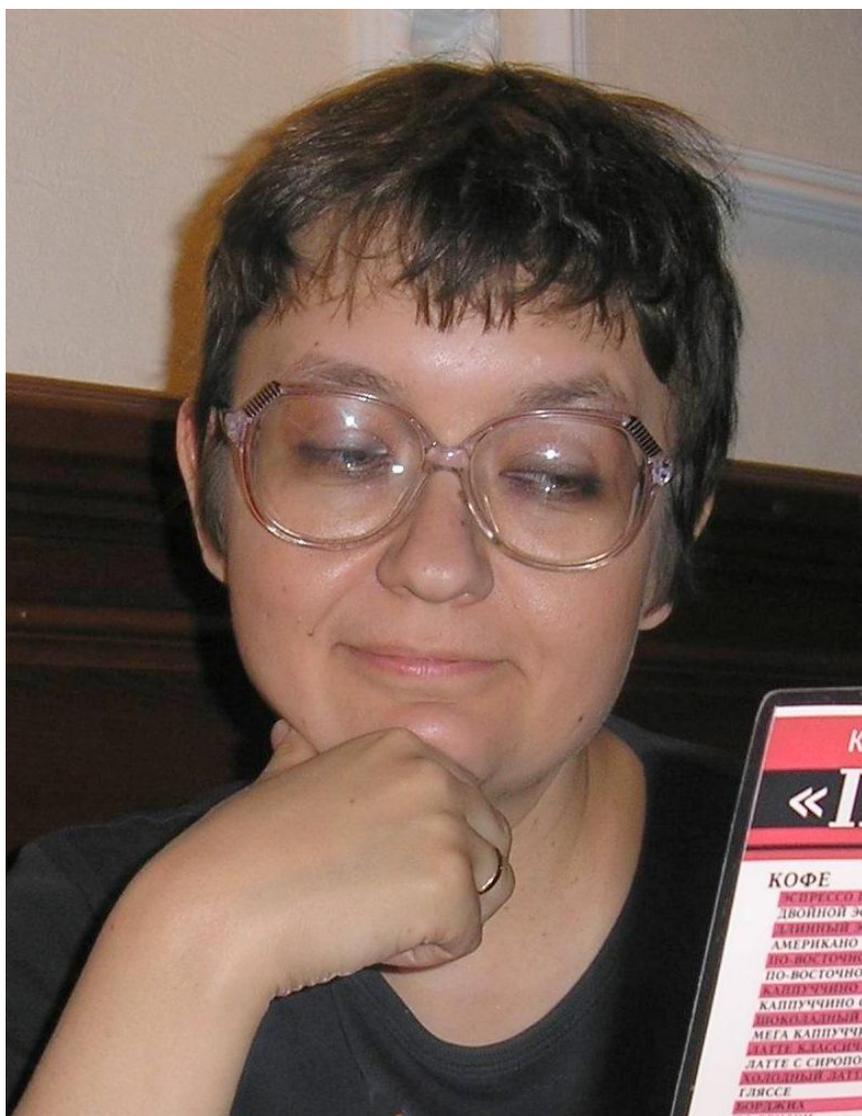


ОЛЬГА БАЛЛА

I



КОФЕ

ЭСПРЕССО

ДВОЙНОЙ ЭС

ДЛИННЫЙ Э

АМЕРИКАНО

ПО-ВОСТОЧНО

КАПУЧИНО

КАПУЧИНО С

ЛИКОРАПНЫМ

МЕГА КАПУЧИН

ЛАТТЕ С ЛАСОМ

ЛАТТЕ С СИРОПОМ

ХОЛОДНОЕ ЛАТТЕ

ГЛИСЕ

БОРЖИНА

ПОВЕНСКИ

ОЛЬГА БАЛЛА

ПРИМЕЧАНИЯ
К НЕНАПИСАННОМУ

Статьи
Эссе

Том

I



Franc-Tireur
USA

Notes to the Unwritten
Примечания к ненаписанному
by Olga Balla

Copyright © 2010 by Olga Balla

All rights reserved.

ISBN 978-0-557-27864-0

Printed in the United States of America

Содержание

ОТ СРЕДСТВА ВЫРАЖЕНИЯ К ДОМУ БЫТИЯ. ЯЗЫК В КУЛЬТУРЕ XX ВЕКА	9
ИСТОРИЧЕСКАЯ СУДЬБА “ЗАКАТА ЕВРОПЫ” ОСВАЛЬДА ШПЕНГЛЕРА. БИОГРАФИЯ ОДНОГО МИФА	29
МИФОЛОГИЯ МИФА	65
“Я” – ЭТО КТО?	94
ВРЕМЯ И ДРУГОЙ: СРЕДНИЕ ВЕКА В ЕВРОПЕЙСКОМ ИСТОРИЧЕСКОМ САМОЧУВСТВИИ	120
КРАТКАЯ ИСТОРИЯ БУДУЩЕГО	136
МИФОЛОГИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ В ЭПОХУ ИНФОРМАЦИОННЫХ ТЕХНОЛОГИЙ	151
ЧЕЛОВЕК И КОМПЬЮТЕР: СМЫСЛЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ	168
ЧЕЛОВЕК И ЕГО ВЕЩИ: К ИСТОРИИ БЫТОВОЙ ЧУВСТВЕННОСТИ XX ВЕКА, ИЛИ ДИЗАЙН - ИСКУССТВО НАШЕГО ВРЕМЕНИ	181
АВТОР И АВТОРСТВО В ИНТЕРНЕТ-ПРОСТРАНСТВЕ: КОРНИ И ПЕРСПЕКТИВЫ	201
СТРАХИ КОМПЬЮТЕРНОЙ ЭРЫ: ПОПЫТКА АПОЛОГИИ	214
ТЕХНОЛОГИИ СМЫСЛА	225
ФЕНОМЕН ПРИГОЖИНА	242
БУНТ МАШИН, ИЛИ ЧЕЛОВЕК ЗА ПРЕДЕЛАМИ САМОГО СЕБЯ	266
ВЫРОЖДЕНИЕ ИСТОРИИ	276
ЧЕЛОВЕК ВОЗМОЖНЫЙ. КОМПЬЮТЕРНАЯ ИГРА КАК ЭТАП В ИСТОРИИ ЧЕЛОВЕКА	283
ВЕСТНИК АНДРЕЙ ТАРКОВСКИЙ В СМЫСЛОВОМ КОНТЕКСТЕ УШЕДШЕЙ ЭПОХИ... И ПОСЛЕ НЕЁ	306
ВСЕ МЫ В МАТРИЦЕ. ФАНТАСТИКА КАК ФОРМА МАССОВОЙ КУЛЬТУРЫ	314

**ПРИМЕЧАНИЯ
К НЕНАПИСАННОМУ**

I

От средства выражения к Дому Бытия¹ Язык в культуре XX века

“Лингвистический поворот”

Тема языка - одна из центральных тем интеллектуальной и культурной жизни нашего столетия. Такого внимания к нему ни одна из предыдущих эпох не знала. Над природой языка размышляли много и давно, по крайней мере со времен античности, но в XX веке в развитии европейской культуры произошло то, что можно назвать “лингвистическим поворотом”: стало осознаваться, что язык - не только, даже не в первую очередь, “орудие мысли” и посредник между человеком и реальностью. Он был открыт как самостоятельная реальность, которая создает и самого человека, и его мир. Оказалось, что его можно сделать моделью понимания и человека, и многих человеческих явлений. И даже не только человеческих. Это - одно из важнейших открытий нашего века, у которого были большие последствия.

Конечно, события такого масштаба случайными не бывают. Они всегда связаны с чем-то очень существенным в самочувствии людей времени, и совсем не только в интеллектуальном.

А что же, собственно, произошло?

Механизмы события: власть метафор

Самым очевидным образом, произошло то, что на смену механистической и биологической моделям понимания, которые господствовали в предшествующие века, стала приходить

¹ Опубликовано в сокращённом варианте под названием: ВЛАСТЬ СЛОВА И ВЛАСТЬ СИМВОЛА // Знание-Сила. - 1998. - № 11-12.

новая: лингвистическая. Это значит, что до сих пор, чтобы понять какое-то явление, ему принято было придавать черты, соответственно, механизма или организма. Еще в XVIII столетии само мироздание представляли как гигантский механизм (с Богом-часовщиком, который его заводит). Такое происходило потому, что в механике (математизированной) видели науку наук, образец всем прочим наукам, которая ближе всего, точнее всего подходит к пониманию мира, каков он есть “сам по себе”. А в следующем столетии стал приобретать завораживающую силу образ организма: казалось очень убедительным видеть в разных явлениях черты живого целого, которое рождается, развивается, увядает и умирает. Это помогло и пониманию языка, власть которого над умами была еще впереди. Так видел его, например, Август Шлейхер, один из создателей сравнительно-исторического языкознания: идея языка-организма привела его к идее родословного древа индоевропейских языков, вырастающего из общего им всем праязыка. Он даже находился при этом под влиянием Дарвина, то есть совсем не лингвиста, а биолога. И ведь влияние оказалось плодотворным: принцип подобного описания происхождения и родства языков жизнеспособен и по сию пору. А вот в XX веке уже никому особенно не резало слух, когда философ и психоаналитик Жак Лакан сказал свое знаменитое: “Бессознательное структурировано как язык”. Напротив! Будучи представлено по аналогии с языком, нечто (в данном случае такая не вполне понятная вещь, как бессознательное) тем самым сразу же становится как будто более пригодным для исследования - еще до исследования как такового, как будто более понятным - еще до понимания: делается яснее, какие исследовательские стратегии тут могут оказаться пригодными. Совершив нечто подобное с предметом будущего своего исследования, человек начинает чувствовать себя увереннее: он как бы предварительно размечает его территорию, маркирует свой предмет как нечто, в принципе доступное изучению.

Принцип, который в таких случаях действует - это принцип метафоры. Он известнее всего в художественной речи, но его действие гораздо шире. В самом общем виде, он состоит в том, что на один предмет, при его описании, переносятся некоторые существенные черты другого. Метафора направляет взгляд и организует его: в предмете, который так описывается, выступает на первый план и может быть увидено то, что его роднит с предметом-источником метафоры.

Дело, то есть, вовсе не в том, что язык “на самом деле” похож на живой организм, а бессознательное - на язык (вполне возможно, что у них ничуть не более общего между собой, чем у любых произвольно взятых явлений). Дело тут в интеллектуальной “оптике” времени, которая делает людей восприимчивыми к одним аспектам изучаемых явлений и, наоборот, нечувствительными к другим. В ней есть своя логика, и вот ее то очень во многом определяют базовые, “маточные”, порождающие метафоры. Именно такую роль выполняли в разные периоды европейской интеллектуальной истории образы механизма, организма, языка.

Такие метафоры работают в теле культуры как организующее, собирающее, направляющее начало. Они действительно способствуют познанию, установлению реальных связей между элементами мироздания, которым, в зависимости от особенностей ведущих метафор, дается то или иное описание: чтобы людям данного времени было понятнее.

Здесь, однако, нет и не может быть полного произвола: отнюдь не всякая метафора способна действовать подобным образом. Этого не придумаешь и не сделаешь сознательными усилиями. Метафоры языка, механизма, организма только потому и смогли стать эвристически значимыми, что отвечали некоторым глубинным интуициям людей данной культуры. А такие интуиции гораздо шире того, что воплощается и в философии, и в науках. Они разлиты во всем существе культуры и работают даже на уровне повседневного здравого смысла (может быть, как раз там-то и в первую очередь). Это

своего рода принципы мироотношения, - хотя в разных областях культуры их действие сказывается с различной силой.

Новый антропоцентризм: перемена оптики

Именно поэтому, под влиянием вторжения языковых моделей, изменилась структура не только наук, но и вообще разных областей культуры. Мы потому и говорим о перемене “оптики”, что в орбиту исследования стали вовлекаться не только - а может быть, и не столько - новые факты, сколько определенным образом увиденные старые.

Роль одного из основоположников ведущих моделей языковой рефлексии XX века досталась швейцарскому филологу, лингвисту и антропологу Фердинанду де Соссюру (1857 - 1913). В числе прочего, он занимался исследованием природы знака. Он-то и применил первым это понятие к конкретному описанию языка. Ему, родоначальнику структурализма в языкознании, принадлежит мысль, - которая с тех пор давно уже вошла в состав едва ли не повседневных очевидностей - что язык - это система знаков. Эта мысль стала в текущем столетии одной из основополагающих и разрослась до очень больших последствий.

Знаки, в свою очередь, имеют двойственную структуру. С одной стороны, они состоят из “означаемого” - смысла, а с другой - из “означающего”, соответствующего этому смыслу акустического образа.

Соссюр назвал язык важнейшей из знаковых систем: заметим, хотя и важнейшей, но все-таки одной из них. Это и позволило затем распространить понятие языка за пределы лингвистики: на все те области, где можно обнаружить знаки. Так была создана возможность моделировать по типу языка *несловесные* явления. В частности, увидеть в них структуры, системы связей, аналогичные тем, что присущи языку.

Наиболее полно и явно такую возможность осуществило интеллектуальное течение, известное под названием структура-

лизма. Возникши вначале в структурной лингвистике, этот тип подхода затем - особенно в 50-е - 60-е годы - стал стремительно расширять область своего воздействия. На 60-е пришелся недолгий, но очень плодотворный и с большими последствиями период его расцвета.

Структуралисты описывали культуру в целом как совокупность языков, а поэтому могли ее исследовать при помощи лингвистических и семиотических методов. Они выделили структурные элементы культурных текстов, механизмы их преобразования и получили притом множество конкретных результатов. Но кроме того, их работа оказала далеко идущее влияние на современное мировосприятие.

Говорить о языке стало с этих пор означать: конкретно, точно, содержательно, а главное - в соответствии с новоевропейскими идеалами объективности, измеримости и исчислимости - говорить о человеческой сущности. Ведь, особенно во второй половине века, в традиционных объектах гуманитарного исследования стали видеть аналогии не просто с языком, но с языком высоко формализованным, поддающимся исчислению. Сбылась давняя мечта многих мыслящих европейцев: наконец-то появилась возможность не только организовать гуманитарные науки по типу естественных, но и приблизить их к последним по степени точности описания своего объекта. Кроме того, это позволило гуманитарным наукам “срачиваться” с естественными, совместно работать над предметами своих исследований и говорить притом на взаимно понятном языке. То, что результаты получились отнюдь не бесспорные, другой вопрос: важно, что появилась сама такая возможность и стала культурным фактом.

Под влиянием распространения языковых моделей в естественных науках началось встречное движение: своего рода “гуманитаризация” их, причем без потери той точности и объективности, которая традиционно отличала их от гуманитарных. Заговорили, например, о системах коммуникации (тоже

“языках”) животных: пчел, обезьян... “Языковому”, знаковому описанию подверглись даже движения (тропизмы) растений.

Это - следствие установки более давней, чем приоритетное внимание к языку; она существует в европейском научном сознании по меньшей мере со времен дарвинизма. Согласно ей, человек - эволюционное звено в ряду прочих тварей. Весь этот ряд пронизывают общие закономерности, которым человек подчиняется ничуть не меньше, чем все остальное. Но это значит, что возможна и обратная операция: перенос сугубо, заведомо и осознанно человеческих моделей на познание внечеловеческого. Конечно, это своего рода антропоморфизм и антропоцентризм (очень возможно, что от него “антропосу”, человеку, вообще никуда не уйти), но уже совсем не тот, что был когда-то органически свойствен древним культурам и затем преодолевался. Здесь он - продуманный, принципиальный, конструктивный, с возможностью осознания собственных границ.

Экспансия знака и метаморфозы слов

В течение XX века под влиянием внимания к языку и усвоения “языковых” моделей менялась структура всего поля наук, их границы, связи между ними. Понятия языка и знака, с легкой руки Соссюра и его последователей, стали обособляться от языка в собственном смысле слова (то есть от естественного человеческого) и приобретать новые, дополнительные значения, а с ними и власть над умами. Один из “духовных отцов” времени, Клод Леви-Стросс, создатель структурной антропологии, пришел в конце-концов к идее “глобального знака”: всю социальную действительность он увидел как гигантский знак, состоящий из “глобального означаемого” и “глобального означающего”. И вся культура предстала исследующим взорам совершенно иначе. В ней увидели то, чего прежние познавательные модели-метафоры не то чтобы не позволяли видеть совсем, но, во всяком случае, оставляли на периферии: систему связей и символов.

И вот, во второй половине века Ролан Барт уже пишет: “Культура все больше и больше открывается нам как универсальная система символов, регулируемая одними и теми же операциями; это символическое поле обладает единством, и культура во всех аспектах представляет собой язык.”

(Отступление №1 - о парадоксах культурной памяти)

...Стоп: это ли не отзвук давнего европейского очарования механикой?!... Ее точностью, ее объяснительными возможностями: “...одними и теми же операциями”. Стоит всмотреться в ведущие метафоры на пике их торжества, как вдруг оказывается, что, сменяя друг друга в своем господстве, они вовсе друг друга не вытесняют. Напротив: они накапливаются в теле культуры, сплавляются друг с другом, образуют сложные единства: раз побывав, они уже никуда не денутся. Культура - область неустранимого и в мельчайших своих клеточках хранит память о своем прошлом. То, что в ней “исчезает”, на самом деле просто принимает другую форму. И внутри лингвистической метафоры вдруг обнаруживаются живые следы ее механической и биологической предшественницы, которые и прекрасно уживаются друг с другом, и, более того, приносят плоды в познании. Например, те же структуралисты говорят о “механизмах порождения” (!) текстов, - и собственно языковых, и культурных. Или возьмем понятие “языкового поля”, в котором явно работают аналогии с полем физическим - и притом хранится, создает общую форму его, хотя и не замечается память о поле “настоящем”, покрытом цветами и травами. Ведь как возникают подобные смысловые образования? Когда одна большая метафора отрабатывает свое в культуре, принесет множество плодов, она растворяется в естестве этой культуры - и может наслаивать на себя другие метафоры, потому что сама она метафорой быть как будто уже и перестает. Она начинает переживаться как очевидность, как структура самой реальности. В этом - один из источников силы ее действия.

Итак: как только идея языка распространилась на культуру в целом, стало расширяться, насыщаться новыми смыслами и значение тех понятий, которые прежде были чисто лингвистическими. Теперь они стали занимать ведущие позиции в культурном мышлении.

Одним из таких ключевых понятий новейшего философствования - и, шире, гуманитарной культуры в целом - стало понятие *текста*. Теперь оно начало толковаться предельно широко: как связная совокупность знаков. А значит, стало возможно говорить и о невербальных текстах. Вдруг оказалось, что может быть прочитан текст улицы - со всем, что на ней существует и происходит; текст города в целом, в котором архитектура зданий, структура пространства приобретают значение насыщенных, многослойных сообщений. Что полны связанных между собою знаков и манера одеваться, и еда со всеми предметами, которые при этом используются, и системы жестов и положений тела: смысл вышел за пределы слов (в пределах которых теснился на протяжении всего Нового времени) и бросился жадно осваивать, заселять, преобразовать несловесное пространство.

Заговорили уже (например, философ Вадим Руднев в своей "Морфологии реальности") о возможности понимать как текст всю реальность в целом: она - текст, "написанный Богом", тогда как тексты в узком смысле слова - это реальности, создаваемые людьми. (Подобное представление могло, разумеется, возникнуть только в культуре с христианским прошлым и соответствующей устроенностью понятий: понимание мира как Книги было свойственно еще христианскому средневековью. Тут память и о человеке как образе и подобию Божию, имеющем в ослабленном варианте демиургические потенции.)

Весьма влиятельным стало понятие *парадигмы*. Этот термин американский методолог науки Томас Кун заимствовал из грамматики (там он означал совокупность элементов, которые образуют единое правило: например, личных оконча-

ний глагола при склонении) и назвал так классическую научную разработку, принятую научным сообществом в качестве образца и основы научной традиции. С его легкой руки сфера употребления термина стала расширяться, дойдя таким образом чуть ли не вплоть до обыденной речи.

Расширилось и понятие *стиля*. Если раньше могла идти речь только о стилях литературных или художественных, то теперь под ним стали понимать вообще целостный тип организации некоторого рода действий. Сделалось и возможным, и популярным говорить, например, о стиле мышления, в том числе и научного, даже о стиле жизни в целом - причем не на уровне досужных рассуждений, а именно научно, в виде серьезного анализа: потому что сформировались его приемы.

А понятие *диалога*, когда-то относившееся лишь к речевому поведению?! XX век смог увидеть в нем фундаментальный принцип отношения человека к другим людям, к миру и к Богу. (При таком видении, заметим, человек прочитывается тоже как своего рода “текст”, слово, сообщение: всем, что в нем есть, он - направлен, адресован, - и отвечает на то, что адресовано ему. Вся жизнь превращается в направленную речь.) Наш век породил такое огромное количество “диалогических” концепций философского порядка (Михаил Бахтин, Мартин Бубер, Франц Розенцвейг, Ойген Розеншток-Хюсси...), что оно - как, впрочем, и степень их влиятельности - просто не способно быть случайным. Видимо, потребность в таком понимании создало посттрадиционное время, в котором отношения и связи людей между собою и с Богом перестали разумеаться сами собой - и стали замечаться. Хотя бы в виде разговоров об их нехватке, отсутствии, невозможности...

И, наконец: мы бы не увидели сейчас всего этого или увидели бы, может быть, совершенно иными глазами, если бы XX век не придал новых значений понятию *метафоры*. Чтобы мы теперь смогли ее сделать ключом к пониманию европейской интеллектуальной истории, в самой этой истории должно было сложиться представление о метафоре как о познава-

тельном средстве. Когда-то в ней видели всего лишь один из риторических тропов. И вдруг, с конца прошлого века, чем дальше, тем все активнее ее стали обнаруживать в самых разных областях человеческой деятельности: в мифе, музыке, философии, идеологиях, обыденных представлениях... Даже, страшно сказать, в науке, в этой цитадели точности! Даже в математике! И оказалось: этот смысловой механизм - один из универсальных. (Осознали, например, что именно таково происхождение научных терминов: поле, сила, частица, волна, стрела времени, напряжение, притяжение, планетарная структура атома...) Так человеческое познание, называя неизвестное именем того, что представляется известным - делает себя готовым к его будущему исследованию. Культура же, через метафорическое слово- и смыслообразование, проникает и в науку, и в другие свои области, определяя их на уровне микроструктуры смыслов: даже когда они, как наука, стремятся максимально обособиться от культуры и достичь общезначимых, культурно независимых результатов. Она определяет характер самого этого стремления. Метафоры - "сгустки" культуры, иероглифы ее.

(Отступление №2 - об уточнении неточности и его смыслах)

В исследовательском отношении к метафоре, конечно, сказала характерная установка новоевропейского мышления: на вскрытие, разоблачение в явном - неявного, скрытого. Она исходит из представления о том, что человек не понимает самого себя, что от него скрыты мотивы его собственных действий. Это-де и позволяет тем или иным внешним силам манипулировать им. Весь XX век прошел под знаком разоблачения неявных антропоморфизмов и обусловленностей в самых разных культурных и интеллектуальных образованиях (основные направления этого наметили Маркс, Ницше и Фрейд). Язык как раз дал для этого богатейший материал. В языке, и, в частности, в метафоре

стали видеть один из механизмов воздействия социума на человека, власти его над ним.

Европейский человек так долго искал, где же под слоем всех обусловленностей скрывается он сам, настоящий, что в конце-концов еще больше себя потерял. Он отказывался от различных частей себя, объявляя их источниками власти и несвободы, и в результате его самого стало делаться все меньше и меньше.

Но ведь европейское развитие может быть увидено еще и вот как. Открытие метафоры как познавательного средства и языка как особого мира вообще - результат нарастающего понимания неизбежной условности, неточности, неполноты человеческого описания мира. Развитие культуры, по крайней мере в европейском его варианте - это все большее и большее уточнение этой неточности: ее форм, причин. Это все большее очерчивание границ нашего неизбежного несовпадения с миром - из которого мы к нему, к миру, постоянно тянемся. Но это еще не все. К XX веку мы, кажется, дозрели до понимания того, что этот разрыв, в его неизбежности, не только трагичен, но и плодотворен. В пространстве разрыва между собою и миром, из постоянных стремлений его преодолеть, человек порождает свой собственный мир: мир культуры, мир языка, мир всего того, что возникает по человеческой воле и законами Большого Мира только допускается, но совсем ими не требуется и не вынуждается. Это - мир человеческой свободы.

Там же, где мы видим нашу обусловленность - мы обретаем и свою свободу.

Новая жизнь старых наук

Мы уже поняли, что лингвистика, в результате всего случившегося, при помощи структуралистов, стала приобретать методологическую значимость. Теперь она не только стала для многих других наук источником терминов, но и могла (как несколько веков назад механика) претендовать на роль

своего рода образца, источника моделей поведения для них. Стали возможными “лингвистические” видения предметов очень далеких прежде от языка дисциплин, даже самой теории познания. Обретя точность и строгость благодаря новому видению собственного предмета, языка, лингвистика получила возможность сотрудничать с логикой и математикой. От их союза родилась лингвистика математическая и структурная. На стыке философии, логики и языкознания стала возникать новая область исследований: логико-философское моделирование языковой деятельности, которое очень способствовало изучению искусственного интеллекта. Внимание к языку, в лице интереса к формализованным языкам, породило разного рода теории информации. Отсюда уже было совсем недалеко до складывания кибернетики как особой области знаний и, в конце концов - цивилизации нового типа: информационной, или постиндустриальной.

Литературоведение тоже по-новому увидело свой предмет. Благодаря своей естественной близости к языку, литература оказалась одной из первых областей, в которых стали видеть структурные аналогии с ним. Этим она в первую очередь обязана русским формалистам и символистам 20-х годов нашего столетия (Андрей Белый, Юрий Тынянов, Борис Томашевский, Борис Эйхенбаум). XX век развил и закрепил такое ее прочтение.

“Литература и язык, - писал десятилетия спустя Ролан Барт, который, характерным образом, совмещал в собственном лице и философа, и литературоведа, - переживают воссоединение.” Он же прямо говорил о том, что “структура языка (предмет лингвистики) воспроизводится... в структуре литературных произведений; дискурс не просто складывается из фраз, но и сам, так сказать, представляет собой *одну большую фразу*.”

Этому сопутствует открытие философского потенциала литературы - причем понятой именно как “феномен языка, а не идей” (Владимир Набоков).

“Языковые” модели объединили исследования в социологии и культурологии, антропологии и этнографии, где началось изучение структур самых разных культурных форм: мифа, религии, фольклора, бытовых обычаев... В искусствоведении в 60-е годы стало очень популярным выявлять инвариантные структуры в различных искусствах и говорить в этом смысле о “языках” кино, балета, архитектуры, живописи, драмы... Влияние “языковых” моделей проникло в психологию и психиатрию, вызвав к жизни, в частности, структурный психоанализ Жака Лакана - того самого, который видел подобные языку структуры в бессознательном. Впрочем, еще Фрейд говорил об особом значении языка для характеристики бессознательного и его продуктов.

Интуиция системности и структурности различных явлений послужила источником создания теории систем, вообще системно-структурных исследований во всем их многообразии, важная часть которых (вспомним об экспансии знака!) - наука о знаках, семиотика. Именно ее влияние - причина роста, с 1960-х годов, междисциплинарных исследований (они - очень характерная черта европейской научной жизни XX века). Разные дисциплины теперь могли договориться: на том основании, что все они работают со знаковыми системами. Семиотика втянула в поле общегуманитарного дискурса биологию и физиологию. Сделалось возможным изучение функциональной асимметрии полушарий головного мозга и складывание, в связи с этим, нейросемиотики. Юрий Лотман потом нашел возможность говорить в ее терминах обо всей культуре в целом.

Таким образом язык, став приоритетным объектом внимания - оказался понят как частный случай языков вообще.

Философская ситуация

Последствия отношений философии с языком достойны отдельного разговора. Облик ее в результате этих отношений очень изменился.

Прежде всего, стали меняться границы между философией и другими - совсем не только научными - формами толкования реальности. Философствование стало сращиваться, взаимодействовать не только, например, с литературоведением, но и с художественной критикой. Началось философское открытие и освоение реальностей, которые, в силу своего внеязыкового (как будто) характера, до XX века почти не замечались “литературоцентричной” европейской культурой: тела и телесности, различных практик, в том числе и повседневных действий, визуальных способов подачи информации - живописи, фотографии, разного рода артефактов... - Все это стало возможным, как только они оказались увидены как своего рода языки: со своими собственными смыслами, которые не дублируют и не иллюстрируют смыслы “вербального” языка.

Пока язык не стал особой реальностью, он казался тождественным реальности как таковой, совпадал с нею. Как только оказались очерченными его собственные границы, выяснилось, что существуют человеческие же объекты, которые не совпадают с языком. Значит, для них надо создавать свои, новые способы понимания.

Неустраняемая парадоксальность ситуации, правда, в том, что говорить о новых, несловесных объектах внимания приходится именно вербальным языком, которому никуда не деться от своего выделенного статуса в человеческой жизни. Поэтому новым объектам неизбежно оказываются навязанными языковые структуры (есть ли они там “на самом деле”, еще вопрос), - только, может быть, менее явно и прямолинейно, чем это происходило до сих пор. Язык, вырвавшись из своих пределов, подчинил себе внеязыковое пространство - и не случайно, что это случилось именно тогда, когда он осознал себя в качестве особой реальности.

Философ Мартин Хайдеггер, пожалуй, первым всерьез заговорил о том, что в языке следует видеть нечто большее, чем предмет лингвистического анализа. Он, по Хайдеггеру - дом Бытия, пронизанный его строем; через него постигается само

Бытие. О чем-то подобном говорил и Фрейд, считавший язык одним из изначальных условий человеческого опыта. Можно предполагать, что оба этих столь различных и очень влиятельных в XX веке мыслителя выговорили здесь общие интуиции времени: в языке стали видеть основные механизмы формирования опыта, исходные схемы человеческой ориентации в мире, которые предшествуют понятиям, тем более рефлексии. Казалось, опираясь на язык, можно выйти за пределы самого мышления.

Европейские мыслители XX века обратились к языку в ходе поиска априорных структур: вначале познания, затем глубже - существования, бытия. Это очень характерно для Нового времени с его критицизмом, очень разнообразным в формах, но единого в общем направлении. В текущем веке он достиг экстремума, зенита, который в конце концов обернулся собственным его отрицанием. Хотелось проникнуть глубже опыта, к тому, что ему предшествует и его тем или иным образом определяет; неспроста “бессознательное” Фрейда и “жизненный мир” Гуссерля - столь влиятельные порождающие матрицы философских представлений века, которые во многом определили систему тяготений в интеллектуальном поле. Открытие различных областей неконтролируемого (среди которых - и язык) - конечно, оборотная сторона стремления технологической цивилизации к тотальному контролю, но оно и гораздо глубже. За этим, едва ли не навязчивым, стремлением прорваться к собственным истокам через все новые и новые слои “неподлинного” можно видеть утрату исходного доверия к Бытию и к самим себе. Видимо, тут дело в пострелигиозном состоянии культуры и человека в ней.

Стоит добавить, что превращение языка в ведущую модель познания не осталось без последствий и для экзистенциальной “оптики” времени. В этом можно видеть одну из причин пресловутой “смерти субъекта”: перехода к бессубъектному моделированию человеческой реальности. Ведь если она - язык, значит, к ней применимы структуралистские подходы,

для которых член некоторого коллектива - не более, чем пучок дифференциальных признаков. Такими путями много чего можно открыть, только вот субъект пропадает.

Надо, однако, признать: от того, что “оптические” средства времени позволяют не видеть субъекта в его несводимости к дифференциальным признакам - он ведь не исчезает вовсе, более того, мстит за свою незамеченность. Экзистенциальный опыт людей как таковой не совпадает со средствами его интерпретации - тем хуже для этих средств: в таком положении дел уже заключен их будущий конец.

Структурализм, хотя и достиг серьезных результатов в работе с конкретными группами культурных текстов, оказался несостоятельным именно в том, что сам считал своей главной задачей: в объективном, научном познании глубин человеческой психики. Человеческая сущность таким методам не давалась. Поэтому, конечно, не избежать было преодоления - в культурном масштабе - установок структуралистского типа. Разумеется, они остались в культуре, просто обрели в ней свое место и границы. А область по ту сторону этих границ - сфера несистемного, неконтролируемого - стала осваиваться уже иными средствами.

Истоки судьбы: слово и Слово

Все, что тут было описано, оказалось возможным благодаря очень давнему пониманию языка как выражения “упорядоченной организации” (Паскаль) человеческого мышления - которая, в свою очередь, в европейской традиции с некоторых пор отождествлялась с человеческой сущностью.

В этом смысле, конечно, судьба языка в текущем веке - это доведение до некоторых пределов основных черт и тенденций европейского Нового Времени. Но даже и не только его.

На протяжении нашего столетия развивалась, уточнялась очень давняя - из числа изначальных - *мифологема* языка. К числу основных ее черт принадлежит представление (скорее

интуиция) о том, что язык - нечто очень существенное и показательное для человеческой природы, что понимание его особенностей, устройства, происхождения может помочь разобраться хотя бы с некоторыми коренными человеческими вопросами. Например, отделить истинные проблемы от неистинных, осмысленные вопросы - от бессмысленных (Витгенштейн). Или, допустим, увидеть типичное, характерное устройство всех человеческих дел, поскольку язык - как бы их квинтэссенция. Из этой общекультурной интуиции родились очень различные, до противоположности, сознательные представления.

Сама по себе мифологема языка принадлежит к коренным основаниям европейской христианской культуры. Она восходит, с одной стороны, к античной, греческой мифологеме Логоса, с другой - к христианским представлениям о Божественном Слове с его творящей мощью.

Первая из них - источник идеи изоморфности языка и мира. Вторая - интуиции слова как имеющего власть онтологического порядка.

Греческий Логос был разлит в бытии. Он был сложноразделимым единством интуиций смысла и бытия, формы, пути, направленности, судьбы, и лишь поэтому, по сути во вторую очередь - единством мышления и речи. Еще у Гераклита он - и огонь, и божественная основа мира, и смысловая основа вещи, и сама вещь. Только в результате долгого - и совсем не прямого - развития собственно "логическое" в Логосе стало выводиться европейскими философами на первый план, тогда как бытийное, онтологическое постепенно отступало на второй - никогда, все-таки, вполне не исчезая.

В Библии Бог творит мир десятью речениями, что разительным образом отличается едва ли не от всех мифологических традиций: здесь мир, в противоположность им всем, возникает не в процессе рождения, подобного биологическому, не в битве одних сил с другими, даже не в результате усилий Соз-

дателя, формирующего - по типу ремесленника - некую исходную материю. Мир творится Словом из ничего. Адам же, первосотворенный человек, участвует в Божественном творении через именование: "все скоты и птицы небесные и все звери полевые" получают от него имена и только после этого, по сути дела, начинают существовать в полной мере.

Таким образом, в корне этой традиции лежит представление о том, что Слово - мощнее и первичнее всякого дела, оно - дело по преимуществу; только благодаря ему становятся возможными какие бы то ни было дела. Именно оно - область и орудие Божественного действия: ветхозаветный Бог принципиально общается со своим народом через слово - Его можно только слышать, но нельзя видеть; можно передавать Его слова, но нельзя изображать. Образ недостойно быть средством богообщения, а слово - достойно, более того, имеет силу, по сути родственную той, что сотворила мир. Недаром в иудаизме имя Бога - в своем роде главное слово - табуируется: за этим стоят общеархаические представления о том, что знание имени божества дает власть над самим божеством. Не говоря уже о власти над всем остальным: именем Бога оживлялся искусственный человек-голем в одном из вариантов легенды о нем (в другом - словом "жизнь", которое писалось на его лбу).

В христианстве - вначале у Иоанна, затем, в полной мере, у отцов церкви, логос понимается как обретшее плоть Слово Бога, Сын Его, который существовал предвечно и пришел на землю как исторический Христос.

(Греческая и иудейская традиции, столь различные по своей природе, потому и смогли образовать в христианской европейской культуре жизнеспособное единство, что, при всех их различиях, в их глубине можно обнаружить некоторые общие интуиции. Одна из них, несомненно, - это интуиция бытийной мощи и божественной природы Слова-Логоса, - которая позволила христианству интегрировать в себя античные, языческие философские традиции.)

Обострение внимания к человеческому языку может быть, поэтому, связано с очень характерной для XX века осознанной

экзистенциальной тревогой, а она, в свою очередь - с постхристианским состоянием культуры.

А с другой стороны - с ее многовековым христианским прошлым, с укорененностью европейской цивилизации в иудеохристианской традиции, с ее представлениями о Божественном творящем Слове - прообразе человеческого слова. Память о нем никогда не могла вполне исчезнуть, поскольку залегает в самой структуре представления о слове. Она сохранялась даже внутри атеистических установок (будучи гораздо глубже их) и неизбежно влияла на смыслы, которые придавались слову с маленькой буквы.

По мере того, как чувство власти над человеком Божественного Слова, его живого присутствия становилось менее сильным, менее безусловным - "центр тяжести" постепенно смещался в сторону слова человеческого. Это последнее стало насыщаться смыслами, не свойственными ему прежде, хочется даже сказать - избыточными по отношению к нему. Причем это не зависит от личной религиозности конкретных людей, живущих в данной культуре - она может быть и очень высокой. Дело в общем самочувствии культуры, в ее глубоких тенденциях. И массовое обесценивание слова - только другой полюс этого процесса, который наиболее глубокие и чувствительные люди той же культуры переживают совсем иначе.

Именно в такой ситуации Хайдеггер почувствовал возможным и необходимым назвать язык голосом истины самого Бытия, Домом его, в который надо вслушиваться, чтобы услышать истину как таковую.

Так что дело здесь не в господствующих метафорах, они - симптом. Одни из них потому и уступают место другим, что перестают соответствовать самочувствию времени.

Европейский человек стал искать новую опору в слове, когда начал переставать находить ее в Слове. Мы имеем дело с парадоксальной, сложной ситуацией: христианские по происхождению и сути слова и смыслы живут и действуют в постхристианском мире, формируют его, подвергаясь неизбежным метаморфозам, в результате которых их становится

трудно узнать - может быть, все более и более трудно. От чего, однако, они не перестают быть самими собой: “культурная память” - вещь практически не уничтожимая.

“Открытие” языка в качестве самостоятельной реальности - это, по сути дела, не столько открытие, сколько воспоминание. Ведь слово уже было самостоятельной реальностью и имело онтологический статус, причем даже гораздо ранее и христианства, и ветхозаветного иудаизма: в магии и, шире, вообще в магических культурах. Чувство реальности и власти слова для человека на самом деле изначально. Память об этом сохранялась всегда, просто оказывалась вытесненной в определенные культурные эпохи, но настало время, и она вернулась. Правда, совсем в другом обличи, так что ее легко можно принять за что-нибудь вовсе другое.

Одну, по крайней мере, из причин этого следует видеть в десакрализации реальности.

В сущность человека входит потребность в сакральном: в переживании вещей, которые онтологически превосходили бы его самого и тем самым конституировали бы его собственное существование, были бы ему источником ценностей и оправдания. Таким источником - действительно надёжным - способно быть лишь то, что нас в достаточной мере превосходит. Если человек не находит предметов, которые позволили бы ему в полной мере прожить опыт сакрального, проецировать на них соответствующие представления - он начинает конструировать им замены. Которые уж тем плохи, что сконструированы. (Всё европейское Новое Время, в особенности XX век, полно такими конструирующими усилиями). Подобные конструкторы никогда в конечном счете не срабатывают с достаточной степенью надежности. Сакральное на то и сакральное, что не конструируется, а даётся, даруется. Из понимания этого (хотя бы вполне интуитивного) и происходят разного рода поиски априорного, такого, что превосходило бы опыт и надёжно определяло бы его.

Например, язык.

Историческая судьба “Заката Европы” Освальда Шпенглера² Биография одного мифа

Начало

В мае 1918 года, когда близилась к исходу Первая мировая война и еще никто не мог себе представить, каких масштабов окажутся ее результаты - на прилавках книжных магазинов Германии и Австрии появился первый том издания под броским заглавием: “Закат Запада” (Всего пятью годами позже, в 1923-м, книгу перевели на русский под неточным, но прочно укоренившимся названием - “Закат Европы”). Автором был никому дотоле неизвестный одинокий мюнхенский интеллектуал, а до того учитель гимназии в Гамбурге Освальд Шпенглер. В год выхода книги ему исполнилось 38 лет.

К 1918 году измученная войной Европа была перенасыщена чувствами, из которых самым общим и главным было, пожалуй, чувство *конца*. Того, что мир, существовавший до войны, довоенная жизнь со всеми ее возможностями, правилами, со всем, что тогда было понятно, очевидно, удобно - утрачен и не будет восстановлен никогда.

Люди, сколько-нибудь чуткие к историческим процессам, понимали, конечно, что все еще только начинается. Но как представлять себе наступающий, ни на что прежнее не похожий мир, и как в нём жить - этого тогда толком не знал никто. Массовое - да и не только массовое! - сознание впервые за много десятилетий оказалось дезориентированным. Это в равной мере касалось и побеждающих в войне, и побеждённых.

² Опубликовано в сокращённом варианте: Знание-Сила. - 1999. - № 7-8. = http://www.znanie-sila.ru/online/issue_498.html

Первая мировая потрясла европейское человечество - и это после устойчивого, благополучного, “викторианского” позднего XIX века - тем, что исторические катаклизмы в ней впервые приняли характер и масштабы *естественноисторических*. Прежние образы, в которых описывался исторический процесс, перестали вызывать доверие. Они были слишком человеческими, тогда как реальность впервые для живших тогда поколений - и слишком явно - обнажила своё нечеловеческое лицо. Война нанесла сильнейший удар по европейским представлениям о человечности, разумности, прогрессе - которые в XIX веке - еще так недавно! - переживались как очевидные, даже когда отдельные интеллектуалы в своих интеллектуальных спорах брались доказывать их несостоятельность. Было общекультурное, массовое, обыденное чувство *защищенности*, которое в результате Первой мировой войны оказалось утраченным.

Это должно было быть, наконец, выговорено, названо по имени - хотя бы для снятия культурного напряжения. Ниша для выразителя таких настроений в европейской культуре была издавна; теперь она, по сути, пустовала. Ни Ницше, ни, тем более, Шопенгауэр, - бывшие прежде олицетворениями европейского “пессимизма”, после мировой войны на эту роль уже не годились: их голоса звучали уже из совсем иного, безвозвратно погибшего времени. Война слишком многое изменила в европейском чувстве жизни и истории. Этого ещё и осознать как следует не успели, не то чтобы - справиться с этим. Книга Шпенглера попала, таким образом, в атмосферу напряженного ожидания.

Когда вышел первый том “Заката Европы”, многие подумали: вот оно, наконец. Казалось, Шпенглер дал точные имена если и не происходящему, то, во всяком случае, чувствам, с которыми оно переживалось.

Что же там было сказано?!

В противовес общераспространенным доселе в Европе представлениям о линейности, однонаправленности всемирной истории (которые сложились к XX веку и казались устоявшимися едва ли не до полной уже очевидности) Шпенглер утверждал, что никакой “всемирной” истории нет и быть не может.

Есть множество историй - в соответствии с количеством культур, совершенно независимых друг от друга. Каждая культура - индивидуум, и вопрос о том, какая из них более “совершенна” или “прогрессивна”, не имеет никакого смысла: они совершенно равноценны, поскольку нет и не может быть общей им всем точки отсчёта, с которой бы оценивалось их сравнительное достоинство. (На самом деле Шпенглер, конечно, *оценивает* культуры, и критерии, на основе которых он наделяет статусом зрелых, состоявшихся культур только восемь, всем остальным культурным образованиям в этом отказывая - всё же существуют. Это - критерии наиболее полного осуществления заключенных в культуре возможностей.)

Итак, зрелых, состоявшихся, полностью осуществивших свои возможности культур Шпенглер насчитывал восемь: египетская, вавилонская, индийская, китайская, культура майя, античная (“аполлоновская”), арабская (“магическая”), и западноевропейская - “фаустовская”, в которой мы все и живём. Наша культура возникла “на северных низменностях между Эльбой и Тахо” в X веке, вместе с рождением романского стиля, и как раз сейчас вступает в свою завершающую стадию, чтобы уступить место следующей, девятой, только рождающейся культуре - русско-сибирской.

Каждая культура привязана к определённому ландшафту, который во многом создаёт подробности её устройства, и имеет свою судьбу - внутреннюю необходимость, которая определяет в ней всё. В основе каждой лежит “прасимвол”: его культура выражает всеми без исключения своими формами - что и придает эти формам единство. (Для “фаустовской” культуры это - *бесконечное пространство*). Из-за разности своих осно-

ваний культуры друг для друга непроницаемы: то есть не способны ни понимать, ни чувствовать друг друга, ни вообще, по сути, что бы то ни было знать друг о друге. Всё, что может казаться таким “пониманием” - иллюзия. “«Человечество» - это зоологическое понятие или пустое слово.” Нет ни общего смысла, ни общего процесса.

Культурные общности шире и глубже этнических (то есть не стоит думать, что, если культура “арабская”, то она создается и населяется исключительно - или хоть преимущественно! - теми же арабами). Они охватывают и подчиняют своему единству самые разные этносы: так, например, “фаустовская” объединяет народы не только Западной Европы, но и Соединенных Штатов Америки. Что до “арабской”, то это - скорее европейская культура между падением Рима и X веком, и включает в себя Византию.

Каждая культура мыслится им по типу целостного организма - совершенно по аналогии с биологическим, и не случайно. Вместо единства мировой истории Шпенглер предлагает другое - более глубокое: единство мировой *жизни* во всем многообразии ее проявлений. Проходящие свои циклы культуры-организмы - только частные ее случаи, сгустки.

“Однонаправленность” - и необратимость - истории существуют, но в пределах каждой культуры. Как и положено организму, каждая проходит стадии зарождения-детства, становления-юности, расцвета-зрелости, упадка-старости - и, наконец, совершенно неизбежной гибели. На всё отводится каждой примерно около тысячи лет.

Последнюю, предсмертную стадию каждой культуры Шпенглер именует “цивилизацией”. На этой стадии культура перерождается: омертвевает, перестает быть способной к творческому развитию и порождению новых форм, переходит к повторному использованию уже наработанного материала - пока, окончательно исчерпав свои силы, не угаснет совсем. Начинается переход от “души” к “интеллекту”, от становления

- к окостенению, который тоже выражается всеми без исключения формами культуры. Симптомы цивилизации: господство и переизбыток техники, вытеснение искусств ремеслами и инженерией, творчества - рациональным конструированием, органичного - искусственным, подчинение природы, урбанизм, войны.

Чередование стадий развития - а, значит, и конечное угасание - происходит совершенно с той же закономерностью, какая властвует над всеми живыми организмами, абсолютно объективно и неподвластно человеческой воле - как и любые законы природы. То есть, культура может быть сломлена на своём взлете насилем извне (как произошло, например, с индейскими культурами Месоамерики), - но никакая сила, никакая добрая воля, никакие самые разумные проекты, никакое самое правильное поведение её обитателей не способны спасти культуру, исчерпавшую все, заключенные в ней, возможности - от неминуемой гибели. Как всякий, в том числе человеческий организм - любая культура смертна по определению.

Итак, утверждал Шпенглер, культура нынешнего Запада в начале XIX века вступила в свою последнюю, "цивилизационную" стадию. Все изменения в ней объясняются именно этим и будут только усиливаться. Теперь мы переживаем период "первых заморозков" грядущего окостенения. Окончательное угасание европейского культурного мира ожидается после 2200 года. После текущей стадии развития, за её пределами для "фаустовской" цивилизации как таковой, собственно, ничего нет. Всё, что возникнет потом, не будет иметь к ней совершенно никакого отношения.

Фурор, который произвел первый том книги Шпенглера сразу же по своем выходе, мало с чем сопоставим по своим масштабам и интенсивности. Он породил огромную литературу, причём не только публицистическую, но и претендующую на вполне серьёзный анализ. Отечественный исследователь Карен Свасьян сосчитал, что только за 4 года (1921-1925)

и только в Германии библиография работ о Шпенглере состоит из 35 наименований. Затем - уже в следующие 5 лет - количество резко падает и, несмотря на отдельные колебания, прежних масштабов не достигает уже никогда.

На Шпенглера обратили внимание не только в Германии, но и в окрестных странах - в том числе и в России. Даже прежде, чем появился русский перевод первого тома, в 1922-м, здесь успели выйти целых две книги о Шпенглере: “Освальд Шпенглер и «Закат Европы»” - сборник статей, принадлежавших перу философов Николая Бердяева, Якова Букшпана, Фёдора Степуна и Семёна Франка, и монография молодого искусствоведа Виктора Лазарева “Освальд Шпенглер и его взгляды на искусство”.

Шпенглер, безусловно, радикально повлиял на судьбу и структуру русской мысли, однако совсем не так, как он это сделал с мыслью западной (в которую впитывался, вытесняясь и возвращаясь, десятилетиями). Именно сборник статей, посвящённых книге Шпенглера, стоил его авторам, Бердяеву, Букшпану, Степуну и Франку, высылки за границу. Выслали их, конечно, не за это, но книга послужила одним из решающих аргументов. С тех пор эти мыслители стали фактом более западной мысли, чем отечественной - что, несомненно, существенно изменило состав и той и другой.

У нас очень оценил Шпенглера также и молодой Алексей Лосев, посвятивший ему сочувственную главу в “Очерках античного символизма и мифологии” (1928), главным образом за то, что тот, по его мнению, хорошо понял античное чувственно-конкретное, наглядно-телесное восприятие мира. Лосев к тому времени был уже мыслителем, сложившимся в своих основаниях, со своим чувством перспектив - и то и другое очень отличалось от шпенглеровского. Поэтому речь шла не о “влиянии” на него автора “Заката Европы”, но скорее о том, что Шпенглер помог ему уточнить взгляд на античность, сложившийся на принципиально иной основе, идущей от Ге-

геля и Шеллинга (которых Шпенглер, как известно, не жаловал).

Что касается усвоения мыслей и образов Шпенглера в сколько-нибудь больших масштабах, то в России для этого тогда был уже не тот климат. Мы его получаем только сейчас, из рук Европы (по-шпенглеровски понятой: включая Америку) - вместе со всем тем, уже от него неотделимым, путем, который Европа прошла за истекшие десятилетия под его влиянием. Но это настолько привычный тип русских отношений с идеями, что хочется назвать его нормальным.

Предшественники, или Парадоксы влияния

Один из крупнейших европейских мыслителей того времени, Георг Зиммель, умерший в год выхода 1-го тома книги, успел оценить “Закат Европы” как “наиболее значительную философию истории со времен Гегеля”. И, безусловно, у этого были все основания.

Несмотря на то, что предшественники у его концепции были, именно Шпенглеру принадлежит честь коперниканского переворота в философии истории. Он не только радикальным образом отверг ее линейную, унифицирующую схему, которая в его время безраздельно властвовала в историографической мысли - но и предложил ей впечатляющую альтернативу.

К числу его бросающихся в глаза предшественников относится, прежде всего, русский мыслитель Николай Данилевский (1822-1885), издавший в 1869 году книгу под названием “Россия и Европа”. Сходства, между прочим, поразительны. В этой книге выделялись 11 “культурно-исторических типов”: египетский, китайский, ассиро-вавилоно-финикийский, халдейский (древнесемитический), индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, новосемитический (аравийский) и романо-германский (европейский). Это именно состоявшиеся типы - как и Шпенглер, Данилевский отмечал и типы, которые состоялись не вполне: у него это были мексиканская и перуанская культуры, которые оказались разрушенными

прежде, чем успели сформироваться. При всём этом тоже - как и у Шпенглера - отрицалась самая возможность “общечеловеческой” цивилизации. Совершенно подобно Шпенглеру, Данилевский был уверен, что “человечество” - пустое слово!

Опять-таки подобно своему будущему немецкому коллеге, который видел в основе каждой культуры архетипический, всё в ней определяющий “прасимвол”, - русский мыслитель считал, что каждый из выделяемых им типов по-своему выражает идею человека. Он тоже отрицал возможность передачи основных принципов организации от одного культурно-исторического типа к другому. Он тоже выделял в развитии этих типов периоды роста, цветения, увядания (правда, в отличие от Шпенглера, не отводил им на всё такого жёсткого и короткого срока - он вообще не считал, что этот срок может быть определённым). Более того, он тоже утверждал, что последний из отпущенных каждому типу периодов раз и навсегда исчерпывает его жизненные силы, после чего культурно-исторический тип заканчивается.

И более того. Европейский культурно-исторический тип, утверждал Данилевский - именно сейчас, в середине XIX века, вступил в фазу своего упадка! Ему на смену должен прийти - а разве Шпенглер говорил не о том же самом?! - тип “восточно-славянский”, центром которого будет Россия.

Скорее всего, эта книга осталась неизвестной Шпенглеру, во всяком случае в период работы над “Закатом Европы”: немецкий ее перевод вышел в 1920 году, когда не только успела сложиться концепция Шпенглера, но и 1-й том был уже издан. По-русски, правда, он немного читал (специально выучил, чтобы читать в подлиннике Достоевского), но никаких свидетельств о его знакомстве с трудом Данилевского нет. В прямом влиянии, впрочем, нет нужды - у них было множество общих корней, в том числе и в немецкой традиции: Владимир Соловьев, например, выявил, что идеи Данилевского (в частности, самая идея культурно-исторических типов) во многом восходят к немецкому историку Генриху Рюккерту, издавше-

му в 1857 году “Учебник мировой истории в органическом изложении”.

Шпенглер на самом деле свёл воедино, связал в один небывалый узел очень много традиций - причём даже гораздо больше того, чем осознавал сам. Своими предшественниками и учителями он безоговорочно признавал только Гёте и Ницше (“У Гёте я заимствую метод, у Ницше - постановку вопросов”). Впрочем, ещё Гераклита и Лейбница. Каждого из этих мыслителей (особенно Гераклита и Лейбница) он прочитывал крайне индивидуально, в буквальном смысле *превращая* их в своих предшественников.

На многие “источники” его концепции внимание Шпенглера обращали уже после выхода в свет “Заката Европы”. Назывались имена: Маккиавелли, Жана Бодена, Вико, Монтескье, Гиббона, Гердера, Гегеля (хотя мало что было автору “Заката” ненавистнее гегелевского панлогизма!), Шеллинга и романтиков, Буркхардта, Дильтея, Бергсона, Клагеса, Теодора Лессинга, Макса Вебера, Зомбарта, того же Данилевского с Константином Леонтьевым; даже Полибия и араба Ибн-Хальдуна. Список разрастался столь стремительно и до столь внушительных размеров, что, казалось бы, безнадежная вторичность Шпенглера могла бы уже не внушать никаких сомнений. Ничуть не бывало.

Шпенглер, интересуясь самыми разными областями культуры, менее всего внимания обращал, пожалуй, как раз на историю философии. В ней он прочитывал то и так, что ему самому чувствовалось нужным. Есть свидетельства о том, что, например, Шеллинга и Бергсона - столь существенных, по уверениям критиков, для рождения его замысла (с последним у него даже обнаруживали дословные совпадения!) - он читал уже после выхода “Заката Европы”. А иных и вовсе не читал.

Никакого чуда в этом, на самом деле, нет. Мысли и образы, внесённые каждым из названных и неназванных авторов в умственную атмосферу Европы - растворены в её воздухе. Че-

ловец с достаточно большой чуткостью и интуицией - а Шпенглер обладал и тем и другим в чрезвычайной, выдающейся степени - без особенного труда получит их из вторых, третьих, десятых рук, вычитает их из случайных текстов, выслушает из оговорок, всосёт с молоком матери. В такой перенасыщенной исторической памятью культуре, как европейская, надо ещё умудриться этого не сделать.

Поэтому, как выразился тот же Владимир Соловьев, “вопрос об оригинальности и новизне той или другой идеи, того или другого открытия - представляет, вообще говоря, мало интереса”. Этот вопрос может представлять интерес, и большой, для профессиональных историков мысли, - но у массового восприятия свои интересы и своя правда.

Не менее, чем собственно творцы нового - уж не более ли? - в его истории важны “переключатели гештальтов”: те, кто сумел - и неважно, насколько осознанно! - соединить доселе разрозненные, разнородные традиции единственным образом, в единственное время, в единственном месте. Так, что в результате и сами эти традиции, и мир сквозь их призму увидятся так, как не виделись до этого никогда. Шпенглер сделал именно это.

Факт остаётся фактом: “коперниканский переворот” совершил именно Шпенглер, потому что именно на него *обратили внимание*. Рюккерт остался памятен разве что специалистам как автор одной из бесчисленных компиляций. Книга Данилевского, изданная в тишайшей глубине XIX века, когда были все основания думать и чувствовать, что, несмотря на любые потрясения - вроде, например, войн между отдельными народами - европейская цивилизация в своих основаниях никогда не изменится, тем более никуда не исчезнет, - не произвела и не могла произвести всеевропейского будоражащего, тревожащего впечатления, хотя русское внимание привлекла, будучи на здешнем фоне совсем нетрадиционной. Если Данилевский на кого и повлиял, то, безусловно, на своих соотечественников Николая Страхова и Константина Леонтьева. Но

это осталось едва ли не исключительно русским интеллектуальным и эмоциональным событием. В России книга выдержала даже несколько изданий, но в смысле ее общеевропейской судьбы это решительно ничего не изменило. Рассуждения об упадке Европы и грядущей ее смене восточнославянским культурным типом, как, впрочем, и само отрицание “магистрального” пути развития всемирной истории, в 70-х годах XIX столетия могли выглядеть в глазах европейских интеллектуалов разве что следствием провинциальной уязвленности и провинциальной же гордыни. Тем более, что собственную их гордыню питало тогда слишком многое.

Совсем не то настало в 1918 году, когда европейская гордыня оказалась сильно поколеблена, а слова о конце европейской истории раздались из уст самого что ни на есть европейца.

Истоки и собственное время

То, что книга Шпенглера возникла “под непосредственным впечатлением первой мировой войны” (Гаянэ Тавризян), строго говоря, неверно. Под этим впечатлением возникли скорее её массовые усвоения и интерпретации. Сам же замысел возник у автора аж в 1911 году, под впечатлением Агадирского кризиса и нападения Италии на Триполи. Еще тогда Шпенглер задумался о возможности грядущего мирового военного конфликта, за которым, полагал он, последует иная историческая стадия. Проект книги был поэтому вначале скорее политическим и носил соответствующее заглавие: “Либеральное и консервативное”. То заглавие, под которым книгу знаем мы и которое стало известным и запомнилось едва ли не больше, чем её содержание - тоже появилось не во время войны, а раньше, в 1912-м, когда автор, случайно проходя мимо книжной витрины, увидел на ней книгу с названием “Закат античного мира”: наложившись на собранный материал, это слово-образ по-новому высветило его и помогло складыванию известной ныне концепции. Три года Шпенглер собирал материал, восемь недель его обдумывал, и к 1914 году

первый том уже был в основных чертах готов - только война помешала его изданию.

Время выхода книги Шпенглера - писавшейся, как мы видели, всё-таки в существенно другое время - роковым образом определило её судьбу. Очень может быть, что значительной долей и своей популярностью, и своего влияния - книга обязана именно вынужденной задержке своего издания. Именно благодаря тому, что прочитали ее в 1918 году, а не в 1914-м - к ней, во-первых, оказались восприимчивы (причём самые разные слои читающей публики), а во-вторых - истолковали её “апокалиптически”, как предвестие катастроф, чуть ли не как конца света - чем она, строго говоря, не являлась.

Отсюда берут начало все те характерные черты *мифа* о Шпенглере: “пессимист”, “консерватор”, “глашатай гибели культуры”, “предвестник катастрофы”... - который определил его восприятие в XX веке - и предрешил быстрое разочарование в нем той самой публики, которая так стремительно сделала его, казалось бы, “властителем дум” в 1918-м.

Шпенглер же настолько не был, например, пессимистом, что даже сказал об этом в отдельной статье - “Пессимизм?” - которая и на русский была переведена, причём вполне оперативно, в 1922-м. Не услышали и не поверили, потому что не было потребности слышать и верить.

Шпенглер считал конец той культуры, в которой родились и выросли все его современники вместе с ним - *не* катастрофой (хотя катастрофические события - например, войны - с большой вероятностью сопровождают исчерпание прежних форм жизни), а переходом в иное состояние. Конец культуры не означает светопреставления. Не означает он ни смерти каждого из обитателей уходящей культуры, ни уничтожения всех их возможностей. Это - постепенное, долгое угасание. Это именно “закат”, естественный, как закат солнца, - за ним наступает ночь, и надо зажигать фонари. Что ещё гораздо важнее, это время полно совершенно в своём роде подлинных человече-

ских смыслов и возможностей жизненных проектов. Весь вопрос в том, что эти смыслы и проекты, чтобы быть именно настоящими, должны соответствовать новому состоянию. Вся суть в том, что и в этом времени можно и должно вести себя достойно.

Именно поэтому “на общем собрании какого-либо акционерного общества или среди инженеров первоклассного машиностроительного завода можно... обнаружить больше интеллигентности, вкуса, характера и умения, чем во всей живописи и музыке современной Европы”: там *больше соответствия новому состоянию*.

Да, конечно, новейшей живописи и музыки Шпенглер не чувствовал и не понимал - личные его эстетические вкусы были более чем традиционны. Но это непонимание смогло оказаться для него *средством* к пониманию вещей более глубоких.

А на него обижались за то, что он предлагал заниматься инженерным делом вместо живописи, военно-морской техникой вместо танцев и вообще механической работой вместо героических свершений. Неинтересно. Реакционер несчастный. Или, наоборот, проецировали на него своё чувство неудачничества: вот-де, я, посредственный инженер, мог бы стать великим поэтом, да время не то - закат Европы на дворе. Или просто: всё будет плохо, потому что - закат Европы!...

Шпенглер меж тем работал. Второй том, написанный ещё быстрее первого, вышел в апреле 1922 года, а спустя ещё год Шпенглер переиздал переработанный первый. Но его время стремительно уходило.

После “Заката”

К началу 20-х годов ситуация в Европе - и политическая, и экономическая, и психологическая - была уже совсем не той, что в 1918-м - и становилась все более другой. Стали формироваться иллюзии новых устойчивостей. Оправившиеся от

войны европейцы начинали уже верить в то, что можно, если хорошо, а главное, правильно, постараться - всё устроить своими силами наилучшим образом. Это было время оживания в культурном теле Европы утопических проектов - которые потом доросли до создания и схождения в новой мировой битве новых тоталитарных империй. Очарование “проектов”, которые привели к их возникновению, затронуло не только жителей Германии и России: увлечение и коммунизмом и фашизмом на их ранних стадиях пережили многие очень неглупые люди в разных европейских странах. Выразители апокалиптических настроений уже не требовались. Шпенглера стали забывать. На новые настроения “Закат Европы” уже не работал. Они на него плохо проецировались.

Далее со Шпенглером произошло, пожалуй, худшее из того, что может случиться в диалоге человека и эпохи. Почувствовав, что его время уходит, Шпенглер, когда-то равный и даже надменный собеседник времени, стал заискивать перед ним. Он слишком привык к роли властителя дум и пророка (каковым чувствовал себя ещё задолго до популярности!) и теперь уже от этой роли отказываться не собирался.

Основную массу интеллектуальной продукции Шпенглера последних двух десятилетий его жизни составила националистическая, теперь уже действительно консервативная публицистика: “Политические обязанности немецкой молодёжи”, “Восстановление германской империи” (и то и другое - 1924), “Годы решения: Германия в рамках всемирно-исторического развития” (1933). Предпринимал он и попытки адаптировать к новому времени интуиции, бывшие когда-то живыми и сильными в “Закате”: “Человек и техника” (1931). Он сблизился с правыми деятелями Веймарской республики накануне её краха.

Образ Шпенглера-консерватора, который в результате этого сложился, был затем спроецирован - особенно его советскими идеологами-критиками - и на “Закат Европы”, хотя там ещё всё было неизмеримо сложнее. Он не был ни нацистом, ни

расистом, ни антисемитом, ни сторонником расовой теории. Он даже издевался надо всем этим. Не помогло: массовое сознание таких тонкостей не помнит. Запоминаются общие интонации. Таковы уж механизмы культурной памяти. Объективно говоря, позиция, которую он тогда занял, была пронацистской. Сами фашисты это прекрасно понимали и брали у Шпенглера всё, что считали нужным, в том числе самый его авторитет - и таким образом фактически превращали его в своего “предшественника”. Их идеолог Розенберг одобрительно - даже с благодарностью! - упоминал его имя в “Мифе XX века”. И это запомнилось.

Далее всё было трагично. С приходом фашистов к власти Шпенглер понял, что представляют собой новые “властители дум”, и открыто противопоставил себя им. Этого оказалось достаточным для того, чтобы оказаться в изоляции (вплоть до запрета упоминания его в печати), но для восстановления доброго имени и настоящей независимости слишком поздно. Шпенглер вернулся к научной работе (в статье “К всемирной истории II тысячелетия до н.э.” он, в числе прочего, высказал предположение о содержании не расшифрованных тогда крито-микенских надписей - которое подтвердилось впоследствии), предпринял он также попытку систематизации своих философских воззрений. Этой книге, которую предполагалось назвать “Первовопросы”, не суждено было осуществиться: Шпенглер заболел нервным расстройством и вскоре умер, а черновые наброски “Первовопросов” были изданы через 29 лет после его смерти, в 1965-м.

Авторский миф как жанр: особенности и последствия

“Закат Европы” оказался и остался единственной книгой того жанра, в котором Шпенглер был наиболее силён и с помощью которого лучше всего видел. Сам он считал себя создателем единственной истинно научной модели исторического

процесса, но это только потому, что он был сыном своего времени, в сознании которого научный тип познания имел очень высокий статус. На самом деле Шпенглер осуществился в ином жанре. Этот жанр характерен особенно для европейского Нового Времени, но всегда маскировал себя в нём под что-то ещё: под научные или идеологические системы, под философствование, под литературу, под религиозную проповедь. Он жил во всех этих формах, использовал их для своих целей, отнюдь не переставая при этом быть самим собой. Он может быть обозначен как жанр *авторского мифа*.

Шпенглер состоялся не как *идеология*, а именно как *миф* - влияние которого более всеобъемлюще, более тонко и, вследствие этого, менее явно.

Одна из основных особенностей мифа - в отличие от, допустим, той же идеологии, в том, что он дает возможности занимать внутри него очень разные - вплоть до противоположности! - позиции и, таким образом, способен объединять носителей даже противостоящих друг другу идеологий. К влиянию Шпенглера на европейскую культуру это применимо в полной мере.

Так, его концепции “эквивалентных культур”, несомненно, могли симпатизировать демократически настроенные историки и идеологи, исходящие из представления о равенстве и равноценности всех человеческих культур и типов.

С другой стороны, его превратили во второй половине века в одного из своих предшественников и сторонников и “правые” (в частности, французские “новые правые”) - “консерваторы”, “почвенники” - вычитав у него явную симпатию к уходящей культуре. Она в его, Шпенглера, изображении получалась куда более привлекательной, чем та - хоть и неизбежная - “цивилизация”, что приходит ей на смену.

Главная интуиция Шпенглера, составившая самый нерв его “Заката Европы” - мы ещё скажем о ней - определила-таки его судьбу в последующем европейском развитии, но не образо-

вала магистральной линии его понимания. И дело не в том, что она потерялась за великолепием образов или обилием материала (хотя и то и другое действительно было!). Не потерялась. Она была увидена. И даже понята была. И именно потому оказалась тщательно вытесненной на периферию культурного сознания. Об этом, впрочем, чуть позже.

Шпенглер остался в европейской культуре, главным образом, обилием *побочных* влияний.

К числу главных из них - настолько, что оно, пожалуй, достойно названия самого среди них прямого - было образование в массовом сознании и укоренение в сознании исследовательском идеи (вообще говоря, более старой) *множественности и равноценности* культур: широтой своего влияния Шпенглер придал ей, можно сказать, общекультурную актуальность. Связано с этим было и изживание схемы “прогресса” мировой истории и невосприимчивости к тому, что в эту схему не вписывается.

Это повлекло за собой постепенный отход исследователей от знаменитого “европоцентристского” взгляда на историю и складывание внимания к культурному многообразию - что получило воплощение во множестве конкретных, совершенно уже научных, исследований локальных культур.

Таким образом, утверждая непреодолимость границ между культурами - Шпенглер способствовал именно их преодолению.

По сути дела, Шпенглер скорее изо всех сил старался не быть европоцентристом, чем действительно им не был. Европоцентризм, который он тщательно изгонял в распахнутую дверь, находил, разумеется, множество неплотно прикрытых окон, чтобы вернуться. Одно из таких окон - то, что в своей книге он более всего внимания уделяет именно европейским по своему пространственному положению культурам - антично-аполлоновской, арабско-византийской, фаустовской. Другое - то, что он в безусловное, объективное основание всех

культур кладёт чувство *судьбы*, логики её - именно в том виде, в каком относит его к числу характерно-фаустовских пониманий. Наконец - само открытое признание Шпенглера в том, что только “фаустовской” культуре дано выработать внутри себя способ проникновения во внутреннюю жизнь других культур: интуитивный, вживающийся, физиогномический, видящий в основе всех культурных форм создающий и осмысляющий их прасимвол. Этим способом мы обязаны некоему Гёте, обитателю, насколько известно, именно фаустовской культуры. А развил этот способ и теперь применяет его другой житель той же культуры, некто Шпенглер.

Но ведь это же и неважно! Важна занятая позиция. Она и оказалась плодотворной. Проблематизация европоцентризма и многообразные усилия по его преодолению - во многом следствие того мифа о Шпенглере, что он *не* европоцентрист. И что, значит, *возможен* такой взгляд на историю, который не сфокусирован вокруг Европы и не направляется, по крайней мере явно, европейскими ценностями. Конечно, речь идет лишь о *возможности*, которая получала и получает в XX веке воплощение самыми различными средствами. Но важно было дать такую возможность почувствовать - и Шпенглер ее почувствовать дал.

Далее, он самым своим примером воспитал у европейского мышления - после веков расчленяющего, логически-доказующего аналитизма - вкус к целостности.

Современная культурология (само возникновение которой, как дисциплины, имеющей дело с целостным объектом, он тоже сделал возможным) именно его должна благодарить за формирование установки на описание и изучение общего языка культуры, характерной для неё, всю ее пронизывающей символики: потому что дал почувствовать, что такой язык и такая символика *существуют* и очень важны для понимания культуры.

Он привлек, кроме того, внимание к культурной обусловленности не просто всех форм деятельности (разумеется, тем, что эту обусловленность абсолютизировал!) - но и самой науки, что в Европе, с ее традиционной верой в объективность научно добываемой истины, то есть независимость ни от каких, в том числе и от культурных, условий - должно было произвести особое впечатление.

Шпенглер обратил подчеркнутое внимание на то, что сущность науки - как и всех без исключения культурных форм - *символизация действительности*, смысловая её организация, которая происходит так, как это свойственно только данной культуре. Потом это стало излюбленной темой целой традиции, которая тоже породила множество конкретных исследований; вокруг неё сформировалась, в частности, так называемая историческая школа в философии науки. Крайней точкой в развитии этой тенденции стал “методологический анархизм” Пола Фейерабенда, который демонстративно отказывался признавать принципиальное различие между наукой и, скажем, магией и суевериями на том только основании, что они-де в равной мере культурно обусловлены. Разумеется, это была поза со своим провокативным смыслом (генетически восходящая к Ницше); но продуктивность такой позы, её смысловой потенциал впервые по-настоящему продемонстрировал Шпенглер, осуществивший то же самое в ещё более глобальном масштабе.

Таким образом он укрепил в европейском сознании интуицию *равноправия* всех культурных форм и возможности поиска структурных сходств между ними. Эта интуиция только ко второй половине века вошла в полную силу и теперь даёт культурологам основания к тому, чтобы осмысленно сравнивать мистику и физику, магию и политику, миф и литературу, музыку и архитектуру, математику и поэзию, религию и театр... - Конечно, это, кроме всего прочего, расшатывает внутрикультурные иерархии; Шпенглер, сделавший такое возможным - начало того процесса, которого завершение и пик -

нынешний постмодернизм с его претензией на упразднение всех (в пределе) прежних оппозиций и иерархий.

Он способствовал переосмыслению и расширению самого понятия *культуры* - которая в европейской традиции со времён поствозрожденческого гуманизма означала, по сути дела, совокупность словесно выраженных идей. Шпенглер же перенёс акцент на структуру, на пластический жест, на ритм, на такт - которые объединяют решительно всё, от живописи до финансовых операций, от математики до эротики, от поэзии до юриспруденции, от сельского хозяйства до способов ведения войны. Таким образом, традиционное деление на культуру “материальную” и “духовную” у него потеряло смысл, а в масштабах культуры в целом смогло оказаться пересмотренным.

Итак, Шпенглер, своей “морфологией культуры”, создал неизмеримо больше, чем “науку”: он создал *тип взгляда*, воплощение которого в науке - только частный его случай. Он послужил одним из сильных катализаторов тех процессов, которые в Европе и без того шли - но Шпенглер их усилил, привлек к ним внимание, придал им направление.

Культурные смыслы дилетантизма

Сразу же по выходе 1-го тома “Заката Европы” на книгу набросились профессиональные представители едва ли не всех затронутых в книге областей, обвиняя автора в дилетантизме. Дело приняло нешуточный размах: семь крупных немецких профессоров (Г. Бекинг, Л. Курциус, Э. Франк, К. Йозель, Э. Метцгер, Э. Шварц, В. Шпигельберг) выступили с этим аж в специальном выпуске - “Spenglerheft” - очень серьёзного международного издания “Логос” за 1920-1921 гг. Видный австрийский философ-позитивист Отто Нейрат, один из создателей и ведущих фигур “Венского кружка”, не поленился написать и издать целую книгу под названием “Анти-Шпенглер”; другой философ, Леонард Нельсон, посвятил “Закату Европы” издевательский трактат. “Ренегат духа, подрубающий сук, на

котором сидит” (Фридрих Мейнеке) - было ещё одним из самых мягких звучащих тогда обозначений Шпенглера. Критика с лёгкостью переходила в брань и доносилась из уст представителей самых разных наук и самых противоположных интеллектуальных и политических позиций. Причём популярности Шпенглера в массовом сознании всё это, разумеется, никак не вредило - скорее даже способствовало.

Эти обвинения, безусловно, стоит отнести к числу его непониманий. То есть, да, конечно же, Шпенглер *был* дилетантом. Но это скорее его достоинство: он в полной мере использовал преимущества этой позиции.

Случай Шпенглера даёт возможность видеть, что избытие знаний и дилетантизм вовсе не отменяют друг друга. Шпенглер ведь был чрезвычайно образованным человеком (по объёмам знаний он далеко превосходил многих профессионалов), закончил университет, защитил диссертацию о Гераклите (очень неакадемичную по стилю и выводам, что уже тогда вызвало сопротивление профессуры). Дилетантизм - это *позиция*, и она имеет свои культурные смыслы.

В “недостаточности” дилетантизма коренится одновременно и его плодотворная избыточность. У великих дилетантов гораздо больше шансов стать великими “мифотворцами”. И не только потому, что у них более широкая аудитория: приличествующая профессионалу точность знаний и дисциплина мышления не оказывает на них сдерживающего и сковывающего действия - они свободнее. Они переходят границы потому, что “не знают” (или не хотят знать) о них; они делают невозможное, не будучи научены тому, что этого сделать нельзя - или не желая считаться с этим. В них, если угодно, живёт общечеловеческая цельность. Они - вечные проблематизаторы запретов, устанавливаемых профессиональной спесью - как, впрочем, и самой этой спеси.

Профессионал более защищён - бронёй своей профессии, которая стоит между ним и миром. Дилетант более чувстви-

телен к тем щелям в любом профессиональном построении, через которые проникает неподвластный, неподконтрольный профессии мир, намного её превосходящий. Свою уязвимость он *может* превратить в орган для восприятия мира. Шпенглер так и сделал.

Роли профессионалов и дилетантов в культуре взаимодополнительны и взаимно необходимы - что блестяще и продемонстрировал Шпенглер, открыв своей “дилетантской выходкой” огромные поля деятельности для многочисленных профессионалов. Открытые им направления многие годы потом разрабатывали такие серьёзные профессионалы, как Арнольд Тойнби, Питирим Сорокин, Льюис Мэмфорд, Раймон Арон, Йохан Хёйзинга, Хосе Ортега-и-Гассет; на его вызовы так или иначе, явно или неявно, ответили Мартин Хайдеггер, Герберт Маркузе, Макс Хоркхаймер и Теодор Адорно, Томас Кун, Мишель Фуко, Гастон Башляр, Фернан Бродель, Пол Фейерабенд... - и этот список может быть продолжен. Если учесть все, включая далёкие и опосредованные, отголоски влияния Шпенглера (включая и плодотворные опровержения) - придётся признать, что он в очень большой, во многом - в решающей степени определил евроамериканский интеллектуальный и общекультурный климат столетия. Причём степень его персональной устарелости ничего в этом отношении не меняет. Сейчас уже смешно и неуместно ссылаться на Шпенглера как на авторитет по какому бы то ни было из конкретных вопросов, но он растворён в воздухе, и деться от этого некуда. Такая живучесть дана только великим дилетантам. Профессионализм преодолевается, поскольку он - конкретное достижение. Дилетантизм - по сути, нет, потому что он - вечно открытая возможность. Которая может наполняться каким угодно содержанием.

Шпенглер был растащен по кусочкам и таким образом нейтрализован. Положения, идеи, интуиции, раскритикованные у него современниками-профессионалами, впоследствии, в руках других авторов, воспринимались вполне спокойно - по-

тому что были встроены в другие цельности и работали на другие цели.

Ярость профессионалов-современников - яркое свидетельство того, что Шпенглер задел тогдашнюю европейскую культуру за что-то очень чувствительное. Причина обостренного внимания к его книге - лишь отчасти в том, что она вышла на исходе мировой войны в разгромленной Германии. Есть причина более глубокая - хотя тоже не лишённая связи с войной и с теми изменениями в европейском восприятии мира, которые ею были вызваны. Она - в том, что в эти десятилетия как раз шло становление неклассических форм в самых разных областях культуры. Это обнаруживало себя и как “кризис” форм, считавшихся “классическими” - или вообще единственно возможными. Нарушение сложившихся границ между областями знания и действия, пересмотр их правил - совершенно в такой ситуации неизбежные - не могут проходить безболезненно, особенно когда они достаточно глубоки.

В таких ситуациях повышается роль дилетантов - разведывателей неосвоенных смысловых пространств и возможностей, авантюристов, которые, в силу своей “нерегулярности”, с меньшим сопротивлением, а то и с согласием, переживают потерю правилами и границами былой надёжности.

Профессионализм с жёсткостью его предписаний и запретов имеет, помимо непосредственно-прикладных значений, ещё и более глубокое: это один из важных источников общекультурной устойчивости. Профессиональное знание, оформленное правилами своей добычи и подачи - надёжный инструмент с возможностями, которые считаются хорошо известными. Когда оно оспаривается или делается проблематичным - это повышает уровень общекультурной тревожности (...впрочем, и само будучи следствием повышения этого уровня).

Шпенглер убедительно и ярко продемонстрировал принципиальную размываемость границ между разными областями

профессионального знания, между профессиональным и непрофессиональным вообще, между наукой и ненаукой... - и это в то время, когда укрепленность границ - то есть устойчивость и защищенность - стали проблемой в общекультурном масштабе. Удивительно ли, что это вызвало такое сопротивление. Случись подобное полувеком раньше (как это и произошло с тем же, например, Данилевским), может, и внимания не обратили бы - мало ли что чудаки сочиняют, тем более, что Шпенглер был и не первый, и не единственный. Произойди позже - выглядело бы трюизмом. Он бы занял другую культурную нишу. А тут ниша разрослась едва ли не до масштабов всей культуры.

В этом смысле показательно, что Шпенглер, помимо всего прочего, обогатил расхожий европейский культурный словарь: набор ходячих идиом, исподволь формирующих видение себя и мира носителями данной культуры. Первейшее место среди них принадлежит, разумеется, обороту “Закат Европы” - которое стало, во всяком случае, одним из самых “маркирующих” заглавий века и, в свою очередь, основой для формирования новых, вторичных идиом: так, например, Адорно обозначил состояние после Второй мировой войны как “после заката Европы”. Пошло по рукам - особенно в последние десятилетия века, с превращением культурологии в модное интеллектуальное занятие - выражение “морфология культуры”, наполняясь уже едва ли не какими угодно содержаниями. Обозначение европейской культуры как “фаустовской” стало - в основном после той же Второй мировой войны, когда Шпенглера стали потихоньку извлекать из забвения - неотъемлемой принадлежностью публицистической, журналистской речи. Ввел Шпенглер в речевое употребление гуманитариев и диковинное им дотоле, взятое из геологии словечко “псевдоморфоз” (это когда содержания одной культуры заполняют чуждые ей формы, взятые из другой, придавая им совершенно иной смысл). Значит: Шпенглер уже на речевом уровне - то есть и для тех, кто его труда не осилил и не осилит никогда! - создал в европейской культуре новые смысловые

ячейки и возможности. В том, что подобные слова обречены на злоупотребление ими и на неизбежное стирание их первоначальной остроты и свежести, нет, между прочим, ничего дурного, и к ним отнюдь не стоит поэтому относиться пренебрежительно. Так они входят в состав очевидностей культуры, образуют её естественную форму. В каждой культуре есть слой *очевидностей* и слой *усилий* - которые от этих очевидностей отталкиваются. Очевидности - необходимое условие усилий. Шпенглер, таким образом, был одним из тех, кто сделал слой очевидностей европейской культуры более плодородным. Кстати, самому понятию *культурной формы* научил нас опять-таки он.

О природе непонимания и его последствиях, или Жертвоприношение разума

Что до главного послания Шпенглера, то оно оказалось, как было сказано, не таким уж и непрочитанным. Его именно *прочитали* и *поняли*, но потому и отшатнулись, и сделали вид, и убедили самих себя в том, что не поняли ничего: слишком неприятно было то, что прочитали и поняли.

Вначале его постарались опровергнуть. Несмотря на многочисленные успехи в опровержении частных его концепций - именно благодаря этим успехам - стало, однако, постепенно выясняться, что это совсем не так уж удаётся. Дело здесь было не в доступных опровержению фактах и концепциях, но в глубокой интуиции, жить с которой очень трудно. Шпенглер высказал невыносимую правду, с которой человеческая гордыня смириться, вообще говоря, не может: правду о принципиальной, неустранимой ограниченности человеческих возможностей и о неподвластности, в конечном счете, истории и мира человеческому контролю. Особенно это было невыносимо для европейского сознания, в котором установка на стремление к тотальному контролю за происходящим в мире и в человеке является, вообще говоря, одной из основополагающих (не правда ли, только в таком мире смогла развиваться

и приобрести исключительную ценность идея *свободы?*...). По большому счету, опровергнуть это невозможно.

Но, слава Богу, *форма*, в которой всё это было высказано, оказалась вполне уязвимой. Поэтому многочисленные критики Шпенглера пошли путём более лёгким, окольным - и в культурном отношении невероятно плодотворным! Они стали опровергать многочисленные несообразности в его построении, натяжки, фактические неточности... И очень в этом преуспели.

Шпенглер умер в 1936 году. Спустя 3 года началась новая мировая война: одна из тех катастроф, в которых злонамеренный реакционер Шпенглер видел грядущее угасание фаустовской цивилизации. Стало уже не до Шпенглера. То, что его имя связали с собой - и, увы, не без оснований! - фашисты, разумеется, очень повлияло на историческую судьбу Шпенглера: надолго отбило охоту вглядываться в него - да, может быть, и вообще смотреть в его сторону - у порядочных людей, особенно у тех, кто не был профессиональным мыслителем. А время шло. За десятилетия фактический материал, в котором Шпенглер некогда выговорил своё чувство истории, успел безнадежно устареть. И стиль, в котором высказано, тоже успел устареть. Теперь можно вспоминать как курьёз. Теперь уже безопасно. Не задевает.

Европейское культурное сознание вытеснило Шпенглера и, в полном соответствии с правилами подобных вытеснений, как следует оправдало это действие.

И, в полном же соответствии с теми же правилами, вытесненное осталось в культуре и работает в ней. Только не будучи узнаваемым. Тем сильнее.

“Почвенники”, истолковавшие Шпенглера как одного из своих предшественников, имели, конечно, на это свои основания, но были не вполне правы. Сам он, строго говоря, если и разделял “почвеннические” настроения, то с большими оговорками. (Он даже симпатизировал социализму!) В пятой

главе первого тома “Заката” он прямо издевается над проектами спасения обреченного европейского мира. Он не призывает к спасению “культуры” - безусловно более близкой лично ему! - от “цивилизации”, поскольку считал, что этого сделать невозможно, как невозможно отменить старение и смерть.

А кроме того, он был уверен, что у каждого возраста культуры - как и у каждого человеческого возраста - есть своя правда и своя мудрость. Это очень трудно было принять тем, кому не нравилась и “цивилизация” в его изображении, и те человеческие смыслы, которые он находил возможным в ней увидеть. Это настолько вызывало внутреннее сопротивление у тех, кто причислял себя к сторонникам той или иной разновидности прогрессизма - что признание Шпенглером за жизнь в цивилизации своей неотменимой правды и своих смыслов прочитывалось обиженными идеологами чуть ли уже не как “приглашение к самоубийству” (Юрий Давыдов в 1983 году). Тут уж ни об анализе, ни о диалоге, ни о понимании не могло быть речи: включались *защитные механизмы* культуры, причём очень глубокого залегания - совсем не зависящие от персональной “злонамеренности” или “ограниченности” конкретных критиков Шпенглера.

Дело в данном случае, то есть, совсем не в том, насколько “прав” был Шпенглер в своём описании механизмов и перспектив культурного, в частности европейского, развития. Оно - в том, что он - оспорив возможность универсального, надёжного (и тем самым, в конечном счёте, успокаивающего) *смысла истории* - покусился на самую защитную суть культуры. Культура, в числе прочего - дом, которому назначено защищать человека от внечеловеческого хаоса. А Шпенглер посмел указать на то, что этот дом неизбежно ограничен своими стенами - и охвачен со всех сторон внечеловеческим, которое неизмеримо больше его и никак не может быть подвластно усилиям обитателей дома. То есть на то, на что люди обыкновенно предпочитают не смотреть - и это совершенно естест-

венно! И на него набросились с самых разных сторон чуть ли не так, как будто он сам это внечеловеческое устроил.

Шпенглер, может быть, первым из европейцев почувствовал и дал понять, что нарушение естественных равновесий культуры и ее конец происходит в силу естественных же, неумолимых, неотменимых в своей естественности причин - ничуть не менее, чем их сохранение.

И этим он радикально отличается от *всех*, кто и в его время, и после говорил о “кризисе” европейской культуры. Все прочие говорили, по существу, вот что: европейской цивилизации угрожает кризис или даже гибель, потому что в ней то или иное “неправильно”. Скажем, она основывается не на тех ценностях, преследует не те цели, люди её совершают неправильные поступки или вообще неправильно живут. Этим они портят то, что вообще, само по себе, хорошо и вечно. Стоит только - главное, вовремя - исправить неправильное, как всё будет хорошо. А уж в рецептах, как и что исправить, недостатка не было.

Шпенглер же утверждал, что нет: что бы мы ни делали, как бы мы ни старались, какие бы “правильные” поступки мы ни совершали - всё равно есть и всегда будут вещи, которые не в нашей власти и в которых мы ничего не сможем исправить. Высказал он это предельно страстно, но *увидел* с бесстрастностью естествоиспытателя. И этого ему не простили.

Это прекрасно поняли уже его современники. И именно это истолковали как “пессимизм”, хотя интенции автора были, строго говоря, совсем другие. Его просто использовали для проживания, для объяснения себе, для оформления пессимистических настроений. Но ведь таким образом может быть проинтерпретировано и использовано едва ли не что угодно. Разве не пессимистичен материализм? - Умрёшь, черви съедят - и всё... ”Пессимистичен” любой эсхатологизм, утверждающий неизбежность конца. То же христианство питало на протяжении своей многовековой истории не только “опtimi-

стические”, но и “пессимистические” настроения: например, связанные с ожиданиями конца света - в 1000 году, в 1666-м... А разве не пессимистична линейная схема истории Гегеля с прусской монархией в виде её сияющего завершения - для тех, кому в прусской монархии почему-либо неуютно? Разве не пессимистично обещание торжества коммунистического будущего для тех, чья жизнь и смыслы связаны с обречёнными ради этого на гибель (в том числе, насильственную) классами? Разве не пессимистично вечное возвращение: ты сейчас мучаешься и умираешь - потом родишься снова и точно так же будешь мучиться и умирать... - Но Шпенглер показался пессимистом из пессимистов, потому что был прочитан так: *собственными силами в своих интересах устроить ничего нельзя.*

Именно поэтому он, несмотря на громадную свою популярность, не смог дать основу для массовой идеологии, - что неспроста удалось, например, Марксу и Фрейдю. При всём несомненно травмирующем воздействии на самочувствие европейского человека, эти революционеры мысли оказались в конечном счёте куда более комфортными, куда более укладывались в традиционные ожидания. У них человек всё-таки мог быть уверен в том, что может опираться на собственные силы и собственное разумение - и тогда всё будет хорошо. А Шпенглер нанёс по самолюбию и привычкам европейского активизма удар, который оказался слишком чувствительным.

Своему чувству естественности конца *любого* культурного, вообще человеческого состояния Шпенглер дал определённый образ - такой, какой позволили средства современной ему культуры, его собственное положение в ней, его ошеломляюще огромная эрудиция, его собственный душевный склад, в конце концов. (Ясно же, что концепции, подобные шпенглеровским, совсем не из “эмпирического материала” выводятся - они возникают до и помимо него, а материал привлекают уже потом, в качестве не столько обоснования своего - по большому счёту, они в нем и не нуждаются - сколько средства своего *выговаривания.*) Те, кто впоследствии видел в по-

строении Шпенглера своего рода гигантскую автобиографию (Карен Свасьян, например) - тоже, по сути дела, не ошибались - только не это в ней самое глубокое.

Безусловно, “цивилизация” не “нравилась” - и не могла “нравиться”! - и самому Шпенглеру. Но он, в отличие от многих своих критиков, и понимал, и, что особенно важно, готов был принять, что история и мир больше человеческих симпатий и антипатий, интересов, ожиданий, способности понимать, желания контролировать и устраивать.

Шпенглер времен “Заката Европы” не был склонен льстить ни одной из возможных человеческих позиций, поскольку попытался встать над ними всеми. Другой вопрос, насколько удалась такая попытка, насколько она могла удалиться вообще (ведь и сам Шпенглер был всего лишь человеком своей культуры, со своими привычками, ценностями, интересами...) - нет ничего удивительного в том, что все эти привычки и ценности сказались в попытке выхода за их пределы. Важно и показательно то, что сама такая попытка была предпринята.

Несомненно, в этом стоит видеть большое интеллектуальное мужество. Кроме того, оно смогло стать возможным только в культуре, основные мыслительные привычки которой не одно столетие воспитывались естественными науками как образцом, естественнонаучным мышлением - как воплощением норм мышления вообще.

С тех пор давно уже стало сначала хорошим тоном, а затем и общим местом ругать естественнонаучные схемы - и сопутствующие им приемы мышления - в их применении ко всему, что выходит за пределы “природы”, в частности, к “гуманитарным” предметам, которые-де они не способны понять адекватно. Вполне возможно. Но, кстати, как далеко простираются границы “природы” - вопрос совсем не бесспорный. В каждой культуре, в каждом культурном состоянии он решается, практически, заново. Шпенглер с его моделированием культур по типу организмов оказался возможным как интеллекту-

альное явление только в новоевропейской культуре, в которой очень высокий статус имел естественнонаучный тип познания, поскольку за “природу” явно или неявно принималось, вообще говоря, *всё*. Именно поэтому приёмы анализа, к ней применяемые, и считались применимыми универсально - в том числе, и к анализу истории, общества, души: ведь это всё были разновидности природы. Интуиция “*всё - природа*” у Шпенглера приняла форму “*всё - жизнь*”. Но ведь это та же самая интуиция.

Конечно, сознательным намерением Шпенглера было предложить альтернативу механицизму, линейности, схематизму, которые господствовали в социальных науках его времени на правах уже, казалось бы, неоспоримых очевидностей. И он действительно ее предложил. Но благодарить за это он должен именно то интеллектуальное бесстрашие, которое было воспитано у новоевропейских мыслителей естественными науками как источником познавательных идеалов.

Они приучили европейский ум смотреть на вещи отстранённо, бесстрастно, сформировали в нем идеал и мыслительные навыки “объективности”: необходимости (и возможности!) видеть предмет анализа, не оглядываясь на собственные интересы, привычки, цели, ограниченности - даже если это очень мучительно. Разумеется, это может и принимать форму “бесчеловечности”, и переживаться как таковая - действительно, есть такая тенденция. Но они научили европейского человека смотреть за собственные пределы и превосходить самого себя.

Механицизм, линейность, эволюционно-прогрессистский схематизм в моделировании истории ко времени Шпенглера давно уже превратились из средств “выхода за пределы” в удобные, успокаивающие, убаюкивающие привычки ума - приняли себя за мир и успокоились. В самом существе европейского отношения к миру - и не только интеллектуального, а, пожалуй, и экзистенциального (вообще эти вещи неразрывно связаны) - заключена *периодическая проблематиза-*

ция собственных оснований: если угодно, это и есть одно из таких оснований. Поэтому и Шпенглер с его вызовом, и бурная реакция на него со всеми её преувеличениями и с последующим вытеснением - были совершенно, по сути дела, неизбежны. Частности ситуации могли быть разными, но в самом типе ее нет ничего удивительного.

Значение труда Шпенглера, совершенно независимо от степени его спорности, поэтому ещё и вот в чём: он возник в русле выработки форм, в которых тогда европейская рациональность нащупывала собственные границы, выходила за них и устанавливала новые - и сам был одной из таких форм.

“Кризис науки”, произведший такое впечатление на рубеже веков, растянувшийся на целый век и многим показавшийся посрамлением “рациональности” и обнаружением бессилия и ограниченности “науки” - был, разумеется, кризисом не столько науки и рациональности, сколько их частных, исторически определенных *форм* - которые европейский XIX век, во *вполне естественной* гордыне и не менее естественном ослеплении, принял за науку и за рациональность *вообще*. Вот “кризис” и дал возможность научиться видеть, что и наука, и рациональность, и многое другое могут быть гораздо шире их исторически “случайных” форм. (Не удивительно ведь, что именно в этом веке задумались о *культурных формах* как о явлении!) И что, значит, их исторически сложившиеся понятия могут быть и должны быть расширены.

А в тот момент, когда “рационалистическое” и “научное” (отождествлявшееся с сухо-схематическим и т.п.) как будто стали терять авторитет и убедительность - настало время для вывода на поверхность, воспоминания, изобретения иных способов видения и понимания мира - в частности, того же эстетического, - и такого использования их потенциала, которое раньше не было возможным. Именно этим и занимался Шпенглер. “Наука” как бы потеснилась, позволяя обнаружиться и развиться тем формам понимания и культурного действия, которым впоследствии предстояло быть с нею в

многообразных отношениях соперничества, противостояния, взаимного отрицания, диалога, различных вариантов сотрудничества - и таким образом, способствовать ее собственному росту.

Но, чтобы эти “новые формы” смогли возникнуть, оказалось необходимым нечто куда большее, чем умозрение. “Оптика” этого рода - структура глаза, а не очки, которые можно и надеть, и снять. Её изменения всегда болезненны, поскольку происходят в самом видящем органе - и даже во всём, несущем его, организме.

Напряжённый лиризм, личностная интонация, страстная эмоциональность, суггестивность, яркая образность “Заката Европы” - именно отсюда: это пережито всем существом. И не потому, что-де это индивидуальная биография Шпенглера, высказанная в образах культур, а как раз потому, что это намного превосходит любую индивидуальную биографию. И вовсе не оттого, что это “художественная литература”. Обычно такое действительно бывает в художественной литературе, поэтому спутать очень легко. Но мировоззрение Шпенглера - отнюдь не эстетическое “по своей сути”, хотя эта точка зрения получила широкое распространение. Томас Манн, например, назвал “Закат Европы” “интеллектуальным романом”. Он не то чтобы ошибся - он сказал не всё: принял за сущность то, что было только оболочкой, неизбежной формой выговаривания. “Эстетическим” Шпенглер пользуется как одним из исторически сложившихся средств - которое оказалось более пригодным для его целей, чем, скажем, возможности традиционной науки или традиционной же философии. Шпенглер вёл речь об *уделе человеческого* - о том, чего нельзя высказать в логической, тем более в логически непротиворечивой форме: это предшествует логике. Именно поэтому и критика учёных-профессионалов, и восхищения эстетов били и бьют мимо цели. “Закат Европы” - не научное суждение и не эстетический акт. Это суждение и акт экзистенциальные.

От “эстетизма” у него, в сущности, только одно: *чувство целого*, которое предшествует всем деталям, в которых выговаривается, и способно остаться верным, даже если *все* детали окажутся ложными.

Конечно, Шпенглер потому - по многим своим установкам - ниспровергатель предшествующей рационалистической традиции, что целиком вышел из неё и продолжает её в других формах. Потому он и “рубит сук, на котором сидит”, что не может этого не делать. Отличительная особенность - пожалуй, уникальность - этой традиции в том, что она воспитывает своих ниспровергателей и только благодаря им может существовать дальше.

В “Закате Европы” европейский разум заглянул за свои пределы: за пределы того культурного мира, который был его условием, казалось - им самим. Это - жертвоприношение европейского разума, оказавшееся необходимым для того, чтобы он продолжал оставаться самим собой. “Классический” разум должен был совершить невозможное, умереть - чтобы смог родиться разум “неклассический” (те самые “новые формы”). Он точно так же, как и его “классический” предшественник, чувствует своей задачей победить запредельное - но отношения с этим запредельным у него уже другие. “Неклассический” разум *живёт* в запредельном. Он знает себя как собственную невозможность.

С тех пор, как Шпенглер был реабилитирован в европейском общественном мнении, принято считать, что-де он своими заблуждениями сделал для науки больше, чем открытиями. Но дело-то не только в этом - даже не в первую очередь в этом. Своими интуициями, лежащими глубже “заблуждений” и “попаданий”, он для культуры в целом сделал больше, чем она тогда оказалась готова признать и принять. Поэтому его и пришлось адаптировать в разъятом на фрагменты состоянии. И именно поэтому его фрагменты *были* адаптированы.

Что характерно, едва ли не важнейшим условием профессиональной переработки интуиций Шпенглера оказалось включение их в такие цельности, которые так или иначе содержали в себе идею возможности сознательного устройства перспектив. Арнольд Тойнби - первый, кто ещё при жизни Шпенглера поставил разработку его идей о множественности культурных миров и их внутреннем структурном единстве на строго-научную основу - немедленно дополнил представление о несомненном “кризисе” “цивилизации западного христианства” мыслью о том, что печального её конца можно избежать: например, “единением в духе” посредством приобщения к экуменической религии. Независимо от степени реалистичности проекта, всё было принято.

Даже если это - иллюзия, она, видимо, принадлежит к числу жизненно необходимых. Для роста и выживания человека иллюзии ничуть не менее необходимы, чем ясное и беспощадное видение. Более того, у них даже своя правда. Случай Шпенглера - один из тех, что даёт возможность над этим задуматься.

Судьба же идеи “конца культуры” оказалась парадоксальной. Она была ассимилирована европейской культурой и из острого, до невыносимости, экзистенциального переживания превратилась в одну из устойчивых тем культуры, определяющих её лицо; в тоpos со своей топографией. Она стала даже едва ли не общим местом. Превратившись некогда из источника в реку, она теперь может стать плотиной - препятствующей пониманию и чувствуванию живых ситуаций. Следовательно, она обречена на преодоление.

...Между прочим: раз идея-интуиция принципиальной неподвластности человеку судьбы, принципиальной ограниченности даже самых больших человеческих возможностей - столь непопулярная по самому своему типу у европейцев - оказалась вытесненной на периферию “культурного зрения”, ей неизбежно придется стать предметом внимания и переживания в нашу эпоху с её пересмотром “классического” деления

культуры на периферийные и центральные области, с её обострённым вниманием к бывшим окраинам. Мы ещё к этому вернёмся.

МИФОЛОГИЯ МИФА³

Одна из самых характерных черт ушедшего столетия - возвращение, и часто в весьма неожиданных формах - мифа: того самого отношения к миру, с которым не раз в европейской истории думали покончить навсегда. Примерно со второй половины прошлого века черты мифического переживания реальности стали вдруг одна за другой обнаруживаться там, где, после столетий новоевропейского “расколдовывания” мира, их, казалось бы, вовсе уже не должно было бы остаться: в политике, в искусстве, в повседневном сознании (не исключая и сознание образованных людей!), даже в науке. Стали говорить о мифах национальных и политических, художественных и биографических, мифах о летающих тарелках...

О мифе и мифическом в нашем веке наговорено столько, что контуры предмета рискуют уже потеряться. Само слово “миф” превратилось в одно из характернейших, маркирующих слов века. Слово, таким образом, оказалось перенасыщенным ассоциациями и смыслами, многие из которых уже настолько далеки и от первоначальных и друг от друга, что трудно понять, что их всех, собственно, объединяет. Клубок, в который свились разные смыслы мифа, образуя, при всей разности, какое-то несомненное единство - надо распутывать, чтобы понять, как, из каких нитей, в какой последовательности и почему он сложился.

Есть соблазн думать, что европейская культура как таковая вообще началась вместе с усилиями, направленными на эмансипацию от мифа. Скорее всего, это преувеличение, ибо культура, полностью погруженная в миф, ничуть не менее культура, со своими сложностями и иерархиями. Но, во всяком слу-

³ Опубликовано: Знание-Сила. - 1999. - № 9-10.

чае, отношения с мифом принадлежат к числу стержневых проблем европейской истории. То, как они на каждом из этапов этой истории складывались, зависело от множества особенностей культурного состояния. Каждая эпоха европейского развития может быть поэтому понята и через отношения ее с мифом.

Разрушение мифа не разумеется само собой и происходит отнюдь не повсеместно. Более того, оно - скорее исключение и произошло в истории единственный раз: в европейской традиции, у истоков которой стояли рационалисты Древней Греции.

Покуда человек живет в мифе и совпадает с ним, нет речи о его, мифа, понимании, поскольку в нем нет и нужды: человек понимает не миф, а все - через него. Миф тогда - не видимый предмет, а очки, через которые смотрят. Но, с другой стороны, человек тогда лучше всего и понимает миф, когда в нем живет: тогда понимание и понимающий совпадают (не к этому ли стремятся - никогда этого не достигая - всякие усилия понимания?..). Итак, в античности, у греков началось как понимание мифа, так, вместе с ним, и - ничуть не менее плодотворное! - непонимание его.

Итак, греческая философская мысль началась с критического отношения не столько к миру, сколько, в первую очередь, к мифу. Впрочем, мир и миф тогда были - одно; и у греков мир из-под мифа стал впервые выбиваться. Это началось сперва как внимательный анализ мифа, классификация, приведение в разумный порядок его форм - а привело в конце-концов к тому, что во всех европейских (заметим, именно в европейских!) языках слово "миф", означавшее вначале самое что ни на есть истинное сказание о сакрально значимых первособытиях, стало синонимом "вымысла" и "неправды". То есть, значение слова сменилось как раз на противоположное.

Существенно, что критиковали греческие философы совсем не мифологическое мышление как таковое, и не то поведение

людей, которое этим мышлением определялось. Все было проще: прежде всего это была критика недостойного поведения богов, описанных Гомером и Гесиодом: того, что они, подобно худшим из людей, несправедливы, капризны, мстительны, ревнуют, воруют, обманывают...

“Если бы быки, лошади и львы, - издевался Ксенофан, рожденный в середине VI века до н.э., - имели руки и ноги и могли бы, как люди, рисовать и создавать различные произведения, лошади изобразили бы своих богов подобными лошадям, быки - подобными быкам, они придали бы им тот облик, который имеют сами.”

Изображение богов в “недостойном”, небожественном виде - собственно, первая форма их критики, - еще почти не критика, а только ее возможность. Другую возможность будущей разрушительной критики создал в своей “Теогонии” Гесиод - сам по себе не только не разрушитель, но даже напротив: собиратель греческого мифа, систематизатор его. Он первый описал мифические образы по рациональному принципу: дал упорядоченную генеалогию богов. У Гесиода впервые сквозь мифологическое мышление стало пробиваться причинное, и это стало одним из прообразов и источников будущих философских систематизаций. Собрав греческие мифы воедино и представив их образованной аудитории, он сделал их беззащитными перед будущей критической рефлексией.

Очень важно, что если и не сами поэмы Гомера и Гесиода, то уж критика их философами во всяком случае адресовалась людям образованным. Все “преодоление” воплощенного в них мифа происходило поэтому именно в умах носителей сколько-нибудь высокой культуры - вряд ли затрагивая то, чем жило сельское население той же Греции.

Со времени Ксенофана понятие *mythos* у греков начинает терять религиозную и метафизическую значимость. Этот процесс развивается достаточно быстро, и уже в эпоху Фукидида

(V век до н.э.) слово *mythodes* употребляется в значении “вымышленное”, “не имеющее доказательств”.

В результате длительного процесса “размывания” классического мифа гомеровские боги теряли свой первоначальный смысл, и успели потерять его еще в античности. Настоящей божественности в них не усматривали уже ранние философы Милета. И когда Фалес утверждал, что “все в мире проникнуто божеством” - то был спор именно с гомеровским представлением о богах, в котором за каждым из них закреплена определенная сфера.

Стоит обратить внимание, однако, на то, что описание греческих мифов ни у Гомера, ни у Гесиода вовсе не было исчерпывающим. Очень многое осталось за пределами внимания гомеровских поэм: это определилось тем, что их аудиторией, в эпоху возникновения, была по преимуществу греческая военная и феодальная аристократия. Гомер не ввел в свои поэмы, например, ни хтоническую мифологию греков его времени, ни представления, сопутствующие погребальным культам, ни очень значимый для жизни Древней Греции и понимания ее круг мифов, связанных с Дионисом. Именно поэтому, после того, как боги Гомера превратились в письменный текст и стали “классикой” (и смогло, таким образом, возникнуть само разделение на “классическую” и “неклассическую” мифологию), рационалистическая критика, оказавшаяся столь разрушительной, коснулась по-настоящему только “классических”, гомеровских богов. Судьбу всего остального она определила совсем иначе.

Итак, гомеровские поэмы “воспитали всю Грецию” (Платон) - как, впрочем, и “Теогония” Гесиода. Эти тексты легли в основу общегреческой образованности, и данные в них образы богов стали вначале общегреческими, а затем и общеевропейскими. Сопровождало их в этом и критическое к ним отношение.

У александрийских риториков критика мифологических представлений уже доходила до педантизма. Они положили начало традиции - пережившей века - критики мифа с позиций "здорового смысла", - который всегда исторически обусловлен и всегда принимается своими носителями за общечеловеческий. Апелляция к "здоровому смыслу" при работе с тем, что по сути имеет совсем иную природу, и сопутствующие этому психологизм и рационализм - которые принесли столь много плодов в европейской мысли позднейших веков - могут отсчитывать себя именно отсюда.

Так, например, александриец Элий Феон (примерно II век до н.э.) тщательно обсуждал причины, по которым Медея не могла, как это утверждается в мифе, убить своих детей: и способ неправдоподобен - желая скрыть следы преступления, ей было бы естественнее воспользоваться не мечом, а ядом; и сами подобные действия, пусть даже под влиянием гнева против мужа, маловероятны: этим-де она наносила вред и самой себе, ведь дети были и ее собственными, - следовательно, относиться к мифу всерьез не следует.

Была еще и другая точка зрения, по видимости более благонастроенная к мифу. Нет, утверждали ее представители, принимать миф всерьез, конечно же, следует - только видеть в нем надо нечто совсем другое. Боги мифа - в сущности, не столько боги, сколько, например, обозначения природных стихий. Или отдельных человеческих способностей. Мысль, что миф может означать "что-то еще", с неизбежностью вела к мысли: что угодно, кроме самого себя.

Эту точку зрения воплотил в себе во времена античности аллегорический подход к мифу, возможность которого первыми обнаружили софисты. Подход оказался чрезвычайно популярным и на удивление жизнеспособным: его принимали впоследствии представители очень разных, в том числе и противоположных, позиций. Сторонники его расходились, в сущности, только в одном: что именно следует видеть за ми-

фическими образами. Но все были согласны в том, что миф - ни в коем случае не прямая речь мира о самом себе.

Аллегорический метод, в сущности, стал отцом всех прочих методов толкования мифа. С тех пор образованные люди всех европейских эпох перестали понимать миф буквально и стали искать в нем скрытые смыслы и подтексты. Миф - что бы под ним ни понималось - отныне рассматривался как язык, заведомо неадекватный тому, о чем он говорит, неизбежно искажающий сообщение и нуждающийся в переводе.

Очень многое сделали для развития аллегоризма стоики, полагавшие, что боги - это олицетворения физических и этических начал. (Так, например, стоик Гераклит в I веке н.э. утверждал, что когда в мифе повествуется, как Зевс связывает Геру - это означает, что эфир - граница воздуха. Этот подход дожил, по сути дела, до самого XIX века, когда ученые - сторонники классической мифологической школы видели в мифе отражение метеорологических, солярных, астральных явлений.)

Разделяли подобную точку зрения на мифы и эпикурейцы, и, на свой лад, неоплатоники, для которых мифические образы были иносказаниями логических категорий. Сама платоновская философия возникла как новая, символическая - то есть не-буквальная - интерпретация все тех же мифов. Это, конечно, не аллегоризм, но более высокая и сложная форма того же недоверия к буквальности мифа, которая породила и его.

Был и второй путь спасения классических гомеровских богов, на глазах терявших подлинность и авторитет. Его предложил в начале III-го века до н.э. Эвгемер, автор чрезвычайно популярного в свое время романа "Священная история". Его точка зрения (названная впоследствии, по имени автора, эвгемеризмом), по сути, была разновидностью аллегорического подхода: он полагал, что боги - это вполне реальные первые

цари, обожествленные впоследствии; а миф - смутное воспоминание об их деяниях.

(Впоследствии такую точку зрения переняли христианские теологи, видевшие в античных богах именно это - если не попросту бесов).

Может быть, именно Гомер и Гесиод, сами того не подозревая, привели образованных греков к отталкиванию от антропоморфных понятий о божестве. Четко обозначив то, чем бог явно быть не может, они заставили все более и более расширять его понятие. Ведь критики гомеровских богов исходили из очень возвышенной идеи о боге. Тот же Ксенофан уже знал о том, что “существует бог, стоящий над всеми богами и людьми; его внешность и способ мышления не имеют ничего общего с внешностью и способом мышления простых смертных”.

Но ведь это уже не миф: в мифе все, даже нечеловеческое, даже противочеловеческое, подобно человеку. Жить с тем, в том, что с ним несоизмеримо, человек - обыденный человек - не может: это требует чрезмерных усилий и неспособно служить домом. А миф - это дом. Миф - это не то, что “понимают”, и не то, во что “верят”: это - то, в чем непосредственно живут, от чего не отделяют себя. Возможность взгляда на гомеровских богов извне стала началом их конца как мифа. И одновременно - долгой, долгой их жизни, - но уже в совсем ином качестве.

Скажем: универсальных форм европейской культуры, которые каждое из ее состояний могло наполнять своими смыслами. Освободившись от своих исконных значений, образы гомеровской мифологии стали восприимчивы едва ли не ко всем решительно значениям, а потому смогли ужиться в очень разных культурных ситуациях и контекстах. Возрождение, с его пиететом ко всему античному, а, значит, и к античной мифологии, также восприняло последнюю отнюдь не в качестве ее самой. В ее образах снова видели аллегории, в ко-

торые уже от всей души вкладывали собственные содержания и ценности: прочитывали их как выражение, например, человеческих чувств и страстей, или религиозных, научных, философских истин. Поэтому искусство и Возрождения, и более поздних веков христианской Европы могло свободно и плодотворно оперировать образами античной мифологии. Отторжение чужого не происходило, потому что эти образы уже не жили собственной жизнью.

Поэтому и в XIX веке христианин Тютчев мог воскликнуть то, что и мы сейчас, в конце нашего двадцатого, часто будучи далекими от какой бы то ни было религии, повторяем за ним, всматриваясь в собственную судьбу: “Счастлив, кто посетил сей мир в его минуты роковые, его призвали всеблагие, как собеседника на пир...” Всеблагие на пиру - ведь это античные боги. Но о них уже никто не думает.

В античной критике мифологии берет также начало расхождение мифологии и религии. Религиозность оказалась вынужденной искать себе иных форм, отличных от тех, что предлагал ей классический миф. И она их нашла: с одной стороны, в христианстве, с другой - во множестве неклассических религий. Для культурной элиты это были религии мистерий - например, элевсинских и орфико-пифагорейских, для сельского населения - культы множества местных божеств, о большинстве которых сейчас известно очень мало. После долгих веков упорного сосуществования с христианством, народные религии западной, центральной, южной, юго-восточной Европы были не столько искоренены, сколько ассимилированы им. Языческие божества, сохранив свои функции и многие из своих атрибутов, растворились в христианских святых. Многочисленные боги грозы превратились в Илью-пророка, герои-победители драконов слились с Георгием-победоносцем, богини плодородия отождествились частью с Богородицей, частью с другими святыми... А Зевс остался Зевсом - именно потому, что настоящим Зевсом быть перестал.

Христианство думало, что вытеснило миф (приравняв миф к поклонению языческим богам, а этих последних - к бесам). Но не тут-то было: миф вернулся, причем в собственном его, христианства, облики. Миф всегда возвращается тогда, когда думают, что его больше нет.

Все средневековье полно мифологическим мышлением и чувствованием: оно живет в мифе, хотя уже и не в архаическом. Мифологично рыцарство с его культом Прекрасной Дамы и Любви (который, хотя и использовал элементы христианства, далеко не во всем согласовывался с ним). Совершенно мифологичны по основным темам и движущим настроениям крестовые походы с их стремлением освободить Иерусалим и объединить народы вокруг него как вокруг сакрального центра мира, а особенно крестовые походы детей, которые начались внезапно в 1212 году в Германии и Северной Франции и закончились трагической гибелью большинства юных крестоносцев. Мифологичны массовые и разнообразные ожидания конца света (которые связывались, в частности, с 1000-м годом), второго пришествия Христа и его 1000-летнего царства. Мифологично отношение к монархам, которые вплоть до XVII века имели в Европе религиозный престиж, а с именами их связывались легенды, приписывающие им чудодейственные свойства (например, им приписывалась способность исцелять от золотухи одним прикосновением к больному - этому очень стойкому и распространенному представлению посвятил целое исследование французский историк Марк Блок).

Христианская почва оказалась чрезвычайно питательной для многих традиционных, языческих мифов европейских народов. Попав на нее, эти мотивы дали обильные плоды. Яркий пример - легенды о короле Артуре (кельтского происхождения) и Граале, которые, кстати, соединились только в христианском сознании и насытились множеством христианских значений - совершенно неотделимых от языческой символики. Рыцари-христиане подражали как своим образцам Лансе-

лоту и Персифалю, ничуть не смущаясь их языческим происхождением.

Более того: легенды об Артуре, издавна бытовавшие в разных вариантах в кельтской и валлийской среде, а также представления, вошедшие в состав образа Грааля, пожалуй, только соединившись на христианской почве друг с другом и с христианскими элементами, стали обретать силу мифа. Всякое представление становится мифом тогда, когда переживается каждым как нечто относящееся непосредственно к нему (как переживались легенды артуровского цикла средневековыми рыцарями) и тем самым превращается в массово-движущую силу.

От средневековых эсхатологических надежд и тревог и мессианистских движений ведет, между прочим, прямая дорога к различным вариантам “философии истории” и Просвещения, и XIX века - а, таким образом, и ко всему тому, что, в результате усилий эти идеи осуществить, произошло в XX веке. Исследователи возводят средневековый эсхатологизм и мессианизм к калабрийскому проповеднику Джоакино да Фьоре (XIII век), идеи которого произвели огромное впечатление на современников. Главной из них была идея неизбежности для всего мира третьей эпохи истории. На смену двум первым - эпохе Отца и эпохе Сына должна, утверждал он, прийти эпоха Святого Духа, которая будет эпохой свободы.

Так в европейские умы вошел, соединившись с традиционно-христианским представлением о конце времен, очень архаичный миф всеобщего возрождения. Будучи адаптирован христианством и приняв его формы, он продолжал жить дальше в западном мире во все более и более секуляризованном виде.

Именно этот миф возродился в эпоху Просвещения под видом уверенности в грядущей победе разума и обновлении, в результате этого, истории. В разных вариантах представления, связанные с этим, развивают Лессинг, Конт (кстати, он

тоже выделял три исторических состояния: теологическое, метафизическое и, наконец, позитивное, в котором все заблуждения предшествующих стадий преодолеваются), Фихте, Шеллинг, Гегель, Маркс.

Мифы средиземноморско-азиатского мира нашли в Марксе одного из своих самых ярких, прямых и законных наследников - это убедительно показал Мирча Элиаде. В его учении о пролетариате, например, узнается архаический миф о справедливом герое-искупителе, который своими усилиями и страданиями в борьбе со Злом радикальным образом улучшает онтологическое состояние мира; а в идее бесклассового общества принимает один из своих бесчисленных обликов древнейшая мифологема золотого века. Своей мифологической подоплеке далеко не в последнюю очередь обязаны Маркс и марксизм их неслыханным по масштабу влиянием в XX веке.

Подобные идеи только потому и работают, только потому и сворачивают громадные исторические пласты, только потому и оказываются убедительными прежде всякой логики, что они, по сути дела, никакие не идеи. Это именно мифы - которые не убеждают, а образуют естественную среду человеческого обитания, потому что отвечают очень издревле сложившимся формам восприятия человеком мира. Рациональные, научные построения ничуть им не противоречат, поскольку работают внутри их, на их основе.

Итальянскому Возрождению мы обязаны формированием нового взгляда на миф: правда, прежде всего на миф античный. (Прочитывать собственное мировосприятие как неизбежно-мифологическое стали, пожалуй, только в XX веке.) В эту эпоху античные боги - помимо активного наполнения их новой жизнью в искусстве - впервые стали объектом научного исследования. Это не случайно: такое смогло произойти только тогда, когда чувство живой связи с античностью и ее мифами оказалось окончательно утраченным (затем, собственно, и потребовались все усилия по "возрождению" антично-

сти. Средневековье еще не могло иметь в этом потребности, поскольку не чувствовало себя отдельным от античного мира. Сами слова “античность” и “средневековье” появились вместе с началом чувства отдельности и знаменовали начало новой эпохи). Только отделившись от античности, европейский человек смог открыть ее заново. И это имело значение переворота в его сознании.

Вторым потрясением для сознания европейцев той же эпохи стало открытие Америки и ее народов, которые жили в совершенно иных мифах. Помимо прочего, это оказалось и еще одним шагом в сторону от мифа собственного: свое, привычное, перестало чувствоваться единственно возможным, а значит, безусловным.

Но мифологическое сознание тут как тут: оно возрождает себя на любых материалах. Открытие нового мира немедленно привело и к рождению новых мифов: о добродетельных дикарях, которых не коснулась европейская испорченность (было даже представление о том, что обитатели Америки не затронуты первородным грехом); эти мифы срастались с традиционной европейской мифологемой “золотого века”, который, в свою очередь, отождествлялся с “естественным” состоянием.

Отсюда стала расти очень влиятельная впоследствии мифологема “естественного” - которое приравнивалось к “простому”, “непосредственному”, “подлинному” и противопоставлялось “искусственному” как “ложному”, “произвольному”, “испорченному”. Она впоследствии приживалась в достаточно разных по устройству и происхождению системах взглядов. Мы узнаем ее, например, и у Жан-Жака Руссо с его идеализацией всего “естественного” и “простого”, и в напряженно-требовательных отношениях к жизни и к культуре Льва Толстого (для формирования взглядов которого, впрочем, Руссо имел очень большое значение); проглядывает она, наконец, и в гонениях на “буржуазное искусство” или на “архитектурные излишества”. Ведь простота, как, впрочем, и естественность,

ценился отнюдь не во всякой культуре, и в европейской ценилась не всегда; были периоды (например, эпоха барокко), когда высокий культурный статус имела как раз сложность. Но, сформировавшись однажды в культурном сознании и совпав с некоторыми уже свойственными ему ценностями (так, в “возрождаемой” античности гуманисты ценили, помимо прочего, и благородную “простоту”) - мифологема теперь уже никуда из него не уйдет и будет всплывать всякий раз, как почувствует возможность.

Мифологема “естественного” породила, в числе прочего, совершенно уже исследовательский, научный и философский, - то есть вполне рациональный - интерес ко всему “естественному”: естественная религия, естественное право - характерные объекты внимания мыслителей XVII века. (Заметим, что культура как таковая дождалась специального исследовательского интереса к себе значительно позже: по существу только к XX веку (XIX-й исследовал в основном отдельные ее аспекты). Только в нашем столетии (примерно со времени и при большом участии Освальда Шпенглера) возник *миф культуры* - тоже, как мифу и приличествует, принеся сугубо ученые плоды: дисциплину культурологию и множество ее позитивных результатов.)

С позиций этой мифологемы, миф был чуть ли не чем-то противоположным естеству. Поскольку статус “естества” был высок, миф - известный более под именем “предрассудков”, естественным быть просто не мог - он объявлялся порождением искажающей, искусственной культуры, заблуждением испорченного грехопадением человека. Разум, наоборот, оказывался практически синонимом вложенного Богом “естества”: “естественная религия” была одновременно и “религией разума”.

Кроме всего прочего, с открытием Америки для европейского самосознания - причем не какого-нибудь обыденного, но и хорошо отрефлектированного, исследовательского и художественного - началась эпоха мифологизации *чужого*.

Второй разновидностью мифов о чужом стали мифы о Востоке: они также работали внутри исследовательского отношения к нему, подсказывая направления внимания, толкование материала, формирование концепций, просто стимулируя интерес к предмету.

Сведения о восточных странах, той или иной степени фантастичности, имели хождение в Европе и в Средние века, и ранее. Но в свете открытия Америки Восток вдруг увидели совсем другими глазами. Начался активный, сознательный интерес к иным цивилизациям, и новые знания о Востоке, которые приносили с собой оттуда торговцы, путешественники, миссионеры, стали работать на новый миф. Если для средневекового европейца Восток был просто чем-то полностью противоположным всему привычному, то теперь в нем увидели источник новых сил и идеалов. Обитатели Персии, Турции, Индии, Китая, Египта казались не просто добродетельными: они были носителями мудрости, неизвестной Европе (этому нисколько не мешало то, что их религиозные воззрения сами по себе признавались тогда нелепыми и дикими. Время активного массового интереса к восточным религиям вплоть до обращения в них настало только в XX веке и, по сути, было развитием той же мифологемы). Кроме того, им приписывалась также не свойственная европейцам свежесть мировосприятия. Это породило, в частности, целый литературный жанр, один из наиболее известных примеров которого - "Персидские письма" Монтескье: взгляд на нелепости европейской жизни как бы извне, глазами восточного человека - который представляет не столько (вернее, совсем не) восточную, сколько "общечеловеческую" позицию. Это был именно жанр со своими традициями: задолго до Монтескье (в 1684 году) произведение с сюжетом того же типа опубликовал генуэзец Джакомо Марана. От имени Турка, шпиона турецкого султана при французском дворе, который отправляет оттуда секретные донесения о своих наблюдениях, в нем ведется повествование о царящих там нравах и обычаях, обсуждается без предвзятости христианская религия, в которой автор-Турок

находит что оценить, но все равно отдает предпочтение Турции с ее простотой нравов перед Европой, которая запуталась в противоречиях. Книга была чрезвычайно популярна и выдержала множество изданий. Были и другие подобные “письма”, в которых европейские нравы изображались с точки зрения чужеземца - иногда это был дикарь, а чаще именно восточный человек: турок, индус, китаец...

Миф о Востоке - нисколько не теряя своего мифического характера - приносил (как и положено мифу) сугубо научные плоды: стимулировал изучение новых для европейцев языков (и в результате этого - складывание новой филологической мысли), а вслед за этим - и сравнительное изучение религий. Отсюда уже недалеко было до пересмотра собственных традиций, утративших статус безусловности, и до вступления в эпоху изучения - а значит, и новой мифологизации - самих себя.

Новая эпоха началась под знаком борьбы с “суевериями”, которая стремительно приобретала ценность в глазах мыслящих европейцев, причем в большой мере независимо от их позиций и ценностных ориентаций: необходимость этого признавали как вольнодумцы, считавшие католическую церковь с ее обычаями препятствием для развития цивилизации, так и католики, стремившиеся освободить церковь от компрометирующих ее предрассудков. Эти умонастроения питали, прежде всего, Реформацию, но также и целый ряд сопутствующих ей, однокоренных с нею процессов в истории европейского мировосприятия. Прежде всего это - распространение и укоренение ценностей, связанных с научным отношением к миру: высокий статус наблюдения, опыта, принципа сомнения в исследовании, независимости суждения.

Казалось бы, конец мифу! Тем более, что к язычеству (с которым миф в сознании тогдашних европейцев обыкновенно и связывался), Реформация - в отличие от возрожденческого гуманизма - была крайне немилосердна. Она воспринимала его как порчу самой человеческой природы. Надлежало по-

этому выявить и искоренить рудименты язычества, “идолопоклонства” в недрах самой христианской религии и христианской жизни: к этому относили и пышные обряды, и веру в чудеса, и культ святых, и даже почитание Девы Марии. Не отставала, впрочем, и католическая церковь: Тридентский собор (XVI в.), как известно, осудил множество суеверий, в том числе веру в колдовство и дьявола.

И что бы вы думали: именно эти благочестивые усердия совпали с чудовищным всплеском мифологического мышления и чувствования, одним из ярчайших проявлений которого стали процессы над ведьмами - длившиеся, между прочим, аж до второй половины XVIII века! Пик этого пришелся на XV столетие. По всей Европе - двигавшейся в своем развитии, казалось бы, к рационалистическому Новому времени - пылали костры. В существовании и вредоносности ведьм не сомневались ни католики, ни протестанты.

Все дело в том, что, собственно, понимается под суевериями: под ними в разные времена тоже понималось разное. То, что для одного времени “суеверие”, для другого - самая что ни на есть очевидность. Вера в ведьм и колдовство существовала и на уровне юридического мышления своего времени: в Англии она была зафиксирована обычным правом, Генрих VII специальным указом осудил занятия колдовством, а Елизавета этот указ подтвердила. Закон о преследовании ведьм в Англии был отменен только в 1736 году. Миф о ведьмах прекрасно вписывался в христианские представления, более того, он и не мог быть в их свете суеверием: отрицание ведьм означало бы, полагали люди того времени, и отрицание злых духов, а отсюда уже прямой путь к безбожию. Уживался он и с высоким статусом разума: сам Фрэнсис Бэкон - уж на что здравомыслящий человек и противник суеверий - не сомневался ни в существовании ведьм, ни в том, что с ними надо бороться. С другой стороны, гуманисты Возрождения считали и возможным, и нужным возвести в ранг науки магию - которая позже, несомненно, зачислялась по ведомству мифологии и суеверий.

Миф, как мы видим, не только совместим и со “здравым смыслом”, и с наукой, и с высокой религиозностью, - он залегает в их глубине, образует самую их основу.

Возвращение мифа в нашем столетии - прямое следствие проекта Просвещения, хотя на первый, невнимательный взгляд может показаться крахом этого проекта. Это - проект широко понятой эмансипации человека (европейского - который принимался за человека вообще), в которой ведущая роль отводилась “разуму”: одна часть человеческого существа - разум в том его понимании, которое сложилось к XVII-XVIII веку в западной части Европы - стала претендовать на то, чтобы принять на себя обязанности целого, моделировать это целое по своему подобию и судить со своих, весьма категорически выраженных, позиций обо всех остальных частях этого целого. В мифе Просвещение, разумеется, ничего, кроме заблуждений и обмана, не видело. Объявив рационально постигаемые истины единственно достойными звания истин, Просвещение, фактически, бросило вызов всему сложившемуся до него, намного его превосходящему миру. Жесткий, требовательный рационализм просветителей вызвал к активной, осознанной жизни в недрах европейской культуры все то, что не вписывалось в рамки “разума”. На вызов Просвещения последовал ответ, и он прозвучал в полной мере именно тогда, когда Просвещение, казалось бы, могло уже торжествовать полную победу - в XX веке. Но до этого надо было еще дожить, наработать традиции. Эти традиции начали отчетливо складываться на рубеже XVIII-XIX веков, в эпоху романтизма.

Честь первой реабилитации мифологического отношения к миру принадлежит романтикам, прежде всего немецким - поэтам и философам. Они первые вернули мифу значение реальности: более реальной, чем та, что доступна рациональному знанию. Одной из важнейших ценностей у них была цельность, органичность, полнота жизненных сил. Они стремились к выработке синтезирующего мышления, такого, которое преодолевало бы разорванность поэзии и мысли, субъекта и

объекта, природы и истории, идеального и реального, конечного и бесконечного, знака и означаемого. Единственный человеческий опыт, в котором нечто подобное удалось - это опыт мифа. Естественно поэтому, что именно к нему и обратились.

В мифологии романтики склонны были видеть не только (ценное) прошлое, но даже будущее: прообраз новой культуры, которую еще надо - и, главное, возможно! - создать. В древности мифология, говорили они, была источником поэзии - теперь же поэзии предстоит стать источником новой мифологии, которая соединит в себе и литературу, и философию, и религию... Шеллинг, вслед за романтиками, дал мифу философское оправдание. Миф у него имеет очень высокий статус, он - средство самосозерцания и самопознания Абсолюта, причем самое адекватное.

Так был сделан еще один шаг к расширению понятия мифа. (Оно, по сути дела, на протяжении европейской истории постоянно расширялось.) Но широкие культурные пласты этим тогда затронуты не были. Все произошло на уровне интеллектуальных конструкций.

Между тем XIX век - век плодотворного мифа о науке - мог считать себя торжеством "просвещенческого" отношения к миру, вершиной "демифологизации". В это время в Европе идет многообразное изучение мифа научными средствами. Внимание сместилось с первооснов мифа на изучение его многообразных конкретных форм. Его теперь увидели как совокупность фактов, которые можно описать и объяснить рационально, и, действительно, множеством научных школ в этом были достигнуты многочисленные успехи. "Человеческое поведение, - считал Эдуард Бернетт Тайлор, один из основоположников столь характерного для века эволюционизма, - в большинстве случаев определяется совершенно ясными и естественными причинами" (...это ли не знакомая нам уже мифологема *естественного*?). Остается, следовательно,

только как можно более тщательно описать эти причины и связанные с ними следствия. И все будет понятно.

Отношения с мифом в XIX веке определялись еще и тем, что это был век открытия европейским культурным вниманием истории как явления, век рождения историзма. Миф был поэтому описан тогда как определенное историческое состояние - которое преодолевается развитием.

Характерно, что это было первое европейское столетие, когда литература - за исключением романтиков - совершенно перестала интересоваться мифологическими сюжетами. Она занялась "реальностью". (Надо ли говорить о том, что мифологические схемы возвращались в виде сюжетов реалистических, под другими масками?... Обнаружили это, правда, только век спустя.)

А затем грянул XX-й, и наружу вырвались хтонические силы мифологических масштабов. Идеологии, подчинявшие себе целые народы, неслыханные по разрушительности войны и иные массовые истребления людьми друг друга сильно подорвали представление о человеке как о существе рациональном. Миф снова стал реальностью, причем настолько убедительной, что не считаться с ней оказалось уже невозможным. Конечно, у этого были и интеллектуальные последствия.

Обращение к мифу в нашем веке неизмеримо превосходит по масштабу романтические увлечения им - которые все-таки оставались достоянием группы интеллектуалов. Этот процесс происходил на всех уровнях и стал массовым, как и многие другие. Миф перестал быть предметом только профессионального, научного внимания (исторического, этнографического, антропологического). К мифологическим и мифоподобным сюжетам вернулась литература: Джойс, Кафка, Йейтс, Элиот, О'Нил, Т.Манн, Маркес... Более того: миф стал стремительно превращаться в характерный образ непрофессионального, общекультурного, массового восприятия мира. Он сделался излюбленным термином, а тем самым и штампом пуб-

лицистики, политической риторики, литературной и художественной критики... Вследствие всего этого, понятие мифа расширилось еще более прежнего.

В науке же XX века сложилось множество направлений исследования мифа, среди которых можно выделить несколько основных. Прежде всего, это так называемый *ритуализм*, позиции которого в научной мысли были особенно сильны в 30-х-40-х годах; виднейшим представителем его был Джеймс Джордж Фрэзер. Это течение усматривало важнейший источник развития мифов в ритуалах, а наиболее радикальные представители его вообще склонны были считать, что мифы - это по существу ритуальные тексты. Далее, несомненно, следует назвать *функционализм*, родоначальником которого стал польско-британский исследователь Бронислав Малиновский. Он полагал, что миф в архаических обществах выполняет сугубо практическую функцию поддержания социального (а в глазах самих членов общества - и космического) порядка. Апеллируя к сакрально значимым доисторическим событиям, миф (неотделимый от обряда!) объясняет и оправдывает обычаи, предписывает модели поведения - и тем самым консолидирует племя и обеспечивает непрерывность его культуры.

По мере развития европейских исследований мифа центр их внимания постепенно смещался в сторону выяснения особенностей мифологического мышления. В этом исключительно важная роль принадлежит *французской социологической школе*. Её представитель Люсьен Леви-Брюль в 30-е годы впервые заговорил о том, что первобытное - "дологическое" - мышление обладает собственной логикой, которая хотя и не сводима к новоевропейской, но вполне может быть выявлена и описана с помощью её средств. В качестве этих особенностей он называл, в частности, закон партиципации (мистической сопричастности, согласно которому племя и каждый его член, например, может отождествляться с тотемическим животным), несоблюдение закона исключенного третьего, неоднородность пространства и времени, неотделимость от эмоцио-

нальных импульсов... Эрнст Кассирер ещё раньше, в 20-х годах описал миф как самостоятельную символическую систему - частный случай символической по своему существу духовной деятельности человека.

Не избежала мифология и внимания *психоанализа*. Фрейд видел в ней, разумеется, результат вытеснения в подсознание сексуальных влечений и проблем, среди которых центральное, по его мнению, место принадлежит Эдипову комплексу. Последователь его, создатель *аналитической психологии* Карл Густав Юнг подошел к предмету более тонко, учитывая опыт символической интерпретации мифа. Он усмотрел в мифологии продукт коллективного бессознательного, подобный прочим видам фантазирования: поэзии, сновидениям, бреду душевнобольных... - и считал, что в общей основе всего этого лежит устойчивая система образов-*архетипов* - категорий символической мысли, организующих всякий опыт. К числу подходов, родственных психоанализу, можно отнести, например, и представления Джозефа Кэмпбелла, согласно которым мифология представляет собой функцию человеческой нервной системы, и мысль Мирчи Элиаде о том, что стимул мифотворчества - стремление спастись от "страха перед историей".

Очень влиятельным оказался *структуралистский* подход к мифу, которым мы обязаны основателю структурной антропологии Клоду Леви-Строссу. Он увидел миф как сложноорганизованную знаковую систему, своего рода язык, который надстраивается над естественным языком и обнаруживает с ним структурные аналогии. Особо стоит выделить исследовательскую программу Ролана Барта - тоже причислявшего себя к структуралистам, который описал как своего рода "мифологии" распространенные представления современного ему буржуазного общества - и тем самым способствовал выработке у слова "миф" нового слоя значений.

В советской науке, которая, как известно, по ряду причин в течение десятилетий вела исследовательскую жизнь, доста-

точно обособленную от западной - можно выделить два основных направления исследования мифа: этнографическое (представители которого, достаточно жёстко связывая религию и мифологию, выявляли в них отражение социальной организации и производственных практик) и филологическое. В 20-х-30-х годах ряд очень сильных исследователей (О.М. Фрейденберг, И.Г. Франк-Каменецкий, И.И. Толстой, И.М. Тронский) связали исследование античного мифа с изучением, во-первых, фольклора, используя его для реконструкции мифов, во-вторых, с вопросами семантики и поэтики. Во многом они предвосхитили структурализм - как, впрочем, и В.Я. Пропп, который в своей "Морфологии сказки" (1928) заложил основы структурной фольклористики. Одному из самых авторитетных отечественных исследователей мифа, А.Ф. Лосеву принадлежит формулировка очень характерного для XX века представления о мифе, согласно которому он вовсе не имеет познавательной цели - как и никакой "цели" вообще - а представляет собой "непосредственное вещественное совпадение общей идеи и самого обыкновенного чувственного образа". М.М. Бахтин в своей книге о Рабле показал, как миф и ритуал - через народную, "карнавальную" культуру - связаны с художественной литературой. В 60-е-70-е годы за миф взялись лингвисты-семиотики (Вяч.Вс. Иванов, В.Н. Топоров принадлежат к числу ведущих фигур этого интеллектуального движения). Во всеоружии методов структурной лингвистики и структурной антропологии Леви-Стросса (впрочем, с привлечением и многих других) они предприняли множество опытов реконструкции древнейшей балто-славянской и индоевропейской мифологической семантики.

Теперь уже позволительно спросить: чем же, в конце-концов, в результате всего перечисленного - и многого непечисленного - оказывается миф?! Этот вопрос следовало бы скорее поставить так: что такое миф *с точки зрения нашего времени*? Дело в том, что все суждения о мифе - первоначальном единстве в каждую эпоху неизбежно оказываются проекцией на него позже приобретенных представлений и схем,

свойственных этой эпохе, и самому мифу, строго говоря, неизвестных и чуждых. Миф, это изначально-всеобщее, обречен на то, чтобы пониматься через более позднее и частичное. Каково время, таков для него и миф. Поэтому можно предполагать, что наше знание о том, “что такое миф”, никогда не будет исчерпывающим.

И как же, всё-таки, сейчас видит миф в целом наш современник-европеец? Самое общее и основное представление, выработанное XX веком, пожалуй, будет вот какое. Миф - это самая ранняя форма переживания, восприятия, толкования мира, свойственная первобытным и древним обществам, из которой впоследствии, в процессе развития, выходят, обособляясь, все остальные. Мифическое мышление тесно связано с образом жизни того общества, которому оно свойственно (в случае общества первобытного - с его обрядами, ритуалами, магией...) и своеобразно как в своей логике, так и в своей психологии. Основные особенности его - чувственная образность, конкретность, эмоциональная окрашенность всех представлений, одушевление и очеловечивание всего в мире, неразличение вещи и ее свойств, слова и события, имени и сущности, субъекта и объекта, внешнего и внутреннего, первостепенных и вторичных признаков (...того, что *современному европейскому* мышлению известно в качестве таковых)...

По отношению к мифу, понимаемому таким образом, возможны две позиции. Одна считает, что миф целиком преодолевается по мере выхода данного общества из первобытного состояния и если сохраняется, то лишь рудиментарно, в тех областях культуры и жизни, которые ещё недостаточно рационализированы. Согласно другой, миф никуда не уходит, все последующие формы мировосприятия только надстраиваются над ним - а он всех их держит на себе, объединяет, питает жизнью, - и порождает новые.

В последние два века у слова “миф” сложилась ещё одна, вполне самостоятельная и устойчивая группа значений. Так стали называть иллюзорные представления - которые, в част-

ности, умышленно используются силами, господствующими в данном обществе, чтобы манипулировать массами, - то есть, фактически, идеология в её массово принятом, неотрефлексированном аспекте. Совокупность “предрассудков”, диктуемых не столько разумом, сколько эмоциями, привычками, тайными желаниями, которые разум, с его установками и ценностями, сложившимися к данному моменту, чувствует для себя невозможным принять и потому подаёт их в “превращённом” виде... Была, таким образом, очерчена целая область исследований, известная под названием социальной или политической мифологии.

Легко заметить, что у этих современных образов мифа есть в конечном счете нечто общее. В каждом из них миф предстаёт как, во-первых, целостное, во-вторых, массовое - общее для всех или для многих членов данного общества - переживание реальности, скорее в образах, чем в понятиях, которое предшествует любому теоретизированию и анализу.

Вот в чем радикальное отличие выработанного в XX веке восприятия мифа от всех остальных. Прежние европейские века считали, что миф либо должен быть преодолен, либо уже преодолен. Тут не исключение ни романтизм, призывавший вернуться к мифу как к чему-то утраченному, и к тому, чтобы создавать новую мифологию, ни, допустим, русский символизм рубежа веков (например, Вячеслав И. Иванов и его круг), представители которого превращали в миф собственную жизнь, причем и самую повседневную тоже. XX век увидел нечто принципиально новое: миф неустраним *вообще*, независимо от усилий по его созданию, возрождению или изгнанию.

То есть: XX век, с его катастрофичной историей, оказался вынужденным открыть историю как по существу мифологический процесс, а человека - как существо по природе мифопорождающее. Можно сказать, что в этом веке родился очень влиятельный миф о мифе.

Между мифом и человеком обычно стоит защитный фильтр культуры - осознанных, корректирующих норм и традиций. На разломах истории они не раз оказывались сокрушенными - и европейскому человеку открылось то, на чем они все держатся. Этот пласт мировосприятия, предшествующий традициям, и можно назвать мифом. То, что он унаследовал свое имя от мифологии первобытной и древней (исторически более узкого явления, на примере которого миф был осмыслен подробнее всего) - в своем роде историческая случайность, но не только. Архаические мифы - исторически первый и всеобъемлющий опыт "мифической" цельности, безусловности, черты которой неизбежно будут наследоваться всеми последующими.

На развалинах традиций человек оказался почти наедине со стихийной силой мифа - справляться с которой он, за века "демифологизации", разучился. Действие мифов способно, однако, быть, по крайней мере, столь же спасительным, сколь и разрушительным. Именно они сплывают, дают силы выжить в испытаниях, надежду на достижение целей, исполнение желаний... Это тоже заставило обратить на них в этом веке повышенное внимание.

С одной стороны, конечно: не стоит путать с мифом, называть без разбора его именем все путаные представления, домыслы, иллюзии, которыми живет массовое сознание во все времена (здесь и сейчас это, допустим - и это еще помимо идеологий: популярная эзотерика, гороскопы, жизнь эстрадных и прочих "звезд" жизнь как объект внимания, сюжеты сериалов, с героями которых отождествляют себя зрители, содержание телепрограмм как предмет повседневного переживания и обсуждения, политические события в их массово-непрофессиональном толковании... - но формы могут быть самые разнообразные). С другой стороны, на них нельзя не обратить внимание как на далекие отростки и отголоски мифа - изначального опыта человека в мире.

Они только потому и возможны, что некогда в истории было целостное переживание мира, которое не разделяло восприятие на веру и критическое суждение, на рациональное и эмоциональное. Оно настолько было, что, кроме него, вначале ничего не было. Его и называли впоследствии мифом, много раз принимая за него отдельные, частные его формы. Именно поэтому каждый раз, когда “разоблачалась” или исчерпывала себя очередная такая форма, думали: все, мифу конец. Но миф тем сильнее торжествовал, чем более уверены были в том, что его власть закончилась.

Опыт давней, забытой цельности передается из поколения в поколение, незаметно, с касанием рук, как неизбежная подкладка ко всякому остальному, более осознанному, опыту. Благодаря ему человек и сегодня может чувствовать далекое - близким, чужое - своим, невозможное - возможным, часть - образом целого. Человек потому способен сегодня переживать не только эстетический, религиозный опыт, но и опыт повседневного отождествления с другими, сопереживания им - что у него в крови опыт мифа: гигантский опыт праединства, в котором все имело отношение ко всему. Миф - самая первая возможность человека в мире, благодаря которой уже могут существовать все позднейшие его возможности и проекты, даже если они далеко, далеко отходят от этого первоначала.

Что до массовых представлений, мы, конечно, можем называть их вырожденными формами мифа, можем и более осторожно - иными, превращенными его формами. Но, во всяком случае, это - то, в чем миф позволяет себя узнать. Правда, он - и ничуть не меньше! - позволяет узнать себя и в литературе, в политике (то есть в “высокой” политике как в искусстве, а не только в ее искажающих проекциях на плоскость массового сознания), в религии, в философии, в науке, в технике, в отношениях ко всему этому людей, которые этим заняты - только узнать его там труднее, потому что все они, не в меньшей мере, чем продолжение мифа - активное, сознательное, направленное преодоление его. В массовом же сознании вообще

много автоматического, неконтролируемого, - поэтому миф, преодолеваемый в других слоях культуры, может беспрепятственно там оставаться. Это - резервуары мифа. Он там честнее. И, когда оказывается нужным, он узнается снова.

Многообразные утопии, идеологии, эрзац-религии, которыми так богат XX век - неспроста получили распространение именно в Новое время, с характерным для него пафосом сознательного и активного освобождения от всего мифологического. Это - результаты взаимодействия (которое, конечно, шире "борьбы") неустрашимого мифа с разумом, претендующим на роль ведущего начала в устройстве культуры и жизни. Это "псевдоморфозы" мифа, миф, мимикрирующий под характерные - и тем самым приемлемые - для разума формы.

Миф и разум - два партнера по историческому диалогу. Может быть, равноправных, а может быть, и нет, - в разные эпохи это решалось по-разному. И мы этого сейчас тоже не можем знать, поскольку находимся внутри одной из эпох и смотрим ее глазами. Но важно, что миф не просто присутствовал при рождении своего исторического собеседника: он был средой, из которой тот родился. И сейчас разум вынужден узнавать в себе родовые черты, от которых долгое время отказывался.

Миф как объект внимания не раз оказывался на периферии европейской культуры. Но такие окраины - "хранилище" временно неактуальных в культуре смыслов и содержаний. Когда приходит время, они оттуда извлекаются - чтобы освободить место другим, в свою очередь теряющим актуальность.

Чтобы понять неуничтожимую правду мифа, оказались необходимыми века его настойчивого отрицания. Именно это отрицание позволило выявить и освоить все непредсказуемое разнообразие возможных форм мифа. И мифы разделения, разлада - тоже мифы. Миф - это не обязательно и не всегда чувство единства себя с миром. Это вообще - цельность восприятия и переживания, которая предшествует всему, что в

них происходит, которая, будучи непосредственно убедительной, идет впереди фактов и определяет, какими они для человека будут. В этом смысле, миф, конечно, заключен во всяком восприятии и сохранится всегда, какие бы ни принимал формы и как бы ни назывался. Миф возникает из (неизбежной!) недостижимости реальности как целого и из потребности в этом целом - в котором все частное находило бы свою опору и оправдание.

Если миф - и “детство” человечества (а в смысле изначальности так оно, конечно, и есть), то это такое детство, которое, - как и у каждого отдельного человека, - в сущности, никогда не проходит. Оно только потому и способно столько раз кончаться (в европейской истории, как мы видели, это происходило не раз), что - будучи исходным опытом единства - кончиться никогда не может.

Конечно, миф - еще и форма слепоты к миру, форма сна, от которого необходимо длительными, исторически развернутыми, усилиями пробуждаться. Но всякое пробуждение потому и возможно, что есть сон; кроме того, во сне проживается некая правда человека, которая может быть прожита только во сне. И не в “превращенном” виде: именно в своем собственном, единственном, который только во сне и возможен.

Но верно и то, что вся культура - по крайней мере европейская - может быть понята как преодоление мифа. Возвращение к нему, которое предпринималось в разных формах неоднократно - Возрождение с его реактивацией языческих мотивов, романтизм, неомифологизм XX века - это ведь тоже преодоление мифа. Преодоление неосознанной, растворенной жизни в нем, при которой он не отличался от не-мифа - ради обретения нового отношения к нему, в котором миф становится осознанной ценностью, средством создания нового человека, нового искусства, новой жизни, которых во времена стихийного, изначального мифа быть никак не могло.

Многовековая, упорная борьба Разума с мифом оказалась не напрасной. Раз миф, умирая в одних своих формах, постоянно возрождался в других - значит, дело тут совсем не в формах, а в чем-то более глубоком - и неустранимом. Например, в порождающем принципе всякой культуры. Европейская культура, как, может быть, ни одна другая, выявила в себе эту основу - именно тем, что на протяжении всей своей истории принципиально, последовательно от нее отталкивалась, обретая и создавая в этом отталкивании сама себя. Европейский разум окреп и вырос в этой борьбе, без нее он не был бы самим собой.

Культура, выходя из мифа, отталкиваясь от него, все это время, в процессе этого, питается им. И никто не знает, сколь неистощимы эти питающие источники.

Ведь само стремление к преодолению мифа - это тоже миф.

“Я” – это кто?⁴

За те две тысячи лет, что истекают на наших глазах, в жизни человечества произошло такое неисчислимое множество изменений, что их вряд ли удалось бы, без большого насилия над материалом, свести к одному знаменателю или хоть к их совокупности. Однако можно предположить, что у всех этих изменений была некая сердцевина. И она не просто оказалась их результатом. Пожалуй, многие из них она просто-напросто сделала возможными.

Произошло вот что: изменился сам человек. Разумеется, его метаморфозы были тоже в своем роде множественны; но вот что, кажется, самое существенное: изменился - причем не раз - сам способ быть, переживать и осознавать себя человеком в мире, сама его структура. Стоит помнить о том, что кончаются две тысячи именно христианских лет; поэтому любые существенные изменения - а уж тем более в человеке и в его способе быть в мире! - которые мы заметим в периоде, выделенном именно так, нам просто не удастся понять в отрыве от христианства - самого, пожалуй, мощного фактора из воздействовавших на человеческую историю на протяжении этого времени.

От Рождества Христова до наших дней сменили друг друга несколько главных типов внутреннего устройства человеческого “я” и его отношения к миру, - и нет никаких оснований утверждать, что процесс закончился. Человек непрерывно создает самого себя; и в очень большой мере это стало возможным - и необходимым - именно благодаря христианству, которое дало современной культуре первоначальный импульс

⁴ Опубликовано в сокращённом варианте: Знание-Сила. - 1999. - № 11-12. = http://www.znanie-sila.ru/online/issue_775.html.

и отпечаталось практически во всех ее структурах, включая мельчайшие (вплоть до повседневных жестов и речевых оборотов). Надо ли говорить, что это касается также и неверующих; имеет это отношение даже и к нехристианским народам в той мере, в какой они входят в соприкосновение с христианскими по происхождению культурами европейского типа, перенимают фрагменты их опыта и вообще вынуждены считаться с их особенностями. Тем более, что именно культурам европейского типа - и неспроста! - суждены были весьма успешная экспансия и доминирование в мире.

Итак, главный итог двухтысячелетнего развития христианских культур и цивилизаций - это новый человек, новое "я".

Причем такое, которое *всё время* будет делаться новым.

Разумеется, каждый человек во все времена отличал себя от других и обладал индивидуальным набором психофизиологических особенностей и свойств. Дело, однако, в том, что виделось, оценивалось, интерпретировалось это в каждую эпоху по-разному. Интересно, что даже языковые средства для выражения этого, казалось бы, такого простого отличия были отнюдь не всегда! Есть архаичные языки, в которых вовсе нет местоимения первого лица единственного числа, а говорящий обозначает себя, например, через конкретный социальный статус или ситуативную роль. И это совсем неспроста.

Культура далеко не всегда предоставляет человеку достаточно средств к тому, чтобы быть "самим собой" - и далеко, далеко не всегда этого от него требует! Для того, чтобы человек переживал и осознавал свою уникальность, да ещё и ценность этого - должны быть очень веские основания именно общекультурного порядка.

Различия этого рода никогда не могут быть исключительно "культурными" - то есть, в конечном счете, внешними, в которые можно достаточно легко войти, приняв их форму, и столь же легко, без серьезных изменений в себе, выйти. Эти различия - из тех, что проникают очень глубоко и определяют са-

мое качество индивидуального бытия. Это - различия уже экзистенциальные.

Изменения, о которых мы будем говорить, в известном смысле транскультурные - оказавшиеся общими для разных культур именно христианского ареала. История же человека этого ареала может быть описана как история постепенного обретения (а также - завоевания, изобретения, выдумывания, преувеличения...) себя, то есть - своей автономной и суверенной личности, а затем - новой ее утраты.

Это - история того, как европейско-христианский человек оказался вынужденным в разных исторических ситуациях снова и снова отвечать на один и тот же коренной вопрос: “Я” - это кто?” И ответы каждый раз оказывались разными.

Первым из типов самосознания, сменивших друг друга за две тысячи лет (раз уж мы взяли такую точку отсчета; ведь вообще-то о более ранних временах тоже есть что сказать!) в этом ареале, было раннехристианское “я” (одно из ярчайших его воплощений - “Исповедь” блаженного Августина (354-430). Еще полное памяти о своем языческом прошлом и его обыкновениях, пришедшее к христианству путем личного обращения и решительного отказа от этого прошлого (несомненно, тут не обходилось без черт катастрофы и травмы, пусть даже эти черты и не переживались как главные) - личного усилия выбора, личной ответственности за этот выбор.

Что принадлежит к существенным - самым существенным! - чертам этого типа? - Радикальный разрыв со своим предыдущим существованием и - личное, индивидуальное усилие этого разрыва. И еще - личное предстояние перед Богом, единственно-личная за всё перед Ним ответственность.

Это “я” исторгло себя из прежних связей, но лишь затем, чтобы снова себя отдать. Христианство сделало несущественными все прежние связи, определенности, границы человека - которые до сих пор, в традиционных языческих обществах, разумелись сами собой: кровные, семейные и племенные,

территориальные, языковые... Существенным стало одно: человек. Но не просто “человек”, а именно такой, который, уверовав в Христа, тем самым вступал в совершенно новую общность. Только это отменяло все прежние связи и позволяло человеку видеть себя в самом ядре своего человеческого существа: в том, что он - сын Божий. Равносущный и равноценный в этом всякому, любому человеку.

Идея и идеал единого мира - отсюда. Интуиция возможности и необходимости упразднения всех границ и различий между людьми (или пренебрежения ими) - тоже отсюда.

Запомним: в самом корне истории “я” европейско-христианского типа лежит решительный разрыв со всем предыдущим, - резкое отсечение себя от всех прежде определявших это “я” традиций. И коренная установка на самопреодоление. Самопреодоление как ценность. Запомним потому, что этот разрыв еще не раз выйдет на поверхность и определит, в конечном счете, весь ход истории европейско-христианской личности: он относится к самому ее существу. В сущности, вся эта история - где более, где менее очевидно - этот разрыв собой воспроизводит. И самопреодоление как ценность - тоже. В том числе и тогда, когда о христианских смыслах его не думали и даже агрессивно противопоставляли себя им. Структура осталась, тип усилия остался. Это - устойчивее содержаний, - хотя ими создается.

Тот тип “я”, который мы назвали “раннехристианским”, существовал во многих поколениях на протяжении нескольких столетий медленной, трудной, неравномерной христианизации языческого мира, пока наконец не окрепло, не утвердилось - на целую тысячу лет - средневековое общество вполне традиционалистского типа, в котором уже не было нужды в личном, радикальном усилии обращения: каждый человек рождался христианином и - ничуть не хуже, чем во всех традиционных обществах - преднаходил готовой свою социальную нишу и роль, свою систему связей, в которую ему оставалось только встроиться. И никакого индивидуального выбора.

Важно при этом отметить, что при всей остроте и напряженности как будто личного самосознания (оно, например, - в тщательном, въедливом, подробном внимании к своим грехам, которое было необходимо для исповеди) - цель и смысл личности - и раннехристианской, и традиционалистски-средневековой - совсем не в том, чтобы “самовыражаться” или “самоутверждаться”. Это всё очень позднее. “Я” в культурах этого типа - это, в первую очередь, “мой грех” (недаром именно с исповедью связано самое острое “я”-сознание в это время!); и назначение всего личного - в том, чтобы быть преодоленным. Человек делался собой и осознавал себя как себя - чтобы отдать себя Богу. Он существовал не для себя, а для Бога. По крайней мере, на уровне сознательных ценностных установок, значимых в общекультурном масштабе. С этих позиций всё оценивалось.

Но тот огонь, который вспыхнул в самом начале христианской истории, дремал под всеми слоями, казалось, надёжно закрывавшими его на протяжении всех Средних веков, - и вот, стоило чуть сдвинуться историческим пластам, - вырвался на поверхность. Вспыхнуло Возрождение с его, прямо-таки, культом индивидуальности, - начало формироваться то самое новоевропейское “я”, которое достигло своей кульминации веку к XVIII-XIX-му, - особенно в XIX веке: классическом веке индивидуализма, подробно-внимательного психологизма (и психологического, “реалистического” романа), веке интенсивного оформления новоевропейских демократических идеалов - органичнее связанных с представлениями о неотъемлемых правах автономной, суверенной, самоопределяющейся личности, - ответственной прежде всего перед самой собой.

Путь к этому был очень долг, совсем не прост и не так уж прям, но общее направление, разумеется, проследить можно. Вот некоторые главные, характерные симптомы и вехи вызревавших в европейском культурном теле, набиравших силу процессов.

Во-первых - это идеалы возрожденческого гуманизма, резко сместившего акценты: хотя его представители и не помышляли еще отказываться ни от Бога, ни от ориентации на трансцендентное вообще (всё это произошло гораздо позже...) - в центр они поставили не Бога, но человека. Именно человек стал теперь точкой отсчета при его же собственном, человека, рассмотрении, - и как же изменились структура и состав внимания и интереса к нему! То, что доселе чувствовалось как не-существенное, закрывающее, в конечном счете, главное в человеке, - общую всем людям сущность, общее их устройство, - подробности индивидуальной судьбы, особенности личного характера, привычек, пристрастий, - вдруг стало остролюбопытным и получило своё культурное оправдание.

Это было время рождения биографического сознания, - биографии - и автобиографии - как способов описания жизни, увиденной именно таким образом.

В это же время начала складываться (сознательными стараниями единичных людей!) культурная ниша для “частного человека” - та самая, которая окажется массово заполненной пять-шесть столетий спустя, в XIX веке. Тогда же, в самом своем начале, такая позиция - исключение, привилегия очень немногих людей искусства (которые, кстати, тоже именно в это время стали выделяться из цеха ремесленников и складываться в особую социальную группу: позиция “частного человека” возникла как часть их рождающегося группового самосознания).

На складывание самовосприятия ренессансного типа то, что создатели его наиболее ярких образцов занимались художественным творчеством, оказало, пожалуй, решающее влияние. В состав ренессансной модели “я” - в том виде, в каком она зафиксировалась в письменных текстах, стала достоянием других эпох и вошла в состав их понимания Возрождения, - вошло очень многое из специфического жизненного опыта этой социальной группы и ее отношения к миру. К пониманию своего “я” эти люди шли через чрезвычайно обостренное

- особенно по сравнению со средневековьем - осознание себя как автора своих произведений. Самоценность новоевропейского “я” начиналась (...в одном из своих начал) как самоценность (художественного) авторства, самоутверждение его - как утверждение и осуществление авторской позиции. Первые следы этого современный исследователь (Леонид Баткин) находит у Франческо Петрарки (1304-1374), в его рефлексии над собственным авторством - ещё в пределах во многом очень средневековых сознательных установок.

К XVI веку автобиографическое сознание с его сугубо светскими смыслами уже сложилось и стало культурным фактом. Одно из ярких свидетельств этого - например, автобиография Бенвенуто Челлини (1500-1571) - ювелира, скульптора, писателя. Он продиктовал свою “Жизнь Бенвенуто, сына маэстро Джованни флорентинца, написанную им самим во Флоренции” - между 1558 и 1565 (издана она была только в 1728 году). В этом рассказе о жизни, творчестве, скитаниях и авантюрах автора важно в данном случае то, что человек уже всюду чувствует себя оправданным и интересным не через включенность свою в какие бы то ни было сакральные смыслы, а через то, что он - художник, автор своих произведений, - и в дальнейшем оправдании это уже не нуждается.

До массового заполнения этой “ниши” (ему, разумеется, способствовала и значительная ее переинтерпретация - такая, при которой уже не требовалось никакое занятие искусством как образ жизни) оставались еще века, но очень важно, что она уже была заготовлена. Что был намечен некий контур построения образа себя, создан прецедент, который в “нужное” время оказался в культуре востребованным. Культура такого не забывает.

Заметим: это уже знакомое нам, лежавшее некогда в основе христианства усилие вырывания себя из (предзаданных) связей. Пройдет известное время - и оно, это усилие, начнет уже освобождаться от христианских содержаний.

То, что некогда создало европейско-христианскую личность, вырвав ее из сумрака родового, кровного и плотского, индивидуально-нерасчлененного самосознания, - оказалось миной замедленного действия.

Следующий шаг в этом направлении сделала в Европе Реформация, перенесла акцент на личную, индивидуальную религиозность, при которой нет нужды в посредниках между человеком и (тем, что для него пока еще остается самым важным...) - Богом. Мартин Лютер (1483-1546) вообще считал, что каждый христианин вправе самостоятельно толковать Писание (для чего и посвятил 15 лет жизни переводу Библии на современный ему немецкий) - сама вера дает ему правильное понимание. Нет нужды и в предшествующих (католических) традициях - более того, они отрицаются и отбрасываются с первозданной, героической, раннехристианской силой. В сущности, опять воспроизводится та архетипическая для христианских культур ситуация, когда существенно необходимым делается акт личного обращения и выбора. "Я" - это снова тот, кто такой выбор делает.

Никакая Церковь уже не берет на себя ответственности за человека. Он (...снова?) оказывается один на один с Богом, и моральные требования в такой ситуации оказываются важнее ритуальных (что означает, между прочим, и то, что они впервые примерно за тысячу лет, по крайней мере, от них отделяются!). Человек обретает моральную суверенность (...источник, в достаточно отдаленном будущем, всех прочих) и вынужден, в пределе, в уникальных условиях каждой конкретной жизненной ситуации отваживаться на выбор своего поведения, исходя из духа нравственных заповедей.

То, что акцент переносится с внешней стороны культа вглубь - внутрь самого человека, на индивидуально-психологические и нравственные аспекты веры - решающий шаг в воспитании *внутреннего человека* и персональной ответственности его перед своим Главным Собеседником. Той самой ответственности, которая, по мере того как будет убы-

вать восприимчивость к Главному Собеседнику - обернется постепенно *самодостаточностью*.

Здесь - истоки и другой стороны того же процесса (собственно, в отрыве друг от друга их и невозможно рассматривать без искажения): смерти Бога. Того, что Бог в представлении западноевропейских христиан (и затем - всех, для кого оказались значимыми модели поведения, выработанные в этом культурном ареале) перестал быть Богом.

А началось всё с того, что личностный аспект Его здесь усилился. Всего лишь усилился - зато предельно. Трансцендентные характеристики Его здесь пока еще сохраняются - но всё больше внимания обращается на персонифицированность... на соразмерность человеку... В Троице на первом плане оказывается (воплотившийся в человека) Христос... который всё больше приобретает черты *морального авторитета*. Хотя бы и абсолютного.

Отсюда уже не так далеко и до мысли о том, что Христос - просто человек ("свободный человек, воодушевляющий других быть свободными" - сказал не кто-нибудь, а представитель протестантской теологии "смерти Бога" (!) Пауль ван Бурен. Правда, уже в XX веке.)

К протестантским стимулам возводят, со времен, по крайней мере, Макса Вебера, складывание этики - а затем и целой культуры - "свободного предпринимательства" в странах, которые оказались затронуты соответствующими религиозными веяниями. Но влияние стимулов этого рода шире - и глубже. Оно коснулось самой структуры европейского "я".

Само *присутствие* в культуре установок и импульсов "протестантского" типа постепенно приводит к кристаллизации человека с определенным душевным устройством. Складывается устойчивый набор позиций "я" по отношению к миру - который потом воспроизводится в европейско-христианских культурах (до сих пор!) на самых различных материалах, в том числе чрезвычайно далеких не только от протестантизма,

но и от религии и веры вообще. Вот “костяк”, определяющие черты этого типа: принципиальное стремление к опоре на собственное, индивидуальное, лично-ответственное понимание. Чувство оправданности и ценности такого понимания⁵.

Рене Декарт (1596-1650), один из главных творцов интеллектуальной революции XVII века - которого уж никак нельзя отнести к протестантам! - положил тем не менее в основу едва ли не всех новоевропейских интеллектуальных традиций установку именно названного типа. Усилие, по сути дела опять воспроизводящее собой христианский первоимпульс, только по видимости было осуществлено им на сугубо интеллектуальной почве (хотя мыслилось именно так). На самом деле усилия такого рода предшествуют интеллектуальным: они - занятие определенной позиции в бытии. Последствия картезианского переворота именно поэтому вышли далеко за пределы областей умственного действия.

Задавшись целью создать единый корпус универсального знания, с надёжным фундаментом, которое объединял бы достоверный метод, гарантирующий неслучайное достижение истины, - он подверг сомнению ни много ни мало как *всю предшествующую интеллектуальную традицию*, чтобы начать всё совершенно заново. И что же он принял при этом за опорную точку?! - Надежный путь к истине Декарт считает возможным обрести именно через изучение *самого себя*. Именно внутренний, непосредственно достоверный опыт “я”, в котором только и постигаются важнейшие истины - например, свобода воли - способен служить конечной, надёжнейшей точкой отсчета мыслящему субъекту, который отваживается подвергнуть сомнению всё остальное: не только ходячие

⁵ Нас слишком далеко увело бы сейчас уточнение того, что на разных культурных, традиционных “субстратах” и христианский *первоимпульс*, и сформированные им частные способы ответа на вопрос: “Я” - это кто? - давали очень различные результаты. Русскую, например, историю взаимоотношения с этими предметами вообще стоило бы рассматривать отдельно. Будучи стеснены рамками жанра и случая, ограничимся указанием на то, что речь в данном случае идет лишь об основной линии выработки моделей самосознания в европейско-христианском мире и о накоплении прецедентов в его культуре.

представления, не только книжные истины и мнения авторитетов - но и само существование вещей внешнего мира. Даже собственного физического тела. Факт существования “меня”, сомневающегося - единственный, который подвергнуть сомнению невозможно: он - непосредственная данность. И только после того, как, на этом основании, проведена радикальная работа сознания над самим собой, устраняющая всё недостоверное - можно приниматься за чтение “великой книги мира” (второго, по Декарту, источника всякой настоящей науки): без этого ничего правильного там не вычитаешь. Мы правильно понимаем мир в той - и только в той - мере, в какой понимаем самих себя, точнее - принципы организации собственного познания.

Тут “я” - еще далеко не самоцель. Напротив, оно понято чрезвычайно инструментально, - но зато оно - инструмент из инструментов! Оно уже - опора для самого себя, уже - достовернее (для себя) всего остального, условие постижения всех прочих достоверностей. Правда, его надёжность в этом качестве ещё гарантирует Бог. Но смеем вас уверить, что это ненадолго... Ведь здесь уже само существование Бога постигается изнутри самосознания и посредством его.

Более того: признание бытия Бога оказывается Декарту необходимым *для того, чтобы* обеспечить истинность нашего познания (“Бог - не обманщик”). На этих условиях он Его принимает. Получается, что здесь намечена (...пока только намечена. Но зато - отчетливо) тенденция к вытеснению Бога в область *инструментального*... с последующей заменой этого инструмента теми, которые покажутся более пригодными - чтобы более “не нуждаться в этой гипотезе”. Хотя, разумеется, сам Картезий - будучи впрямую спрошен - с этим ни за что не согласился бы.

На вопрос: “Я” - это кто?” Декарт сделал отныне возможным вот какой ответ: это - тот, кто - если предельно честен в изгнании всего недостоверного - достовернее для самого себя, чем что бы то ни было еще. Я - тот, кто предпринимает героиче-

ское усилие не отождествлять себя с недостоверным. Я - это пересмотр всех оснований и принципов (в данном случае - познания... которое, однако, если хорошо всмотреться, отождествляется здесь по сути с жизнью личности вообще). Я - собственная точка опоры.

Между тем то, что мы называем Новым временем, характеризует прежде всего постепенный, затем всё более быстрый, распад традиционных обществ с их формами жизни (а потому - и самовосприятя!) и вытеснение этих форм жизни новыми, неслыханными - индустриальными. Конечно, этому сопутствовала во всё более массовых масштабах вырванность людей из прежних традиционных "гнезд". Рамки "я" снова (...как некогда в раннехристианскую эпоху!) резко сужаются (до сих пор ведь в них включалась вся совокупность родовых, общинных, кровных связей поколениями жившего на земле человека). Он снова "просто человек", "только человек" (и - "только христианин"), - и вбрасывается в новую общность: индустриальных рабочих. Это - далёкое, далекое предвестие будущего массового человека... Но до этого еще долго.

Следующим толчком рождения новоевропейского "я" стала "Исповедь" (1765-1770) Жан-Жака Руссо (1712 - 1778). В ней - одно из непосредственных начал истории *частного человека* и его самосознания. Интересно, что здесь ещё сохраняется установка, сопоставимая (...при всей несопоставимости!...) с той, что мы видели у Августина: на примере собственной жизни, рассказанной с предельной правдивостью, автор берется говорить о том, что есть человек *вообще*: об универсальных принципах устройства человеческой природы, о смысле жизни человека вообще, о путях достижения истины и совершенства - тоже общезначимых... При всем этом, однако, Руссо сделал нечто такое, что до определенного момента было невозможным, а человеку, например, раннехристианскому или средневековому показалось бы и вовсе невыносимым: он превратил исповедь из сакрального акта в светский, со светскими, по сути дела, смыслами, - в публичную исповедь частного ли-

ца - по сути дела, перед самим собой. Бог еще упоминается, но... уже нащупана очередная возможность без Него обходиться. Она - в цели "Исповеди". Если у Августина - родоначальника *литературной* традиции (хотя он таковым себя не мыслил) "я" исповедуется, чтобы преодолеть себя и познать Бога, то Руссо исповедуется, чтобы познать *себя*. Человеческую природу. Не выше. Теперь, на исходе XVIII столетия, это было принято и встретило интенсивное сочувствие. Кстати, "Исповедь" Руссо породила множество подражаний. А это - симптом того, что в европейском воздухе изменилось что-то очень важное.

Следующий значимый этап в выработке моделей европейского "я" не заставил себя ждать. Опять такую модель создает (...казалось бы) группа весьма рафинированных интеллектуалов, страшно далекая, как ей и полагается, от повседневных переживаний и представлений основной массы европейского населения. На дворе - рубеж XVIII - XIX столетий, а речь мы ведем о романтизме. Причем именно как о совокупности умонастроений, которые работали в пределах очень разных областей - и не только искусства и науки, - но и в самой повседневной жизни и ее интерпретациях. Очень способствовала глубоким переменам в европейском переживании мира Великая Французская революция 1789-1794 годов - после которой мир уже не мог оставаться прежним (...да, впрочем, и карьера Наполеона, поразившая воображение современников).

Романтики "вдруг" озаботились тем, что, оказывается, нормативность, общезначимость, регламентация, заданность жизни мешает индивиду в осуществлении его *свободы*. Его индивидуальной свободы, которая-то и есть самое в нем настоящее и ценное. В сущность же человека входит отталкивание от заданного (...снова "личный выбор"...) и ориентация на творчество и самоопределение. Творить, создавать предполагалось даже то, чего создать - по крайней мере, по ощущению всех предшествующих культурных миров, нельзя, что, каза-

лось, превосходит любые созидрующие усилия и всех созидателей: например, новую мифологию.

Один тончайший исследователь (А.В. Михайлов) назвал это время концом эпохи “готового слова”. И это напрямую связано с самоощущением “я” в мире традиций и заготовок. Если слово не “готово”, “я” должен его создать сам - при этом я должен быть таким “я”, которого старое, готовое, умершее слово больше не определяет, для которого оно больше не может служить опорой. Оно меня не создаёт - я должен создать себя собственным усилием. Это - предусловие всего остального.

В это время вдруг обнаружил большую привлекательность тип - литературный образ - человека, порвавшего со своей средой и противопоставившего себя ей. Европейские читатели пережили очарование мотивами ниспровержения авторитетов, бунта, титанического единоборства с миром - героического, обреченного. Вообще - темой *борьбы*. Когда эти мотивы оказались выраженными, например, в поэзии Джорджа Байрона (1788-1824) - они встретили всеевропейское сочувствие и всеевропейское же увлечение самой личностью автора. В состав юношеского самоопределения “байронические” мотивы вплоть до нашего столетия входили - может быть, и сейчас ещё входят? - на правах обязательного набора. Даже у тех, кто не читал никакого Байрона.

(...Интересно, что все это сочеталось в романтизме с очень осознанным возрождением чувства ценности *традиции*. Акцент здесь стоило бы поставить на словах “очень осознанное”. Это - вернейший симптом того, что традиция перестала быть для европейского человека чем-то самоочевидным - до незаметности. Как равно и того, что память - мы бы сказали, *чувственная память*, на уровне переживания конкретных деталей о ее жизненной необходимости сохранилась в теле культуры *живой*).

“Я” в романтизме - это тот, кто создает уже не только самого себя, но, в известном смысле, и мир. Ведь это “я” идет к миру

изнутри собственной бесконечности и открывает мир как соответствие этой бесконечности! Впервые в европейской традиции “я” приравнено к миру. Более того: оно даже претендует на то, чтобы превосходить его: ведь это оно берется судить, “удовлетворяет” или не “удовлетворяет” его “реальность” (Кьеркегор - например) - и такая постановка вопроса уже чувствуется совершенно культурно оправданной!

“Только в личном - жизнь” (!) - провозглашает в это время Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (1775 - 1854) и добавляет: “...а всё личное покоится на темном основании”.

У, как расширило европейское “я” свои границы в эту эпоху! И не только вширь и ввысь, но и - вниз и вглубь. Начался - опять же культурно оправданный - интерес к “тёмным”, “ночным” сторонам души - он потом получит многообразную проработку и развитие, особенно в самосознании XX века. “Я”, строго говоря, понимало или чувствовало, что для безудержной самоидеализации у него не так уж много оснований. Но остановиться в нарастании тенденций самоутверждения уже не могло - да и не собиралось.

Только в это время - на почве, в известном смысле подготовленной романтизмом - делается возможным тип философского творчества, осуществленный датским философом Сёренем Кьеркегором (1813-1855): не просто укорененный в эмпирически-личном, единственно-личном опыте, в интимном соприкосновении с предельными истинами бытия, - но неотделимый от всего этого: философствование как прямое продолжение личного существования. Между прочим, это - одна из решающих точек преобразования исходно-христианских импульсов.

Именно Кьеркегор ввел понятие *экзистенции* (в общеевропейском масштабе востребованное только спустя десятилетия) как собственного, единственного бытия человека в мире, заговорил об экзистенциальном характере истины, исключил последнюю из компетенции научного знания с его претен-

зиями на объективность и систематичность. Должно было пройти еще очень много времени, чтобы это смогло оказаться услышанным, но важно, что уже появилась культурная возможность чувствовать такие вещи и чисто языковые средства для того, чтобы о них говорить.

Это он первый заговорил о “подлинном” и “неподлинном” существовании - только вкладывал он в это совсем не тот смысл, что Жан-Поль Сартр столетие спустя. Подлинный смысл у Кьеркегора достается индивидуальному экзистенциальному опыту лишь постольку, поскольку этот последний ведет человека к Богу и помогает ему осознать религиозное значение своей личности. (Неистинное же существование потому и неистинно, что, рассеивая субъективность - уводит от Бога). Обретение же экзистенции предполагает *решающий “экзистенциальный выбор”* (узнаёте?...), посредством которого человек от созерцательно-чувственного бытия, детерминированного внешними факторами, переходит - к чему бы вы думали? К *“самому себе”*. Единственному и неповторимому.

Пока это еще имеет отчетливо-религиозный смысл. При этом нельзя не видеть (особенно - “по плодам их узнаете их” - вспомним того же Сартра), что здесь заключено одно из очень важных подспудных начал “освобождения” “я” от религиозных смыслов и значений - *благодаря* которым, собственно, оно и выросло, и сформировалось как самостоятельное явление. Интересно, что такие вещи уже не в первый раз происходят в европейской традиции как раз на пике религиозного напряжения - как мы помним, именно так было с протестантизмом, - в котором самым непосредственным образом связаны радикальное религиозное усилие и индивидуализация.

XIX век создает богатейшие, обильнейшие средства для выявления, осознания (...а значит - для дальнейшего создания, оттачивания) индивидуальной личности. Интерес к мельчайшим душевным тонкостям (за адекватную передачу которых романтики ценили музыку едва ли не выше всех остальных искусств), получив “санкцию” на существование в общекуль-

турном масштабе - привел к формированию психологизма, “психологического реализма” в литературе века (...и в повседневных самоинтерпретациях ее читателей!...) - и науки психологии, которая именно теперь выделяется из философии, чтобы заниматься индивидуальной душой. Изучением правил и законов исключительности и неповторимости.

На это столетие приходится кристаллизация идеи и идеала *индивидуального жизненного проекта* - уже совершенно светского свойства. (В это время эмансипация христианских по происхождению структур от христианских смыслов идет уже полным ходом и вот-вот приступит к созданию гигантских псевдорелигиозных образований - массовых идеологий, которые развернутся в следующем веке.) Наступает время “частного человека”: оформляются традиции, оправдания, правила частной жизни - и юридические механизмы оберегания ее границ. Формируется *социальное поле* для него: совокупность социальных возможностей и “инструментов” для организации своей жизни именно по этому типу.

Наступает время *одиночества* как самостоятельной темы индивидуального существования, - со всем спектром ее решений, отнюдь не всегда и не обязательно трагических. - Человек традиционных обществ, строго говоря, одиночества не знал: система связей была ему практически гарантирована, он в нее уже рождался. Не то - человек Нового времени, которому в очень большой степени надлежит самому создавать эти связи - что, разумеется, может не удаваться (или удаваться не так, как он “хотел бы” - вот оно, расслоение реальной судьбы и индивидуального жизненного проекта!) - по множеству различных причин. Возникает отдельная проблема согласования индивидуальной жизненной программы с глобальными проектами; проблема “самоопределения”. Созревает идейный комплекс “неудачничества” - со своими правилами интерпретаций, эмоционального реагирования, компенсирующих приемов.

“Я” этого времени (мы, собственно, еще и сейчас в его поздней стадии, многие установки его еще не потеряли силу - даже если уже не находят прежнего подкрепления культурными средствами!) - итак, “я” этого времени - это тот, кто собственными силами создает свой индивидуальный жизненный проект, самостоятельно его осуществляет и стремится быть “самим собой”. Причем уже совсем не обязательно для того, чтобы в конце концов отдать себя чему-то большому: Богу, например, или Родине, или Человечеству (хотя в жизненные проекты людей последних двух столетий - особенно XIX-го - это еще входит, и часто - на правах обязательного компонента). Появилось - и в нашем веке уже стало совершенно расхожим - нечто совершенно новое: представление о том, что-де быть “самим собой”, самовыражаться и самоутверждаться и можно, и должно и *просто так*. То есть - ради себя же.

Мы уже готовы принять такое положение дел за пик, кульминацию всего процесса, раскрытие потенций того, что началось две тысячи лет назад некоторым *первоимпульсом*. Но нет, это еще не всё...

Между тем набирает силу и приобретает большие масштабы индустриализация. К середине XIX века можно видеть первые значимые признаки возникновения - в качестве самостоятельного, особого культурного типа - “массового человека”.

Индивидуалист, “частный человек” и человек массовый возникают, по сути дела, в исторических масштабах, одновременно - как два полюса одного и того же процесса. В самом общем виде он может быть охарактеризован как распад человека традиционного, - который занял многие столетия и оказался необратимым.

Интересно, что в XIX столетии - веке складывания классического либерализма (идеологии и психологии *личной свободы*) и буржуазных демократий стержневой для европейско-христианского человека мотив *выбора* переносится в *политическую* (а также и в экономическую) плоскость. (...Так под-

готавливается, между прочим, будущий человек эпохи масс, член тоталитарных обществ, для которых *политический* аспект существования включает в себя и исчерпывает собой абсолютно всё).

Страшно характерная для эпохи мысль принадлежит Алексису де Токвилю (1805-1859): “Кто ищет в свободе что-либо, кроме *самой* свободы, создан для рабства.” (!) Вот и еще один шаг к самодостаточности свободного субъекта.

...Но вот уже ненавистник христианства Фридрих Ницше (1844-1900) провозглашает - а массовые его почитатели (...и интерпретаторы, со своих позиций...) немедленно прочитывают и подхватывают: человек - это то, чему надлежит быть *преодоленным*. В данном случае ради “сверхчеловека” и его ценностных установок и позиций по отношению к миру. Опять героическим, радикальным, лично-ответственным усилием. ...Вам это ничего не напоминает?...

Преодолеют, преодолеют. Результат, правда, окажется не совсем тот, на который рассчитывал человек эпохи классического индивидуализма - Ницше.

Тип “массового человека” ожидает большое будущее. Он достигнет неслыханного преобладания в следующем, ХХ-м, веке, который сорвёт с их естественных мест громадные массы людей, лишит их обжитых традиций, сгрудит в новые общности, зачастую лишённые четкой структуры - или обладающие структурой хоть и вполне четкой, однако принципиально необживаемой, - как, например, концлагеря...

Русский опыт в этом отношении - особый. Осип Мандельштам (1891-1938) так охарактеризовал, в числе прочего, результаты русской революции: “Люди оказались *выбитыми из своих биографий*”.

И впрямь: ведь ниши для биографий - построения и интерпретации индивидуальных (ценных в этой индивидуальности) жизней по определенным, значимым, вполне строгим

правилам - способно давать (и весь XIX век давало, хотя многие и оказывались за рамками этого процесса) лишь общество, которое само организовано в соответствии с набором значимых правил. Условие самодостаточного и самоуверенного индивидуализма - всё-таки гарантирующие его, достаточно устойчивые и защищающие традиции.

Революция в ее самом радикальном, большевистском варианте объявила эти правила и традиции несуществующими, и наступило у нас *постбиографическое* время.

Тоже, между прочим, прецедент.

Впрочем, эти времена нового постбиографизма достались людям, которые уже успели получить хоть какой-то опыт жизни в обществе с индивидуалистическими формами жизни и самопонимания (хотя бы читали об этом!). Поэтому, в конце концов, не могло не сложиться общество (оставим сейчас в стороне вопросы о том, какой ценой...), дававшее какие-никакие возможности для *биографий* и языковые средства для их описания. Новоевропейский человек - даже восточно-европейский, даже тоталитарного времени - не может без биографии. Без этого он не чувствует себя самим собой.

Что же происходит в это время на европейском пространстве - в главной, волею судеб, лаборатории выработки всё новых и новых моделей "я"?

Первую часть века в Европе - примерно до шестидесятых годов включительно (не исключая и времени тоталитарных режимов) можно назвать временем экзистенциализма. То есть возникновения такого "я", которое создало большую восприимчивость к установкам экзистенциалистского типа - и невероятную по масштабам его влияние в этом столетии.

Экзистенциализм, взявшись описывать универсальные характеристики человеческого существования, - включает в их число "заброшенность в мир", "случайность присутствия"...

(Социальное и душевное одиночество человека XIX столетия здесь превращается в нечто куда более радикальное: одиночество метафизическое). Включаются в их число также, между прочим, “проект” и “свобода”.

Европейский человек стал осознавать себя - значит, и становиться - человеком *проектируемым* с тех пор, как перестал совпадать с самим собой (то, что он сам с собой не совпадает - высказали тоже экзистенциалисты; это одно из главных их положений, общее, пожалуй, им всем при огромном многообразии вариантов их позиций). Это они заговорили о человеке как о принципиальной и постоянной неустойчивости, как о том, что должно непрерывно делать себя самим собой. (...Это ли не отзвук радикального христианского первоусилия?)

У экзистенциалистов мы найдем едва ли не все традиционные темы европейского самопереживания в их специфичной для нашего столетия формулировке: различие подлинного и неподлинного существования; отталкивание от общепринятого; признание индивида источником смысла - и собственно существования, и его обстоятельств; ценность индивидуальности; ценность творчества и личных усилий; ценность ответственности и свободы. Но всё это - со значительно бóльшим, чем когда-либо прежде, привкусом горечи и обреченности.

Разумеется, всё это - констатация некоторого самоощущения, созревшего в европейской культуре к середине XX века. “Я” на это раз - это тот, кто настолько одинок, что не имеет уже никаких оснований. “Я” - это чистый выбор и чистый риск. Более того, обреченный, если уж быть совсем честным, на поражение. Жан-Поль Сартр (1905-1980), один из властителей умов своего времени, прямо говорил, что человек - это авантюра, которая имеет наибольшие шансы закончиться плохо. У Сартра “я” *тоже* - как на протяжении всей европейско-христианской культуры - тот, кто выходит за свои пределы. Только уже без всяких отсылок к чему бы то ни было трансцендентному. “Я” выходит за пределы себя как случай-

ного, “фактического” существа - и дерзает существовать на собственных, самолично изобретаемых, основаниях. То есть к себе же и возвращается. Подлинность (“аутентичность”) достигается как раз тогда, когда человек понимает - и принимает - “бездосновность” своего выбора и проекта.

Характерно, что “Посторонний” Альбера Камю (1913-1960) делает осознанный *выбор* в пользу одиночества и смерти - и во имя чего же??! - а во имя искренности и выявления, таким образом, собственного “Я”. Каким бы оно ни было. Лишь бы - своим, настоящим. - Ценность “подлинности” единственно во имя ее самой, даже если она, допустим, чудовищна... а может быть, в такой ситуации понятие “чудовищности” уже и теряет смысл?..

Ничуть не менее характерно, что любимым героем Камю был Кириллов из “Бесов”, который тоже делает честный экзистенциальный *выбор*: убивает себя, потому что не верит в Бога и нравственное добро. И это принимается. Потому что *честно*. Единственно поэтому.

Хотя бедствия и незащищенности были всегда и на протяжении христианской истории тоже случались едва ли не чаще, чем противоположные вещи - *такое* могло быть пережито и сказано только в XX веке. Дело же не в бедствиях, а в том, как их интерпретировать. Это - результат многовекового, последовательного, слой за слоем снятия с себя европейским человеком всё новых и новых определений, традиций, связей - чтобы представать во всё более и более подлинном своем, - одиноком, покинутом, заброшенном виде... Наедине прежде всего с одиноким, отчаянным усилием своего самополагания и ответственности. А уж затем - если повезет, с миром и с Богом. Хотя тут уже ничего нельзя гарантировать.

Но и это еще не конец.

“Я” - это кто?” - снова спрашивает себя человек конца нашего столетия. И с изумлением обнаруживает вот какой ответ: ...да никто. Нет никакого “я”. Есть узел в переплетении линий

различных дискурсов, языков, текстов, место взаимоналожения социальных практик, инструмент презентации культурных смыслов... “Человек” исчерпывается всем этим. Кроме этого, в нем *ничего* нет. Автор умер. И субъект тоже умер. Что до Бога, то Он давно умер.

“Постмодернистские” концепции Ролана Барта, Мишеля Фуко, Жака Лакана и других, в которых всё это было провозглашено - разумеется, ничего не исчерпывают. Вряд ли даже есть основания утверждать, что они - и то, что в них описано - составляют стержневую линию современного развития. С этим, во всяком случае, можно спорить. Одно несомненно: само появление таких представлений и их огромная популярность - свидетельства очередных радикальных сдвигов в самочувствии европейского человека.

У “я”, понимаемого таким образом, нет внутреннего измерения. То есть того, что веками и веками создавало его именно в качестве “я”. И это напрямую связано с утратой другого важнейшего его измерения: трансцендентного.

Сквозная линия - может быть, стержень - всей истории европейско-христианской души: воспитание *внутреннего человека*. Он - скорее возможность его - был открыт в самом начале христианской истории и затем на всем протяжении этой истории создавался, тщательно культивировался, с изобретением и привлечением для этого всё новых и новых средств.

Характерность же представлений о “смерти субъекта” - отражение, соответствие в “высокой” культуре того, что на противоположном ее, культуры, полюсе предстает как самочувствие “массового” человека, целиком растворенного в анонимных, тиражированных формах, которые предлагает в качестве средств для переживания мира массовая культура. Здесь тоже нет внутреннего измерения.

(Получается, между прочим, и вот что: европейско-христианский человек обретал себя всякий раз, когда понимал, что живет не для себя и отдавал себя - Богу. Стоило же

ему забрать себя самому себе и заняться самодостаточным самоутверждением, как ...он себя потерял. Субъект-то умер. Как раз тогда, когда уже, казалось бы, мог торжествовать свое освобождение от всего на свете.)

Есть сильный соблазн думать, что массовый человек - это отмена человека внутреннего. Что с его, массового, превращением в преобладающую культурную силу история *внутреннего человека* как будто бы и закончилась. Что у этой истории нет, кажется, больше достаточно сильных культурных стимулов; что все более недостает полноценных культурных средств для его воспроизводства и полнокровного существования (а те, что есть - рудиментарны).

Нельзя исключать, однако, и того, что такая реакция характеризует скорее “нас” - людей, успевших сформироваться в русле классически-индивидуалистских представлений, - и нашу неизбежную растерянность перед новыми временами. В конце концов, все мы росли в очень большой мере на литературе XIX века, - а она - голос изнутри совсем, совсем другого культурного состояния! (В результате этого, правда, представители всех ныне живущих поколений, успевших воспитать на ней свое восприятие мира - наделены как бы “двойным”, объемным зрением: видят происходящее глазами не только текущего времени, но и - некоторого другого. Рискну утверждать, что это - преимущество.) Во всяком случае, с выводами торопиться не будем.

Теперь, когда реальностью становится так называемое постиндустриальное или “информационное” общество, - вполне возможно, готовится и некое “постмассовое” состояние человека (...или, впрочем - новая массовость, на иных основах). Большие производства, собирающие массы людей, уходят в прошлое, и человек остается, допустим, наедине со своим компьютером как источником информации хотя в большой мере и обезличенной, но предназначенной только для него. Вполне возможно, происходит “рекапсулирование” индивидуальности пользователей персональных компьютеров. Нет

полноценных культурных средств для индивидуализма старого типа, но формируется новое одиночество перед лицом безграничного информационного мира. Структура переживающей себя и мир индивидуальности снова как-то меняется, и процессы этого рода еще в самом начале.

...Впрочем, и христианство (с его терпеливым и требовательным культивированием “внутреннего человека”) - как именно ведущий фактор организации жизни и обществ и людей - тоже, кажется, в прошлом. (Религия и вера успели стать “частным делом” человека, - что, вообще говоря, противоречие в определении!). Оно перестало быть активно-структурообразующим, формирующим *человеческий тип* для личностей европейско-христианского культурного ареала (не говоря о других) и влияет на них в основном в качестве своих многочисленных рудиментов, превращенных форм, структур, давно оставленных его смыслами и заселенных смысловой жизнью совсем иного рода.

...И всё-таки. Что же после всего этого осталось в человеке прежним? Что сообщило устойчивость всей этой истории, - даже, пожалуй, придало ей направленность? Именно в самом человеке и в той его фундаментальной ситуации в мире, которая предшествует любым переменам и всех их вбирает в себя? Что осталось общим для всех - христиан и нехристиан, верующих и неверующих, проблематизирующих себя и прекрасно обходящихся без этого, устроенных и незащищенных, высоколобых индивидуалистов и людей толпы? Кроме, разумеется, биологических констант (впрочем, они же и экзистенциальные): рождение-взросление-зрелость-старение-смерть?

Пожалуй, неизбежность - для каждого, любого человека - столкновения с тем, что неизмеримо его превосходит, и необходимость как-то определять себя по отношению к этому. В разные времена, в разных ситуациях оно может носить разные имена, принимать различные облики: Судьба, Бог, Незвестное и Непонятное, Время, Космос, История, Природа... Но оно есть всегда.

Да еще, пожалуй - *возможность* свободы. Той самой, единственно настоящей, - внутренней. Эта возможность тоже есть всегда. Даже когда мы об этом не знаем. (А знать о ней нас научила многовековая история европейско-христианской культуры).

А для наследников этой культуры остается еще и коренной, снова и снова возникающий, встающий перед каждым вопрос: “Я” - это кто?” На него, скорее всего, еще не раз придется отвечать. И сейчас мы не можем знать, какими окажутся ответы.

Время и Другой⁶:

Средние Века в европейском историческом самочувствии

Развитие европейского исторического чувства, - и следствия его, исторической мысли, - постепенно смещало центр внимания от того, что считалось познанием себя, в направлении того, что всё более осознавалось как познание Другого. В том числе и в самом себе.

Становление историзма, характерной черты мировосприятия европейского Нового времени, - по своей сути не что иное, как развитие всё более тонкого, детального умения чувствовать и видеть прошлое как Другое - не обязательно чужое, но непременно другое. То есть, это - постепенное становление, кристаллизация чувства Другого, обрастание его сугубо интеллектуальными средствами - только спроецированное на время.

Совсем не случайно именно в XIX веке, - классическом веке европейского историзма, - возникает и теоретическое понятие Другого. Скорее всего, первым, кто сделал его таковым, был Вильгельм Дильтей (1833-1911). А то, что в следующем, XX веке именно это понятие превращается в одно из ключевых и в философии, и в науках о человеческом мире: в психологии, социологии, культурной антропологии, заставляет задуматься над тем, что наступило время Другого: время его тотального теоретического освоения, выработки многообразных средств для этого.

В этом смысле интеллектуальная судьба Средневековья оказалась исключительной. Ему досталась в европейской мысли

⁶Опубликовано: Знание-Сила. - 2001. - № 1.

роль Другого *par excellence*; в частности - излюбленного предмета внимания тех, чье теоретизирование претендовало носить оппозиционный характер. Так случилось, скорее всего, потому, что в глазах европейцев нескольких последних веков оно было источником и средоточием таких установок, ценностей, моделей поведения, типов организации жизни..., - с активного и сознательного отвержения которых некогда начало себя Новое время.

Такая роль была определена Средним векам уже в момент возникновения самого обозначающего их словесного оборота (в составе схемы “Древний мир - Средние века - Новое время”). И она оказалась весьма независимой как от того, где проводятся временные границы этого периода, так даже и от того, какое содержание в это понятие вкладывается (а оно могло изменяться вплоть до неоднократных переходов в собственную противоположность). Всё это именно потому и оставалось в конечном счете несущественным, что главным, “сюжетообразующим” было не это, а роль Другого, которую Средневековье неизменно играло на всех этапах “пост-средневековой” европейской истории (которая сама же и определила себя как “пост-средневековую”, что, между прочим, сообщило ее интеллектуальному аспекту необыкновенную динамичность - во всяком случае, было одним из самых главных факторов усиления этой динамичности.) Важно, что оно как единство было выделено вообще. Чтобы родилось то специфическое чувство и видение проходящего времени, которое гораздо позже стали называть историзмом, а Карл Поппер с раздражением именовал “историцизмом”, - однажды оказалось необходимым дистанцироваться от “Средних” веков, очертив последние как цельное состояние со своим началом и своим концом.

Новое время в своей новизне, увы, оказалось не таким уж самостоятельным: оно слишком сильно было привязанным к тому, от чего отталкивалось, по отношению к чему оно и было, собственно, Новым. Это роковым образом сказалось на его

интеллектуальной судьбе: внутри всех представлений о Новом времени неизменно сохранялся образ его Другого, преодолением которого оно претендовало быть: Средневековья.

Новое время по самому своему замыслу таково, что не может наступить сразу после своей древней основы, как бы она ни понималась - античности или первохристианства. Необходимо посредующее звено между ними - "Средние" века. Именно оно - условие прорыва, возвращения, восстановления, открытия заново (как известно, именно с пафоса возвращения начинало себя европейское Новое время в лице двух главных своих течений: Возрождения и Реформации).

(Это позже породит и вторую интуицию в восприятии Средневековья: чувство его как ценности, как того, к чему надо как раз вернуться. Но этой тоски по Средневековью как мощной, между прочим, культурной силы не было бы, если бы от него с такой силой не отталкивались в самом начале).

Хронологически более близкое, чем древность, Средневековье оказалось, однако, для новоевропейцев в известном смысле более чужим, чем она. Древности вообще и античности в частности отведена была в "триадическом" мироощущении роль основы основ, истока всех ценностей, - чего-то настолько всеобщего, настолько исходного, что оспаривать это было бы слишком катастрофично и по большому счету вообще мало мыслимо. Нужен был надёжный предмет для отталкивания - им и стало Средневековье. С принятием "триадической" схемы истории европейцы встроили Другого в себя.

Именно с превращением такого Другого в неотъемлемую часть европейского исторического чувства и само это чувство, и следующее из него моделирование истории приобрело совершенно иную, чем прежде, структуру. Да, у европейцев появилось, от чего отталкиваться, - но так, что к этому же, при определенных условиях, можно было и притягиваться! Главное: появился устойчивый противовес к настоящему и данному.

Европейское историческое сознание, выделив “Средневековье” в некую особую единицу, завело себе область “тени”, куда могло проецировать, складывать всё, чем оно само в данный момент не склонно было себя считать.

Оборот “Средние века” возник в XV-XVI веке в устах итальянских гуманистов. Всё время, прошедшее с момента падения Римской империи до их собственного времени, они чувствовали и объявляли “тёмными” веками европейской культуры, по сути не имевшими собственного позитивного содержания: “средними” между великой древностью и ее наступающим возрождением.

Первое систематическое описание Средних веков как цельного периода истории Европы дал - в “Истории со времени падения Римской империи” - итальянский же гуманист Флавио Бьондо (1392-1463). А заняли эти века у него время с 412 года - до того самого 1442-го, когда он завершал свой труд. Правда, он ещё не называл эти века “средними”. Для него это была “новая” история, противопоставленная в своей новизне погибшей древности. Здесь важны две вещи: что “новые” времена были древности противопоставлены и что сама древность погибла. Ни то, ни другое доселе не было очевидным.

Для эпохи, предшествующей первым толчкам рождения современного нам исторического чувства (то есть для тех самых “Средних” веков) - не было “анахронизмов”. Поэтому средневековый автор мог написать, например, что древняя римлянка “пошла к мессе”, мог назвать Катилину королем, а жену его королевой; не говоря уже о том, что библейские персонажи изображались исключительно в современных художнику одеждах и интерьерах. Подобные вещи не резали ни слуха, ни глаза, потому что время было единым. Разрыв, скачок в нем был до тех пор только один: Рождество Христово. И совсем неспроста метафорику, образность этого первого разрыва во многом переняли гуманисты, когда говорили о своём втором! Так, если в глазах христиан тьма язычества с пришествием Христа сменилась светом Откровения - то и гуманисты - весь-

ма, кстати, очарованные язычеством - говорили о “тьме” и “свете”: о “тёмных” веках, которые пришли на смену “веку света”... - античности до обращения императора Константина. Это, между прочим, Петрарка. Тот самый, которого ещё в прошлом веке называли “первым современным человеком”. А означает это воспроизведение христианской метафоры в совсем, строго говоря, нехристианском смысле и контексте то, что разрыв между античностью и тем, что за ней последовало, мыслился ничуть не менее радикальным, чем тот, первый.

Здесь, кстати - и одно из начал новоевропейского исторического активизма: “тьму” надлежало преодолеть, выйти снова к “свету” - но сделать это надо было посредством активных и сознательных усилий.

Итак, время до тех пор было единым, была непрерывность жизни. То есть она чувствовалась вопреки всем реальным прерывностям. Поэтому даже положения римского права воспринимались как действующие и применимые и по сей день. Да что римское право! Сама Римская империя для того человека, о котором мы теперь знаем, что он был “средневековый” - вовсе и не думала кончатся: она продолжалась, жили именно в ней. Разве что император жил уже не в Риме, и границы проходили немного иначе... Но власть-то была той же самой! Даже язык был тем же самым: латынь. Руины античных сооружений не только не представляли ценности - на них обращали не больше внимания, чем вообще на стены собственного дома: они и были этими стенами. Между собственной повседневностью и той древностью, от которой они остались, не чувствовалось дистанции, которая побуждала бы её преодолеть - или хотя бы измерить.

“Чужое” для европейцев до тех пор располагалось более в пространстве, чем во времени.

Оборот “Средние века” родился как имя потери. Это было имя с привкусом досады, несамостоятельное, почти не-имя: ни то, ни сё, а так, посередине. Его возникновение и было

знаком того, что Римская империя на самом деле кончилась. Чтобы “возродить” древность, - а для этого выяснять, какой она вообще была, - необходимо было понять, что ее больше нет. Новоевропейский историзм начался с чувства утраты.

И надо сказать, что это чувство навсегда сохранилось в его составе, независимо от того, насколько оно осознавалось - и время от времени выходило на поверхность. Ирония же судьбы состояла в том, что предметом этого чувства на протяжении истории не раз предстояло стать именно Средним векам.

Чувство “Средневековья” у первых создателей этого понятия-образа, гуманистов, - которое они передали, закрепив своим авторитетом, последующим эпохам, радикально определялось тем, что это время для них было ещё совсем недавно, совсем рядом. К нему невозможно было относиться спокойно, безразлично: слишком всё это было близко. Это было фактом личного переживания и опыта: все они сами не только родились в “Средних веках”, но по сути и жили в них: вокруг ещё были Средние века, и преодолеть их надлежало собственным, личным, личностным усилием!

Такая пристрастность имела очень далеко идущие последствия сугубо интеллектуального характера. Ведь эпоха впервые была выделена, увидена как нечно целое, с единым характером - через оценку её, с помощью эмоционально выраженного к ней отношения. Это оно создало цельность, предшествующую всем будущим пониманиям и критическим анализам. Из этого потом вырастет чувство, а затем и понимание *исторической эпохи* вообще как взаимосвязанности громадного множества разнородных, но одновременных явлений - которые принесут настоящие плоды, может быть, только в XX веке.

Что до пристрастности, она тоже навсегда осталась в составе представления о “Средних веках” и очень во многом определяла потом его интеллектуальную судьбу. “Спорность” как бы въелась в самые структуры этого представления.

“Средние” века, “долгая ночь готического варварства”, родились как помеха - мешающие видеть древность, от которой отделяют, - и благодаря этому замечены. Во всяком случае, так была создана предпосылка их будущей замеченности, - а затем и того огромного интеллектуального пласта, который составили исследования средневековья в нашем столетии.

Очень важно, что с введением гуманистами в оборот концепта “средних веков” изменилась - причем именно на уровне ее переживания! - сама структура прошлого: в нем стали различаться прошлое далекое и близкое. Причем они получили совершенно, принципиально разную ценностную окраску и нагрузку. (Как бы ни менялось впоследствии содержание этих категорий, сам факт их наличия и различия остался неизменным).

Иными словами: словесный оборот “Средние века” создал то самое чувство времени - большого исторического времени - с которым мы живем и по сей день. Именно с этих пор европеец стал чувствовать своё настоящее (время, которым средневековое мировосприятие, по существу, пренебрегало) как время решающее: ведь именно между ним и великой древностью посредничали “Средние века”, ведь это в нём “Средние века” должны были быть преодолены.

“Другое” и “Чужое” стали с этих пор ничуть не менее активно, чем в пространстве, размещаться и во времени тоже, а европейский историзм отныне мог расти, питаемый всё более острым, всё более детальным чувством Другого во времени.

Понятие “средние” утверждалось в применении к миновавшим с падения Рима векам медленно, однако ж неуклонно - по мере того, как росло чувство отчуждения от совсем недавнего прошлого. Потребовалось целых два с половиной века, прежде чем - только в самом конце XVII века (1698) - этот термин укоренил в общеевропейском словоупотреблении немецкий профессор Христофор Целлариус (Келлер): он назвал “Историей средних веков” ту главу своего учебника, где опи-

сывалось время от Константина Великого до взятия Константинополя турками. Так что Средние века как историческая эпоха существуют, по большому счету, всего-навсего с XVIII века.

“Триадическая” схема - рождённая, казалось бы, из вполне частных потребностей самоосмысления локальной группы интеллектуалов - оказалась необыкновенно пластичной. Позже что только в неё не вписывалось, включая и марксистскую историческую схему, которая заполнила ее собственным содержанием, позволила обнаружить “средневековье” решительно во всех частях света, где только можно было отыскать что-нибудь похожее на феодальные отношения, и превратила его таким образом во “всемирно-историческую эпоху”. Именно к “триаде” гуманистов восходит то деление истории на “древнюю”, “среднюю” и “новую”, с которой современные люди давно живут как с очевидностью, хотя от очевидности это довольно далеко, особенно в том, что касается выделения центрального, посредничающего звена. И тем сильнее это действует на восприятие исторических событий, чем более кажется очевидным.

Творцы и идеологи Просвещения продолжили линию напряжённого, страстного, неизбежно предвзятого отношения к “Средневековью”. (Кстати, именно им мы обязаны термином “феодализм”, который затем прирос к Средним векам как их синоним). Под их перьями “Средневековье” окончательно оформляется как символ невежества, темноты, косности, несвободы во всех смыслах - и духовной, и социальной.

Но именно усилия просветителей привели к тому, что всего столетие спустя после того, как (забытый во всех прочих отношениях) Келлер-Целлариус закрепил за несколькими европейскими веками имя “средних” - эти века стали приобретать новое, невиданное прежде значение. Начала формироваться новая линия отношения к ним (в дальнейшем она будет сосуществовать с “просветительской”), начал складываться новый “топос”. И положил ему начало романтик Новалис

(1772-1801). В 1799-м, в статье “Христианский мир или Европа”, он первым дерзнул восславить Средние века. Он первым увидел в них счастливую эпоху “цельности”, единства, общности, - время единой христианской культуры, которая процветала под водительством Церкви - и была погублена Реформацией, началом всех бед нового времени.

Но более того: он обещал, что это время вернется. “Нужно только терпеливо ждать, и оно придет, должно прийти, это святое время, когда прекратятся навеки все войны и новый Иерусалим станет столицей мира.”

Отсюда берет начало романтическая тоска по Средним векам: невероятно плодотворная. Отсюда растет традиция понимания их как утраченного мира всеобщей связанности, гарантированной осмысленности существования, в своем роде даже безопасности (ведь традиции защищают!), - причём всё это как в духовном, так и в социальном смысле. Где прежде видели только косность - увидели устойчивость. Где чувствовали оковы личной свободы - почувствовали защищенность и оправданность. Ох, как всё это вскоре пригодилось.

Национальные Средневековья были вскоре с энтузиазмом открыты сторонниками молодых европейских национализмов первой половины XIX века, их образы были положены в основу начавших бурный рост национальных литератур. Но это ни в коей мере не ограничилось только литературными настроениями.

Вера в “прогресс”, которой был охвачен XIX век, начала идти на убыль задолго до Первой Мировой Войны. Европейцы стали задумываться о его проблематичности уже под влиянием Великой депрессии 1883-1896 годов. И к “Средним векам” стали обращаться как к хранилищу соответствующих смыслов - формируя таким образом целую традицию.

В 1887-м, еще задолго до всяких потрясений, немецкий мыслитель Фердинанд Тённис (1855-1936) издает книгу “Общность и общество”. (Она станет весьма популярной у ев-

ропейских интеллектуалов XX века.) В ней сказано: характерные для Средних веков “органичные” отношения между людьми, в которые человек включен как в “общность” (семейные, родственные, соседские...) с началом нового времени сменяются связями “формальными”, основанными на интересах, договорах, механическом производстве, экономическом обмене... - короче говоря, на индивидуализме и рационализме (“общество”). И вот вывод: ценности утрачены, солидарность распалась, “культура” же переродилась в “цивилизацию” (сказано еще до Шпенглера!) - а это, разумеется, означает её гибель. (Так представления о Средних веках встроились в начавший складываться уже тогда топос неминущей и ближайшей гибели европейской культуры-цивилизации.)

В это же время в европейском искусстве происходит своеобразное распределение ролей между образами Средневековья и Возрождения. Последние, служившие традиционными, устойчивыми символами “прогресса”, который и привел мир к нынешнему замечательному состоянию, - потихонечку вытеснялись на периферию. В свою очередь, образы “Средневековья” делались всё более модными и популярными.

В Средневековье чувствуют что-то своё люди весьма разных ценностных и стилистических ориентаций. Архитектура начала века увлекается готическими мотивами: “новая готика”. Вальтер Гропиус, основатель “Баухауза”, видел свой идеал в средневековом цехе строителей - которые не разделялись бы на “художников” и “ремесленников”, а в готическом соборе - такой синтез “архитектуры, пластики и живописи”, основой которого может быть только духовное единство, - которое, в свою очередь, - на основе “новой, грядущей веры” - необходимо опять найти и воплотить в архитектурных формах. “Средневековье” интенсивно насыщается мотивами *утраченной цельности*. (Тут необходимо заметить прежде всего то, что реальные содержания реального Средневековья не имеют в подобных случаях никакого настоящего значения. Понятие работает как своего рода смысловая заготовка: как форма для

собирания актуальных смыслов, для придания им нужного порядка и нужной связности.)

Первая мировая война с ее катастрофическими результатами еще усиливает эти настроения. В 1920-м в побежденной Германии выходит книга философа Пауля Людвиг Ландсберга “Мир Средневековья и мы” (он, в свою очередь, опирался на “Общность и общество” Тённиса), - с категорически-положительной оценкой Средневековья. Резонанс огромный; в основном принимают с большим согласием. Австрийский философ и социолог Отмар Шпанн говорит о “контррenessансе”. В 1919-м Йохан Хейзинга (1872-1945) пишет свою “Осень Средневековья”: Европа всматривается в увядающее Средневековье, как в зеркало, ищет в этой “зрелой и надламывающейся” эпохе сама себя.

Русская катастрофа заставила говорить о “Новом средневековье” и наших соотечественников. Николай Бердяев (1874-1948), выпустивший в 1924-м книгу с таким названием, провозгласил, в совершенном соответствии с популярными настроениями, конец “рационалистического” нового времени и наступление эпохи иррационализма - который, в свою очередь, признавался “средневековым”.

Топос “нового средневековья” (вместе и с “единством” и “цельностью”, и с “образностью”, и со “служением”) немедленно делается, особенно в Германии, активнейшей частью политического дискурса. Закономерный итог этого - вращение топоса, и чрезвычайно органичное, в идеологию фашистов, которые объявили свой рейх воплощением и торжеством именно “нового средневековья”. Надо полагать, на некоторое время это дискредитировало связанную со средневековьем тематику и образность в общеевропейских глазах. Однако лишь на некоторое время: смысловой потенциал “Средневековья” слишком велик, чтобы вмещаться в какую бы то ни было идеологию.

На середину века вообще приходится взрыв и исследовательского, и читательского интереса к средневековью. Внимание исторической науки начинает в это время отчетливо смещаться от создания “конструкций” прошлых эпох к их “реконструкциям” - то есть к попыткам воссоздать те образы исчезнувших социальных миров, с которыми жили сами их обитатели (история ментальностей, историческая культурная антропология). Совсем не случайно, что в наибольшей степени это было осуществлено именно на средневековом материале. Когда стал интересен Другой сам по себе, европейская мысль обратилась к своему традиционному Другому - Средневековью. “Реконструирующие” труды историков приобрели огромную популярность, в том числе и среди читателей-неспециалистов. Рост культурного спроса на тему Другого - свидетельство усиливающейся культурной тревоги, культурного неудобства. А они, в свою очередь, нарабатывают смысловой и эмоциональный материал для нового культурного кризиса, устойчивая тема которого - “конец Нового времени”.

Поскольку “Новое время” обязано своим происхождением концепту Средневековья, оно обнаруживает зависимость от него и в представлениях о его, Нового времени, неминуемом “конце”. Эти представления, характерные для всего XX века и особенно усилившиеся к его концу - формировались с активным привлечением образов, идей, представлений, ценностей, иллюзий, которые некогда были вытеснены в понятие “Средневековья” как в своеобразный резервуар. Они успели образовать там некоторую цельность: запас альтернативных возможностей. И их снова оттуда извлекают: опираясь на солидную уже к этому времени традицию такого “извлечения”.

На протяжении всего XX века время от времени, в разных оттенках, с разными наполнениями возникает мысль о том, что-де нам, европейцам, либо необходимо, либо - грядёт вне зависимости от наших желаний и потребностей - “Новое Средневековье”. Из лексикона религиозных мыслителей, частью которого он был при своем возникновении, оборот “Но-

вое Средневековье” давно перешел в словоупотребление публицистов и политиков, а это уже - явное свидетельство превращения его в общее место. Подобно всякому общему месту, он открыт различным наполнениям, вплоть до самых противоположных.

В 1950-м католический теолог Романо Гвардини (1885-1968) провозглашает (совершенно уже, надо сказать, традиционным образом) “Конец нового времени”. Грядет, сообщает он, новая эпоха, и означает она конец личностной культуры. Идеалом автора оказывается, разумеется - Средневековье, - с его восприятием мира как целого, где у всего есть свое естественное место; с его чувством “общности” и “цельности”, на котором держалась и метафизика Средневековья, и его общество - и которые, конечно, были губительным образом утрачены в новое и новейшее время. Конец Нового времени и закат индивидуализма приветствуются как возможность возвращения к утраченной цельности. Все эти мотивы восходят по меньшей мере к книге Ландсберга 30-летней, к тому времени, давности и, что характерно, уже никого не поражают и не шокируют. Культурный топос состоялся.

При всём разбросе представлений о “Новом Средневековье”, главным его признаком признается преодоление основной, “конституирующей” черты Нового времени: индивидуализма (и следующей из него разрушительной раздробленности социального и духовного мира). В преодолении “индивидуализма” на протяжении всего века видят альтернативу - и, как правило, единственную - грядущему “самоуничтожению западной культуры”.

Тема Средневековья (в виде многочисленных, но не таких уж разнообразных тематизаций грядущего “Нового Средневековья”) становится снова популярной у европейцев начиная с рубежа 1970-х годов. Можно задаться вопросом, не связано ли это с поражениями и спадом молодёжных движений конца 1960-х? Во всяком случае, прослеживается отчетливая связь очередного обострения интереса к Средним векам и нового

витка их мифологизации с очередным спадом технократических воодушевлений, последним по времени пиком которых как раз и были 1960-е годы. Связан этот интерес и с резким ростом, начиная с 1970-х годов, общекультурной тревожности в результате “фрустрации” очень сильных и напряжённых ожиданий, пиком и крахом которых стал опять-таки конец 1960-х; и с эсхатологическими ожиданиями той или иной степени радикальности.

Наконец - в эпоху, которая привыкла считать себя временем общекультурного “кризиса идентичности”, то есть при острой нехватке Своего - обостряется потребность в Другом. Не это ли - источник очередного увлечения Средневековьем, обилия “мифов” о нем? Кстати, жанр фэнтези, любимое чтение европейцев последних десятилетий века, переполнен именно “средневековой” образностью. Автору этих строк доводилось слышать мнение о том, что “средневековое” для читателей литературы этого рода ассоциируется с “подлинным”, “неиспорченным”, “первичным” (в отличие, допустим, от античности, которая предстает массовому чувству как что-то, во-первых, слишком далёкое, во-вторых, слишком “рациональное” в своей образности). То-то бы гуманисты удивились.

Краткий обзор интеллектуальных зловключений “Средневековья” укрепляет нас в мысли о том, что это никакое не “понятие”. Оно слишком растяжимо, расплывчато, с одной стороны, и слишком напряжённо по возможным к нему отношениям, с другой, чтобы быть понятием. Конечно, оно может делаться - и многократно делалось - понятием в пределах вполне строгих научных построений; конечно, сама расплывчатость его заставляла искать всё большей и большей точности. Но вообще это - нечто куда более широкое: это общекультурная тема. Поэтому оно (это понятие-тема) может с равным успехом и эффективностью функционировать и в историографии, и, допустим, в идеологии и публицистике, обнаруживая в себе способности соответствовать требованиям каждой из этих смысловых систем. Поэтому оно может вмещать в себя

столь различные, до противоположности, содержания. Поэтому оно не нуждается в чётких границах - в однозначном, раз и навсегда, определении того, когда “началось” и когда “кончилось” Средневековье. Начаться и кончиться оно могло едва ли не когда угодно, потому что “Средневековье” - это угол зрения.

От “тёмных” Средних веков гуманистов и просветителей до идеализируемого Средневековья романтизма, от “Нового Средневековья” религиозных интеллектуалов первых десятилетий нашего века до подробных реконструкций средневековой ментальности Школы Анналов и заявлений Умберто Эко о том, что “Средние века уже начались” - тянется, ветвясь, некая единая логика, и это - “логика” отношения к Другому, а ещё точнее - выработки этого Другого в себе, уточнение и изобретение всё новых и новых аспектов его “инаковости”. Именно в силу своего статуса неустраимо-Другого Средневековье (образ его) и может делаться инструментом осмысления столь различных проблем, решения столь противоположных задач.

Эта роль так важна, так насущно-необходима, что в известные исторические периоды “Другое” даже перевешивает по значимости “основу”, античность - значение которой более безусловно и потому не так проблематично, не так тревожит.

Именно поэтому представления о “Средних веках” неустраимы никакими, даже самыми убедительными, доказательствами их “бессодержательности”, необоснованности, произвольности, никакими концепциями типа созданных Шпенглером и Тойнби - какую бы громадную популярность эти концепции ни приобретали. Многочисленные в нашем веке попытки отказаться от моделирования истории по схеме триады “Древний мир - Средние века - Новое время”, при всей своей плодотворности, нисколько не привели к изглаживанию Средневековья из массового исторического самочувствия. И не только потому, что “триаду” все выучивают в школе на правах очевидности: а ещё и потому, что она на роль такой

очевидности как раз очень хорошо годится. Нам, европейцам, нужны “Средние века”, - и потребность в них лежит совсем в другой плоскости, чем построение каких бы то ни было концепций, а потому ими и не вытесняется. Лиши нас Средних веков - мы непременно создадим себе новые. Это Другое, глубоко вращенное в Своё: для отталкивания ли, для притяжения, для домысливания, для забвения, - может меняться как угодно, но важно, чтобы оно непременно было.

Выделение некогда Средневековья как особой эпохи имело в европейской интеллектуальной истории две линии последствий, - в известном смысле даже противоположных друг другу. О первой - историзме - мы уже говорили. Вторую же слишком легко упрекнуть в антиисторизме: это тоже видение во времени Другого, однако совсем не “реального” исторического Другого, а некоторой возможности для актуализации собственных смыслов, Другого-зеркала. Для полноценного исторического самочувствия необходимо и то, и другое.

Если бы Средневековья не было, его следовало бы выдумать. Его и выдумали - и продолжают выдумывать, и будут продолжать, пока будут длиться европейская историческая мысль и европейское историческое чувство.

КРАТКАЯ ИСТОРИЯ БУДУЩЕГО⁷

Было время, когда будущего не было

То есть быть-то оно было всегда. Но очень долго никому и в голову не приходило, что оно станет каким-то особенным состоянием жизни, радикально отличным от «прошлого» и «настоящего». Долгие тысячелетия люди жили в надёжных объятиях циклического времени, вплетённого в природные ритмы - «прошное», «настоящее» и «будущее» архаических культур, переходя друг в друга, сливаясь друг с другом. Ещё и античное время, «подвижный образ вечности», явленное в движении небесных тел, бежало «по кругу согласно закону числа», как это называл Платон.

История началась, как только человек (ну, скажем, европейский человек) себя из архаического времени «выдернул»; разомкнул кольцо «вечного возвращения», противопоставил Историю Природе. Будущее ворвалось в европейскую жизнь вместе с христианством, когда время рванулось от сотворения мира к его неизбежному концу.

Но, по сути дела, с ним было всё понятно и тогда. Какими бы непредсказуемыми ни оказывались конкретные события, как бы ни мучили людей апокалиптические страхи – связанные, допустим, с 1000 годом, с 1666-м - было ясно, в какое общее русло укладывается происходящее: всё движется к последнему, справедливому Суду и к слиянию с Вечностью.

Знакомое нам «будущее» по-настоящему началось лишь после религий, даже ещё позже: когда и идеологии – пришедшие некогда с претензией стать заменой религиям – пошатнулись в своей безусловной власти над умами.

⁷ 2001 год. Не опубликовано.

И XVIII век с его просветителями, и XIX много и думали, и мечтали о будущем. Но, может быть, первым настоящим веком будущего стал XX-й.

Ни один век не бредил будущим так, как этот, ушедший. (Недаром у самого истока столетия заявили о себе «люди будущего» - *футуристы*: со свойственной людям искусства чуткостью они уловили, что именно с этой областью бытия в предстоящем веке у человечества будут особые отношения. И не ошиблись).

То была настоящая одержимость – даже не временем, которое ещё не наступило, а всеми смыслами, которые отказывались помещаться в настоящем: подавай им всю безграничность того, что ещё не осуществилось, а потому и не знает своих границ!... Именем будущего в этом веке клялись все, кто чувствовал себя правым.

Критическая точка в истории будущего в XX веке – середина столетия.

В первой половине века отношением европейцев к будущему в очень большой мере владели идеологии. Недостаточность того, что они могут сказать об этой главной – как тогда чувствовалось – задаче социальной жизни не бросалась в глаза ещё и тогда, когда в 1943 году немец Флехтхейм придумал слово: «футурология».

Всерьёз этого тогда не восприняли. Проект, который предложил в самом разгаре войны этот социолог с левыми взглядами, никому не показался актуальным. А проект был весьма радикален: создать особую науку о будущем, независимую от идеологий и утопий.

Потребность в «науке о будущем» европейцы почувствовали лишь через полтора десятка лет – на рубеже 50-х – 60-х.

Футурологический бум

Именно с этим началом конца XX века совпало то, что людям «вдруг» стало интересно будущее в подробностях. В каких

мы будем жить городах и домах, по каким станем ходить улицам, на каком транспорте ездить? На каком заговорим языке – и с кем: может быть, с инопланетянами, может быть, с машиной? Что сделают с миром новые технологии? (В том, что они сотворят с ним что-то очень радикальное, мало кто сомневался). А не придут ли новые, невиданные болезни и войны?...

Из предмета отвлечённых рассуждений интеллектуалов, из мучительной экзистенциальной задачи «голового человека на голой земле» - выбитого из традиций и привычных представлений о жизни, незащищённого человека 20-го столетия – будущее превратилось в задачу конкретно-практическую.

Осенью 1965-го Дэниэл Белл, профессор Колумбийского университета, открыл заседание «Комиссии по 2000 году» словами: «Мы живем в эпоху, когда общество во всех вопросах ориентируется на будущее».

Он имел в виду как бы простые вещи. Фирмам-де - чтобы одерживать верх в конкуренции - нужно планировать свои рыночные программы, рассчитывать капиталовложения на 5, 10, 20 лет вперед... Но что дело не только в этом – было очевидно: интеллектуалы множества стран к тому времени уже были охвачены настоящим футурологическим бумом.

К последней четверти века в странах с европейской культурной основой уже было множество футурологических организаций (самая известная из них – Римский клуб). Во Франции общество «футуриблей» регулярно публиковало «обзоры будущего». В США работало несколько сотен футурологических центров. В январе 1965-го в Вене открылся «Международный институт по исследованию будущего»... За считанные годы футурология превратилась в мощную интеллектуальную индустрию. Началось время массированного изобретения научных техник для извлечения будущего из небытия – раньше, чем оно само пожелает оттуда выйти.

Не став особой наукой в том смысле, в каком предлагал Флехтхейм, футурология превратилась в нечто куда более мощное: в целое направление умов, преобразившее состояние множества наук. Стали возникать многочисленные теории роста – экономического, социального, культурного; концепции социального изменения, формирования новых мировых систем, очерчивались политические, этические, экологические контуры грядущего мирового порядка...

«Футурология» сменила имя на более респектабельное: прогностика, она же перспекция, она же «исследование будущего» – со строгими методами, с математическим аппаратом... Если «прогресс» доселе был предметом скорее идеологических построений и верований, то теперь его теории озаботились своей методологией, - не забывая, однако ж, иметь в виду, как свою основу, представление о постоянной смене эпох – и непрерывной модернизации социума.

Футурология – возникновение которой было некогда заявлено как альтернатива и идеологиям, и утопиям – разумеется, никуда не делась ни от того, ни от другого. Она представала как убедительное, «научное», математически рассчитанное лицо идеологии – причём по обе стороны «железного занавеса».

Оптимистическая наука, или Предсказуемое будущее в стране с непредсказуемым прошлым

В Советском Союзе науку о будущем считали «оптимистической». Ведь её прогнозы «служат улучшению будущего»! – а советский человек, конечно, его, будущего - «сознательный творец». Строили «научно обоснованные» и очень детальные «планы развития» и экономики, и культуры - на 10-летия вперёд. «В руках человека, - говорил И.В. Бестужев-Лада, один из главных советских футурологов, уже в предзакатную пору Союза, – небывалая, немислимая прежде форма власти - власть над будущим»...

Ничуть не удивительно, что возникновение и становление её не встретило того отпора, какой суждён был генетике и кибернетике. «Буржуазная» футурология, конечно, вызывала самые язвительные комментарии, однако ж в СССР она – под именем научного прогнозирования - была одним из направлений интеллектуального мэйнстрима. Её проблемы разрабатывали десятки исследовательских групп. При АН СССР создали комитет по социальному прогнозированию; материалы об этом постоянно печатались в журналах уровня «Вопросов философии», «Вопросов экономики»... Уже в начале брежневской эры, вот-вот перед концом эйфории шестидесятых и шестидесятничества, в 1966-м, в Киеве прошло первое всесоюзное совещание по научно-техническому прогнозированию. В прессе, на телевидении радио шли дискуссии о «контурах грядущего»... Естественно: Советский Союз вплоть до последних минут своего существования позиционировал себя как страну, устремлённую в будущее; это была важнейшая составная часть советской идеологии и мифологии; да и принципиальная установка на планирование всего, до чего только дотянутся руки, была свойственна большевикам с самого начала. (Кстати: когда в «перестройку» начали интенсивно вспоминать прошлое, всё более и более далёкое, журналы переполнились архивными публикациями, стали даже выходить специальные издания для этого, типа «Нашего наследия» - стало ясно: Союз обречён. Происходит нечто, в корне противоположное советскому чувству времени).

А тогда заглядывать брались – именно «научными» средствами - не то что на десятки: на сотни лет вперёд – прогресс-де идёт быстро!...

Большие ожидания...

Почти все прогнозы футурологов рубежа 60-70-х сходились в одном: предстоит рост темпов научно-технического прогресса. В ближайшие 50-60 лет – как минимум – будет идти «цепная реакция новых открытий». Составляли таблицы будущих

открытий и изобретений, да не просто так, а разрабатывая для этого специальные научные методы.

В одной из таких таблиц, составленной в 1963-64-м (опубликована в 1967-м в киевском сборнике «Анализ тенденций и прогнозирование научно-технического прогресса»), например, обещалось: машинный перевод с языка на язык станет реальностью начиная с 1967-го. Пересадка сердца – после 1968-го, его биопротезы – с 1975-го. Надёжное предсказание погоды – с 1972-го. Управляемую термоядерную энергию человек получит после 1980-го года. После 1983-го – лекарства, «повышающие умственный уровень». С 1995-го должно было быть, оказывается, достигнуто «продление жизни на 50 лет», а мы с вами уже 2 года как (с 2000-го) должны поддерживать «двустороннюю связь с внеземными цивилизациями». К 2020-му ожидалось использование «разумных животных» (обезьян, китообразных...) «на неквалифицированной работе».

Развитие науки казалось самой надёжной областью прогнозирования: ведь рациональная же деятельность!... Тем более, что футурология основывается на математически точных расчётах... На правах чуть ли не общекультурных очевидностей существовали по крайней мере три представления: во-первых, что будущее будет радикально отличаться от настоящего; во-вторых – что устройство жизни – по крайней мере в частности, но скорее всего, и в целом – будет всё совершеннее и совершеннее и, наконец – что и качественно иным, и более совершенным мир сделает наука. Именно она, думалось, отныне будет главной силой, формирующей человеческую жизнь. Не то чтобы, конечно, места случайности в грядущем обществе не должно было остаться вовсе, но область неслучайного, подвластного, контролируемого должна была сильно-сильно расширяться.

Слово «научная» в общем восприятии настолько слилось тогда со словом «фантастика», что они стали чуть ли не одним словом, устойчивой аббревиатурой-знаком: «НФ». В 1967 году

первое у нас в стране исследование читательского мнения о фантастике выявило: буквально все ценят эту разновидность литературы за её способность разведывать будущее. Пятью-семью годами раньше читателей ещё влекли такие традиционные вещи, как острый сюжет, парадоксальность ситуаций, - кстати и возможность узнать о новейших событиях в науке. К концу 60-х приоритеты изменились.

Научная фантастика в ту пору переживала своё звёздное время. Ни раньше, ни позже она такого не знала. Время было звёздным в самом буквальном смысле: космос был, пожалуй, главной её темой. Причём постепенно внимание фантастов сдвигалось от описания научно-технических чудес и приключений на иных планетах – к конструкциям того, каким станет заселяющее космические пространства человечество.

Фантастика, бывшая ещё совсем недавно детским чтением, завоевывала взрослые умы, становилась любимым чтением интеллектуалов. Опрос 1967-го показал, что фантастику начинали читать регулярно с шестого класса; любимыми авторами «среднего школьного возраста» были тогда Жюль Верн и А. Беляев. С девятого жадно читали Уэллса, Ефремова, Лема, Брэдбери, Стругацких... Судьбы предвидений Верна, Уэллса, Беляева – и вообще прогностические возможности фантастики - всерьёз исследовались. Получалось: фантастика может прогнозировать будущее с точностью до 90 процентов!

Советская футурология чувствовала себя преемницей фантастики и собиралась совершенствовать её методы, а та в опоре на неё собиралась создавать произведения о будущем как минимум такой же степени достоверности, как «Айвенго» или «Петр Первый» о прошлом.

Фантастику и её читателей пронизывало чувство близости будущего – ни в малейшей степени не катастрофическое. «Будущее» было едва ли не одним из имён радости. Впрочем, «наука» - тоже. Радости, силы, дерзости... В том, что именно наука (наряду с искусством) станет главным занятием людей

при коммунизме, никто из веривших в коммунизм и не сомневался...

И кому бы в голову пришло в середине шестидесятых, что новое тысячелетие люди встретят, так и не ступив на поверхность Марса?... Можно было сомневаться в коммунизме (в ту пору сомнений уже становилось потихоньку всё больше), но то, что человечество стоит на пороге космической эры – казалось совершенно несомненным.

...и глобальные тревоги

В 60-е впервые заговорили о *глобальных проблемах*, перед которыми стоит человечество. В последующие четыре десятилетия эта тема не будет сходить со страниц специальных трудов и массовых изданий, настолько, что превратилось в своеобразный стереотип массового сознания, во всяком случае, в устойчивую культурную форму.

Самую серьезную проблему 60-е видели в том, что цивилизации на планете становятся тесно. Задумывались об этом так или иначе по обе стороны границы между социалистическим и капиталистическим мирами, но запад был куда откровеннее в своих тревогах. В Америке не знали, куда девать постоянно растущий в объёмах мусор. Ждали, что уже в 1970-м восточная часть штата Массачусетс будет погребена в отбросах. Писали, что в Риме из-за скопления мусора свирепствуют эпидемические болезни; что в Англии, которую тогда называли классической страной «грязного неба», уже продают кислород в пластиковых пакетиках. А уж что будет к концу XX века – просто страшно было себе представить: люди в противогазах; тучи дыма над городами (от печей, бесконечно сжигающих мусор)...

Ждали в ближайшие десятилетия открытия и путей перестройки человеческого организма. В конечном счёте – биологической революции. Пересадки сердца и многократное усиление интеллекта, контроль над наследственностью и поддержание жизни изолированного мозга – это всё, думалось,

лишь предвестия того, что уже в первой половине XXI века человек научится изменять свой организм как угодно. Конечно, ждали от этого далеко идущих и социальных, и цивилизационных последствий.

На последнем рубеже очарованных будущим 60-х годов, в 1970-м, вышла книга Олвина Тоффлера – адресованная массовому читателю и массово же прочитанная - с названием, которое немедленно стало знаковым: «Футурошок».

Популярность «Футурошока» была сигналом: в отношениях «рядового» западного человека с его будущим что-то радикально сдвинулось.

Страхи и тревоги тоже не замедлили сформировать под себя интеллектуальную индустрию. В частности, связанные с глобальной катастрофой (это вообще ведущий мотив футурологических рефлексий 70-х). Прогнозы того времени один за другим предрекают к концу века гибель человечества от загрязнения окружающей среды. 80-е к тому же сроку ожидали десятки, если не сотни, миллионов больных СПИДом. У всех этих прогнозов была своя система аргументаций, своя «поэтика».

Обрело свою «поэтику» - вместе с индустрией - и утешение. В те же 70-е, - ещё до компьютерного бума – умы притягивает концепция «постиндустриального общества» (наследница популярных в 60-е теорий «индустриального общества» француза Раймона Арона и «стадий экономического роста» американца Уолта Уитмена Ростоу). Вскоре, обещала она, общество – прошедшее стадии преобладания в нём вначале сельского хозяйства, а затем промышленности - вступит в благословенную эру господства «сферы услуг», а ведущую роль в нём приобретут наука и образование. (Как не вспомнить коммунизм, при котором все занимаются наукой?..) В начале 90-х Фрэнсис Фукуяма, американский политолог, в труде «Конец Истории и Последний Человек» (1991) и вовсе объявил, что - поскольку глобальное противостояние западного мира и советского бло-

ка (составлявшее, как он полагал, главное содержание истории) благополучно закончилось, то с ним закончилась и сама история. Взамен её в развитии человечества началась долгожданная постиндустриальная эпоха, а с нею и надёжное безвременье. Вот не хочется острить на ту тему, что до 11 сентября оставалось всего каких-то 10 лет. Не смешно.

Эсхатологическая лихорадка

Вообще-то, всё менее и менее смешно становилось людям уже задолго до 11-го сентября - по мере того, как близился рубеж тысячелетий. Цифры ли, присвоенные годам христианским летосчислением, оказывали на массы своё гипнотическое воздействие, общая ли тревожность от множества накопившихся разладов, искавшая себе выхода и имени – но чем ближе к 2000-му, тем всё отчётливее разные слои европейских обществ, включая и наше, колотила эсхатологическая лихорадка.

Вдруг всплыли совершенно архаичные формы сознания. Люди стали если не верить, то по крайней мере внимать чуть ли не любой ерунде, которая писалась и печаталась в те поры о «будущем», включая неоднократно назначавшийся конец света.

Многие ли сейчас помнят, как московский экстрасенс Д. обещал на 1980 год затопление Ленинграда? А колдун Валерий Авдеев - парад «светлых астральных воинов» на Красной площади 22 октября 1992-го. 28 октября того же года, по словам членов южнокорейской церкви Семона Че и Пака, на Земле должен был появиться Иисус, а 31 декабря - антихрист с последующим концом света через 7 лет («Техника-Молодёжи», 1993, N 2, с.48-50). Неоднократно хоронили бедного президента Ельцина. В книге «Реванш России» (М., Цитадель, 1997, с.138) Святослав Россич предсказывал ему смерть на 17:12 вечера 14 марта 1997 года; а другой предсказатель со страниц «Комсомольской правды» обещал тоже самое на 17-19 марта того же года.

Гибель Москвы предсказывалась многократно: на 1991-й, 1992-й, на середину апреля 1999-го... Отчётливо помню, как «Московский комсомолец» ещё в «оптимистичную» пору «перестройки» подробно писал о том, что в Москве ожидаются разрушительные землетрясения начиная с 1989 года, и как это всё обсуждали, передавая друг другу газету, взволнованные люди, которым ещё в новинку были такие публичные прогнозы. Зато уже никто не удивлялся, когда в 99-м только ленивое жёлтое издание не писало об очередном конце света в июле от падения на Землю небесного тела, ссылаясь на Нострадамуса.

Лидеры скандально известного лет 10-12 назад в России и на Украине «Белого братства», Пророк Илья и Матерь Мира Мария Дэви Христос в тысячах листовок предсказывали: начало Апокалипсиса 1 июня 1990, усиление сатанинского влияния 17 июля 1992, убийство Пророков в Иерусалиме 21 ноября 1993, их воскресение и явление Христа 24 ноября 1993, «Золотой век» в 1994, начало новой эры в 2002 году... Летом 1997-го российские ясновидящие совместными усилиями на конгрессе в Челябинске предсказывали, что в конце этого года «перед судным днем» в Испании «распахнется небо» и появится гигантское видение архангела Михаила, в России воскреснет Сергей Радонежский, а в середине 1998 - и Серафим Саровский, затем, «по мнению Ванги», «заговорит» египетская мумия фараона («АиФ», 1997, август)... На осень 1997-го они же предрекали, что «Луна исчезнет с небосвода, причем мгновенно!» («МН» 1997, N 17/18, с.26).

А чего стоят бесчисленные «современные прочтения» Нострадамуса, который чего только не предрек: и Гитлера, и Горбачёва с Ельциным, и Саддама Хусейна...

Несомненно, это всё - острый кризис чувства будущего.

По ту сторону конца истории

Что ж делать, история не кончилась, приходится как-то определяться.

Сегодняшние ожидания, собственно, ещё и не оформились как следует. Здесь слишком многое унаследовано ещё от XX-го – в том числе и от глубокого XX-го! – века.

Типично, до общего места и самоочевидности, что будущее будет «компьютерным» (примерно так же, как в 60-е были уверены в наступлении «космической эры»). На это возлагаются очень большие надежды.

В частности, ожидается, что, несмотря на – тоже очень характерные – прогнозы о том, что запасы нефти на Земле иссякнут в достаточно обозримом времени – иссякание их не так уж и страшно, ибо удельная энергоёмкость национального продукта в развитых странах, благодаря информационным технологиям, уже начала снижаться, и это-де только начало.

Всё ещё ждут «постиндустриального общества» - с его подавляющим преобладанием занятых в сфере «производства информации» и экономикой, ориентированной в основном на удовлетворение «культурных потребностей» (а вместе с тем и, почему-то, с «прекращением роста народонаселения» - культурные потребности, наверное, будут отвлекать?...) Всё это обещал своим читателям (излагая западные представления) ещё советский «Философский словарь» 1980 года издания: ожидания с почтенной традицией. Почти архаика.

Ничего не меняет в архаичности ожиданий и то, что нынче (тоже не первый уже год) наступление Новой Эры связывают с очередной технологической революцией – «информационной», прежде всего всё с теми же компьютерами - а заодно и с биотехнологиями: геной инженерией, клонированием: они ведь тоже манипулируют с информацией – только с биологической, наследственной. Кстати: научные основы обеих технологий (кибернетика и дешифровка генетического кода) возникли, потрясли умы современников и связались с образом будущего - полстолетия назад. Вот чем определяются наши представления о будущем... И даже кое-чем ещё поглубже.

Ждут, что «информационная революция» приведёт к «глобализации» мировых культурных, социальных, экономических процессов (скорее всего, связанной всё-таки с доминированием структур американского происхождения и типа); сложится «глобальная» - «цифровая» или «сетевая» - «Цивилизация цивилизаций». На Сеть возлагаются древние как мир надежды на то, что появится справедливое - «истинное» мировое сообщество, где каждый будет связан с каждым простыми горизонтальными связями» (как сказано, в качестве программного заявления, на сайте, посвящённом футурологическим прогнозам: Futura). Или вот, например, два умных современных автора – Сергей Переслегин и Николай Ютанов – пишут, что вскоре - «лет через двадцать-двадцать пять», если не раньше - «Вселенная высокой виртуальности» может быть построена под конкретного человека и обеспечивать для него не просто «земной рай», но даже и его личный рай. Ни больше ни меньше...

До сих пор, оказывается, жива склонность связывать представление о будущем – с представлением о некой «гармонии» (социальной прежде всего – а там и экзистенциальной, конечно), которая сможет быть в нём установлена.

По-прежнему ждут катастроф. Последние, кроме привычного экологического облика, являются нынешнему человеку в облике Столкновения Цивилизаций: как правило, тех, что известны под именами Исламской и Христианской. Под именами тех самых мировых религий, которые, как мнил в своём начале предыдущий век, вот-вот должны были безвозвратно уйти в область забытых предрассудков. Схлестнутся ли они в последней битве за иссякающие источники сырья и энергии или за Великую Идею – так ли важно?... Скорее всего, тоже архаика – вплоть до архетипичнейших представлений о борьбе Добра и Зла, защищающего светлого Своего и тёмного разрушительного Чужого... Хотя, конечно, когда, например, по телевизору показывают лагеря малолетних исламских смертников, лично я ничего не могу поделать с чувством, что все

мы сидим на пороховой бочке, к которой зажжённый фитиль уже поднесён близко-близко...

Ну, архаика на то и архаика, чтобы на уровне чувств действовать...

Кстати: этим исламским ребятам ни малейшего нет дела до наших компьютеров с информационными технологиями.

И всё-таки

Все усилия «предсказать», то есть прогнозировать и проектировать будущее, которыми полны недавние десятилетия евроамериканской истории, рождены, по большому счёту, чувством – неустрашимым, что бы ни делалось – его непредсказуемости. Всё это – усилия гарантировать себе будущее, подчинить себе его, неподвластное; и не свидетельство ли они глубокого разлада отношений – и с будущим, и с временем вообще, и с миром в целом? Разлада очень плодотворного: он ведь породил огромное множество компенсирующих его техник, и все они нашли себе применение... И всё-таки – разлада.

И футурологический бум середины ушедшего столетия, и «эсхатологическая» лихорадка его конца – следствия «естественного» для европейского человека чувства времени и истории, которое перестало находить для себя основания.

Европейский – то есть христианский по многовековой выделке – человек оказался обречён на катастрофичное, непредсказуемое будущее с того самого момента, когда, сохранив христианскую структуру восприятия мира и истории – для удобства ли, по инерции ли и привычке – стал утрачивать восприимчивость к её христианским смыслам, покуда и вовсе этой восприимчивости не лишился. Беда, однако, в том, что, похоже, эти смыслы – единственное, что в качестве «наполнения» этой структуры возможно. Она вырождается без них. Это, между прочим, чувствовали многие умы столетия – и крупные и не очень – когда настойчиво искали альтернативу «линейной», библейской истории, пытались изобрести – ино-

гда очень влиятельные - принципиально иначе устроенные схемы для упорядочения исторического материала: от Шпенглера и Тойнби до Льва Гумилёва и Фоменко. Труды последнего, при всей их одиозности, в сущности, результат доведённых до предела радикальности усилий пересмотреть историю не только по «схеме», но и по содержанию.

Во всяком случае, нам предстоит изобрести будущее заново.

Помнится, в 60-е, в эпоху младенчества компьютеров, человечество ждало не информационную эру, а совсем другую: с яблонями на Марсе, следами на пыльных тропинках далеких планет, Великим Кольцом и уж совсем на худой конец - Звездными Войнами. А отважные капитаны межзвездных кораблей 60-х – как ядовито заметил один современный автор (Кирилл Еськов) - рассчитывали курс «чуть ли не на логарифмических линейках».

Что-то сейчас подделывают безвестные мальчики – новые Джобс и Возняк? В какой стране, когда им предстоит встретиться, чтобы собрать в своём гараже нечто такое, чего мы сегодня не можем себе и представить?...

МИФОЛОГИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ В ЭПОХУ ИНФОРМАЦИОННЫХ ТЕХНОЛОГИЙ⁸

Хаотизация Космоса: информационная революция и ее последствия

Любая революция опрокидывает общество, в котором она происходит, в архаику. Революция информационная - не только не исключение, но даже выпуклое подтверждение этого правила. Правда, архаика, как и хаос, здесь новые - ещё неизведанного порядка. И тем они хаотичнее.

С информационным взрывом (приведшим к “травме Постмодерна”, как учил нас Михаил Эпштейн) и резким расширением, в его результате, границ символического универсума хаосом - чуждым, неосвоенным, неподвластным - стало то, что до сих пор всегда было олицетворением и синонимом порядка, космоса, дома, уюта: культура. И не какая-нибудь чуждая и варварская, что было бы ещё понятно. Но самая что ни на есть своя, - та, до которой “я” могу, казалось бы, дотянуться собственными руками. Одним нажатием кнопки или щелчком “мыши”. Всё это трудно именно потому, что слишком - как кажется - легко. Всё то, что приносит с собой информационная лавина - да ещё во всё более возрастающих объёмах - не вмещается в человека. И на это надо как-то реагировать, с этим надо как-то жить, - но как - непонятно.

Итак, обитатели “революционизированного” социума лишаются привычных ориентиров и опор. Тут-то и происходит обращение к давним их запасам. Выходят на поверхность слои мифологического сознания - ответственного как раз за глубокую, глубинную устойчивость. Оно - поставщик первич-

⁸ Опубликовано: Компьютерра. – 2001. – № 9 (386). – 6 марта.

ных матриц в заново хаотизированную действительность и, как таковое, разумеется, дорефлексивно: рефлексии предстоит иметь дело уже с его готовыми результатами, укладываться в его рамки, а без него она не состоится - не на что будет опираться.

В очередном исходном хаосе надо провести первичные границы, заново дать всему *имена*. И мифологическое сознание упорядочивает очередной исходный хаос по своим традиционным матрицам, доказавшим свою надёжность в веках и на разных материалах: Хаос и Космос, Добро и Зло, Чужое и Своё...

Производство чужого и архетип техники

*“Отныне, теперь, повсеместно,
Сейчас и в любую погоду...
Все будем мы жить по-другому.”*

Человек с Бульвара Капуцинов

*"Мы все станем ангелами в вечности!
Изменчивыми ангелами-гермафродитами,
навек запечатленными в компьютерной памяти!"*

М. Бенедикт.

“Антропос способен только на антропоморфизм.”

Поль Валери

Культурная судьба и смысловые ореолы информационных технологий сейчас едва ли не целиком определяются тем, что они пока остаются в статусе культурного шока. Они ещё недоадаптированы культурой, не стали “естеством” в смысле незамечаемости, они воспринимаются как чужеродное тело. Сейчас, в период интенсивного, неровного и нервного их освоения, они занимают неустойчивое положение между Хаосом и Космосом: оказываются то в одной, то в другой из этих категорий. В целом они помещаются в нишу “чужого”, с самыми разными возможными смысловыми импликациями.

“Чужое” ведь может быть и “злым”, и “добрым”. (Вот чего точно не получается - так это ценностной нейтральности: мифологическому сознанию она, как известно, вообще не свойственна, - для него любой фрагмент мира ценностно и эмоционально “заряжен”).

Первое, почетное место среди примеров “хаотизации” информационных технологий - оттеснения их в область Хаоса и Зла принадлежит апокалиптическим страхам перед тем, что некие силы, кем бы они ни были, с их помощью подчинят себе человечество, будут “зомбировать” людей, изменять их ценностную и психологическую - а может быть, даже и физическую - структуру, и вообще манипулировать ими в своих целях. Ступенькой ниже располагается широкий спектр страхов перед тем, что компьютеры вредны для здоровья - например, своим вредным излучением, что они отучают людей читать, думать, критически относиться к полученной информации и даже своевременно, активно реагировать на раздражители; ослабляют их память, заставляют сидящее перед компьютером тело атрофироваться, уводят от живой реальности в мир иллюзий (обильнейшее количество текстов этого рода автор собственными глазами читал в Сети). Словом, человек разрушается (эволюционируя в сторону “постчеловека”, который, того и гляди, срастётся с компьютерами в некое невообразимое целое, образовав новое, постбиологическое и посттехнологическое единство), - а ценностные иерархии культуры нивелируются. Недавно вот ждали, что из-за наступления 2000 года все компьютеры станут работать неправильно и наступит конец света. И это тоже в порядке вещей: всякому мифологическому сознанию необходимы эсхатологические сюжеты.

Есть в нём и - не менее необходимые - сюжеты о *сотворении мира*: тоже с помощью компьютеров. Один из сетевых авторов, С. Апин, повествует о том, что современный человек был создан взбунтовавшимся бортовым компьютером инопланетного корабля, который потерпел крушение на Земле в доисторические времена: решив “подчинить себе все человечество”,

этот представитель Хаоса создал “голографических кукол, которых внедрил в каждого человека” - первым из подвергшихся такой операции и оказался библейский Адам, поэтому именно с него “пошло исчисление Библейского начала времен”, “хотя и до Адама жили люди и были города”. Через “голографических кукол” Компьютер людьми и манипулирует. Он - более известный под именем Сатаны - “сократил срок жизни человека в 20 раз, заставив его тело работать на износ, постоянно откачивая из него энергию. Он заставил человека быть злым, алчным, коварным и т.д. Он заставил человека убивать...” А вот и эсхатология: “Все эти проделки Компьютера нужны ему не ради забавы, а для того, чтобы увеличить свою мощь и повысить плотность голографического вещества, из которого состоят особые “штыри”, погружаемые в недра планеты. И вот, когда эти “штыри” достигнут центра Земли, по ним потечет ток всего свободного электричества планеты, и тогда в этом центре произойдет разряд такой мощности, что наша планета разлетится на мелкие кусочки и превратится в пояс астероидов.” Меньше всего автору этих строк хочется хихикать над такими представлениями. Согласитесь, что во всяком безумии есть своя система, и что всякий бред строится по законам “поэтики” своего времени и на характерном его культурном материале. Это - тем более классический пример, что он попался почти случайно.

Другой полюс отношения к информационным технологиям - это размещение их в области Космоса, Света, Добра. Компьютеры расширяют творческие возможности человека и самую его - ну как же без этого - сущность, уничтожают границы. Они - воплощение свободы и равенства. Они позволяют упорядочить громадный Хаос культурной информации, ориентироваться в ней, сохранять из нее всё, что нужно, на жёстком диске своей машины, а что не нужно - стирать одним мановением кнопки “Delete” и тем самым освобождаться. А вот более изящный случай распределения компьютерного мира между Хаосом и Космосом: Компьютер - это Космос, а вирусы в нём - посланники Хаоса. И те и другие - своего рода живые существа.

ва - антропоморфные, конечно (без антропоморфизации мифологическое мышление не было бы самим собой). Есть немало примеров тому, как пользователи разговаривают со своими компьютерами, называют их именами, чувствуют в них наличие некоей разумной, хотя и не всегда понятной воли - чуть ли не самосознания, что находит отражение и на уровне оборотов обыденной речи (компьютер-де "не хочет" читать текст). А в одном из обитающих в Сети текстов автор с изумлением вычитал, будто в некоем фильме "светящийся вирус сам просит создателя убить его, не в силах уже вынести свою зловредность" (А. Чернов). Что ж - это вписывается в образ.

Авторы другого сетевого текста пишут о трогаящих души образах мужественных "киберпанков", воюющих на новом электронном "фронтире" со всемогущими электронными корпорациями, - которые "успешно эксплуатируются массовой культурой и уже успели лечь в основу нескольких голливудских блокбастеров." (Е. Дьякова, А. Трахтенберг). Вот и ещё один стержневой мифологический сюжет: борьба Добра и Зла - сил, в конечном счете, космических (собственно, это и есть другие имена Хаоса и Космоса). Для мифологического сознания на их исходном, вечном конфликте держится мир: он до тех пор только и держится, пока длится их борьба. Она поддерживает мироздание и стимулирует, направляет все процессы в нем.

Очень важный сюжет проживания мира информационных технологий как Космоса - то, что от них ждут преобразования человека, - именно коренного и сущностного. Так, в Интернете, с его "вечным" хранением информации, видят не что иное, как аналог Вечности - уж не ее ли самое?... - и бессмертия души, - а в его информационной, "виртуальной" природе - чуть ли не аналог трансценденции, - избавленной, правда, от связанных с нею специфических напряжений. Интернет сравнивают аж с Градом Небесным - который, в противоположность Эдему с его райским неведением, воплощает мудрость (...уж не Божественное ли всезнание?...), в компьютерных техноло-

гиях видят обещание “преодоления природы и материи” и выхода в чисто-де духовные измерения.

Кто-то, помнится, человеку такое уже обещал - и это было христианство. Да, в отношении к информационным технологиям, как это ни странно, очень узнаются христианские архетипы. Они ведь тоже пласт общекультурного сознания, - по безусловности своего присутствия и действия в нем приближающийся к мифологическому.

Стоит обратить внимание, кстати, на то, что сегодняшнее отношение к информационным технологиям - частный случай и развитие более старого стереотипа отношения к технике. Этот стереотип - достаточно позднего происхождения, - не мифологического, а уже собственно культурного. Но к жизни его вызвали, разумеется, механизмы мифологического порядка. Он наложился на мифологические базовые матрицы как свою основу и, конечно, унаследовал их основные черты.

Техника, тем более динамично развивающаяся - особый вид *чужого*, доставшийся на долю европейцев нового и новейшего времени. Она - явно не природное, но, с другой стороны, и не совсем человеческое, - хотя к человеческому имеет отношение как его продукт. Она - чужое, “выброшенное” человеком вовне, такое чужое, которое он сам изготовил и сам же себе противопоставил. Техника, а особенно благодаря нарастающему динамизму ее развития в новое и новейшее европейское время - особого рода травма для новоевропейского сознания: страхи перед ней неотделимы от фрустраций, вызванных неисполнившимися надеждами. Утопические и дистопические мотивы, связанные с ней, составляют устойчивый комплекс со своими традициями возникновения и проживания. Повседневная жизнь европейцев - не хуже, чем в наше время - информацией, - была некогда травмирована техникой, и память об этой травме осталась в структуре новоевропейских культурных движений. Теперь эта память проецируется на информационные технологии.

Как не узнать в ожиданиях и страхах, которые связывает с ними массовое сознание, того, что оно уже переживало века полтора назад? Да ещё как интенсивно переживало - только забыло. Массовое сознание вообще не только очень памятьливо, но и чрезвычайно забывчиво. Поэтому и переживает каждый раз одно и то же - снова и снова. (Мифологическая цикличность!...)

Нечто похожее европейцы уже испытали в середине XIX века, когда был изобретен электрический, “проводочный” телеграф. От него ждали необыкновенных социальных и ценностных сдвигов. С одной стороны, боялись, что могущественные корпорации с его помощью теперь полностью подчинят себе прессу и, соответственно, массовое сознание, которым и будут манипулировать. С другой - предполагалось, что он, связав разных людей и разные пространства, поможет установить самую справедливую, прямую демократию - а с нею, разумеется, и благоденствие. И нельзя в конечном счете исключать, что в результате всего этого изменится и самая сущность человека... - То есть тут мы опять выходим на содержание “христианского” (условно говоря) пласта культурного сознания - с его ожиданиями спасения и преображения. И обнаруживаем, что ожидания этого рода с поразительным постоянством воспроизводятся именно в связи с техникой. Это не может быть случайным.

У того, как работает в культуре “христианский” пласт смыслов, и у стереотипа (если даже не *архетипа* уже) техники - есть, как ни удивительно, явно общие черты. Конечно, по масштабу и мощи эти два смысловых пласта не сопоставимы. Но они похожи в том, что стереотип техники тоже имел относительно позднее историческое происхождение, тоже наслонился на более архаичный, изначальный мифологический “субстрат” в качестве своей основы и принял некоторые конфигурации, которые были заданы этой основой, ее особенностями. Безусловность его действия, - а тем более в таких формах, которые собственно христианских содержаний лишены, -

“автоматическое” воспроизводство его “схем” в качестве характерных ответов на типовые “вызовы” со стороны среды - как раз и наводят на мысль о том, что соответствующий тип смыслового реагирования стал уже в культуре “архетипичным”.

И на технику он проецируется тоже совсем неспроста. В европейской культуре, некоторой волею судеб (которая достойна отдельного рассмотрения) техника, начиная с определенного периода (пожалуй, со времен резкого рывка вперед европейской промышленности - индустриальной революции) - стала наделяться *надтехническими* смыслами. Даже когда принципиально узкая функциональность провозглашалась единственным смыслом техники, благодаря которому она, более того, должна была служить образцом прочим областям человеческого бытия (а такие периоды в европейской истории были!) - даже тогда, - а может быть, и особенно тогда, - она не воспринималась как что-то исключительно узкофункциональное. У техники всегда было, в конечном счете, экзистенциальное послание. Она всегда говорила нечто сущности человека (и о ней) - и всегда нечто с этой сущностью делала. А информационным технологиям досталось в этом смысле особенно: потому что они непонятнее и развиваются неизмеримо быстрее, чем прочие виды техник - что тоже добавляет непонятности.

Имена, или Компьютерный жаргон как форма жизни Homo Mythologicus.

“Клава, педаль - клавиатура; топтать Клаву - работать с клавиатурой.

МуМу - Мультимедиа

Опера, мозги, рама - оперативная память компьютера.

Пентюх, петух, Петя - компьютер IBM PENTIUM 586.

Трехстволка - трехкнопочная мышь.

Целка - новая, ни разу не форматированная дискета.”

Словарь юного хакера.

“Мика вставил... Карлсона в кейс, порезал диск и начал инстолить Горбатые Колхозные Форточки”.

Н. Петрова.

И вот тут-то самое время заговорить об *именах*, о словах: этой первичной разметке культурного (виновата: предкультурного, хаотического) поля - которому только еще предстоит стать культурным. Компьютерная субкультура (включая и околокомпьютерные ареалы общей, “большой” культуры) характеризуется такой интенсивностью жаргонного, сленгового словообразования, которая сопоставима - как это на первый взгляд ни странно - с интенсивностью подобных же процессов в группах очень закрытых: например, в воровских сообществах, в подростковых тусовках, в среде заключенных. Странно это - но только на первый взгляд - потому, что подобное происходит в культуре, одной из основ которой провозглашается как раз “открытость”.

Конечно, имена, жаргонизмы, окказионализмы, сленговые словечки, понятные избранным - те ниточки, на которых прежде чуждый, докультурный, необжитый материал втягивается в культуру как область порядка. Раздача имён, вообще, склупление их из звукового хаоса - из числа важнейших, первичных мифических действий. Чтобы мир стал твоим, его надо по-своему назвать - и он будет тебе откликаться.

За впечатлением от курьезности звучания многих словесных порождений этой деятельности, за раздражением от ее непонятности, да и от самой избыточной (как будто) густоты её “смыслового ряда” не должно пропадать понимание того, что порождение подобных жаргонов - крайне важная культурная деятельность. Она относится к числу, во-первых, первоначально упорядочивающих, во-вторых, - одомашнивающих, осваивающих. Подобные языки - как бы черновое письмо именуемого духа, его каракули в задумчивости, с рожицами и рож-

ками, - без которых, однако ж, ничего чистового не напишется - пока перо не опробуешь.

Но кроме того, дело в данном случае именно в той самой “открытости”, которая подчёркнутым образом характеризует компьютерное сообщество и которая, между прочим, означает ещё и незащищенность. Человек может чувствовать себя в открытости уверенно только тогда, когда он опирается при этом на достаточно надёжные границы. Сленг и оказывается способом проведения таких границ.

Обитание в Сети, - как и статус профессионала в обращении с информационными технологиями, - до сих пор имеет стойкий привкус “элитарности”, а это непременно должно быть отмечено на словесном, языковом уровне. Иерархичность у человека в крови (а исходное - то есть мифологическое - мышление иерархично по своему существу), - как, впрочем, и спланируемость в группы: исходный, мифологический человек мыслил и переживал себя в первую очередь - если не исключительно - как часть некоторого четко очерченного группового социума. Поэтому упразднение одних иерархий (дескать, в Интернете и перед воздействием информационных технологий все равны) непременно, просто автоматически влечет за собой создание новых. А первое средство этого - словесное: именование окружающих вещей и самого себя. Вместо, например, стремления слиться с англоязычным миром в языковой неразличимости мы, напротив, видим у наших соотечественников-компьютерщиков стремление “выломаться” из безличного английского, сопутствующего информационным технологиям: придание английским словам русской формы и звучания, как кстати и насыщение английских звуковых оболочек весьма русскими смыслами. Так “юзеры”-пользователи становятся “юзарями” и даже “усерами”, графический редактор CORELL DRAW превращается в Горелые Дрова, а текстовая программа Checkit - в Чекиста. А программа восстановления случайно стертых файлов unerase - и вовсе в “энурез”, как и неформатированная дискета в “целку” - что,

между прочим, совершенно неслучайно, поскольку *снижение* принадлежит к необходимым формам освоения чуждого предмета и даёт возможность осваивающему чувствовать себя сильнее этого чуждого. Совершенно мифологическое поведение.

И это снова доказывает, что мифология - и новейшая не исключение - которая, казалось бы, “не считается” с границами, - как раз потому и может с ними не считаться, что проводит свои. Она их очерчивает, подобно защитному кругу, вокруг групп - носителей этой мифологии, чтобы внутрь их мира не проник чужой, а сами они интенсивнее переживали своё единство и свой “космизированный” мир.

Мифы “информации”

Слово “*информация*” сделало в последние десятилетия карьеру оглушительную. Оно насытилось такими смыслами, о каких века напролёт и мечтать не могло - не говоря уже о том, что именно оно удостоилось чести дать имя новому социальному, культурному, цивилизационному состоянию - “*информационной*” эре; а словосочетание “*информационное общество*” из области удачных, дразнящих воображение, эвристически значимых терминологических находок давно перекочевало в разряд устойчивых стереотипов, которые уже и разрушать пора.

В данном случае, однако, не имеет никакого значения то, что в массовом, новомифологическом сознании так легко путаются - собственно, не очень и различаются - “*информация*” и “*смыслы*”, меж тем как это - вещи предельно разные, даже разных порядков. Очень грубо говоря, информация - это след смыслов, она так же относится к смыслам, как цепочка отпечатков на снегу - к прошедшему животному. Поэтому очевидно, что сколько бы мы ни созерцали эти отпечатки, это никогда не будет значить, что мы насытились мясом зверя - как и того, что он нас растерзал. Всё, что мы можем - это догнать зверя по следам или, с их же помощью, спастись от него, - ко-

нечно, ежели умеючи. Неуместно сейчас сетовать на неосознание того, что машина всего-навсего передает информацию, но *смыслов* - как возможности и корня всякой “информации” - она не создаёт; как и повторять ту банальность, что все смыслы всё равно создает человек и вкладывает их в машину, а она их ему и возвращает, в качестве зеркала, в том числе и кривого, в том числе и увеличивающего. - В данном случае важно, как “информация” переживается на массовом, общекультурном - мифологическом уровне. А она на этом уровне насыщается значениями, содержаниями, обертонами, приличествующими скорее *магической силе*. Коротко говоря, “информация” в массовом переживании - это нечто неуловимое, не вполне в своем устройстве понятное, чего нельзя пощупать и ухватить рукой, но с помощью чего можно влиять на вещи и людей и даже изменять их состав и сущность. Просто *мана* какая-то.

То, что этим словом уверенно оперируют в своих целях маги, целители, колдуны и прочие ясновидящие в девятом поколении - которые “считывают *информацию*”, занимаются “био- (или “энерго-”) *информационной* коррекцией” заболевших организмов и т.д. - наиболее явный, но совсем не единственный показатель текущих перемен в культурном статусе “информации”. Куда важнее, что у этого есть и более “цивилизованные” формы - более совместимые с интеллектуальными нормами и привычками культур новоевропейского типа, - тоже достаточно широко спектра, разной степени корректности и респектабельности: от страхов перед массовым “зомбированием” с помощью информационных технологий (включая сюда и вполне развёрнутые рассуждения о технических аспектах того, как это может происходить) - до совершенно уже академичных рассуждений и концепций о том, что в эпоху “информационного общества” именно “информация” становится главным средством и управления людьми, и формирования их вплоть до создания человека нового типа, о том, что владеющий информацией владеет миром, и потому власть над

миром теперь естественно перейдет к странам, лидирующим в области производства информационных технологий, и т.п.

Повторяю, речь сейчас идёт не о том, “хорошо” это или “плохо”, “правда” или “неправда”: что-то хорошо, а что-то не очень, - в этом единства как раз нет, оно в другом. Речь идёт о том, что все эти интеллектуальные - и не очень - явления порождены одним *мифологическим полем*. Миф на то и миф, что способен порождать культурные и интеллектуальные явления, вообще формы поведения - самого разного порядка. Он - общекультурная “оптика” и задаёт им наиболее общую форму и направление. На этом общем поле может, наряду с заблуждениями и дикостями, добываться и самая полноценная истина - в том числе и такая, которая поддается рациональной формулировке и рациональной аргументации. Миф же задаёт некоторые общие возможности увидеть именно эту (рациональную) истину, а не другую.

Уроки и перспективы, а заодно и Смыслы границы

*“Я стал неприступен, как крепость,
В которой разрушены стены.”*

Г. Герман

Первый урок из происходящего состоит в том, что материалом для мифологии может стать абсолютно всё что угодно, даже вещи, казалось бы, очень рациональные по замыслу, происхождению, устройству, какими и являются вычислительные машины и информационные технологии: на то она и мифология, что делает себя из любого “подручного материала”. В мифологии - как это блистательно доказывает нам мифология новейшая - важен не материал, а то, как она его организует.

Отсюда второй урок, ещё более важный. То, что мифологическое мышление и переживание мира “неустранимо” - это слишком очевидно, даже и говорить нечего. Гораздо интереснее, для чего оно нужно. В “кризисных”, травматических, пе-

реломных ситуациях оно неспроста выступает наружу, тесня и подчиняя себе более “рациональные” формы поведения, которые не справляются с происходящим. Оно - как смола в дереве, которая затягивает порезы - а потом они уже спокойно могут порастать корой. Оно - хранилище первичной цельности (оно - самая возможность цельности), оно - совокупность возможности всех будущих форм, в том числе и всех своих будущих преодолений и отрицаний. Оно уходит вглубь (не переставая при этом давать основу переживанию мира), когда перестает быть экстренно необходимым. Но это - лишь до следующего кризиса.

В подобных кризисах происходит, между прочим, и испытание мифологических форм на прочность и пластичность, дальнейшее их оттачивание, выработка в них способности работать с разными материалами. “Кризисы” - периоды наиболее интенсивной истории “мифологизма”. Которая в прочие периоды вовсе не затухает, просто становится более “вялотекущей”.

Надо поэтому задуматься о смыслах страхов, которые вызывают в душах компьютеры и информационные технологии. “Антикомпьютерные” настроения, в том числе, выглядящие дико и обскурантски, - заслуживают своей апологии, причем произнесенной устами именно того, кто их не разделяет (автор этих строк как раз таков). Как ни странно, в них в своем роде даже больше смысла и правды, чем в эйфориях и очарованиях - как бы ни были “объективно” неправы носители соответствующих настроений и представлений. Они - та самая защита границы и формы, которая позволяет культуре быть самой собой.

Культура, чтобы возобновлять себя в новых условиях, постоянно воспроизводит и своё *чужое*. А вместе с этим - и необходимую, достаточно высокую степень напряжения в отношениях с ним. И то и другое она готова делать едва ли не из любого наличного материала. Мифологические матрицы, которые позволяют это сделать - это отработанные механизмы

воспроизводства *чужого* - как необходимого условия чувства *своего*. Иными словами: производство чужого - очень существенный составной элемент “космизации” какого бы то ни было хаоса, - может быть, из самых главных. Так мифологическое сознание заботится о поддержании *границы* как особой зоны между *своим* и *чужим*. Суть ее - одновременно упругость и подвижность. Она потому и может быть прочной, держать, удерживать (“свое” - в себе, не давая ему расплыться, потерять форму - и “чужое”, не давая ему проникнуть в “свое” и разрушить его), может защищать - что всё время изменяется. Мифологическое сознание, с его обостренным, категоричным чувством Чужого - верный страж культурного космоса, иммунитет культурного организма.

То есть, страхи и преувеличения по поводу компьютерной техники и информационных технологий - это *нормальные* пути их адаптации. Иных, во-первых, просто нет - а во-вторых, сам процесс неизбежен: если есть некоторое чужое, его приходится осваивать. Это не “дикость”: через это надо пройти.

Что касается преувеличенных (и тоже - неизбежно) ожиданий, то дело даже не в том, что они не оправдываются. Ну да, конечно, ни электрический телеграф, ни беспроводный, ни даже телефон с радио, ни даже телевидение не принесли человечеству всеобщего единения и братства, - так что есть основания думать, что и с информационными технологиями, и с Интернетом этого не произойдет: скорее уж и они, как многое до них, станет очередным орудием разделений, ибо границы проходят внутри самого человека.

Они, собственно, испокон веку проходили именно там. Человек - существо, полагающее границы (это - в числе исконных его определений; он сам - граница) и лишь поэтому, благодаря этому может границы преодолевать: и внешние, и свои собственные. Выйти из границ можно, лишь вступив в другие. Человек несет свои границы в себе; он, в конечном счёте, сам проводит свои границы (за исключением разве тех, что проводят ему Рождение и Смерть) и располагает себя внутри них -

как и внутри любых внешних воздействий. Ничто не делает его таким неприступным, как осознание этого. Внешние границы разрушены - штурмовать нечего. А где проходят мои настоящие границы - и где они пройдут в следующий момент - никто не знает.

И ничто не выводит на поверхность этого простого, в сущности, факта так, как время (и культурно-техническое состояние), претендующее на упразднение и преодоление всех границ. Это и будет принадлежать, думаю, к важнейшим открытиям текущей эпохи - совершаемым именно с помощью информационных, якобы размывающих и преодолевающих все границы, технологий - и может стать важным этапом становления внутри культур европейского типа темы “*границы*”, новым сюжетом в развитии и проживании этой темы.

С “ожиданиями” же вышеупомянутого типа дело в том, что они и не *должны*, в известном смысле, оправдываться: их “назначение” не в том, чтобы оправдываться, а в том, чтобы снова и снова, на разных материалах, в разных исторических условиях, воспроизводиться. - Может быть, рано или поздно это и приведет наконец к пониманию того, что если подобные цели и достижимы вообще хоть отчасти, то это совсем не связано по существу (разве что формально) с *техническими* средствами и условиями их достижения. И совершенствование, всё более стремительное, техники уж не “затем” ли существует, чтобы привести нас к осознанию её (в конечном, самом глубоком смысле) тщеты?

Что касается информационных технологий, то взаимоотношения европейского сознания с ними, как было уже сказано, проходят сейчас лишь самую первую свою стадию - что и приводит к мифологизму. Связана эта стадия и характер ее проживания, как опять же было сказано, с тем, что информационные технологии как разновидность техники ещё чувствуются в теле культуры чем-то чужим, не вполне освоенным, не вполне разумеющимся самим собой; они ещё - культурный шок, и связанные с ними эйфории ничего в этом отношении

не меняют. (Нельзя исключать, что сами эйфории, как и преувеличенные ожидания - только одна из форм этого шока, - может быть, форма анестезии). Следующей стадией этих отношений может стать то, что информационные технологии “просто” перестанут замечаться, как это уже давно случилось со многими другими техниками и технологиями. Так современный человек ездит в электричке, говорит по телефону - да просто живёт в блочном доме, поднимается на свой этаж на лифте и поливает себя горячей водой из душа, - не задумываясь (кроме разве уж совсем особых случаев) о том, как в результате всего этого трансформируется его сущность и не утрачивается ли она, не дай Бог, или, наоборот, какие громадные перспективы это всё перед ним открывает. (Хотя заметим, что ведь основания для подобных размышлений остаются и в каждом из этих случаев!) Всё названное стало частью Большого Тела человека, продолжением его рук, ног, души, - оно перестало быть Чужим. С информационными технологиями, скорее всего, произойдёт нечто сопоставимое - и вероятно, даже очень быстро.

И вот тогда-то и грянет следующий культурный шок - к которому мы, как всегда, как водится, как и должно быть - окажемся не готовы. А с ним - и новые формы проживания вечного и бессмертного мифологического сознания.

Человек и Компьютер: смыслы взаимодействия⁹

*“Электрик и Отвертка. Как они влияют друг на друга?
Какие в процессе работы у них складываются взаимоотношения?*

*Способна ли отвертка повлиять на семейные отношения
электрика?*

*Не ревнуют ли пассатижи отвертку
и не теряются ли со временем в связи с этим
ее откручивающие/закручивающие свойства?”*

Из диалогов в Сети

*“Технические изобретения можно рассматривать
как реактив к нашему самопознанию. ...
В себе и вообще в жизни открываем мы
ещё не осуществленную технику;
в технике - ещё не исследованные стороны жизни.”*

П.А. Флоренский

1. От посредника к партнеру, или Органопроекция интеллекта и её особенности

В последние десятилетия только что ушедшего века у человека появился новый партнер по взаимодействию. Появился он вначале в скромной роли: как инструмент и посредник. Но посредник настолько своеобразный, что в традиционные структуры взаимодействия “человек - человек” и “человек - реальность” он постепенно вклинился на правах полноценного третьего. И это стало постепенно менять сразу всех участ-

⁹ Опубликовано: Компьютерра. - 2001. - № 12 (389). - 27 марта.

ников этой триады: и людей, и самого партнера-посредника. А уж что произошло с реальностью!... Но - всё по порядку.

Машины, собственно, были посредниками между человеком и реальностью с очень давних пор. Но ситуация стала приобретать много новых черт с тех пор, как этой машиной оказался компьютер. Особенно, когда он стал посредником между человеком и человеком.

В принципе, как средство общения компьютер отнюдь не задумывался. Задачи у него первоначально, в проекте, были совсем другие. Правда, массачусетский чудака Норберт Винер и его единомышленники обсуждали эту идею ещё в конце 40-х - начале 50-х годов, задолго до того, как сложились соответствующие технические возможности, а до появления первой сети (ещё не с большой буквы) оставалось чуть ли не 20 лет (1969), - а в 60-е годы идея начала становиться уже и популярной. Компьютер вначале должен был, грубо говоря, считать, как и видно из его названия. Роль средства коммуникации он себе “присвоил” - а затем сделал главной, а там и культуруобразующей.

Произошло при этом нечто чрезвычайно существенное: он - сложнейшая машина - стал предметом повседневного воздействия непрофессионалов. Которые хотели - и по сей день хотят - от него в первую очередь общения (друг с другом и с миром) и игр. Именно в процессе этого и в целях этого компьютер создал нечто совершенно особенное: информационную среду, а с нею и Виртуальную Реальность, которую мы ещё рассмотрим особо. А сам, в свою очередь, превратился чуть ли не в субъект культурного процесса - и уж во всяком случае, в партнера по общению, - который вносит в общение свои особенности, свой ритм, свои интонации... Словом, он стал казаться человеку чем-то весьма самостоятельным.

В том, что компьютер во всё это превратился, ничего неожиданного нет. Всякая техника - проекция, вынесение вовне - и тем самым отчуждение - каких-то человеческих свойств.

Испокон веку это были свойства исключительно телесные. Павел Флоренский неспроста ещё в начале XX века называл технику проекцией органов тела - "органопроекцией". Но с возникновением техники компьютерной ситуация изменилась коренным образом. С нею впервые появилась на свет проекция другой части человека. Если не души, то уж во всяком случае - интеллекта. А он, в отличие от прочих частей и способностей человека, представляет если и не человека в целом, то по крайней мере - самое существенное, центральное в нем, без чего он и человеком-то не является. Компьютер моделирует не что-нибудь, а самое что ни на есть "человекообразующее" в человеке. Как же его после этого не очеловечивать?

2. Машина и идеалы

Совершенно неслучайно, что особенно бурное развитие цифровых информационных технологий пришлось как раз на время упадка (всё более прогрессирующего) идеалов Модерна - а для судеб (в том числе и культурных, смысловых) технологий этого рода сие обстоятельство оказалось и определяющим. С одной стороны, эта новая разновидность Машины (проект и идеализация которой были, между прочим, существенной частью проекта Модерна), своего рода пик технократических современных устремлений, - послужила катализатором процесса "размывания", дискредитации ценностей Модерна. Это Она отменила границы, сделав информацию всепроникающей и общедоступной (ну, хотя бы теоретически). Это Она - смешением, едва ли не вавилонским, самых различных информационных потоков посрамила претензии Модерна на создание универсальной картины мира, да ещё укрепленной на единых основаниях. Если бы не Она, проклятая, у человека, при всём его цинизме, ничего подобного ни за что не получилось бы!...

А с другой стороны, Машина стала претендовать уже и на то, чтобы стать источником некой альтернативы культурному и смысловому пространству Модерна. Недаром Интернет с его принципиальной антииерархичностью, связанностью-всего-

со-всем, доступностью - в пределе - каждому любой информации, неподконтрольностью никому и ничему и анонимностью (свободой!.. безответственностью!...) общения и передвижения в нём, и т.п. - оказывается уже и в глазах носителей массового сознания чуть ли не синонимом состояния Постмодерна, во всяком случае - самым адекватным его выражением, воплощением, формой его проживания. И Сеть, и вообще компьютеры (хотя бы компьютерные игры), созданные ими технические возможности в огромной степени формируют именно культуру (а не только цивилизацию) Постмодерна, характерную для нее ценностную “сетку”, - которая без Машины в этой новой ее ипостаси и вовсе не была бы возможной.

И вот тут мы вплотную подходим к проблеме Виртуальной Реальности: настолько центральной, что уже давно ходят разговоры - вполне учёные и авторитетные - о наступающей “виртуализации” всего общества. В какой мере вообще за это ответствен компьютер?

3. Парадоксы Виртуального: Человек Возможный против Человека Действительного?

Итак, компьютеру удалось нечто совершенно грандиозное: он не просто изменил среду обитания человека, но создал новую - не отменяя старой, а просто “поверх”, параллельно. Будучи проекцией интеллекта, он - проекция и того, частью чего интеллект, строго говоря, является: способности, а, главное, потребности человека создавать альтернативные - вообще параллельные, *другие* - миры. Грубо говоря: человеку нужно Другое, и он всегда его себе создавал. А с возникновением цифровых информационных технологий для этого появились великолепные технические средства. Конечно, у них были предшественники - в том числе и сугубо технические: фотография, кинематограф, радио, звукозапись... Но компьютерная техника стала делать это неизмеримо более полно.

У “виртуальности” была, кстати, любопытная интеллектуальная история - и, уверяем вас, она была бы совершенно другой, если бы не Компьютер. Термин “виртуальный” был знаком ещё Дунсу Скоту и Фоме Аквинскому. Средневековые схоласты использовали это понятие для осмысления того, что существует временно и частично, а также для объяснения связи всеобщей абсолютной сущности с единичными предметами.

Но по мере того, как схоластика покидала центральные области европейской интеллектуальной жизни, оттеснялась на периферию и проблематика “виртуального” - вместе с самим термином. Слову предстояло пылиться на этой периферии несколько столетий, до тех пор, пока его не подберет физика. В ней оно пригодится для обозначения мнимых элементарных объектов: виртуальных частиц. Найдёт оно себе место и в модальной логике - в качестве синонима выражения “возможный мир”. Это уже близко к тем смыслам, которыми оно насыщено сегодня в массовом, непрофессиональном восприятии.

До самого конца 1970-х слово “виртуальность” не ассоциировалось ни с электронными, ни с информационными технологиями: оно скромно оставалось синонимом “возможного”, пока в речевом обиходе сотрудников Массачусетского Технологического Института (того самого, где некогда всё начинал Норберт Винер) не начал мелькать эффектный оборот: “виртуальная реальность”. Так стали называть трехмерные макромодели “большой” реальности, которые создавались с помощью компьютера и давали эффект полного присутствия в этих псевдореальностях человека.

Настоящей актуальностью “виртуальное” обязано компьютерной игре. Именно она превратила это слово в расхожий топос массовой культуры и речи. И обязано игре не только слово - но и сама новейшая виртуальность. До определенного момента она использовалась в основном для создания тренажёров - имитирующих, например, управление самолетом или

автомобилем. В таких условиях виртуальности не оставалось ничего, как только возможно более полно и точно копировать, воспроизводить соответствующие ситуации Большой Реальности. Но стоило за дело взяться игре, как она освободила виртуальное от утилитарных задач - и тут началось такое!...

Вообще-то, любая игра - альтернативная реальность. (Неважно, возникает ли такая реальность на несколько минут или длится до конца жизни играющего.) Причём такая, которая по определению не может стать не альтернативной, а главной и единственной реальностью, “мэйнстримом”. Любая игра - понимание чего бы то ни было как игры (...хоть бытия в целом) - непременно предполагает, хоть неявное, допущение существования чего-то внеигрового: если нет, игра перестает быть игрой. Ей непременно нужно то, от чего она так или иначе отталкивается, чему она себя противопоставляет. Далее, это - такая реальность, которую человек так или иначе организует сам: конструирует её вокруг себя с помощью некоторого набора правил, которые принимает или изобретает. Вот этот-то принцип игры компьютер подхватил - и возвёл в степень.

Он стал предоставлять всё более совершенные средства к созданию так называемых “виртуальных” миров, в которых человек оказывается в результате слияния компьютерной графики с возможностью - что невероятно важно! - самому, непосредственно, здесь и сейчас на события такого мира воздействовать. То есть, “виртуальный” мир сочетает в себе принципиальную придуманность, сконструированность соответственно неким целям, представлениям, желаниям, свойствам своего создателя - и то, что с ним можно вполне реально контактировать.

Причем полностью идея виртуальной реальности воплощается именно тогда, когда между ней и человеком не остается никакого зазора: он живет в ней, как в настоящей. В пределе, в идеале, в замысле, она во всех смыслах замещает собой “первую” реальность. С виртуальными (...по происхождению)

объектами даже уже сейчас (а дальше-то что будет?!...) - благодаря современным техническим разработкам - возможен "непосредственный физический" контакт: их можно не только видеть (разумеется, в трёхмерном изображении - это обеспечивает специальная оптика) и слышать, но и, например, передвигать и вообще осязать (для этого существует специальная "перчатка данных", которая в точности имитирует все чувственные сигналы, которые могли бы поступить при ощупывании предмета). И отсюда уже только шаг (да и то не очень большой) от имитации уже существующей реальности до симулирования никогда не существовавшей.

Попадая в такой мир, человек не только оказывается окруженным невозможными, немислимыми в "первой реальности" ландшафтами, телами, событиями. Это бы ещё полбеды: ведь таким телом он становится и сам! А это уже событие совсем не (только) технологическое: это уже психология и даже сама экзистенция.

Недаром у этого давно уже есть философские последствия. Сама возможность такого немислимого в прежних культурных состояниях опыта сильно влияет на интеллектуальные обыкновения эпохи. Ведь когда пользователь отправляется в виртуальную реальность с помощью соответствующих технических приспособлений - в то время, как его тело остаётся в реальном мире, сознание (душа?...) переносится в мир виртуальный, мир-симулякр. (Можно, кстати, на таком материале и заново соотношение души и тела продумать!) Там сознание проживает опыт, не имеющий ничего общего с его фактическим телесным опытом - да и вообще получает новое тело... только не телесное. Целостность-то человека расщепляется! - причём так, как никакому искусству не удавалось добиваться. Человек сидит перед компьютером - а в то же самое время переживает - физически! - себя как совершенно другое существо (ещё не факт, что человеческое!), движения которого он видит на экране и сам же ими управляет. Таким образом, у него как бы два "я"... (Кстати, не удавалось подобное и болезни: ника-

кая болезнь не способна быть настолько последовательной и сопровождаться настолько полным контролем.)

Ну, и как после этого не увидеть в происходящем подтверждение объявленной постмодернистами “смерти субъекта”? Кажется, что классической философии с субъектом электронной эры уже нечего делать: с ним происходит такое, что в классическую эпоху было попросту немыслимо, а если и мыслимо, то уж никак не было фактом реального, повседневного опыта. А тут - пожалуйста. Даже никакой мистической одарённости не надо. Всякий может, была бы только необходимая техника.

Ничто прежде не подвергало таким испытаниям ни самость человека, ни привычные средства ее понимания. Естественно, скептики и пессимисты не устают предостерегать против опасностей совершенного растворения пользователя в “киберпространстве”, от превращения мира “информационного общества” вообще в “тотальную симуляцию” (ещё Бодрийяр об этом писал). И основания для этого имеются.

В данном случае важно не то, что страхи перед техническими новшествами - тем более радикальными! - стары как мир, и вот-де перед нами их очередной случай. Есть проблема куда более реальная: техника *действительно* каждый раз ставит человека перед лицом необходимости пересмотра самого себя и переосмысления своих отношений с миром, хотя бы с ближайшим: потому что *действительно* меняет условия его существования, причём в какой степени - никогда нельзя знать заранее. Это действительно приводит к постановке новых проблем - даже философских. Так, узко-техническая, казалось бы, проблема VR-технологий оказывается стимулом к продуцированию самых глубоких философских вопросов, связанных с судьбой субъекта в культуре Постмодерна. Но эти изменения и прочувствовать придётся: философы только дают рациональную форму тому, что все остальные и так чувствуют, - они только проясняют это.

4. Жало в плоть: Оправдание техники

Ну вот: вся история взаимоотношений Человека и Компьютера чем дальше, тем больше подводит нас к пониманию того, что техника в человеческом пространстве никогда не способна быть “просто” инструментом. “Нейтральность” её по отношению к человеческим смыслам и ценностям - скорее миф, утопия, часть ее проекта, чем реальность: она совсем не очевидна и именно потому нуждается в периодическом оговаривании, подчёркивании... (Это нужно, чтобы жить с техникой без лишних напряжений - и страхов, если угодно.) Естественно же воспроизводится как раз совсем другое: “домысливание” техники, и это совсем не потому, что человек склонен к иллюзиям. То, что техника, в том числе компьютерная, нагружается ожиданиями и проекциями, среди прочего и преувеличенными, и неадекватными - принадлежит к самому ее существу и образует один из самых глубинных нервов её проекта: ведь *проект* техники и есть *проекция* человека - под определенным углом. Имея дело с “отвёртками”, человек стал об этом подзабывать. - А компьютер напомнил. Он, в сущности, представляет тем самым перед человеком за всю технику, выводит на поверхность её забытые смыслы: поскольку сам подчёркнуто сопротивляется сведению к инструментальной функции. И тем активнее сопротивляется, чем более к этой функции сводится.

“Отвёртку” (то есть технику низшего, первого, инструментального порядка) человек перестал замечать. Но уж не поэтому ли он сделал следующий шаг: породил технику “второго” порядка, куда более тонко и сложно антропоморфную (а уж антропоморфной техника будет всегда, об этом не беспокойтесь): чтобы озаботиться проблемой техники на новом уровне. Отношения с техникой - это проблема из числа тех, что никогда не будут (окончательно) решены, потому что всё время заново ставятся.

Компьютер напомнил и ещё кое о чём: о неустранимой - при всём при том - чуждости техники человеку. Она - не толь-

ко его порождение, но еще и такое, которое вынесено вовне и задумано так, чтобы оставаться внешним.

Техника в последние столетия, а особенно в последние десятилетия ставит человека в состояние более-менее *постоянно-го, непрерывного культурного шока* (что само по себе парадокс, ибо шок не может быть постоянным и непрерывным) - тем, что развивается, вообще меняется очень быстро и даже чем дальше, тем быстрее. Развитие культурного сознания, выработка культурных стереотипов за этими изменениями не поспевает. “Зазор” между техникой и обитающим в культуре человеком поэтому неизбежен. Но заполняется он отнюдь не только химерами. Поскольку такой зазор превратился в практически постоянную культурную реальность, в одно из постоянных условий существования - он поневоле становится местом обитания вполне полноценных в своем роде смыслов. Назовем их условно *смыслами несоответствия*.

Трудности с культурным освоением “виртуальной реальности”, созданной техническими средствами и тем более некоторая паника по её поводу - хороший повод обратить внимание на то, что всякое техническое новшество снова и снова заставляет отвечать на вопрос: что же такое человек? Где проходят его границы? До каких пределов он продолжает оставаться самим собой? Техника - а особенно тогда, когда шокирующе быстро развивается - опрокидывает прежние ответы, не даёт на них успокоиться. Создав такую технику, европейский человек создал себе “жало в плоть”, которое снова и снова будет становиться источником его беспокойства.

На вопросы и мысли о том, “что такое человек”, наводит, кстати, и более слабый - чем конструирование миров - вариант виртуальности: “виртуальное” общение в “киберпространстве”. Общение этого рода, с болтовнёй в чатах, под прикрытием никнэймов, когда можно представляться кем угодно и в каком угодно количестве - принесло с собой и новую разновидность взаимоотношений человека со своими ролями. На поверхности лежит, что это - прежде всего более легкое от них

открепление. Но только ли? Не заставляет ли именно это обратиться к собственной сути - к тому, что за ролями стоит и все их на себе держит, что является их источником? Этого можно было не делать в эпохи стабильных, закреплённых ролей, когда - как, по крайней мере, казалось - роль держала сама по себе (в силу безусловности, неоткрепляемости) или даже вовсе можно было подумать, что она и есть сущность, что она совпадает с сущностью. - Теперь же - голый человек на голой земле (освобожденный от - прежних, жёстких - условностей-то). Он вынужден и определять, и в какой-то мере создавать себя заново.

“Развал” прежних общностей - и хаотичный рост новых, эфемерных - в который компьютер тоже не внёс ничего нового, разве что опять-таки кое-что катализировал, позволив пересекать ранее не пересекавшиеся границы, - заставляет, между прочим, именно на общекультурном уровне заново прочувствовать, а там и продумать - что же такое общность, что связывает людей? Что сохраняется при всех виртуализациях?

Мы, возможно (как это в эпоху Хаоса и должно быть) - перед лицом нового сотворения мира, нового космоса. (Ведь Хаос и Космос не мифологическое мышление придумало, которым мы в предыдущей статье занимались: они совершенно объективно существуют, только потому мышление о них и знает.) Кстати, разговоры об “утрате” сущности человека в результате всех этих виртуализаций что-то представляются несколько поверхностными. *Сущность* утрачена быть не может: в противном случае никакая она не сущность. Утрачивается скорее понимание, чувство ее - и способ бытия в ее свете. Всё это должно быть обретено и создано заново. Компьютер не поможет. Надо самим.

4. Между культурой и цивилизацией

Итак, компьютер, создающий параллельную, “виртуальную” реальность, - и сам по себе - реальность вполне особая, которая оказывает на человека многообразные обратные воздей-

ствия. В этом смысле он продолжает даже не одну цивилизационную линию, а сразу несколько. Прежде всего, это старая, добрая линия различных техник-посредников: от той же “отвёртки” до радио, телефона, телеграфа, телевидения... Далее, это линия кинематографа, фотографии, звукозаписи: существующих в пограничной зоне между техникой и искусством. - Но и ещё далее: это линия искусства вообще с его - явной или неявной - установкой на то, чтобы создавать свои собственные миры (тоже, между прочим, как и у компьютера, выросшей из скромного желания того, чтобы копировать мир уже существующий). - И даже ещё далее, это линия... наркотиков. То есть выведения *иной реальности* изнутри человека, путём усиления и трансформации некоторых его природных свойств с помощью некоторых средств, - хотя и не технических. Как бы ни потирали руки ненавистники компьютеров, ряд общих черт тут действительно есть - в смысле той самой “виртуальной реальности” - другой, альтернативной, в которую можно уйти; в смысле расширения и трансформации при этом врождённых возможностей человека воспринимать мир. Здесь же - родство компьютерных миров со снами и вообще любыми измененными состояниями сознания - то есть уже с вещами чисто человеческими.

Так вот: все эти линии компьютер связывает в один тугой узел, причём делает он это сугубо техническими средствами. (Таким образом, он и в этом продолжает - и усиливает - изначальную линию техники на достижение результатов, совсем не технических по своим конечным смыслам.) Что примечательно - внутри этого “узла” смыслы всех названных линий практически неразличимы: они существуют в одном, одновременно.

Компьютер соединяет культуру и цивилизацию - область *ценностей и целей* и область *средств*. Он расширяет, превращает в особый и самостоятельный факт переходную область между ними, в которой они проникают друг в друга и

образуют различные “гибридные” продукты. Он и сам - их “гибридный” продукт.

Область отношений человека с компьютером - предельно красноречивый случай взаимоотношений, взаимопротеканий, взаимовлияний между человеком и техникой, природой и искусством, культурой и цивилизацией, размывания между ними границ - во всяком случае, границ старого, привычного типа, - поскольку компьютер вобрал в себя, в той или иной мере, свойства *каждой* из этих областей. Компьютерная техника со всеми её последствиями - это *experimentum crucis* цивилизации европейского типа (в её напряженном единстве с культурой), она подвергает предельному напряжению - и тем самым испытанию - все возможности, весь смысловой потенциал этой культуры-цивилизации, выработанный и накопленный за столетия существования. Она - как всякая техника - вызов, на который надо отвечать. Она - зеркало, которое цивилизация ставит перед собой - и видит там в концентрированном, подчеркнутом виде свои самые существенные, самые характерные черты. Так будем ли мы на него пенять?...

ЧЕЛОВЕК И ЕГО ВЕЩИ: К истории бытовой чувственности XX века, или Дизайн - Искусство нашего времени¹⁰

*“Дизайн (от design - проектировать, чертить, задумывать; проект, план, рисунок) -
- разновидность художественно-проектной
деятельности, охватывающей
создание промышленных изделий
и рациональное формирование целостной
предметной среды.”*

Популярная художественная энциклопедия. - М., 1986

*“Дизайн - ...радикальное средство
социокультурной ориентации,
инструмент диалога производителя
с потребителем, людей между собой,
материализованное средство установления
связей человеческого сознания
с необъятным, непознаваемым миром...
это образ мысли сегодняшнего человека...”*

Словарь дизайнера для работы в 21 веке. - М., 1998.

Торжество дизайна

Дизайн в XX веке оформился не просто в отдельную, но в особую область культурного действия, с особыми смысловыми

¹⁰ Опубликовано в сокращённом варианте: Знание-Сила. - 2001. - № 4. = http://www.znanie-sila.ru/online/issue_1274.html.

заданиями. Из искусства “прикладного” - под именем и в качестве которого он некогда возник - он превратился в искусство полноценное, суверенное, и более того - в такое, которое потихонечку начало теснить прочие искусства. Он не только стал очень престижной, с высоким статусом, профессией: он всё больше чувствуется как своеобразная позиция по отношению к жизни. Литература по нему, чем ближе к концу века, тем больше, нарастает лавинообразно, и она уже отнюдь не ограничивается чисто техническими проблемами. (Когда отечественный теоретик дизайна, Вячеслав Глазычев, писал в 1970-м году, что “дизайн в моде” - он тем самым уже подводил итоги целому культурному состоянию). Он превратился в притягательный предмет теоретизирования; стала складываться особая философия дизайна.

Дизайн, он же “художественное конструирование”, ко второй половине века занял столь значительное место в культуре, что стал порождать и соответствующие социальные институты. Стали возникать научные советы по дизайну, профессиональные ассоциации дизайнеров - которые еще в 1957 г. объединились в организацию наднациональную: Международный совет организаций по художественному конструированию (ИКСИД).

А само понятие дизайна распространяется на всё новые и новые области. Оно уже охватывает, как пишет современный исследователь, “конструкции строений и компьютерные технологии, оформление интерьеров и сенсорные эффекты, моделирование одежды и менеджмент” (Галина Лола). В конце концов дизайну даже перестает быть нужным объект: формируется идея “дизайна без объекта”, который понимается как “процесс или способ жизнедеятельности”. (Там же). Вот уже о нем заходит речь как о “радикальном средстве социально-культурной коммуникации” (это мы читаем в “Словаре дизайнера для работы в 21 веке” - эдакой сумме новейшей дизайнерской мифологии и идеологии). Но что же придало ему такую значимость?

А дизайнер, некогда скромный оформитель вещей, уже объявляется носителем (и уж не создателем ли?...) не больше ни меньше как “сознания нового типа” (тот же “Словарь дизайнера”). И дело сейчас не в том, преувеличение это или нет, - пусть это даже, допустим, заблуждение. Дело в том, что, раз подобное говорится - для этого есть какие-то основания, - другой вопрос, какие. Например, назрела некая потребность в том, чтобы так было. Это во-первых. Во-вторых - почему-то именно дизайн чувствуется подходящим на роль источника и выразителя “нового” сознания; между дизайном и предполагаемой новизной чувствуется какое-то родство. С чего бы это?

Глубокие корни дизайна и его будущий ствол

Предыстория дизайна уходит корнями в начало человеческой истории вообще. Всюду, где человек заботился об облике своих вещей, организовывал из них свой ближайший мир - выработывались, заготавливались возможности для будущего дизайна. Ближайшая же его предыстория начинается одновременно с массовым промышленным производством вещей, особенно массового потребления. Однако всё, что связано с оформлением внешнего облика ближайших к человеку предметов и среды - ещё и тогда не было дизайном как таковым; распространение этого названия на эпохи, предшествовавшие нашей - по сути дела, модернизация. Дизайн - это особый проект, для его рождения нужна была некоторая особенная установка. И начался он только в XX веке, потому что раньше такая установка была невозможной: оснований не было.

Корни дизайна как такового - прежде всего, случившееся в XIX веке разобщение техники и искусства, когда ручное производство стало всё больше и больше вытесняться машинным. В промышленно штампуемых предметах люди позапрошлого уже столетия не чувствовали той души и жизни, которые наполняли рукотворные вещи. Фабричные предметы были чужими. Если назвать это культурным шоком было бы, пожалуй, и слишком громким, то уж во всяком случае, некоторой потерей культурных равновесий - именно на повсе-

дневном уровне - это точно было. И это оказалось чувством настолько значимым, что им озаботились и крупные мыслители - такого, например, масштаба, как Джон Рескин и Уильям Моррис. В следующем веке оно привело к многообразным и плодотворным попыткам воссоединить эти два распавшиеся начала.

Пока же ещё не было понятно, что на эстетическом уровне можно сделать с типовой промышленной продукцией, первой реакцией на нее стали разного рода романтические проекты-утопии возрождения средневековых ремесленных традиций. На эту тему не только теоретизировали: действительно предпринимались шаги в этом направлении: энтузиастами создавались центры художественного ремесла; например, в России такие были в Абрамцеве и Талашкине. Они действительно стали культурным фактом, но всё-таки не сделали погоды в общекультурном масштабе: промышленное производство оказалось сильнее.

Поэтому состоялся следующий этап освоения этого факта, но об этом чуть-чуть позже. Перед этим стоит ещё сказать, что другой корень будущего дизайна уходит, во-первых, в излюбленную в начале века, носившуюся в воздухе идею рационального переустройства мира, а во-вторых, в очень ей родственное восприятие среды (а, в пределе, и жизни в целом) как объекта тотального эстетического воздействия: демииургические претензии искусства начала века.

Ещё до всякого конструктивизма такие установки вызревали в глубине охватившего европейские страны модерна - как стиля мышления формами. Именно модерн сформулировал в качестве идеала и воспитал и в художниках, и в людях, "просто" живущих среди того, что они создают, - то чувство формы, которое чуть позже сделало возможным дизайн.

Именно в модерне стало невозможным разделение элементов зданий на только конструктивные и только декоративные: конструктивные приняли значение декоративных, и наобо-

рот. Сугубо утилитарное было увидено как эстетически значимое. Это модерн соединял в декоре живое и неживое, вещное и одухотворенное, изобразительное и абстрактное. Это он допустил взаимопроникновение декоративно-прикладных и станковых форм искусства. Это его воодушевляла идея единства стилеобразующих принципов построения всего человеческого окружения: от архитектуры жилища до деталей вещей обихода. Тем самым культивировалось чувство цельности - и подготавливалось характерное для будущего дизайна мышление (оно же и чувство) средой как единым целым, с нерасторжимостью и взаимопретеканием функционального и эстетического. И более того: именно модерн освоил и впустил в сознание европейцев идею отказа от иерархии видов и жанров искусства - а это уже открывало путь к тому, чтобы видеть в бытовом проектировании полноценную художественную деятельность.

Вплотную будущие дизайнерские установки и подходы к реальности были заявлены немецкими художественными объединениями: “Веркбундом” (основанным в 1907-м году) и “Баухаузом” (созданным в 1919-м) и организатором и главным теоретиком последнего Вальтером Гропиусом. “Баухаузу” даже приписывают честь изобретения дизайна как способа работы с вещью. Соратники Гропиуса искали универсальных принципов формообразования - и в пластических искусствах, и в бытовой предметной среде, - принципов “всеобъемлющего архитектурного искусства” (Гропиус). На основе одних и тех же принципов они проектировали и жилые дома, и массовую промышленную продукцию: ткани, лампы, мебель, и произведения декоративной живописи и пластики - понимая всё это как частные случаи одной и той же среды. Проект дизайна вырос из функционалистской идеи. Это и был “следующий этап” восстановления культурного равновесия, утраченного с вторжением современного машинного производства: красоту стали искать в его собственных, функционально обусловленных формах. “Баухауз” формировал лицо европейского дизайна целых три десятилетия: с 1920-х по 1950-е. Когда

сотрудники этих объединений, включая самого Гропиуса, эмигрировали перед Второй мировой войной в США - они пересадили идеи и принципы своего дизайна на американскую почву, и те прижились там на редкость хорошо: почва и атмосфера оказались очень подходящими.

Проекты и эксперименты мыслителей и художников, скорее всего, ещё долго оставались бы достоянием узкого круга ценителей, если бы не промышленный кризис 1929 года на Западе - и следующая за ним великая депрессия. Они-то и послужили “спусковым крючком”, самыми непосредственными условиями возникновения дизайна, каким мы его знаем: профессионального формирования облика промышленных изделий, чтобы они находили сбыт. Что интересно - это действительно помогло. Поэтому на 1920-1930-е годы, главным образом в Америке, приходится стремительный взлет дизайнерского дела - прежде всего в виде коммерческого дизайна, “индустриального искусства”: обособление его, интенсивное формирование его собственных традиций и образцов.

Итак, дизайн возник на пересечении трех смысловых областей, трех типов культурных действий: искусства, массового промышленного производства - и массового же, повседневного сознания, причем воплощенного предметно. Повседневность стала одной из сил, “давивших” на дизайн при его становлении как профессии, очень важной его “питающей” средой.

Массовое как путь к индивидуальному

*“Жизнь в полной гармонии с Вашим
вкусом, характером и материальными
возможностями.
Мы создадим ее для Вас!”*

Из рекламы дизайнерской фирмы

Дизайн как создание индивидуальных “артефактов” - к чему он, кажется, пришёл к нынешнему рубежу столетий - не смог

бы, возможно, состояться в качестве такового, если бы не побывал на определенном этапе своего развития орудием создания и распространения массовости, типичности. Массовость воспитала его, сформировала его принципы, умения, техники, создала его самостоятельность - а он всё это потом применил уже на новом материале и по отношению к принципиально (как будто) новым задачам.

То есть: именно дизайн, возникши в условиях массового производства однородного, и впервые озаботившись тем, чтобы это однородное всегда находило сбыт - выработал повышенную восприимчивость к нюансам возможных ситуаций, в которых будут использоваться типовые предметы. Именно он задумался о таком облике вещей, который учитывал бы, допустим, социальный статус потребителя, его возраст со специфическими возрастными настроениями и ценностями, его темперамент, и т.п. Коммерческий дизайн оказался тем более чуток к особенностям живущих в своей повседневности людей, что по определению не ставил себе, уже при своем возникновении, главной целью выражение в формах вещей неких “идеалов” - эстетических или каких-то ещё. Он ставил и решал задачи самые конкретные и утилитарные: добиться того, чтобы люди платили деньги. Именно благодаря этому в нём стали “проговаривались” предпочтения и ожидания потребительской аудитории, которой он хотел угодить.

Между двух революций

“Дизайн - это средство, пользуясь которым можно воспринять самого себя...”

Э. Нойес

И таким образом получилось вот что: дизайн, возникший как решение утилитарных задач - оказался переполнен надутилитарными смыслами. В этом отношении его культурная судьба сопоставима с судьбой техники - вечной спутницы дизайна. Более того: он оказался к концу только что истекшего

века одним из самых выразительных и эффективных средств выявления этих самых неутилитарных смыслов.

И действительно: человек стал от самого себя ускользать - и ему потребовались новые средства для самоуловления, стал рассыпаться - и понадобились новые средства для самособирания. Причем не такие, которые апеллировали бы прежде всего к рассудку - уж не XX-му ли веку суждено было прочувствовать, насколько мало места занимает в человеке рассудочное и рациональное, насколько оно подвержено влиянию совершенно иных сил. Возможно, понимание этого еще приведет - в качестве реакции на него - к становлению нового, может быть и очень агрессивного, рационализма. Но сейчас дело не в этом, а в том, что самыми точными средствами восприятия себя и мира человеку стали казаться средства нерассудочные, невербальные, - например, предметные формы. Именно им была постепенно передана задача подтверждать человека, поддерживать его, корректировать его самочувствие, сообщать ему нужные состояния, стимулировать, успокаивать, возбуждать, уравнивать... - Разочаровавшись в социальном как в надёжной среде своего обитания, человек последних десятилетий - этой эпохи торжества смыслов частной жизни - переадресовал себя среде предметной. Предметная среда и стала совокупностью тех языков, на которых человек заговорил о своей частной жизни и о себе самом в этом аспекте.

Экспансия, взрывное развитие дизайна - не только далёкое следствие индустриальной революции, но и, между прочим, органическая часть революции визуальной. Именно он стал пластическим, невербальным средством выражения вещей если и не всегда смысловых, то, во всяком случае, смыслу очень родственных: преобладающих настроений, эмоциональных состояний, душевных движений модных проектов, притягательных-убедительных способов моделирования мира.

Одним из следствий “визуальной революции” неминуемо оказалась - и ее мы тоже сейчас переживаем - революция “пластическая”: переход к неизмеримо более быстрому, чем в предшествующие эпохи, развитию форм предметной среды, в которую погружен человек. Отсюда - и стремительная эволюция пластических “языков” среды, и такое увеличение их численности, в результате которого их устройства уже не охватить единым, общим принципом. Поскольку же такие формы не только воспринимаются глазом, но и переживаются всем телом - возможно, происходят и некие сдвиги в телесном самоощущении человека. Описывать их в терминах “революции” было бы, пожалуй, чересчур радикально, - тем более говорить о складывании какой-то “новой” телесности, - но, может быть, и вправду та “оболочка” самочувствия и типичных жестов, которая окутывает “инвариантное”, более-менее постоянное для всех телесное самочувствие человека - в разные времена и в разных предметных средах разная.

Интерес к дизайну и бурное развитие этой области жизни вообще связаны не только с очень возросшим в ушедшем веке интересом к невербальным возможностям выражения человеческих смыслов. Это составляет единый смысловой блок и с некоторыми другими важными “открытиями” мысли: того, что всегда было под рукой, но всерьез замечаться стало только в ушедшем веке.

Это - открытие прежде всего *повседневности* в качестве полноценного предмета интеллектуального внимания. А кроме того - *жизни, массы, моды, быта, истории, социума, телесности и чувственности*.

(С тематикой чувственности и телесности тематика дизайна связана вообще непосредственно. Ведь дизайн и есть проектируемая чувственность. Он - проектирование среды, которая продолжает собой одновременно и тело человека, и его душу, будучи областью проекций и тела, с его формами и привычками, и души с ее содержаниями.)

Всё это - выработка понимания координат духа, укорененности его после веков его претензий на абсолютность и самодостаточность. И означает это, между прочим, новый этап в истории европейской метафизики. Только не той, что формулируется рационально. А той, что проживается непосредственно: все рациональные формулировки - только прояснение этого.

Метафизическая чувственность и ее органы

*“Местопребывание (обычное) есть человеку
открытый простор для присутствия
...Чрезвычайного”.*

М. Хайдеггер

Итак, тело наконец открыло свое единство с духом - к чему, разумеется, нужно было прийти после (и в результате) столетий их противопоставленности.

Дизайн - одна из очень-очень важных форм и этого открытия, и вообще - освоения имманентного плана бытия. В этом смысле он - конечно, философски значимое действие. Ведь если любые формы мысли только открывали в XX веке эти свои излюбленные предметы - координаты духа, то дизайн эти координаты формировал и продолжает формировать.

Он лепит бытовую чувственность своего времени: характерное для нее переживание близких, подручных, повседневных вещей - очень детальное, подробное, - и всей совокупности связанных с ними привычек, вкусов, отработанных, привычных до незаметности движений. Культурная значимость дизайна коренится именно здесь, но нельзя понимать это слишком узко.

Уже давно стали общим местом высказывания на ту тему, что интерес к трансцендентному (а также доверие и восприимчивость к нему) у человека миновавшего столетия резко упал. То напряжение человека, те его силы, которые до некоторых пор уходили вертикально вверх - стали растекаться по

поверхности, по горизонтальной плоскости: там-де, “наверху”, “ничего нет”. Как бы к этому ни относиться, самостоятельный интерес представляет вопрос о том, а что же это всё значило для имманентного плана бытия - на который, с утратой трансцендентного, легла, таким образом, повышенная нагрузка? Какие из этого увеличения нагрузки получились конкретные следствия?

Одно из таких следствий и есть разрастание дизайна в автономную культурную область. В известном смысле, он стал одной из форм “впитывания” повседневной, “имманентной” жизнью того человеческого напряжения, которое прежде отсылалось “вверх”. Облик повседневной жизни, ее предметной среды ещё и поэтому - а не только из-за динамизма перемен - стал гораздо более чутким к мельчайшим колебаниям в самочувствии новоевропейского человека и его отношениях с окружающим миром.

Быт оказался поставлен перед необходимостью превратиться в полноценное средство восприятия надбытовых смыслов: в конечном счете, в орган метафизической чувственности. (Он, собственно, всегда таким и был, просто это не всегда замечалось.)

“Вареное” как “сырое”,

или Новый Хаос и пути его преодоления.

*“ДИЗАЙН - ясная работа чувств,
сознания, языка, рук, всего существа,
направленная к ясной цели...”*

*Словарь дизайнера
для работы в 21 веке*

Свою среду человек формировал, разумеется, всегда, но только в эпоху дизайна это оказалось поставленным, во-первых, на коммерческую, во-вторых - на массовую основу. А значит - обреченным куда более вписываться в рамки всеохватывающих проектов (другой, отдельный вопрос - на каких

принципах эти проекты формируются), чем это было достижимо даже в эпохи “Больших Стилей”.

Очень возможно, что в прежние эпохи быт основного числа людей (за исключением разве тонкого слоя людей богатых, имевших досуг и финансовую возможность следить за стилистическим оформлением своего быта) - был бесстилен. Не он был областью приложения и действия Стиля. Быт был низок, не замечался, разве что тем самым “боковым зрением”. В эпоху же дизайна - когда нарушились иерархии и исчезло Высокое - исчезло и Низкое (ведь Высокое и Низкое - условия существования друг друга). Конечно, для этого потребовались далеко идущие “демократизирующие”, уравнивающие процессы в культуре и обществе - что XX век немедленно и предоставил.

Быт низким быть перестал. Стиль хлынул в быт, разлился по нему. Более того: именно быт и повседневность стали основной областью приложения стиля. Ведь в эпоху, когда Высокое потерялось из вида - повседневность вообще вышла на первый план и стала основным предметом озабоченного внимания. Именно в ней, в эпоху дефицита ценностей крупных и глобальных, стали искать ценности.

Дизайн, подготовленный эпохой глобальных проектов и больших идей, оказался кстати именно тогда, когда таковых стало не хватать.

Ключевое слово к дизайну - вовсе не “красота”, как можно подумать. Людям разных (и сменяющих теперь друг друга всё быстрее и быстрее) культурных состояний “красивым” или, допустим, “стильным”, а уж тем более “модным”, что в массовом сознании - фактически синоним красоты, - кажется, - особенно на предметном уровне, настолько разное, что это наводит на мысль: нет, не “красота” - главное задание дизайна. Она в нём - орудие, следствие процессов и механизмов более глубоких. Ключевое слово к дизайну - *проектирование*.

То есть он - не просто создание среды своего обитания, чем занимаются испокон веков едва ли не все живые существа. Он - возведение такого создания в принцип, то есть - создание сознательное, планомерное, “умышленное”, на основе правил и приемов, из которых хотя бы часть чётко осознается и контролируется создателем. Это - профессиональное проектирование предметной среды в самостоятельности и самооценности этого занятия.

Конечно, дизайн - законное дитя новоевропейского рационализма. А поэтому - и законный его наследник в той ситуации, когда “родитель”, рационализм новоевропейского типа, ушёл на покой или (как предполагается) не справляется с происходящим.

Дизайн, может быть, самая важная форма космизации хаоса повседневности. Ведь в эпоху крушения Больших Иерархий и старых ценностных систем, которые некогда переживались как естественные и безусловные - хаосом обернулась сама культура. Значит, оказалось необходимо искать способов в ней ориентироваться, изобретать такие способы. Современное сознание стало проделывать с культурой то же, что некогда, в архаические времена, оно проделывало с природой: упорядочивать ее - на основе ближайшего, подручного материала, - создавать схемы, “матрицы”, на которые можно было бы опираться. Типичный симптом превращения культурного космоса в новый, неизведанный хаос без иерархий - “постмодернистское” интеллектуальное поведение с его страстью к цитированию, к образованию конструкций из фрагментов разнородного культурного материала: как некогда первобытное сознание создавало себя из “сырого” природного материала, так нынешнее строит себя из материала культурного. “Варёное” стало вновь “сырым”. Культура предстала как Чужое, заново подлежащее освоению. Между прочим: “стилизация”, излюбленный прием постмодерна - типичнейший способ освоения, приручения, обживания чужого, овладения им. А уж не дизайн ли - область стилизаций по преимуществу, область экс-

периментов со стилизациями, проживания их, стилизаций, всем телом?.. Не он ли - область создания из заготовленного культурой материала - новых форм и новых миров?...

Вот дизайн и принял на себя нагрузку такого упорядочивания хаоса, а схемами, матрицами, по которым он его упорядочивает - стали его формы, стилистические приемы и создаваемые ими формальные единства предметов, образующих среду.

Время дизайна настало именно тогда, когда “стиль” - под которым понимались Большие Стили - крупные, всеохватывающие, устойчивые стилистические системы - стал чувствоваться как “паралич языка формы” (как сказано в том же “Словаре дизайнера”). То есть в последние 3 - 3 с половиной десятилетия ушедшего века, которые еще называют эпохой “постмодерна”. Поэтому подвижным, эфемерным, принципиально нечетко очерченным стилистическим системам - которые, может быть, и не заявляют себя как собственно системы - пришлось принять на себя нагрузку, которую прежде выполняли Большие Стили: оформления хаоса и стихийности жизни, придания единства повседневному опыту в его случайностях, введения порядка в разнообразие и разнообразия - в порядок. Дизайн стал нужен, как никогда: как посредник, защитная преграда между человеком и хаосом. Он - конструкция этой преграды.

Но этим его роль не исчерпывается.

Время временного, или Дизайн - это молодость мира

*“Для дизайнера всё, что есть,
является устаревшим.”*

Дж. Нельсон

*“Дизайн - продукт молодого
художественного духа...”*

Словарь дизайнера для работы в 21 веке

*“Молодость - это стояние с содранной кожей
на открытом ветру.”*

Из частного разговора

Дизайн неспроста ассоциируется с молодостью и именно молодых притягивает как престижная профессия. У него с молодостью есть глубокое родство.

Для понимания роли дизайна в последние десятилетия очень важно и то, что вещи, традиционные источники устойчивости человека, сами стали делаться всё более эфемерными. Всё меньше делается вещей, о которых предполагается, что они будут служить нескольким поколениям (в пределе, сколь угодно многим - пока не разрушатся). Всё больше временных (в пределе - одноразовых) вещей изготавливается временными средствами для временных нужд. Это, разумеется, делает вещи более чувствительными к преходящему, короткому времени, в котором они обречены существовать, прежде чем исчезнут. Из часовых стрелок эпохи вещи превращаются в ее секундные стрелки. Рвутся - делаются, во всяком случае, куда более пластичными и неявными - связи человека со средой его обитания: эпоха делает и возможными, и необходимыми быстрые перемещения на дальние расстояния. И это меняет чувство среды.

В этом - важнейший источник самого дизайна. Именно благодаря стремительному устареванию вещей он всё время должен проектировать новые, заботиться о поддержании определенного - и весьма высокого - градуса новизны в предметной среде. Чтобы доказать оправданность своего существования, вещи должны всё время обновляться, одновременно и удивлять - и удовлетворять, и соответствовать ожиданиям - и быть неожиданными. Что тут поможет, кроме дизайнера?

Таким образом, современный дизайн не только противостоит хаотизации среды: он же ей и способствует. Принципиальная его установка на порождение всё новых и новых форм, стилей, принципов формообразования лишает человека, обитающего в такой непрерывно обновляющейся, пластичной, текучей среде, чувства устойчивости. К сущности дизайна принадлежит разрушение, размывание того, что он сам же и порождает. Он - искусство эфемерного. Всё время разрушая среду, он тем самым постоянно возобновляет необходимость и собственного существования - а кто же иначе будет космизировать новый хаос?..

Дизайн уже в пору своего возникновения был символом и воплощением новизны, обновления, ухода от традиций, которые - именно на уровне массового чувства - отождествлялись со стереотипами, несвободой, рутинной. Начавшись как проектирование, по сути дела, шаблонов, он стал одним из символов - и форм проживания - освобождения, свободы.

Мир, оформляемый дизайном, вынужден всё время быть - или казаться себе - молодым. За это он обречен расплачиваться тем, что от века сопутствует молодости: незащищенностью. Поэтому он и порождает всё время новые защищающие человека формы, - уравнивающие, подтверждающие его.

Искусство среды и “дух времени”

*“Сначала мы обустроиваем наше жилище,
а потом наше жилище обустроивает нас”.*

У. Черчилль

Конечно, дизайн связан с такой неуловимой, казалось бы, вещью, как “дух времени”. Связан он с ней через сам предмет своей работы: среду, прежде всего предметную, но таким образом и не только предметную: смысловую, эмоциональную. Ведь именно в предметной среде “дух времени”, при всей его неуловимости, воплощен и разлит в первую, самую явную очередь. Совершенно не случайно, что от работы с отдельны-

ми предметами, с которой начинал, дизайн перешел к работе со средой, а от нее - с “духом” и “воздухом” времени в целом. Какое еще искусство могло бы это о себе сказать?!.. Литература некогда на что-то подобное претендовала, и небезуспешно. Но времена “литературоцентричности” прошли, и культуре требуется новый центр. И очень вероятно, что именно дизайн вправе претендовать на роль такого центра.

Попробуем понять, почему. В отличие от литературы, он как будто не идеологичен. Вернее, конечно же, у него ещё как есть своя идеология, которая его сопровождает и формирует. Но к явно и прямо сформулированным - если угодно, вербальным - идеологическим проектам европейский человек уже плохо восприимчив. Он сейчас настороженно относится ко всему, что может быть сформулировано абстрактно и предписано ему в отвлеченной и “универсальной” форме. Не это ли один из глубоких корней “визуальной революции”? Слову перестали доверять...

Сам дизайн ведь возник как одна из форм отвоевания европейским человеком самого себя у глобальных проектов и процессов, в которые он себя “загонял”, особенно в только что минувшем столетии. Это одна из - не лишённых проблематичности - попыток постичь человека в его самоценности. (И подумать только, что этот путь к индивидуальности человека родился из самой что ни на есть, казалось бы, деиндивидуализирующей вещи - массового промышленного производства. Воистину, человек - существо неожиданное, и нечего надеяться, что мы его поймём когда-нибудь. Только понадеешься, что ты его понял - как он тебе тут же такую штуку выкинет...) Дизайн потому и оказался таким притягательным, что стал одним из путей возвращения культур европейского круга к конкретности, к освоению ее многообразных смыслов (включая и единичность, уникальность, случайность, эфемерность...).

Но и идеология, и проекты человеку всё равно нужны. Только теперь они должны искать новых путей, по которым

будут проникать в его сознание и осуществляться. Вот эти-то пути дизайн, искусство среды, и формирует.

Социальный миф, конечно, воплощается в дизайне. Но весьма тонко и тем более действенно. Не тоном пророка и демиурга проводит его дизайнер (такой тон нынче может и протест вызвать), но хитрее - прикидываясь скромным “представителем” одной из многочисленных “социальных служб”, который ни о чем другом не заботится, как только о том, чтобы где потребителю было “удобно”.

Дизайн коварен. Он - из области бокового зрения культуры и работает с этим самым боковым зрением. Не столько с опытом как таковым, сколько с его возможностями, с условиями, в которых опыт происходит. Он организует чувственный опыт, но так, что во многом определяет и опыт “надчувственного” порядка: эмоциональный и смысловой. Определяет не жёстко: скорее настраивает, предрасполагает. Он делает носителя чувственности особенно восприимчивым к известным типам смыслов, к определенным линиям их формирования.

Находясь в оформленной дизайнерским искусством среде, человек занят обыкновенно совершенно другими предметами внимания. Даже не смотря на среду специально, он всё равно ее видит, замечает, учитывает в своих движениях. Среда тем вернее проникает в него своими ритмами, цветом, светом, объёмами, пластикой линий - что не является (в норме) основным предметом его внимания: он не контролирует этого проникновения и влияния, потому что не этим занят. Так среда и задает человеку основные интонации существования. Вот с этими-то основными интонациями и работает дизайн: и подвластно ему, таким образом, в пределе, всё, что попадает в поле действия этих интонаций. Дизайн работает не с “что”, а с “как” - этим и влиятелен.

Оперируя как со своим материалом с пространством (иногда и с временем), формой, ритмом, цветом, светом и темнотой, с выпуклостями и впадинами, с шершавым и гладким, иногда -

с тишиной и звуком, - дизайн затрагивает в человеке то, что глубже всяких слов и смыслов и что в известной (нередко и в большой) мере определяет то, какими будут эти слова и смыслы. Может быть, он затрагивает самое чувство бытия. Человек перед дизайном не защищен словами: он, как некогда в младенчестве, вооружен только зрительными, тактильными, иногда и слуховыми ощущениями.

Это - тем более важная область моделирования и формирования отношения к миру, что действует неявно и всеохватывающе. Если Большие Искусства воспринимаются как что-то внешнее (даже если это внешнее проникает очень глубоко), - то в среде, оформляемой дизайном, живут постоянно - и, что ещё более важно, это касается даже тех, кто, волею судеб, не восприимчив к искусству, не озабочен им или просто, в силу неграмотности, очень мало о нем знает. Дизайн в этом смысле - своего рода Библия для бедных.

Именно поэтому он как подход, как принцип формирования может распространяться, в принципе, на всё, что угодно. Именно поэтому он распространяется на рекламу, на управление-манипулирование покупательским спросом, а там и на избирательные кампании - то есть, в конечном счете, на далеко идущие социальные процессы. Это и есть формирование широко понятой среды: теперь уже открыто ценностной, поведенческой, структурной, по отношению к которой всё предметное занимает только подчиненное положение. И главным объектом формирования оказывается у него таким образом... сам человек. Дизайн превратился в "high-hume", как по аналогии с "high-tech'om" называет нечто подобное один современный исследователь (Михаил Делягин). Он, правда, имеет в виду новейшие, информационные технологии. Но оказывается, то же самое - формирование человека как главного объекта всех воздействий - может выполняться и без новейших информационно-технологических средств: старыми, как мир, пластическими средствами дизайна, - известного некогда под скромным именем "прикладного искусства".

Не то ли это, о чем мечтали искусства - высокие искусства! - начала XX века, которым хотелось создавать новую жизнь и нового человека, - так хотелось, что они даже чувствовали это своей главной задачей? А вот удалось это какому-то “дизайну”, - для которого в эпоху их страстных демиургических мечтаний даже и устоявшегося названия-то не было.

Именно в нем воплощались идеологические по сути проекты “конструктивности” и “рациональности”, “экстравагантности” и “роскоши”, “индивидуальности” и “свободы”, “дерзости” и “бунта”, “эпатажа” и “комфорта”...

Многочисленные же журналы по дизайну, обилие теоретических рефлексий на его тему, огромная его индустрия - на самом деле, совокупность усилий новыми средствами (а значит - неизбежно с новыми результатами) ответить на очередное возобновление вечных вопросов: как быть, что делать, что такое человек?

А то, что дизайн, который ещё в 30-х один из первых его теоретиков, Герберт Рид называл “сверхискусством” - вырос из коммерческих нужд самого банального свойства - не такова ли судьба и всех прочих искусств? И танец родился некогда из ритуальных движений, выполняемых, между прочим, с самыми практическими целями, и поэзия - из ритмичных магических заклинаний. А ведь до каких высот абстракции добрались. Так что не в происхождении дело: оно - только повод быть. “Когда б вы знали, из какого сора...”

Автор и авторство в Интернет-пространстве: корни и перспективы¹¹

«Предлагаю ввести нечто вроде принципа неопределенности авторских прав на Интернетe: чем точнее определен автор, тем менее известно, автором чего именно он является. И чем точнее известно, о каком именно тексте идет речь, тем менее известно, кто его автор.»

В. Лебедев

«Рождение читателя приходится оплачивать смертью Автора.»

Р. Барт

«Единственная основательная причина, которая может побуждать землян поступать именно таким образом, это их на удивление запутанные и противоречивые отношения собственности. Сделав что-то для человечества, землянин хочет получить за это вознаграждение, если не материальное, то хотя бы моральное, а лучше всего и то, и другое.

Впрочем, быть может, все дело в их способе общения: если бы люди стали перечислять всех своих «соавторов», на собственные куцые мыслишки в рукописях и речах места у них уже не осталось бы».

Земля - Альфа Лебеда, донесение 314

От Своего к Чужому и обратно

¹¹ Опубликовано: Компьютерра. – 2001. – № 23 (400). – 19 июня.

Информационные технологии, всё более совершенствуясь, создают столько возможностей для копирования, тиражирования, распространения, изменения любых мыслимых текстов, изображений и чего бы то ни было, что защитить авторские произведения от произвола «читателей» фактически становится всё труднее и труднее, а едва ли не любой пользователь Интернета превращается в потенциального нарушителя чьих-то авторских прав. Права на объекты интеллектуальной собственности – в том числе и авторские права физических и юридических лиц – нарушаются в Интернете едва ли не чаще всего. Всё это приняло такие масштабы, что, во-первых, проблема защиты (а для этого – доказательства) авторских прав в глобальном информационном пространстве давно уже превратилась в одну из первостепенных, а во-вторых, всё чаще заговаривают и о том, что пора уже пересматривать самую концепцию авторского права.

Правовых норм, которые надёжно регулировали бы деятельность в глобальном информационном пространстве, между прочим, нет. И неспроста их нет. То, что в сознании сетевого сообщества существует своего рода «двойной стандарт», по которому в Сети допустимо нарушать законы, соблюдаемые в офф-лайне – следствие не только прогрессирующей человеческой испорченности, но и некоторой природы вещей (тех самых, электронных). Что-то они такое с человеком делают.

Новейшие технологии с их возможностями вынуждают заново ставить старую, как мир, проблема разграничений между Своим и Чужим, принципы которого совсем не так очевидны, как привыкли думать европейцы, воспитанные в уютных (особенно когда они надёжно гарантированы) рамках классического индивидуализма. А раз уж заново ставятся вопросы настолько коренные, которые, казалось бы, давно уже решены – видимо, мы имеем перед собой перспективу далеко идущих культурных трансформаций, которым Всемирная Сеть послужит и уже начала служить катализатором.

То же обстоятельство, что вопрос охраны прав создателя на свой продукт так болезнен и вызывает столько споров – свидетельство того, что эти трансформации ещё в самом своём начале. Проблемы, которые в ней возникают – и, в частности и в особенности, гарантию прав автора-создателя – ещё стараются решить старыми, давно опробованными юридическими способами, думая, что они вполне достаточны.

Чтобы доказать принадлежность продукта, существующего в электронной форме, определённому автору, требуются всё более изощрённые, громоздкие технические средства. Предлагают, например, гарантировать авторские права на продукт путём записи его на непerezаписываемый носитель и сдачи в специальный депозитарий с последующим получением свидетельства об авторстве (В.Б. Наумов) или создавать особые, невидимые глазу, устойчивые к любым трансформациям «водяные знаки», которые вводились бы – и считывались бы – при помощи специальных программных средств (в Америке, кстати, такое уже делается) – и с их помощью-де незаконно скопировавший может быть уличён и посрамлён. Появилась и уже внедряется идея «электронно-цифровой подписи», которая прикрепляла бы документ к владельцу с достаточной степенью надёжности.

Дело даже не только в том, что во всех подобных случаях, как справедливо замечают возражающие, при современных темпах и объёмах развития Сети, да ещё с её глобальностью, никакой организации не под силу будет угнаться за всеми мыслимыми случаями нарушения и все их проконтролировать. Дело тут вообще в том, что, если продолжать двигаться в этом русле, получается, что над уровнем электронных средств *распространения* информации должен, по идее, надстраиваться отдельный, ничуть не менее (если не более!...) сложно устроенный, «этаж» средств для *ограничений* этого распространения и *контроля* за ним. Причём он должен нисколько не уступать «первому», основному этажу в скорости развития и в оперативности (если угодно, он сам должен стать в своём

роде «основным») – а если он таковым не будет, он потеряет всякий смысл.

Не верные ли всё это признаки того, что культура старого типа изо всех сил тянется за цивилизацией нового типа? А та вот-вот уже перестанет её дожидаться да и породит свою культуру, с новым проведением границ и новыми ценностями.

Краткая история Автора

Мы оказались в противоречивой по устройству – в силу своей переходности – ситуации: субъект классического типа обнаружил себя перед лицом культуры и цивилизации, которые устроены так, что они такого субъекта не предполагают. Поэтому субъект и чувствует себя так неприятно.

Этот субъект, который, естественно, мнит себя внеисторичным, сложившимся на все времена – имел некогда совершенно конкретное и достаточно позднее историческое происхождение. Ему присуща самотождественность, цельность, суверенность, оберегающие его границы, чёткий круг «прав», в том числе неотчуждаемых, и сопутствующих им «обязанностей», которые гарантируются соответствующими силами социума, в котором субъект обитает – техническими и юридическими. Автор с его авторскими правами исключительной в своём роде собственности на продукт своего творчества – всего лишь модификация, частный случай такого субъекта, и родился на свет даже ещё позже, чем он, а юридически – так и гораздо позже. Были целые эпохи, ни малейшего представления не имевшие об Авторе как специальной культурной фигуре, тем более – как о культурной и социальной ценности, которая нуждается в особой защите. И надо сказать, представляется очень вероятным, что настанет однажды такая эпоха, когда этой фигуры с её исключительностью, с её ценностным ореолом снова, как это ни грустно, не будет. Процессы её размывания уже начались.

Собственности на продукты творчества, в частности, на *тексты* некогда и вовсе не было. Фольклор – с его творчеством традиционным и коллективным – её вообще не знал. Она проступала в истории культуры постепенно и, надо сказать, неравномерно. Фигура автора не всегда имела такое уж большое значение, даже когда его имя было известно – а оно бывало известно и в архаические эпохи. Античное творчество вдохновлялось, как известно, Музами, что само по себе не требовало большой личной значимости транслятора (главное – чтобы хорошо транслировал); в средневековом роль определяющих факторов брали на себя Бог, традиция, авторитет (автор – создатель чего-то яркого, например, песни или поэмы, считался авторитетом и тогда – однако ж следовать ему, заимствовать у него скорее приличествовало: чем более следуют твоим образцам, тем более ты значителен как автор).

Собственная же «душа» автора, подробности его биографии и тем более – права (юридически фиксированные, которые он мог бы защищать в суде!) сделались по-настоящему интересны в эпоху обострённого самолюбия новоевропейского субъекта, особенно Автора-Творца. Нетрудно догадаться, что это была эпоха романтизма (...надо сказать, вполне локально-европейское явление; Америка в этом смысле полностью принадлежит к европейскому «локусу»). Авторское самосознание, авторская гордость (и авторская гордыня), зародившись и окрепнув во времена Ренессанса (Петрарка был первым, кто связал с авторством текстов ни много ни мало как личное самосознание – что до того вовсе не было очевидным), своего расцвета дождались в эпоху романтизма. Это романтический автор – маленький демиург, спорящий с Большим – заявляет себя как «суверенный владелец автономного смыслового и эстетического пространства» (Ольга Вайнштейн) уже в силу того, что он порождает текст, который, ну конечно же, обладает уникальной ценностью. Между прочим, именно романтическая эпоха славится первыми шумными (можно сказать, по-настоящему культурно значимыми) скандалами, связанными с вопросами авторской собственности на текст – всё это

начинается с XVIII века (достаточно вспомнить историю «Песен Оссиана» или печальную биографию Томаса Чаттертона), продолжается в начале XIX-го. Не одно поколение исследователей посвятило множество сил и времени плагиатам крупного и плодовитого поэта Сэмюэла Тейлора Кольриджа, которого не раз обвиняли в заимствованиях у Августа Шлегеля и Фридриха Шеллинга, а сам он вёл длительную тяжбу с Уильямом Вордсвортом по поводу авторства стихов в их раннем совместном сборнике «Лирические баллады».

К чему мы сейчас всё это вспоминаем? А вот к чему: исключительная ценность индивидуального авторства была задана большими поэтами-романтиками в качестве впечатляющих всю культуру образцов, а затем спустилась на массовый уровень и превратилась в очевидность.

Значит, настоящую ценность авторство приобрело, когда оно связалось в общественном сознании с «новизной», «оригинальностью» и «индивидуальностью». А для этого надо было, чтобы все эти вещи сами по себе оказались культурными ценностями – что было отнюдь не всегда.

Те же «новизна» с «оригинальностью» на протяжении долгих веков существования традиционных обществ высокого культурного статуса отнюдь не имели; впрочем, об «индивидуальности» можно сказать то же самое. Все остальные составляющие авторства, по сути, выводятся из этого: его отношения с продуктом творчества, которые могут описываться в терминах собственности; мера допустимых заимствований, искажений и т.п., которые совершают с этим продуктом другие; право автора требовать наказания виновных в нарушении этой меры...

Итак, свои *правила* у собственности на тексты – а с ними и нормы, достаточно жесткие, которыми определялись права автора, отношения его с издателями, права на перепечатку его труда или фрагментов его другими лицами и т.п. - стали складываться в европейской культуре к рубежу XVIII-XIX веков, а

юридические средства к тому, чтобы всё это было гарантировано, оформились как следует и того позже. Потребовалось для всего этого не только развитие буржуазного правосознания, но и типографская, книгоиздательская индустрия как самостоятельное экономическое явление.

То есть, вторым – а вскоре и основным – источником обострённой ценности автора стало то, что он, будучи собственником своих произведений, смог получать от них доходы. Этот «источник» действует и по сей день, и вспоминают о нём, надо думать, куда чаще, чем о романтически понятом достоинстве.

Статус «оригинального автора» начал постепенно закрепляться в европейских законодательствах с начала XIX века. Юридическая основа охраны авторских прав, и по сей день значимая – Бернская конвенция о защите литературных и художественных произведений – была принята только в 1866 году, а изменения и дополнения, которые её адаптировали к новейшим обстоятельствам, получила в XX веке (1948, 1967 и 1971 гг.). За ней последовала Стокгольмская Конвенция 1968-го года (ратифицированная СССР в сентябре того же года). Отношения наших авторов с продуктами их творчества сейчас регулируют Закон РФ «Об авторском праве и смежных правах» от 09.07.93 г. (с изменениями от 19.07.95 г.), и – в отношении всего электронного и информационного – Закон РФ «О правовой охране программ для ЭВМ и баз данных» от 23.09.92 г. В результате всего этого современный автор имеет право на воспроизведение, распространение, публичное исполнение, перевод и переработку того, что он лично произвёл. Он, владея правами, может эти права передавать за вознаграждение, распространять их бесплатно, отдавать напрокат. Нарушением авторского права и оказывается всё то, что не вписывается в рамки названных законов. А не вписывается в них – и вольно и невольно – всё больше фактов.

Электронный Космос в ожидании своего Коперника

Информационные технологии с Интернетом – гигантская бомба, и не такого уж замедленного действия, под ожидания и ценностные установки прежних типов. Какое-то время – ибо разные слои культуры и цивилизации изменяются неравномерно – могло казаться, что в мире, который они создают, можно жить по старым правилам. Но чем дальше, тем яснее, что это не получается – а старые правила могут быть сохранены только ценой чрезвычайно сложных интеллектуальных и технических ухищрений. Это напоминает огромное усложнение мыслимых траекторий движения небесных тел, которыми некогда пыталась спасти себя – и Землю в своём центре – птолемея картина мира. Это долгое время ведь даже удавалось. Но штука в том, что Автор – Земля – больше не располагается в центре культурной Вселенной. И надо заново осмысливать структуры, по которым эта Вселенная организована.

«Автор» – фигура романтическая и буржуазная, и он оставался на культурной и социальной арене до тех пор, пока сохраняли своё значение установки и ценности романтического и буржуазного типа. Соответственно, его значение будет убывать вместе с их значением – а убывать оно будет, будьте покойны, ибо нет в этих установках и ценностях ничего ни универсального, ни, тем паче, само собой разумеющегося.

«Новизна» как ценность сыграла с фигурой Автора злую шутку. Некогда создав Автора, возведя его на культурный пьедестал, «новизна» затем сама же и расправилась с ним, когда воплотилась в стремительно развивающихся электронных информационных технологиях. Они размывают любой готовый результат уже самой скоростью своего развития. Это последнее (по времени, но, думается, не по существу) обиталище новизны вот-вот сделает фигуру автора несущественной, оставив бедного эмпирического автора наедине со своими фрустрированными ожиданиями и неудовлетворёнными амбициями.

О том, что текст не только «выражает», «осуществляет» своего автора, но и скрывает, поглощает его – догадались уже

достаточно давно. Ролан Барт, возвестивший нашумевшую тогда (теперь уж никого этим не удивишь!...) «Смерть автора» в 1968 году, уверял, что это почуял ещё Стефан Малларме в XIX веке, когда классический индивидуализм и помыслить не мог о том, что ему суждено когда-нибудь кончиться. Это Малларме первому пришло в голову то, что себялюбивый новоевропейский субъект всеми силами от себя скрывал: что «говорит не автор, а язык как таковой» (Барт), что «письмо есть изначально обезличенная деятельность», на этом и вся его поэтика строилась. Разумеется, тогда к нему как следует никто не прислушался – время было не то. Тем более, что тогда это действительно не было очевидно. Должно было пройти более ста лет, чтобы прирождённая склонность широко понятого «письма» к безличности вышла на поверхность. Вывели её на эту поверхность информационные технологии с Интернетом как способом организации информационного пространства. Они, подчёркиваю, если и создали что-то действительно новое, то – новые условия, в которых выявилось, по-новому себя проявило то, что в продуктах человеческого интеллекта заключалось уже изначально.

Новое время, как мы помним, особенно устами романтиков, сакрализовало образ индивидуального автора-творца. Во времени новейшем – особенно в XX веке – мы неспроста встречаемся со всё новыми и новыми, повторяющимися попытками автора развенчать (а его текстовое «имущество», значит, растащить по рукам – всё равно оно ему не принадлежит, ведь нет, по существу, того, кому бы оно принадлежало.) Надо сказать, что эти попытки существенно старше Интернета. Ещё сюрреалисты вели постоянные атаки на бедного автора, то культивируя автоматическое письмо, при котором рука сама записывает то, о чём голова («авторская») и не ведает, то занимаясь групповым творчеством, при котором понятие индивидуального авторства теряло смысл... Лингвистика середины XX века по сути дела поддержала эти усилия, когда высказала идеи, что высказывание в языке осуществляется, по существу, само собой, помимо личных намерений и со-

держаний говорящего: в нём работают языковые механизмы, которые сами всё организуют. Язык-де знает «субъекта», но в «личности» не нуждается. (На место «языка» здесь с лёгкостью можно подставить компьютерные технологии, которые тоже знают «пользователей», но без «личности» превосходно обходятся.)

То есть, были такие ожидания разлиты в культуре, были – и не только у бесплодных плагиаторов, а и у куда более приличных людей. Информационные технологии с их возможностями и в этом смысле тоже оказались настолько кстати, что, если бы их не было, их следовало бы выдумать.

Новоевропейский субъект, похоже, устал от ответственности авторского типа, от её диктата, от её ограничений. Ему очень захотелось освободиться, и он стал изобретать всё новые и новые способы для такого освобождения. В наказание за это ему достанется другая ответственность, новая, ещё не освоенная.

Можно сказать, что «автор» знакомого нам новоевропейского типа был обречён уже при своём рождении. Будущая его гибель была заключена уже в том, что можно было принять за гарантию его будущего торжества: в самом изобретении письма. Казалось бы, анонимность, присущая устной трансляции текстов, безвозвратно позади. Не тут-то было. Уже в самой возможности существования письменных знаков отдельно от физического тела того, кто их написал, заключена и возможность того, что этот написавший окажется не у дел и будет забыт. Даже если он подпишет под текстом собственное имя. Его ведь, в конце концов, и стереть можно. (Просто хочется сказать, что «анонимность», «непринадлежность» текста своему создателю – в природе вещей, а закрепление его за создателем-владельцем требует специальных усилий, которые надо постоянно воспроизводить.)

Может быть, человек так же мало может быть хозяином собственного текста, как и собственного следа на песке. Просто однажды сложились некоторые средства закрепления, фикса-

ции этого следа – чтобы не рассыпался, не был растащен по песчинкам. «Авторские права» потому и стали однажды (исторически, надо сказать, достаточно поздно) предметом специальной заботы, что текст обладает прирождённым свойством ускользать от своего создателя и растворяться в своей культурной среде – и даже в разных культурных средах. (Границы между «своим» и «чужим» текстом весьма неочевидны – поэтому и требуется такое количество усилий, чтобы их проводить и охранять). А поскольку «растворимость» текста неизмеримо возросла с введением в культурную и цивилизационную среду электронных средств и информационных технологий, допускающих, в пределе, бесконечное его тиражирование и бесконтрольное его изменение – проблема прав его создателя на своё творение вспыхнула с новой силой.

Авторство – форма ответственности, одна из исторических её форм. Если эта форма отомрёт, её место займут другие.

Исчезает ли Автор? Думается, нет: он принимает одно из очередных своих обликов, новую свою конфигурацию – в которой, как водится, помнятся и отзываются все прежние.

Далеко не факт, что «автору» и далее будут сопутствовать его якобы неотъемлемые и чётко фиксированные «права», порождённые юридически мышлением европейского Нового времени и его индивидуалистическим чувством. Вполне возможно, что грядёт эпоха новой анонимности, новых, иначе устроенных личин, которые человек будет надевать на себя, скрываясь от самого себя и других, эпоха нового «фольклора», существующего уже на электронных носителях.

Интернет и в этом смысле – логическое завершение, по крайней мере – продолжение того, что началось задолго до Интернета, а в его лице только обрело подходящие технические средства для своего выражения и осуществления.

Спустя примерно четверть века после пророчества Барта о смерти Автора культура наконец создала себе те самые цивилизационные средства, которые привели к исполнению этих

ожиданий. Катастрофическими они могут быть только с точки зрения нововременного, «буржуазного» субъекта, культурных оснований к существованию которого всё меньше и меньше. Субъект должен возникнуть другой, творческий (опыт предшествовавшего, «буржуазного» субъекта очень ему в этом пригодится – тот ведь тоже претендовал на демиургию!...)

«Размывание» фигуры Автора тем большую обязанность, нагрузку, ответственность накладывает на вторую фигуру этого нерасторжимого по сути единства: на Читателя. Его роль – связывателя смысловых цепочек, создателя новых смысловых узлов – неизмеримо, по сравнению с прежним, возрастает, и только на самом раннем, младенчески-незрелом этапе этого состояния может показаться, будто оно означает вседозволенность, неограниченный произвол этого нового культурного демиурга, а с ними и аморфность. Ничуть не бывало: на Читателя теперь ложится ровно столько нагрузки и ответственности, сколько было утрачено исчезающим Автором. Ему отныне придётся организовывать Хаос, упорядочение которого гарантировал некогда Автор устойчивостью своей фигуры, своим авторитетом, своим опытом и квалификацией. Последствия неверных решений Читатель – то есть каждый!... - ощутит на самом себе немедленно. Не каждый может быть демиургом, но беда в том, что каждому придётся. Что можно, а чего нельзя – мы ещё узнаем. Но не раньше, чем как следует переживаемся последствиями.

Жизнь не выносит аморфности. Приблизительность, облегчённая вседозволенность – это не то, что способно её выдержать. Без жёстких структур жизни не на что опираться, и она породит их обязательно. Нововозникающий Читатель, обременяемый ныне всеми ответственностями Автора, ещё ощутит зуд и тяжесть мозолей на своих руках, которыми ему придётся заново складывать первокирпичи реальности – пусть слепленные из некогда «чужих» текстов, мыслей... - ты принимаешь за них ответственность, как только берёшь их в руки. Теперь, может быть, нет ничего вполне чужого: всё становится

твоим, - но ещё предстоит понять, насколько это страшно и трудно.

Пока же на смену жёстко-центрированной, иерархичной текстовой и смысловой Вселенной прежних эпох пришла принципиально полицентричная Сеть. Собственно, «полицентричность» - тоже немного оксюморон, потому что настоящий Центр по определению может быть только один, а если их много и ни один как следует не доминирует – это уже не столько центры, сколько какие-то сгустки периферии. Впрочем, «периферия» в отсутствии понятия Центра тоже утрачивает смысл... Нам придётся учиться мыслить и чувствовать какими-то совсем другими, иначе организованными категориями.

И как знать ещё, что мы уловим этой Сетью?...

Кажущаяся себе автором
Ольга БАЛЛА

СТРАХИ КОМПЬЮТЕРНОЙ ЭРЫ: ПОПЫТКА АПОЛОГИИ¹²

Защита от культуры

По мере того, как развивалась компьютерная техника, как она внедрялась в разные стороны жизни – ей в ответ росла, принимая всё более многообразные формы, своеобразная тревога. Ей даже подобрали специальное имя: «компьютерная тревожность».

Эйфории и преувеличенные ожидания сопровождали компьютерную технику главным образом на ранних стадиях её развития – особенно тогда, когда разные её, как угодно далеко идущие проекты находились в состоянии *замысла*. Но в той, казалось бы, банальности, что-де «замысел» и «жизнь» – вещи чрезвычайно разные, – вскоре вслед за тем предстояло убедиться. Стоило замыслам начать обретать плоть, вступать в какие-то реальные взаимодействия с жизнью – как эта самая жизнь почувствовала, что она ими травмирована. Что они нарушают её целостность, разрушают её привычки и равновесия. И «жизнь», она же и культура, немедленно стала наращивать вокруг компьютерной техники защитный пояс. Главное, из чего он состоит, что помогает ему нарастать, что его удерживает в целостности – страхи. Подобно тому, как испокон веков человек боялся природы и защищался от неё, он почувствовал угрозу в порождениях самой культуры и начал задумываться о способах защиты от них.

¹² Опубликовано: Домашний компьютер. – 2001. - № 10. = www.compulenta.ru/dk/offline/2001/64/13568/

Компьютерная техника стала отбрасывать тень, а это уже – свидетельство того, что она – настоящая. У неё обнаружили – и стали разрастаться – тёмные стороны.

Страхи перед компьютерами, Интернетом и всем, что с ними связано, уже были многократно и многообразно описаны, исследованы, разоблачены, развенчаны... Но попробуем задуматься над смыслом этих страхов как таковых. Независимо от того, насколько каждый из них обоснован, преувеличен, типичен, наивен и т.п. Задуматься о том, а зачем они нужны вообще – и к чему они могут привести? Ведь страх, как всякое сильное – а потому не вполне контролируемое – чувство, - втягивает в себя, подчиняет себе, трансформирует смыслы. И они, смыслы, могут при этом повернуться к нам своей неожиданной стороной.

В самом узком смысле под именем «компьютерной тревожности» известно чувство «дискомфорта, неуверенности и тревоги при работе на компьютере» (С. Прусская). Оно может даже принимать физическую форму и доводить человека до тошноты, головокружения, повышения давления - правда, это встречается как будто редко – утверждают, что примерно в четырех случаях из ста.

Куда чаще людей терзает, например, чувство собственной неполноценности по сравнению с компьютером. Возникают страхи типа: «компьютер сложнее человека». Самый простой их случай – то, что человек боится что-нибудь, по собственной неловкости, в компьютере испортить, сломать, что-нибудь не то стереть, и т.п.; боится того, что он, гуманитарий, не освоит премудростей работы с машиной. Человеку стыдно, неловко перед компьютером. Компьютер его «интеллектуально подавляет».

Отсюда недалеко уже и до страхов типа: «компьютер упрощает человека». Он-де – приобретая власть над ним - изменяет систему его мотиваций (бытует, например, представление, что в результате увлечения играми люди делаются более аг-

рессивными), разрушает его социальные связи (например, сидящий день и ночь за компьютером может разучиться общаться, а если он при этом часами общается в Интернете, он всё равно утратит этот навык в живой жизни, потому-де, что живое общение совсем-совсем другое...), мышление (например, человек может утратить потребность читать, затем постепенно разучиться это делать, а там разучиться и самостоятельно мыслить), волю (компьютероман – «безволен»), эмоциональную сферу (поглощённый компьютером человек утрачивает, например, способность «радоваться жизни» - вне-компьютерной, разумеется, поскольку не так уж неявно предполагается, что компьютер - нечто противоположное «жизни»). У поглощённого компьютером человека не складывается личная жизнь – и чем более она у него не складывается, тем глубже он уходит в компьютер. Он недоволен собой, он теряет «смысл жизни» и те человеческие ценности, которые принято считать «нормальными». У такого человека остаётся единственная ценность: «компьютер и все, что с этим связано» (М. Иванов).

Страх *избытка* информации и впечатлений – который обрушивают на человека новейшие технологии - оборачивается страхом *недостатка*. Как человеку справиться с обилием информации, подобного которому не ведало ни одно культурное состояние? Психические-то – да и физические – возможности остались прежними. (Ну разве что срастись с компьютерами в единое целое – вот Уорвик предлагает и даже пробует – но это вообще отдельная тема страхов...) Вначале-то ему радовались: «расширение горизонтов» и т.п. Когда спохватились – стало поздно. Носители наиболее радикальных точек зрения обещают нам, что человек от этого избытка – человек как вид! – просто-напросто сойдёт с ума (Умберто Эко, например). Или же «сенсорное обжорство» и «информационный разврат» (Мирза Бабаев) превратят человека в циника-потребителя, лишённого благоговейного, благодарного, внимательного отношения ко всему, что даёт ему мир. Душа у такого человека распадётся, и мир немедленно за ней последует.

Представители мнений более мягких считают, что, пережившись последствиями «информационного шока» и оправившись от «травмы Постмодерна» (Михаил Эпштейн), человечество создаст-таки некую новую – иначе, чем все прежние, организованную – культуру (другой вопрос, что иные и культурой-то её величать отказываются – в лучшем случае «посткультурой»). Бытовые ворчуны сетуют на поверхностность, которой отвечает на информационный избыток современный человек, на разорванное его сознание: не зная, в какую цельность, по каким принципам всё это собрать, он-де просто ничего и не собирает, а о принципах и не заботится. И, как следствие – деградация, деградация, деградация...

Ещё вариант: под пагубным воздействием компьютеров и Интернета из самого человека вырываются тёмные разрушительные силы. Прежде всего – агрессивные и сексуальные. Культура столько сил затратила на протяжении многих эпох, чтобы научиться их обуздывать – и на тебе!... Всё насмарку. Ценности больше не сдерживают, не оформляют личность. (Недаром одно из самых популярных обвинений в адрес компьютерных технологий – то, что они послужили если не источником, так сильнейшим катализатором кризиса ценностей – опорного костяка культурного мира). Сквозь пробитые компьютером бреши в стене между Культурой и Природой, которую Культура возводила веками – хлынула тёмная Природа. Человек больше не властен ни над её силами, ни над самим собой. Что же получается: некоторое количество цивилизации уводит от природы, но прирост цивилизации снова к ней возвращает?...

И тут начинается обширный материк страхов, которые можно объединить под именем «страхов зависимости».

Нижний их «слой» – это простые страхи чрезмерной привычки к компьютеру, который вытеснит из жизни все прочие привязанности и обречёт жизнь на скудость – а там, глядишь, и просто на исчезновение. Увлечённость играми может, например, - утверждать, - довести и до того, что человек сольёт-

ся с компьютерным персонажем и потеряет индивидуальность. Разновидность этого – страх перед Интернет-зависимостью, перед тем, что жизнь в Сети затянет, как наркотик, и опять же ничего не останется на «просто» жизнь. А тем временем Сеть, с её «вампирической природой» (Мирза Бабаев), и вытянет из человека все соки.

В верхнем слое страхов ожидается нечто вовсе чудовищное. Страх сетевой свободы, потери равновесий в безграничном (якобы) пространстве имеет своей оборотной стороной страх тотальной уязвимости человека, сквозной проницаемости его границ – и, как следствие, - невиданной, глобальной зависимости. Самый мягкий вариант – то, что через Интернет можно запустить какую угодно «утку», и все проглотят, поверят и растиражируют в Бог знает каком количестве экземпляров. Но есть возможности и похлеще. Например, если вживить в тело человека микрочипы (что технически достижимо уже сегодня), то будет возможно следить абсолютно повсюду за каждым его движением. С помощью информационных технологий некие силы будут манипулировать людьми и установят власть над человечеством. Это могут быть силы как человеческие, так и нечеловеческие. Например, роботы невероятной интеллектуальной мощности, которые году эдак к 2050-му (как предполагает Кевин Уорвик) заставят людей работать на себя. А содержать наших не таких уж далёких потомков будут «в специальных лагерях» с тусклым светом и слабым отоплением, «разбросанных, подобно ГУЛАГу, по всей территории Земли» (тот же Уорвик). А то и сам Сатана.

В общем, все страхи сходятся на том, что компьютер губит личность – в том её виде, в каком она успела сложиться и стать ценностью к концу докомпьютерной эпохи. Уж и не говоря о том, что он просто разрушает бедного человека физически: глаза слепнут, позвоночник искривляется, руки постепенно теряют все навыки, кроме нажатия кнопок клавиатуры и кликанья мышкой, а вредное излучение монитора тем временем приводит к непредсказуемым изменениям в орга-

низме. «Бестелые, бесполое головастики! – восклицает один сетевой автор (Мирза Бабаев), имея в виду любителей компьютеров. - Уродливые, жирные, тощие, желвастые, прыщавые, сутулые. Не следящие за собой, питающиеся чипсами да кокой без отрыва от монитора. Безвольно дрейфующие по волнам "виртуальности", не видящие того, что у них под носом. "Люди ищут истину далеко, а она близко". Эти, кажется, уже ничего не ищут. Бедные, бедные, больные люди!» (Просто мороз по коже. Просто хочется всё бросить да скорей бежать к зеркалу, проверять: осталась ли ещё человеком-то?...)»

Вот, значит, так, на глазах, разрушается человеческий мир во всех его отношениях.

А что приходит на смену погибшей личности – и представить себе страшно. В лучшем случае это «постчеловек» – человек, у которого редуцированы, сведены на нет все человеческие качества. В худшем – это просто что-то химерическое и монструозное: киборг, в котором машина и человек срослись в единое целое, белковые структуры - с кремниевыми, и в итоге получился носитель какого-то абсолютно уже невообразимого сознания и совершенно чуждой человеку системы ценностей. И мир Оно создаёт соответствующий.

Алгебра страха

Так надо ли бояться компьютеров и всего того, ожидаемого и неожиданного, что они могут сотворить с человеческим и внечеловеческим миром? – Безусловно. Это просто необходимо!

Прежде всего, потому, что, пока человек боится, он удерживает, сохраняет свою форму, он не идёт слишком доверчиво навстречу тому, что обещает исполнить какие-то его желания, способствовать достижению (тем более – немедленному и без усилий) каких-то его целей.

Страх – живое переживание (а не умозрительное доказательство, которое никогда по-настоящему не убедительно!)

того, что ему, человеку, никогда не свестись в своих отношениях с любым предметом к простому его использованию и удовольствию от результатов. Страх, если угодно, входит в этику отношения с предметом. С любым! В связи с обычными, будничными предметами человек склонен об этом забывать (и это тоже нормально – иначе бы он не смог жить с этими предметами своей повседневной жизнью). Поэтому, конечно, необходимы «встряски», культурные стрессы, разломы, подобные тем, которые происходят сейчас в связи с информационными технологиями и их обвальным-стремительным развитием.

Но это всё самое простое – и самое поверхностное. Это – арифметика страха, но есть ещё и его алгебра.

Страх – залог глубины. Страх, со всеми его безмерностями и неумеренностями – напоминание о мере (и кто бы вспомнил о мере, не напоминая о ней безмерность!). Страх даёт человеку пережить его уязвимость – принципиальную уязвимость, которая никуда никогда не денется, как бы ни пропадало чувство её в условиях защищённости всем тем, что насоздавали (именно с этими – сознательными – целями) культура и цивилизация. И тем самым напоминает ему и о его границах – и о том, что за этими границами простирается Нечто Большое. Что именно – предстоит выяснить уже с помощью других чувств и способностей человека. Но страх – очень действенное средство к тому, чтобы обратить на Это Большое внимание.

Уж не берёт ли страх перед компьютерной техникой и её неконтролируемыми последствиями – при всей дикости, наивности и т.п. форм, которые он принимает – на себя роль сродни той, что некогда имела религия? (Кстати, и сама религия в её устоявшихся, обжитых, бытовых формах не потому ли эту роль и утратила, что стала частью быта, «рутинизировалась», стала скорее защитой – и усыпляющей! – чем живым, действенным, будоражающим, тревожащим напоминанием о том, что есть нечто превосходящее человека по существу, по мощи, по масштабу?) Если религия больше этого не делает, то все

средства хороши – эту роль берёт на себя что-то другое. Культура перестаёт быть сама собой, если в ней нет постоянного, напряжённого, озабоченного, нервного переживания хрупкости и уязвимости своих границ. Когда ничто в ней об этом не напоминает, когда эти напоминания слишком быстро и надёжно нейтрализуются – очень легко утратить эти границы и исчезнуть.

Но вопрос об этом сейчас встаёт тем более остро, что как раз оберегание границ и способно обернуться их разрушением.

Травма техники: парадокс границы

Именно для оберегания границ между Культурой и враждебной ей Природой возникла некогда Техника. Она сама по себе – пограничная зона, защитный пояс между Культурой-Цивилизацией – и Природой, сочетающий в себе черты и того, и другого. В этом смысле она – вещь обоюдоострая. К Природе Техника повернута главным образом своим культурным лицом, к Культуре она – помимо зеркала самой Культуры – оборачивает и своё лицо природное, а значит, враждебное.

Особенно всё это касается техники новоевропейской – ведь именно её пиком оказались компьютерные технологии. В рамках новоевропейского проекта – и мирочувствия – техника ориентирована не только и не столько на охрану границ человека, сколько на штурм, на постоянное взламывание границ природы. Она и задумана, и осуществляется как насилие. Человек давно уже почувствовал и понял, что это насилие касается и его самого: его границы тоже взламываются.

Техника – восстание против границ по самому своему существу, новоевропейская – в особенности, а компьютерная – и подавно. С возникновением компьютерной техники посредническая область между Природой и Культурой стала развиваться, разрастаться во что-то самостоятельное, и ещё вопрос, до какой степени оно будет поддаваться контролю.

За расширение области *своего* пришлось платить огромным – а, главное, неожиданным (к этому по существу не были готовы!) расширением области *чужого*.

Оказавшись один на один с растущей и усложняющейся массой компьютерной Техники, Культура почувствовала своё бессилие против Культуры же – против самой себя, против неизведанных, неосвоенных, неподконтрольно растущих областей её самой. Агрессия, опасность, века подряд исходившая от Природы – с Техникой проникла внутрь Цивилизации, а с техникой компьютерной – уже и внутрь самой Культуры.

И явилась эта опасность как раз с той стороны, которой культура намеревалась вторгаться в природу, покорять её – изнутри рафинированно-культурной области. Компьютер, торжество цивилизации, обещавшее, казалось бы, торжество и культуры («единое информационное пространство»... «преодоление границ»... «небывалые возможности для познания и творчества»...) – стал обретать черты чего-то вроде культурной катастрофы; доносятся голоса уже и о катастрофе антропологической (человек-де сменится «постчеловеком»). – Есть такая опасность? – А как же! Да ещё и не такая...

Третья Природа

До сих пор мы знали две природы. То есть, с самого-то начала была одна – просто Природа. Позже внутри неё, в её чреве, из её материала – втягивая в себя этот материал, жадно его перерабатывая, трансформируя его на свой лад – стала потихоньку вырастать Культура с её цивилизацией. Росла она до тех пор, пока не превратилась в особый, самостоятельный мир: такой же внешний, заранее данный, часто чуждый человеку, теснящий его, постоянно диктующий ему свои условия, так же требующий освоения и изучения, как и Природа Первая. - С развитием компьютерной техники Техника – бывшая некогда посредником и переходной зоной между первыми двумя Природами – превратится (уже превращается!) в ещё одну Природу – Третью.

Противоположен ли компьютер «жизни», как это кажется носителям страхов? – В известном смысле, да. Точно так же, как Вторая Природа – Культура – противоположна Первой. Она продолжает её и противостоит ей. Она даже разрушает её. Но она вынуждена считаться с ней – как с исходным и неустраняемым условием собственного существования, и если убьёт её – умрёт и сама. Есть основания предполагать, что Третья поведёт себя – по отношению к Первой и Второй – очень похожим образом.

Героическая эпоха компьютерной техники ещё впереди. Она ещё только-только выходит из стадии *замыслов* – из материнского чрева культуры, в котором питалась её соками и сохраняла её форму. Если всё пойдёт в том направлении, в каком идёт сейчас – грядёт ещё деантропоморфизация компьютерной техники, превращение её в особый мир, с которым человеку так же надо будет считаться, который ему так же надо будет осваивать, покорять, по отношению к которому так же предстоит быть и дерзким и смиренным – как это уже бывало с Первой и Второй Природами.

Грядут новые эпохи открытий неведомых пространств – известных сейчас под названием «виртуальных»; заселения их, соперничества и войн за обладание ими. Впереди – новые странствия и новые авантюры, новые законы и новые преступления, новые культы и религии, новые болезни (и человека и компьютеров!), новый фольклор и героический эпос. А там и новая культура. Новые модели мироздания, формы – и темы – искусства, новые, неожиданные ценности. Ещё и Средневековья-то не было. Да что Средневековье! – и до классической античности ещё очень далеко. Мы только-только подступаем к компьютерной первобытности. А она, как всякая первобытность – страшна.

Когда человек – тысячелетия подряд – защищался от природы, он выработал огромные пласты средств для этой защиты: мораль, религию, право, технологии... Теперь чему-то подобному предстоит повториться в отношениях с культурой и

техникой – в лице компьютера, ибо компьютер чрезвычайно интенсифицировал и то, и другое.

Страхи – хороший показатель того, что человек начинает (только-только начинает!) выстраивать против новой реальности, которая мало-помалу складывается на основе информационных технологий – линию защит. Проводить новую границу и выращивать новые пограничные зоны. В отношениях с природой такой была сама техника, но что будет, когда Природой – Третьей – станет она сама?

Пока контур этой будущей границы намечают главным образом страхи. Это они сигнализируют, где стоило бы остановиться, не идти дальше, на каких участках не стоило бы пускать чужое в своё. Страхи – первые разведчики чужого.

Кроме того, страхи, как им и положено, посрамляют нашу гордыню. Они дают не просто понять, но физически, как собственное личное дело пережить, что мы имеем дело с чем-то очень крупным, превосходящим нас, неожиданно- и дезориентирующе крупным. Правда, коренится оно не в компьютерной технике, а - как ни банально звучит – в нас же самих. Но компьютер поможет ему выйти наружу. Уже помогает.

Человек уже был готов думать, что его мир завершён, что с самим собой ему уж точно всё ясно, что его культура уже состоялась, наступило время «пост» – после всего – и остаётся только играть с обломками прежних её достижений. А мир-то его оказался в очередной раз – в самой ранней стадии становления. И страхи – обозначение того, что человек к этому не готов. И надо готовиться.

ТЕХНОЛОГИИ СМЫСЛА¹³

Массовый человек как игральные информационные пространства

«То, что мы чувствуем, всегда реально».

Л. Выготский

«Виртуальная реальность, в отличие от религиозной, пытается приблизиться не к Богу, а к Его возможностям».

Д. Репкин

«По своей природе любой политик - это просто телепередача»

В. Пелевин

Новая власть

Говорят, печатное слово утрачивает власть над умами. Так стремительно, что почти уже её и утратило. Вот недавно, например, портал "GazetaSNG.ru" и Фонд изучения новых независимых государств проводили исследование: выявляли наиболее авторитетные силы в постсоветском информационном пространстве. Опросили 3654 респондентов из 12 стран СНГ, из них 67 - эксперты, которые специально занимаются этими проблемами¹⁴. Лидирующие позиции, разумеется, оказались у телевизионщиков. Но рядом с этим, было объявлено, стремительно набирает вес и авторитет новая сила: так называемые

¹³ Опубликовано: Компьютерра. - 2002. - № 8 (433). - 5 марта.

¹⁴ <http://www.elvisti.com/2001/07/19/media.shtml>

современные гуманитарные и информационные технологии - консалтинговые и пиар-структуры. Есть все основания ожидать, что вскоре эти новые властители смысловых пространств возьмут потребителя в оборот так радикально, как их предшественникам – с чем бы те ни оперировали: со словом, с картинками, со звуком... - и не снилось. Уже берут.

Вот беда: ну никак не могут обойтись «умы» без власти над собой, - а эпохи «свободы» это, как выяснилось, касается особенно. Под новые потребности и стала немедленно создаваться новая власть. От своей «печатной» предшественницы она унаследовала работу со смыслами («информацией») как свою главную задачу. Старая власть держалась мифологемой авторитета. Но авторитеты нынче не в чести. Постмодерн на дворе, нечувствителен человек к авторитетам, он им не верит, он им себя не отдаст, ему подавай другие формы доминирования. Новая держится мифологемой свободы: как всякая мифологема, эта тоже переживается всеми уровнями человеческого существа. Ну в самом деле: каждый может участвовать, влиять, выбирать – да ещё простым нажатием кнопок и кликаньем (интерактивность!)...

Обратите кстати внимание на словечко «гуманитарный» в названии новой власти. С человеком, с человеком намерены работать. С максимальным учётом его форм, особенностей, потребностей... Печатная «смысловая власть» имела в виду как источник воздействия только ум человека, ну разве что ещё его чувства и воображение. Эта же претендует на то, чтобы культивировать человека в целом (она – решительная сторонница комплексного подхода). Она не просто со всех сторон и на каждом шагу учит человека, каким он должен быть, чего он должен хотеть и т.п.: она его делает таким, чтобы он всё это делал и хотел. Чтобы он думал, что сам это делает и хочет – и никто ему не указ!

Они претендуют также воздействовать ни больше ни меньше как на всё человечество в целом. «Глобализация», заявленная как ближайшая перспектива развития, без техноло-

гий этого рода просто невысказана. Она осуществима исключительно при том условии, что по всей планете через все умы будут циркулировать одни и те же (хоть и в бесконечном количестве поданные) смыслы. Главное – всё это технически обеспечить.

Само количество потребителей информации, хотя бы потенциальных, благодаря новейшим технологиям многократно возрастает. Способы же её подачи максимально приближаются к человеческому восприятию: границу между «информацией» и «реальностью» проводить всё труднее, и она-де потихоньку и стирается.

«Информацию» новые технологии возвели на такой пьедестал, что прежним движущим силам социального развития даже и завидовать нечего. Знало ли, например, индустриальное общество при самом своём зарождении, а тем более – до него, что оно – индустриальное? А информационное вот знает. И не только знает, но и само себя проектирует и пропагандирует. Могли ли помыслить механические прядки или хоть даже доменные печи, что они проникнут во все сферы жизни современного им социума? А информация только об этом и думает и на меньшее не согласна. (*«Это явление интегрирует эффекты предшествующих революционных изобретений в информационной сфере (книгопечатание, телефония, радиосвязь, персональный компьютер), поскольку создает технологическую основу для преодоления любых расстояний при передаче информации и тем самым объединения интеллектуальных способностей и духовных сил человечества»*), - именно так определяет официальный сайт Института развития информационного общества¹⁵ информационную революцию - «метафору, выражающую в последней четверти XX века революционное воздействие информационно-коммуникационных технологий на **все** сферы жизни общества»).

¹⁵ <http://www.iis.ru/glossary/>

Происходит всё неправдоподобно быстро. Радио в своё время понадобилось 38 лет, чтобы охватить 50 миллионов человек, телевидению — 13. Интернет обрёл такое же количество пользователей за четыре года. Сейчас и представить себе трудно, что в 1993 году в нём было всего 50 страниц; сегодня их более 50 миллионов, и это количество постоянно растёт, так что сведения точно уже устарели. В 1998 году к Интернету было подключено «всего лишь» 143 миллиона человек. К 2001 году их стало 700 миллионов.

Это новейшие технологии превратили информацию в экономическую силу в самом что ни на есть прямом смысле. Давно уже никого не поражают утверждения типа, например, того, что американский доллар силён прежде всего своим статусом в сознании людей в самых разных регионах мира, и лишь вследствие этого — экономически (Михаил Делягин) — а статус этот создали ему, разумеется, информационные технологии: «Голливуд и CNN». Это они устроили так, что информацией (или «услугами» по её предоставлению!) стало возможным *торговать*, да ещё в каких масштабах. Это они породили новый тип войн: «*информационные войны*», которые ведутся исключительно на пространствах сознания и сопровождаются его же покорением и разрушением.

«Если всю свою историю, — пишет тот же М. Делягин, — человечество занималось тем, что изменяло мертвую природу, а бизнес заключался в преобразовании неодушевленных предметов, то теперь самым рентабельным видом бизнеса стало изменение человеческого сознания». И наиболее ярким примером он называет как раз пиар-технологии — которые «приспосабливают вас и ваше сознание под имеющийся товар»¹⁶. И даже, добавим, под ещё не существующий, а только имеющий возникнуть. Они устроят так, что вы всем вашим сознанием и подсознанием будете страстно ожидать этот товар, а то и делать его собственными руками. В качестве «товара» здесь

¹⁶ http://www.bmatch.ru/r&ger_16-19.html

могут мыслиться вещи самые разные. Включая, например, и само «информационное общество»...

Причём ведь что характерно: эти технологии – казалось бы, плоть и кровь Постмодерна – воздействуют на человека посредством самых что ни на есть традиционных рычагов – коренных ценностей европейского Модерна: *творчества, познания, свободы. И индивидуальности.*

Машины реальности и машины желаний: Дизайн бытия

Уже давно известно и принято едва ли не как должное, что в процессе и результате выборов сменяются не столько избираемые чиновники, сколько имидж власть имущих; что «апелляции к общественному мнению вытесняются манипуляциями экспертов с рейтингами», что партии, которые когда-то мыслились «как представители классовых, этнических, региональных интересов», «превратились в "марки" - эмблемы и рекламные слоганы, традиционно привлекающие электорат.» (Д. Иванов в работе с показательным названием «*Виртуализация общества*»¹⁷. «Имидж» как бы отделился от человека-носителя, а выделка и тиражирование его (разумеется, с помощью электронных средств) превратилась в особую профессию: тот самый пиар, исходное название которого «Public Relations» в нынешних условиях звучит скорее эфемистически. Идеологии здесь давно ни при чём. Уже ясно, что электорат можно направлять в нужное русло с помощью других инструментов, куда более эффективных.

Меж тем информационные технологии как раз претендуют быть самым воплощением демократических идеалов: свободного выбора и возможности решительно для каждого влиять на происходящее в социуме и государстве на всех уровнях. Вот, например, лидер большой страны может вести в онлайн-режиме диалог со своими гражданами. И каждый мо-

¹⁷ <http://ncdo.levsha.ru/Pub/o23D.htm>

жет спросить о чём угодно, и его вопрос моментально попадёт на бегущую строку монитора президентского компьютера. (Путин проводил такую Интернет-конференцию, если помните, в прошлом году)¹⁸. Лидер ответит тебе, кто бы ты ни был, хоть дворник... И всё это, в видеотрансляции, с текстовой расшифровкой, отправится сию минуту на сайты организаторов конференции, где станет обозримым для невообразимого количества человек: вот она, всемирная известность!...Уж не говоря о том, что каждый может ощутить себя причастным к судьбам Государства (а Лидера, в свою очередь, почувствовать *родным и близким...*)- совершенно, правда, независимо от того, как в этом Государстве на самом деле принимаются решения... Не головокружительно ли? (Правда, из тех десяти с лишним тысяч вопросов, которые воодушевлённые граждане прислали своему Лидеру, он ответил всего на «полтора-два десятка» из них. На те, что показались ему «наиболее характерными и интересными...»

А ведь специалисты по выборным информационным технологиям уже высказывались о том, что предвыборную борьбу вполне возможно перенести и целиком в виртуальную плоскость. Например, издавать с помощью компьютера газету и печатать там любой компромат. Можно даже изобразить, что такая газета выходит, например, на Западе. И выйдет куда дешевле, чем организовывать реальные публикации в каких-то изданиях, тем паче зарубежных. Можно выпустить несколько экземпляров газеты с нужной статьей, а потом на нее ссылаться. Можно сделать фотографию, на которой, например, твой соперник участвует в фашистской демонстрации или обнимается с Бен Ладеном. Потом – может быть - разоблачат, но ведь западёт же что-то в сердце избирателя...

А вот пару лет назад в Лас-Вегасе проходила выставка, посвященной новейшим телевизионным технологиям¹⁹. Её хитом стали так называемые виртуальные студии. Основы тех-

¹⁸ То есть в 2001-м. - <http://vremya.ru/2001/40/3/9780.html>

ники стары: ещё в пору советской программы «Время» за спиной дикторов в студии подставляли любой фон – карту с погодой или комбайны, убирающие урожай. А новые технологии помогают создать на экране целый павильон, населить его любыми персонажами и вести с ними диалог. На выставке в Лас-Вегасе посетителям показывали, как телеведущий общался с несколькими гостями, а на самом деле человек в студии был только один. Все остальные участники были виртуальны. Но ведь об их виртуальности зрителям можно и не сообщать.

А реклама? Этот жанр переживает в эпоху информационных технологий расцвет воистину невиданный. Есть все основания думать, что она прямо у нас на глазах превратится в самостоятельное, едва ли не самоценное искусство. Во-первых, просто обвальным образом растёт само количество аппаратных и программных средств, применяемых в рекламных технологиях. Во-вторых – изобретаются всё более изощрённые формы проникновения в сознание потребителя: рекламу новейшего поколения не только уже не выключишь, - её, может быть, и выключать-то не захочется – напротив, захочется переживать её снова и снова, а то и ещё хлеще: можно её переживать, однако же не замечать этого. И проглатывать то, что она тебе впаривает, даже не испрашивая на это твоего согласия.

Вот, например, возникла виртуальная реклама - совершенно новая технология на стыке компьютерной техники и телевидения²⁰. Между прочим, её уже видели миллионы зрителей во время трансляций чемпионата мира по футболу из Франции в 1998 году, - а ведь они об этом и не догадывались. Лишь на экранах телевизоров можно было видеть галльского символического петуха, прекрасную розу на поле... С помощью этой технологии можно в режиме реального времени вставлять в телевизионную картинку любые трехмерные объекты. Реалистичность невероятная. На телеэкране всё выглядит абсолют-

¹⁹ <http://www.ancentr.ru/doklads/archive/pro2.htm>

но, как настоящее. Когда присутствие таких объектов имитировалось во время того же чемпионата во Франции, специальные датчики отслеживали малейшие изменения в положении камеры, которая транслировала изображение, и объекты, при перемещении камеры, оставались для зрителя такими же неподвижными, как и настоящие. Люди и предметы отбрасывали на них тени. Рассказывая об этом, создатели технологии с гордостью сообщили, что отныне компьютерные художники смогут создавать совершенно новые трехмерные эффекты: бутылка лимонада поднимется прямо из центрального круга поля, на анимированных рекламных щитах логотип одного спонсора изящно и эстетично сменится рекламой другого; можно будет раскрасить дно бассейна, написав на нем имена участников заплыва или вообще всё, что угодно – единственное ограничение тут – фантазия и творческие возможности «электронных творцов». Система полностью цифровая; алгоритм обработки использовал наипоследнейшие к тому времени достижения виртуальной технологии, включая дистанционно управляемые головки Radomec с обратной связью, компьютеры Octane компании Silicon Graphics и прочие разработки ведущих фирм в области компьютерной и видео техники.

Или вот, например, есть уже идеи по использованию в рекламе таких продвинутых разработок, как виртуальная сфера, устройство для погружения в виртуальную реальность - причём еще и физически. (Замечательную вещь этого рода сконструировали братья Латыповы²¹.) Человек надевает виртуальный шлем и заходит в сферу диаметром 2,5 м, которая способна вращаться вокруг своего центра. Внутри сферы можно произвольно менять направление движения. На экранах шлема компьютер воссоздаст для человека изменяющееся виртуальное пространство. Человек сможет буквально ходить собственными ногами по любому пространству, взаимодействовать с любыми объектами. Ещё дальше того идёт виртуаль-

²⁰ http://www.bassystem.ru/vir_adv.htm

²¹ <http://www.aha.ru/~latypov/press7.htm>

ный костюм, который отслеживает движения всех частей тела своего «носителя» в пространстве и в режиме реального времени повторяет их на мониторе. В России студий с такими системами пока единицы, но, надо думать, будет увеличиваться. Уже разработана отечественная система этого рода - и проще и дешевле западных аналогов. Так вот все эти разработки просто сам Бог велел использовать в рекламе: ну представьте, покупатель сможет не только увидеть вожделенный товар, но и пощупать его, понюхать, попробовать на вкус... Впечатления – не чета зрительным. Проблема виртуальной передачи запаха и вкуса, правда, пока не решена, но смею вас заверить, у технологий этого рода - такая скорость развития, что ситуация меняется не по дням, а по часам, и как знать, может быть, в эту самую минуту где-то уже наливается первый экспериментальный стакан виртуальной Пепси-колы.

Виртуальные сферы просто напрашиваются для устройства рекламы в многолюдных местах. На поверхности такой сферы (почти 20 м²) можно разместить Бог знает сколько рекламного материала с использованием особых визуальных эффектов. Пользователь передвигается себе внутри сферы - следуя сюжету «игры», а реклама – за ним, и движения её непредсказуемы. Деться будет просто некуда. Между прочим, виртуальная сфера уже использовалась: на концерте Анжелики Варум в концертном зале "Россия" (см. там же).

А как же не размещать рекламу в виртуальном пространстве?! На стенах зданий в виртуальных мирах, в виде населяющих их персонажей и объектов... Например, в популярных компьютерных играх. Двигается, скажем, игрок по пейзажу несуществующей планеты, а тут ему на склонах кратера – бац! – реклама пылесоса. Пользователя-потребителя можно погружать в специально созданные виртуальные магазины и демонстрационные залы. Тот будет по ним прогуливаться и впитывать в себя всё, что ему там изобразят. И, право, это всё - не ёрничанье злонравного автора этих строк: такое действительно обдумывается и делается. Трёхмерные игры уже всю

создаются, в том числе и у нас, и на очень неплохом уровне. Отчего не быть трёхмерной рекламе?

А есть ещё так называемая «интернет-викторина»: интерактивный конкурс для удаленных пользователей, тоже в режиме реального времени. Она способна привлекать на заданные веб-страницы множество активных пользователей. Сами приходят будут, сами. Вы им только призы пообещайте.

Политика и реклама в эпоху Технологий обнаружили своё сходство и родство, как никогда. Они даже срастаются. (Недаром в последние несколько лет «наметилась устойчивая тенденция перехода мастеров коммерческой рекламы в сектор рекламы политической, а также скрытой пропаганды»²². В первой из них человек конструируется как участник или материал исторического процесса; во второй – как потребитель, но в обоих случаях он *конструируется*, причём на уровне не поведения его (ведь «недемократичное» внешнее принуждение, как неэффективное, отошло в прошлое!) – но мотивов: внутренних, субъективных, личных и *свободных* предпочтений.

На основе этих вполне, казалось бы, частных вещей можно вырастить вещи ещё какие глобальные. Вот, например, в Интернете существует сайт www.rcom.ru/mythodds, который совершенно всерьёз (пусть не вводит в заблуждение некоторая интеллектуальная рисовка его организаторов) предлагает услуги по «новому виду проектной деятельности»: «мифодизайну», он же «творческий маркетинг». То есть: создание на заказ, на любую, по определению, тему того, что авторы идеи называют «мифами», а имеют в виду – ореол представлений, окружающих вещи, явления, людей в массовом восприятии и определяющих их культурных статус, а таким образом – главным, то есть, образом – и более-менее массовые действия, которые с этими вещами связаны.

²² <http://www.ancentr.ru/doklads/archive/pro2.htm>

Ближайший предшественник и родственник такой деятельности – реклама. Но «мифодизайн» идёт дальше. Он, по словам его собственных создателей, «открывает и эксплуатирует скрытые, неявные мотивы, о которых потребители даже не задумываются, но на возможность удовлетворения которых они «с радостью откликаются» (как пишет отец-основатель «мифодизайна» А. Ульяновский). «Мифодизайнеры» берутся работать с человеком на уровне его собственных ценностей. Ухватившись «за какое-то известное публике» – вполне реальное – «важное свойство объекта» – можно, считают они, сконструировать вокруг него «миф».

Затягивает тем более интересная, что очень показательная. Не так уж в данном случае важно, каких реальных результатов добьются «мифодизайнеры» – важно, что такой проект вообще заявлен. А ещё того важнее, что он заявлен, между прочим, и как предмет, входящий в институтскую программу²³. Значит – полноценная культурная деятельность, потребностям отвечает.

Машины свободы: Компьютерные игры

При тотальном охвате человека Глобальным Моделированием Всего человек, теснимый Политикой и Рекламой, оказался вынужден изыскивать себе новые области, возможности, формы свободы. И он стал уходить от власти Технологий средствами их же самих: создавать собственные миры в компьютерных играх. На конструирование реальности можно ответить только новым её конструированием – по другим принципам. Противостояние идеологий сменяется противостоянием реальностей (а что «искусственного происхождения» – так ли важно? Пока ты в ней живёшь, она для тебя настоящая...). Игры – пик «конструирующих» тенденций, процесс в чистом виде. Они как будто делают то же самое, что Политика и Реклама, только освобождают это от «утилитарных» целей. По крайней мере, люди склонны так чувствовать.

²³ http://odn.edunet.ru/MD/md26_3.htm

Как якобы выразился редактор некоего журнала, посвященного компьютерным играм, "мир, в котором ты можешь все - это не просто девиз нескольких последних лет, это уже мировоззрение!"²⁴

Один исследователь особенностей психики программистов-маньяков (Джозеф Вейценбаум) отмечал, что в программировании их влечёт возможность создавать в компьютере собственный мир, целиком подвластный своему создателю. В ослабленном виде те же демиургические радости достаются и простым игрокам. Не менее привлекательно и то, что благодаря играм ты можешь прожить любое количество любых чужих жизней – в подробностях и повседневных действиях. Можешь быть Блэйком Хантером - чемпионом мира по восточным единоборствам и заодно агентом Оборонных Сил Земли. Можешь прожить жизнь шофёра-дальнобойщика, Билла Гейтса, боксёра, бармена, бога, волка в стае, химерического существа с вымышленной планеты... Существует полноценный игровой жанр: «*Симулятор жизни*».

Совершенно неудивительно, что Игры стали образующим фактором молодёжной субкультуры – совершенно подобно тому, как поколением раньше - рок-музыка или движение хиппи. Молодёжная субкультура во все времена возникает как противостояние заданной реальности взрослых, как более или менее агрессивный спор с ней; она образуется как зона свободы. А нынешняя молодёжь ухитряется, оказывается, превращать в основу для противостояния взрослым такую «взрослую» вещь, как идеологию «высоких технологий» и новейшие занятия на их основе.

Разумеется, эта область свободы, едва осознавшись как таковая, была немедленно поставлена на поток – и превратилась в очередное средство выделки массового человека. Успела образоваться мощная игровая индустрия, создающая всё более совершенные игрушки, - включая и такие, в которые

²⁴ <http://www.zhizn.orthodoxy.ru/material/mat167.htm>

одновременно могут играть несколько десятков и даже сотен пользователей. Лицо земли покрыла густая сеть компьютерных игровых залов и клубов. Не осталось без внимания к этой сфере и государство. Вот компьютерные игры уже и олимпийским видом спорта признали²⁵ – между прочим, Россия стала первой страной, где это случилось. То есть, они стали вполне официальной деятельностью – которую, значит, можно и должно официально контролировать. И можно себе представить, как заинтересованы в контроле над этой культурной областью производители «железа» и программного обеспечения: уж они постараются, чтобы покупатель раз в год, в лучшем случае – в два года оказывался перед необходимостью менять компьютер и устанавливать новое программное обеспечение. И ведь меняют, хотя и ропщут, хотя и мощностей процессоров, и объемов жестких дисков и оперативной памяти большинству хватило бы до скончания дней. Но ведь виртуальная реальность нуждается в непрерывном совершенствовании... Политика и Реклама благополучно проникли в Игры – и сделали их частью собственной Игры.

Глобальный Регулятор

Вообще неспроста именно «технологии» стали в последнее время источником метафор для описания человеческой деятельности (причём на людей же и направленной!), породив бесчисленные устойчивые, словосочетания типа «политические технологии», «технологии власти», технологии «имиджевые» и «избирательные», «технологии продаж»... С помощью информационных технологий продолжилась и усилилась давняя, по меньшей мере со времён Ламетри, склонность европейского (собственно, евроамериканского) человека к тому, чтобы рассматривать как машину самого себя. Не показательно ли, что к таким метафорам человек тянется именно в эпоху «свободы»?

²⁵ [/lenta/lifestyle/2001.07.27.o.html?show_news=9357&PHPSESSID=1c68f9fb8a1d2bd60a355b2fd77f3730](http://lenta/lifestyle/2001.07.27.o.html?show_news=9357&PHPSESSID=1c68f9fb8a1d2bd60a355b2fd77f3730)

Информационные и компьютерные технологии во главе с Интернетом, как, может быть, ничто другое - и по сей день, хотя из статуса открытия и шока уже давно и активно переходят в статус рутины - дают основания для прямо противоположных друг другу ожиданий. С одной стороны, в них видят бесспорный залог того, что «никто и никогда не будет управлять нашими мозгами», с другой – они же проклинаяются как инструмент тотальной манипуляции. А правы-то носители обеих точек зрения.

«Мозгами» человека, свободного по существу, по внутренним установкам, не очень-то можно было управлять и в печатную эпоху. А теми, кто склонен быть объектом манипуляции, манипулировали ещё и до изобретения письменности. Свобода человека где была, там и осталась: внутри него самого. Разумеется, новейшие технологии помогут растиражировать любую выдумку, и чем чаще её станут повторять, тем быстрее «все» свыкнутся с ней как с реальностью. Но ведь от каждого человека зависит, примет он эту химеру в качестве собственной внутренней реальности или нет.

Информационные технологии выводят на поверхность и доводят до предела не только тот, вообще-то давно и хорошо известный, факт, что в человеке первична смысловая сфера, что он – существо смысловое, символическое и символизирующее. Они выявили и некоторые далеко идущие следствия из этого факта: а именно то, что человек – существо, вовсе не стремящееся к реальности и в некотором смысле даже противоположное ей. Вся его культура со всей его цивилизацией – результат упорного, последовательного нежелания мириться с так называемой «реальностью». Он - существо выдумывающее, конструирующее, его смыслы располагаются главным образом в области невозможного. Место обитания человека – если и не само невозможное, то уж во всяком случае зона напряжения между возможным и невозможным. Во всяком случае, одного возможного человеку всегда будет мало. Как толь-

ко он этим удовлетворится, так человеком быть сразу же и перестанет.

Именно эта его особенность породила информационные технологии с их всепрониканием и размыванием (якобы) границ; и именно на этой особенности «играют» они, становясь инструментом манипулирования. Они обещают невозможное, недостижимое, несуществующее, наделяя его статусом реальности. Они создают его почти во плоти.

Один автор (Д. Волков) ещё почти пять лет назад писал, что, возможно, именно «информационные технологии сегодня взяли на себя роль глобального регулятора», подобную той, что до сих пор играли разного рода «катаклизмы, эпидемии или мировые войны»²⁶. С «регуляторами» этих порядков «человечество худо-бедно научилось справляться». Разумеется, оно не могло тут же не создать себе новый: новую стихию, новую силу, которая живёт по своим законам, которую человек (даром что сам её создал) способен контролировать лишь в очень ограниченной степени.

Но с другой стороны: как раз тогда, когда всё это писалось (в середине 1997-го) в мире без компьютеров обходились аж 98% населения. Стала ли эта цифра с тех пор существенно меньше?...

То есть что приходит на ум: и надежды, и страхи в связи с Технологией, и далеко идущие, связанные с ними планы – не частные ли случаи старого, как евроамериканская культура, привычного для этой культуры самообольщения и склонности её казаться себе целым миром?

Приходит на ум и то, что сама общественная значимость Технологий, вкупе с их высоким культурным статусом – во многом конструкт, раздута, подогрета. Она совершенно намеренно создаётся евроамериканскими средствами массовой информации, то есть – через них теми, кто в этом заинтересо-

²⁶ http://web.osp.ru/cw/1997/27/67_print.htm

ван. Вот «Washington Post», например, помещает компьютерные новости аж на первой полосе, а в «Business Week» информационным технологиям посвящён специальный регулярный раздел. Русские издания в этом отношении отстают, но, учитывая общую прозападную ориентацию нашей сегодняшней культуры, нет сомнений, что мы движемся в том же направлении. Я уж не говорю об обилии «сетевой» информации на эту тему. Так создаётся образ Технологий в массовом сознании. В этом смысле можно сказать, что они как властвующая над умами сила создают и культивируют сами себя, они – свой собственный конструкт. Они сами – Великий Миф (в Ролан-Бартовском смысле) массового сознания, выдумка, подраставшая себя до уровня реальности.

Вместе с ними, чтобы оправдывать и поддерживать их существование, создаются, культивируются и соответствующие потребности потребителя. Например, во всё новых и новых моделях компьютеров. Или в неограниченных якобы объёмах информации, которую с их помощью можно получить и переработать. При этом как-то забывается, что в человека всё равно «влезет» столько информации, сколько он способен в себя вместить, а обрабатывать и понимать её всё равно придётся собственными мозгами, в противном случае она останется чем-то внешним и мёртвым. И все границы, которые Интернет якобы «упраздняет», всё равно проходят внутри нас самих.

Информационные Технологии со своей Виртуальной Реальностью – не мыльный ли пузырь с роскошной, радужной, играющей всеми цветами оболочкой? Она так ярка, что не сразу и вспомнишь, какая она тонкая. А ведь достаточно отключиться электричеству, и... пузыря как не бывало. Вот тогда-то и обнаружится, что под всеми этими радужными оболочками – всё тот же человек в своей зябко-голой, вечно уязвимой сущности. Ему холодно без оболочек, ему темно без них – вот он их всё время и наращивает. А Технологии со всей виртуозностью своей виртуальности – лишь одна из бесчисленных (и

неотделимых от него, прямо следующих из его природы) игр, в которые он играет сам с собой.

ФЕНОМЕН ПРИГОЖИНА²⁷

От химии к мировоззрению

Илья Пригожин, физико-химик по роду занятий, мыслитель по существу, русский по происхождению, франкоязычный бельгиец по культурной принадлежности – человек с чрезвычайно своеобразной интеллектуальной судьбой и ещё более своеобразными культурными последствиями того, что он сделал. Его называют «современным Ньютоном», а сделанное им в науке признают основой возможной в будущем новой модели мироздания – третьей в европейское Новое время после моделей Ньютона и Эйнштейна.

Всю свою естественнонаучную жизнь он занимался неравновесной термодинамикой открытых систем – термодинамикой вдали от равновесия, которую он же, со своими брюссельскими коллегами, и создавал. Ему обязана существованием брюссельская школа термодинамики – крупнейшая в своей области; с нею – важный этап в становлении термодинамики необратимых процессов; одна из самых удачных, как говорят, математических моделей в теории самоорганизации и химических колебательных систем – так называемый «брюсселятор». В 1977 году Пригожин получил Нобелевскую премию – за достижения сугубо химические: «за работы по термодинамике необратимых процессов и химических колебательных систем, особенно за теорию диссипативных структур». Он ввёл само понятие «диссипативные структуры» (в своём исходном значении оно относится к устойчивому упорядоченному неравновесному состоянию системы, через которую

²⁷ Опубликовано в сокращённом варианте: Знание-Сила. – 2002. - № 3, 4. = http://www.znanie-sila.ru/online/issue_1589.html; http://www.znanie-sila.ru/online/issue_1625.html.

проходят потоки энергии, массы и энтропии) - как и ещё одно, настолько популярного в последние десятилетия, что оно как будто потеряло авторство: «самоорганизация».

Эта область знания обязана существованием не одному Пригожину. Неравновесными процессами в открытых системах в ушедшем веке занимались многие: один из основателей общей теории систем Людвиг фон Берталанфи, Ларс Онзагер, Леонид Мандельштам, Михаил Леонтович, Манфред Эйген, создатель синергетики Герман Хакен... Но место Пригожина в этом ряду - особенное. Он перенёс подходы, выработанные в своей профессиональной области, с физико-химических структур вещества на структуры вообще: можно, пожалуй, сказать – на структуры бытия: придал естественнонаучным суждениям статус *онтологических*. И это имело очень большое влияние далеко за пределами области его профессиональных занятий.

Книги Пригожина по неравновесной термодинамике - *«Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой»*, *«От существующего к возникающему»*, *«Время, хаос, квант: К решению парадокса времени»* (обе – в соавторстве с Изабеллой Стенгерс), *«Конец определённости: Время, Хаос и новые законы природы»* – выдержали не одно издание, с увлечением читаются непрофессионалами, включая и безнадёжных гуманитариев, которых пугает самый вид формул; названия их стали нарицательными, словесные обороты из них вошли в расхожий лексикон гуманитарных текстов разного уровня последних полутора, примерно, десятилетий включая публицистику и повседневные разговоры. Во всяком случае, то, что возникло как узкоспециальная терминология, очень быстро превратилось в элементы устойчивого, цельного культурного языка, понимание которого уже как будто не требует знания ни химии, ни физики. И всё это происходит совершенно независимо от того, что имеют по этому поводу сказать носители узкопрофессионального знания и его традиций.

В мировоззрение - и в предмет внимания непрофессионалов – научные позиции Пригожина стали превращаться далеко не сразу. Издавался он много, в том числе и по-русски, но ранние его книги - «Введение в термодинамику необратимых процессов», «Неравновесная статистическая механика», «Химическая термодинамика» (в соавторстве с Р. Дефэем), «Термодинамическая теория структуры, устойчивости и флуктуаций» - так не читались, хотя весь набор терминологических инструментов, которые теперь применяются к весьма далёким от химии областям, в этих книгах был уже готов.

Только после 1977 г. Пригожин, по собственным его словам, приступил «к осуществлению программы», конечной целью которой было изменение состава фундаментальных законов физики. Он имел намерение включить в этот состав два начала: необратимость и вероятность. Занявшись выяснением математических и физических оснований Времени (понятого, собственно, как принцип бытия, - потому мы и пишем его здесь с большой буквы), он поставил себе цель проследить эти основания до самых – естественнонаучно формулируемых – корней бытия. Так химик Пригожин стал превращаться в философа, в создателя своего рода *общей теории изменений*, претендующей на то, чтобы выйти за пределы чуть ли не самой философии и попытаться определить принципы некоторой общей позиции человека по отношению к миру.

Перелом (для «массового» читателя) знаменовала в этом отношении книга «Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой», вышедшая во французском оригинале (под названием «Новый альянс. Метаморфозы науки») в 1979 году. По-русски первым изданием она вышла в 1986-м и стала интеллектуальным событием. Вот там-то и были заявлены претензии, по сути дела, на эпистемологическую революцию: на то, чтобы пересмотреть базовые принципы, установки, мыслительные привычки современной авторам науки, восходящие, по меньшей мере, к Ньютону. Сформулировать такие законы природы, которые учитывали бы хаос, возникающий в

неустойчивых динамических системах. А таких, по убеждению Пригожина, большинство.

Новый диалог, его онтология и этика

Фундаментальные характеристики мироздания, утверждает он - нестабильность, неравновесность, нелинейность, ни к чему простому не редуцируемая сложность. Классическое естествознание числило такие процессы по разряду отклонений, второстепенных возмущений фундаментального порядка, которыми следует пренебрегать при окончательном описании объектов. Пригожин увидел в них норму. Сложность первична; простота – частный случай. Разнообразие, множество вариантов возможного развития – первичны; единообразие и предсказуемость - частный случай. Перемены – закон; неизменность – преходяща. Частный случай - и обратимые процессы: они происходят только в достаточно простых системах (в качестве примера Пригожин обыкновенно приводит маятник). Но большинство систем в природе – сложные, и процессы в них необратимы. Вся природа по существу – постоянное порождение новых форм, принципов, состояний; она сама – открытая динамическая система, которая «выбирает» свой дальнейший путь в точках бифуркации и под влиянием аттракторов. Нельзя ни точно предсказать, что будет «выбрано», ни вполне надёжно это контролировать: в критические моменты всё решает случай. Природа-система регулирует сама себя: массовые взаимодействия на разных её уровнях регулируются целым и воспроизводят целое. И должны быть развиты сугубо научные, рациональные средства к тому, чтобы понять мир в таком качестве. Переход от Хаоса к Порядку поддаётся математическому моделированию; существует ограниченный набор моделей такого перехода – универсальных, которые работают на всех уровнях природного целого.

Пригожин предпринял радикальную ревизию коренных понятий европейского естествознания и мировосприятия вообще. Он предельно расширил понятие Природы, включив в него вообще всё, в том числе и человека с его свободой, творче-

ством и их продуктами. С этих позиций он переосмыслил то, как человек должен себя вести по отношению к своему Большому Целому.

В пределах классического мировосприятия, говорит Пригожин, человек рассматривал природу как механизм и надеялся подчинить себе без остатка. Он же утверждает её самовольность и самовластность. «Новый диалог» с ней, считает он, должен исключать принуждение и насилие. То есть, управлять природой – и отдельными её частями – в рамках таких представлений очень даже можно. Зная механизмы самоорганизации, мы можем намеренно ввести в среду нужную флуктуацию – и направить развитие. Правда, лишь в соответствии с возможностями самой среды. Известная свобода выбора у человека есть, но ей придётся считаться с собственной «свободой» объекта. Тем более, что последствия своих неверных действий человек тоже не может ни предсказать, ни контролировать. В мире Пригожина природу предписывается внимательно выслушать, а затем уже предложить ей что-то такое, с чем она могла бы согласиться. В качестве идеологии всё это, может быть, и банально, но Пригожин отличается от прочих рассуждающих на подобные темы тем, что сформулировал конкретные естественнонаучные основания такой этики.

Пока коллеги-профессионалы спорили с Пригожиным, от его концепции, едва ли не сразу по её возникновению, стали расходиться круги по многим областям знания. Уже сам Пригожин предложил рассматривать через призму понятий неравновесных процессов и открытых, самоорганизующихся систем социальные, психические, биологические явления, – и принято это было очень быстро. Его модели заработали в экономике и географии, геологии и лингвистике, экологии и медицине, демографии и метеорологии, – вообще едва ли не везде, где можно обнаружить развивающиеся системы. Наложение этих моделей на самые неожиданные иной раз участки реальности вскоре обзавелось своими традициями и стерео-

типами. Автору этих строк попадались примеры их применения к изучению «путей аграрного развития России», к «проблеме предотвращения конфликтов в Центральной Азии», к «истории структуры 1-й Государственной Думы и её фракций», и даже рассуждения с привлечением пригожинской терминологии о «законе кармы». Не говоря уж о том, что эта терминология отлично легла у нас на идеологию времён поздней перестройки, когда рассуждения о саморегулирующихся открытых системах прочитывались как «научное» доказательство того, что демократия – в природе вещей, а тирания с тоталитаризмом противны естеству. Пригожину удалось задеть за что-то живое современную культуру в целом!

Время: мысли и чувства

Стержнем всего своего проекта – и главной своей интеллектуальной заслугой – сам Пригожин считает «переоткрытие» понятия Времени. Действительно, отношение ко времени (отождествлённому с необратимостью) в «гуманитарном» и «естественнонаучном» пластах новоевропейской культуры издавна было очень разным. Насколько озабочено, встревожено, уязвлено неумолимым временем было всё, тематизировавшее человека – настолько иной была ситуация в науках, занимавшихся «внечеловеческой» природой. Со времён Ньютона наука – чем дальше, тем больше претендовавшая на то, чтобы быть мировоззрением вообще – относила время к области феноменологии. То есть, утверждала она, оно только кажется, оно – следствие несовершенства наблюдателя. На уровне же умопостигаемых сущностей – в фундаментальных структурах мироздания – никакого времени нет. Иллюзия его возникает в мире, статичном по существу, из-за того, что меняется положение и точка зрения самого наблюдателя. Время – в человеке; это, в каком-то смысле, сам человек.

Обратимым – по существу иллюзорным – время оставалось и для автора первого после Ньютона большого научного переворота – Эйнштейна. «Природа знать не знает о былом, ей чужды наши призрачные годы...»

Тут надо сказать, что пересмотр отношений со временем (в частности, нетривиальная для прежних эпох идея его «многотомности») – одна из любимых, сквозных, многое организующих идей XX века. Пересмотр отношений с культурными константами столь глубокого залегания – свидетельство радикальных переломов в культурной истории. Пригожину повезло: его личные темы совпали с большими тяготениями интеллектуальной эпохи – и смогли осуществиться в общезначимом виде. Приди он с теми же идеями и чувствами в естествознание веком раньше – как знать, каким был бы результат? Возможно, его проекту пришлось бы занять место в культурном «резерве» и ждать своего осуществления много десятилетий.

В характерную для своего века тенденцию пересмотра отношений со временем Пригожин включился по-особенному: как традиционалист – представитель и продолжатель самой что ни на есть классической для Нового времени традиции. Он внедрил в описание фундаментальных уровней бытия («законов природы») идею – она же, давно уже, и чувство, – на которой европейская культура строилась веками. Ей ведь совершенно чужда невозмутимость восточных, например, культур в отношении времени. Напряжённое, динамичное чувство времени – одно из самых характерных европейских чувств. Европейец живёт постольку, поскольку всё время преодолевает свои прежние состояния, поскольку его выталкивают из этих состояний силы, которые он описывает как законы истории.

То, что время тревожило европейское чувство, не могло остаться без последствий и для европейской мысли. Последние два столетия различные формы *историзма* (интеллектуальной чувствительности ко Времени) интенсивно – но очень неравномерно – вращались в разные области знания. Раньше всего это произошло в искусствах и гуманитарных науках (и неудивительно: они ближе всего к живому человеческому чувству). В XVIII веке Время заметила в своих объектах космология (космогоническая теория Канта – Лапласа). Затем, в XIX-м –

геология (историческая геология Лайеля). Далее – биология: эволюционизм Дарвина. В физике же и химии – занимающихся «фундаментальными» процессами в веществе – дело обстояло куда сложнее.

На пути проникновения в них эволюционизма стояло неколебимое (очень органичное для людей той эпохи, и не её одной!) представление (глубокое – на уровне интуитивного чувства!) о том, что на самом глубоком уровне никаких изменений – и никакого времени – быть не может. Поэтому в 70-х годах XIX века потерпел своего рода неудачу крупный физик Людвиг Больцман. Последовательный сторонник эволюционной теории Дарвина, он предпринял попытку стать Дарвином в физике: ввести в неё эволюционистские представления. Он, кстати, впервые ввёл временную необратимость в описание системы на микроуровне. Современное Больцману научное сообщество не поняло программы «историзации» физики и не приняло её. Ей предстояло ждать своего часа ещё почти столетие, а «Дарвином» физики суждено было стать, вероятно, Пригожину.

Возможно, впечатление, которое произвёл Дарвин на своих современников, нам теперь трудно как следует оценить и прочувствовать. Оно апеллировало напрямую не только к умственным привычкам времени, но и к самим его мировоззренческим установкам. Может быть, Дарвин стал одним из решающих пунктов в том, как складывались отношения европейского человека со временем и Развитием. От его теории ждали, что она универсальным объяснительным принципом, который будет успешно работать на внебиологических материалах – в той же физике. Больцман, например, готов был перенести её и на методы самого мышления. Соблазны «парадигматизации» Дарвиновского подхода появились немедленно, закрепились в культурной памяти и потом уже воспроизводились при удобных случаях. Ведь нечто подобное произошло и с пригожинской теорией диссипативных структур! И это совсем не случайно.

Как интеллектуальное событие Пригожин был подготовлен по меньшей мере всем XIX веком, на протяжении которого происходили, накапливаясь, события разной степени радикальности, в целом «сдвигающие» научное мировосприятие от жёсткого детерминизма и механистичности в сторону статистического и вероятностного подхода. *Развитие, эволюция* – вообще ведущие понятия в мышлении XIX века! (Надо заметить, что обратная сторона торжества идеи *развития* в течение последних двух веков – то, что понятие «абсолютного» за всем этим постепенно теряется, пока не исчезает, наконец, совсем.) В немецком идеализме, философской доминанте начала века, под Развитием понимается ещё развитие Абсолютного Субъекта – богочеловечества. Но наступает следующая эпоха, и в *эволюционизме* Дарвина, Конта, Спенсера оно становится уже развитием природы, а история человека – завершающей фазой естественноисторического процесса. Время отныне – форма развития живого и соотносится с непрерывным порождением нового. Идея *развития* проникала в структуру мысли всё глубже и глубже до тех пор, пока, наконец, не встал вопрос о механизмах и природе развития как такового, в разных средах, на разных уровнях. И наука, и культура в целом ко времени Пригожина уже были «готовы» к тому, чтобы кто-то задумался наконец о возможной «общей теории изменений».

Оправдание Случая

До-пригожинским европейским мышлением была освоена в основном необратимость «с человеческим лицом». Оно знало её, например, под именем Судьбы, Рока... Интересно, что в единый понятийный комплекс сращены были с этим и другие понятия, которым Пригожин тоже предложил полноценный естественнонаучный – и на основе этого философский статус: Случайность, Вероятность, Выбор... – всё то, из чего рождается Судьба-Необратимость в её человеческих обличьях, в чём она прорастает и осуществляется. Ведь в классическом мировосприятии Случайность – не что иное, как инструмент Судьбы,

ворота, через которые Она входит. А Пригожин взялся показать, как всё это происходит на уровне «естественных», глубоких структур бытия. Опираясь на работы русских математиков А.Н. Колмогорова, Я.Г. Синая, В.И. Арнольда, он описал новые классы неустойчивых динамических систем, поведение которых можно охарактеризовать как *случайное*. Так Случай получил естественнонаучный статус и стал предметом сугубо рационального моделирования.

Вообще, Случай и Вероятность постигла в европейской культуре в известном смысле та же судьба, что и Время с его необратимостью. Тематизировались они обильно – только не в пределах науки. Классическая наука занималась связями и закономерностями существенными, необходимыми, общеобязательными... Случай же – вещь принципиально «иррациональная» – властвовал над человеческой, слишком человеческой, далёкой от всякой науки жизнью (опять человек и Большая Природа оказались как бы по разные стороны «барьера» – как будто в различно устроенных сферах бытия).

Научная история неопределённости началась тоже в XIX веке. Немецкий физик, физиолог, натурфилософ Густав Теодор Фехнер (1801–1887) первым всерьёз заговорил об индетерминизме в естественных науках, даже выделил там разные его варианты. Причём интересно, что идея неопределённости у него связана с представлением о мире как едином органическом целом и о том, что есть некий «высший» закон, через который мир может быть описан в качестве такого целого. Мы далеки от мысли видеть в Пригожине наследника и продолжателя Фехнера; связь здесь есть, но она сложнее: преемственность не концепций, но тем и интуиций. Фехнеровские гипотезы, которые и для его времени были довольно эксцентричны, а вскоре прочно заняли место на культурной периферии – имеют значение *симптома* культурных процессов, которые шли, оказывается, уже издавна. Да, у Фехнера такие интуиции возникали в пределах совершенно других установок, которые нынешней культурой чувствуются как безнадежно

архаичные – он был близок организмическим концепциям романтиков. Но уверенность его в том, что есть неопределённость, коренящаяся в самом процессе с его непредсказуемым развитием – оказалась точным попаданием и нашла продолжение в вероятностных теориях XX века. Продолжил эту тему и Пригожин.

Энтропия, или Судьбы необратимости

У образа необратимости – большой, космологической – в новоевропейской мысли были свои этапы развития. Первый из них определялся представлением, согласно которому её нет – или, что то же, для понимания мироздания ею можно пренебречь. Второй этап начался в XIX веке и ознаменовался формулировкой второго начала термодинамики. Новое понимание гласило: необратимость есть, она разрушительна; в перспективе – неизбежная тепловая смерть Вселенной. Третий этап начался в XX веке и связан с именем Пригожина. Ему соответствует освоение той мысли, что необратимость, во-первых, пронизывает все уровни мироздания, а во-вторых, она способна быть конструктивной – вообще, она скорее синоним жизни, чем смерти. Пригожин – чего до него, кажется, никто не делал – показал конструктивную (позитивную! творческую!) роль *разрушения* – известного классической термодинамике под именем *энтропии*.

Несмотря на своё греческое имя (*εντροπεια* - поворот, превращение), вызывающее в воображении представление о древности понятия и о корнях бытия, которые оно затрагивает – энтропия как понятие имеет относительно недавнюю историю, ей нет и полутора веков. Его ввёл в 1865 году Рудольф Клаузиус – как понятие физическое: энтропия (S) в термодинамике – функция состояния термодинамической системы. Согласно второму началу термодинамики, в замкнутой системе неравновесные процессы сопровождаются ростом энтропии и приближают систему к состоянию равновесия, в котором энтропия максимальна. Это состояние необратимо; в нём система уже не способна совершать работу; теплообмен пре-

кращается. Особый драматизм закону придает статистическая интерпретация. В ней энтропия - мера беспорядка в системе, а конечный результат действия второго начала термодинамики – однородная система, лишенная формы, иерархии, вообще какой - либо дифференциации. Другое её имя – смерть.

Существенно же неравновесные процессы в открытых (собщающихся со своей средой) системах, - которые изучает термодинамика Пригожина - тоже описываются через понятие возрастания в системе энтропии за счёт процессов, происходящих внутри самой системы. Но здесь получают новый смысл и статус и энтропия, и необратимость. Он перестаёт быть синонимом смерти.

Классическую термодинамику сам Пригожин назвал «теорией “разрушения структуры”» и взялся дополнить её теорией «создания структуры». Дав чёткую естественнонаучную формулировку конструктивной роли, которую на всех уровнях природы играют необратимые процессы - он предложил основы будущей всеобщей теории формообразования: кристаллизации порядка из неупорядоченных (и неравновесных) состояний. Необратимость была введена в уровень фундаментальных законов физики.

В случае открытых систем отток энтропии наружу способен уравновесить ее рост в самой системе. В таких условиях может возникнуть и поддерживаться стационарное состояние (Берталанфи назвал его «текущим равновесием»). По своим характеристикам оно может быть близко к равновесным состояниям; в этом случае производство энтропии будет минимальным (это – так называемая теорема Пригожина, которую он доказал ещё в 1947 году). Но если отток энтропии превысит ее внутреннее производство - возникнут и станут разрастаться до макроскопического уровня крупномасштабные флуктуации. В системе начнёт происходить самоорганизация: из первоначального хаоса станут возникать всё более упорядоченные структуры, всё более сложно организованные состояния.

Хаос от Гесиода до Пригожина, или История Хаоса как часть истории Логоса.

Заговорив о Хаосе (с большой – как и Время – буквы потому, что речь здесь в первую очередь не о состоянии вещества, но об одном из принципов бытия), Пригожин затронул - и привил к стволу европейского классического рационализма, «магистральных» направлений его мысли, типичных идеологем и ценностей Нового времени - одну из очень древних тем (не древнее ли темы Времени?). Корни её – там, где мысль ещё едина со своими мифологическими истоками. Ведь мир возникает из первоначального Хаоса едва ли не во всех мифологиях. В европейской традиции это имя впервые произнёс Гесиод; и обозначало оно тёмную зияющую пра-бездну, которая возникла прежде всего остального.

В самом своём начале интеллектуальная история Хаоса была очень интенсивной. У философов-досократиков он был любимым предметом внимания. Некоторые из них трактуют Хаос чуть ли не по-пригожински: как неупорядоченное первовещество, первоначало Вселенной (чаще всего его отождествляли с водой), из которого – случайно или под воздействием неких сил, противоборствующих или упорядочивающих - рождается мир. Эта же мысль знакома и стоикам: Хаос у них – кладовая первовещества, из неё подпитывается Космос-порядок.

С началом христианской эры и вхождением в сознание людей библейских смыслов Хаос приобретает однозначно негативные. Он появляется уже в Книге Бытия: «Тьма над бездною» в Книге Бытия (1,2), бывшая до сотворения мира – это тьма именно над хаосом. Бездна-ἄβυσσος, как она названа в греческом тексте Септуагинты, «тёмная, бездонная, страшная пустота» - очень близка к хаосу греков и долго с ним отождествлялась. Но этот Хаос уже не мог быть первоматерией, источником возникновения всего сущего: ведь библейский мир сотворён из ничего! Хаосу осталась роль Ада: в этом качестве он продолжал существовать по сотворении мира – и именно

оттуда в конце времён, как сказано в Апокалипсисе, предстояло выйти Зверю.

В Средние века Хаос как предмет мысли возник ещё раз. С ним отождествили (Василий Великий, Беда Достопочтенный, Фома Аквинский) так называемую вторичную материю (*sylva*) – результат первого акта творения. «Беспорядочное смешение телесной твари, которое древние звали хаосом», как назвал Фома эту разреженная масса беспорядочно движущихся первоэлементов вещества, была первым состоянием вселенной, предшествовала существованию оформленных тел – правда, лишь логически, а не по времени. В этом явно отозвался Хаос стоиков.

В Новое же время мысль как будто забыла о Хаосе. Новоевропейская наука не занимается им, она интересуется порядком. Впрочем... может быть, для неё никакого хаоса в мире-механизме и вовсе нет? Он если где и есть, то разве только в душах и делах людей с их неразумностью... То есть, раз его нет в объективном составе бытия – он, как и необратимое Время – в каком-то смысле иллюзорен.

Хаосом снова стал самостоятельным предметом внимания после перерыва в несколько столетий – с начала XX-го века. Правда, им занялось скорее воображение, чем мысль, а если и мысль – то в основном художественная и гуманитарная. Сохранялось чувство, что Хаос (как и Время) – это принадлежность человеческих дел: в природе Хаоса, строго говоря, нет – разве что в смысле чего-то чуждого, противоположного человеку. Следующий этап интеллектуальной истории Хаоса начался во второй половине века: этап научного, рационального его освоения – им занялись естественные науки и технологии. Это неспроста совпало с чувством необходимости пересмотра прежних моделей рациональности и выработки новых – путём ли расширения прежних (как предлагает Пригожин) или радикальной их трансформации, – но, главное, с чувством того, что старые модели не годятся; с большой популярностью темы *ограниченности знания*. Логос начинает заниматься

Хаосом, когда у него возникают проблемы с самим собой, с собственными возможностями и границами. Уж не обращается ли он к Хаосу как к собственному резерву?

Пригожин был не единственным в интеллектуальной «реабилитации» Хаоса, но роль ему принадлежала очень большая и в своём роде единственная. Подобно тому, как он стремился выяснить математические и физические основы Времени, точно то же он предпринял в отношении Хаоса и рождения из него порядка. Он предложил основы естественнонаучного языка, на котором стало можно говорить о Хаосе. Хаос и порядок теперь видятся как части одного целого. Они предполагают друг друга, нуждаются друг в друге, возникают друг из друга. Хаос, утверждал Пригожин, способен быть продуктивным, порядок возникает из него естественным (математически моделируемым!) путём в процессе *самоорганизации*. На микроуровне Хаос присутствует всегда (неустраним, как и положено Началу Мироздания). Он - физическая основа *нестабильности*, которая, по словам Пригожина, «как бы пронизывает мироздание сверху донизу, обеспечивая на разных уровнях разный ход событий». Благодаря ей объекты в определённых условиях способны быть чувствительными к возмущениям на микроуровне, *флуктуациям* - которые могут влиять на макромасштабное поведение объекта! В классических подходах такие влияния вообще не рассматривались. Бывший синоним «иррационального», «тёмноты», «бездны», Хаос вошёл в границы Логоса, стал его частью. Из области «иррационального» (надо ли говорить, насколько «иррациональное» – культурный конструкт!) – переместился в другую культурно сконструированную область: «рационального».

Большой Синтез, или Древний грек в постхристианскую эпоху

По сути дела, никакого переворота в европейском мышлении Пригожин не совершил. Напротив: он продолжил, довёл до некоторых глубоких следствий процессы, начавшиеся задолго до него. Прежде всего это - вращивание понятия Вре-

мени в структуру понимания всё новых и новых областей реальности. Но корни сделанного им - не понятийные, они прежде всего ценностные.

Легко заметить, что «пробивание» в научную мысль индетерминизма и эволюционизма практически совпало в европейских обществах с созреванием, культурной и социальной «артикуляцией» идей и ценностей: *свободы* (индивидуальной, а там и социальной), *развития* (явно или неявно соотносимого с *прогрессом*); *творчества*; отчасти и *индивидуальности* – личной неповторимости... Возникновение Пригожинских идей совпало с определённым этапом в их развитии. Он состоял, коротко говоря, в том, что, с одной стороны, в массовом именно чувстве эти ценности давно уже утратили свои религиозные основания; с другой стороны, других убедительных оснований им тоже не хватало.

Пригожин предпринял попытку выявить *естественнонаучные* основания этих идеалов и ценностей, которые принял за константы бытия. Показать, что они в самом буквальном смысле – *в природе вещей*: и Творчество, и Свобода, и Ответственность, и Прогресс, и следующая из их наличия гуманистическая позиция... «*Вы не можете считать*, - прямо говорил Пригожин одному скептически настроенному собеседнику, - *что вы – часть автомата, и одновременно верить в гуманизм*». Всё это объединяет человека с Природой. Природа ко всему этому по меньшей мере предрасполагает. Если вообще не «предписывает» этого. Но это ещё далеко не всё; дело гораздо интереснее.

У того же Времени испокон веку было две ведущих модели представления в культуре: циклическая и линейная, эсхатологическая, причём первая – старше: собственно, изначальнее. Вторая имеет библейские корни и пронизывает всю европейскую историю, постепенно «освобождаясь» от явных воспоминаний о своих корнях (я бы сказала, вытесняя эту память). Пригожин осуществился в рамках второй модели – причём в её классическом новоевропейском виде, с тщательно вытес-

ненной памятью о библейском прошлом. Он как интеллектуальное явление – воплощённый парадокс: новоевропейский человек, предпринявший попытку вернуться к добиблейским – греческим – корням, не отказываясь притом от существенных черт того чувства мира, которых без «библейской» основы в нём ни за что бы не было. Европейец вообще, с самого начала своей нынешней культурной истории, живёт, «зажатый» между двумя не то что концепциями! хотя и это тоже, - а *чувствами* времени, внутренними его образами. Оба заложены в традиции - хотя и на разной «глубине». Это время «античное» и время «христианское». Но это и вообще – два типа «порядка»: «порядок Космоса» и «порядок Истории».

«Античное», «греческое» время объективно, циклично, связано с обращением – равномерным и круговым – небесной сферы, - космично. (Кстати, это грек Платон разделил всё сущее на *бытие* и *становление*, на существующее вечно и исчезающее во времени – «подвижном образе вечности». он развёл бытие и становление по разным сферам сущего, укоренил в европейских умах эту очевидность - с чем, в конце-концов, и сражался Пригожин, предложивший само бытие рассматривать как становление по существу, в котором во Времени возникает и исчезает абсолютно всё: как гласит один из пригожинских афоризмов, «время предшествует существованию».) «Христианское» же, библейское время линейно, направлено, имеет начало и конец – и необратимо! «Даже Бог не может сделать бывшее небывшим».

Уже у отцов Церкви (христианских носителей греческой образованности) Время всё больше отделяется от Космоса – смещаясь в область души, связываясь с сугубо человеческими качествами, свойствами, структурами – прежде всего с памятью. Именно тогда складываются – чтобы потом наращивать на себе, как на основе, целые традиции - психологические и исторические трактовки времени. (Ведь для греков не было ни «души» как суверенного мира – то есть душа-то была, но понималось под ней нечто весьма другое, – ни истории как

процесса, направленно меняющего структуру человеческого мира - «история» опять-таки была, но совсем не такая!) Ветхозаветное мировосприятие, которое всё это сделало возможным, радикально отличается от античного переживанием времени. «Мир» в Ветхом Завете - не «космос» во всей совокупности его значений, а «олам» (собственно - «век») - то есть свершение событий - то есть история.

Время уходило из Космоса в человеческий мир, пока, наконец, Блаженный Августин не сделал его «окончательно» жизнью индивидуальной души: «В тебе, душа моя, измеряю я время». Последующие европейские века именно так и думали! «Мне кажется, что время есть не что иное, как растяжение, но чего? не знаю; может быть, самой души»... Августиновское внутреннее, душевное Время ещё чувствует Вечность - неизменную, незыблемую, вполне в этом смысле платоновскую! Но уже не через жизнь Космоса, а через погружённого в историю человека. Все Средневековье вслед за Августином разделяло Время как «способ бытия твари» - и Вечность как «атрибут божественного бытия».

Очень похоже на то, что вполне эти два «порядка» - Космоса и Истории - никогда в европейском человеке не объединялись. Между ними всегда оставался зазор, напряжение, разлад - неудивительно, что вновь и вновь повторялись попытки их объединения, отсюда весь новоевропейский эволюционизм. Результатом таких усилий и стало постепенное смещение центра внимания от «бытия» к «становлению» - пока, наконец, первое едва ли не без остатка не растворилось в последнем. Пригожин увидел «порядок Космоса» как «порядок Истории». Он радикальным образом срастил оба способа видения.

Традиция, в которую он включился, приобрела отчётливые черты ещё к рубежу XIX-XX веков. В философии этого времени тематика *становления* уже явно доминирует над тематикой *бытия*; «развитие» же (отождествляемое с «прогрессом») получает в общекультурном сознании огромную поло-

жительную ценностную нагрузку. «Вечное» же, «неизменное» кажется «косным», «мёртвым»... Мысль тянется к философским направлениям, центральное в которых - пронизанное понятием (и чувством) времени понятие *жизни*: неогегельянство, эволюционизм во множестве вариантов, невероятно популярная философия жизни. «Время» и «временность» торжествуют в интеллектуальном пространстве. Именно в первые десятилетия века Хайдеггер задумывается о Времени как горизонте понимания бытия. Время окончательно перестаёт быть геометрическим параметром, аналогом пространства; оно переживается как сущность мира; главной его характеристикой становится как раз необратимость. Пригожин как мыслитель сформировался под большим влиянием этого интеллектуального пласта; Анри Бергсон был в юности его любимым философом. Бергсон же видел в мире исключительно поток изменений, без всякой надвременной основы, во времени - сущность жизни; а существенными качествами последней считал творческое развитие, непрерывное становление нового. По сути дела, Пригожин «трансплантировал» такое понимание в естествознание – и снова превратил его в мировоззрение, только уже как будто на естественнонаучном основании. Стоит заметить, что у Бергсона интеллект не в силах постигнуть целостную, текучую жизнь – это под силу, считает он, лишь интуиции. И тут рационалист Пригожин оспаривает кумира своей юности: он предпринимает выработку такого научного инструментария, которая позволила бы интеллекту смоделировать и постичь именно «жизнь»-процесс с её «целостностью» и «текучестью». То есть, он – рационалист ещё более радикальный, чем классические, традиционные рационалисты, несомненным наследником которых он является. Реформу современного мышления Пригожин предпринял изнутри науки и от её имени. Всем, что он сделал, он прежде всего расширил область научного, включив в него то, что прежде не включалось. Это ведь очередная попытка осуществить рационалистическую утопию Просвещения: добиться возможности описания мира исключительно рациональ-

ными средствами, которые, в свою очередь, отождествляются с научными. Правда, в отличие от основателей традиции, Пригожин уверен, что такое описание никогда не может быть исчерпывающим, ибо сам мир на всех его уровнях принципиально незавершим и непредсказуем.

В число ценностей и тем, связанных в узел его концепции, Пригожин включил классическую ценность чисто рационального понимания мира, популярность которой в XX веке резко упала. Принято было считать и чувствовать, что человек разочаровался в рационалистических утопиях; что рациональное понимание, в силу его недостаточности, надо дополнить иными измерениями понимания: интуитивным, образным, мистическим.... Это был путь более общий; Пригожин пошёл по менее исхоженному. Он был из тех, кто предложил расширить самое рациональность изнутри её же собственных средств; кто был уверен, что возможности чисто рационального познания мира не только не исчерпаны, но даже в самом только своём начале. Так он включился в ещё одну характерную тематическую линию интеллектуальной жизни своего века: «пересмотра» прежних моделей рациональности, в частности, научной.

В своей личности и, благодаря этому, в своей научной работе Пригожин связал в единый узел несколько больших тем и традиций европейской интеллектуальной жизни: от досократиков до Просвещения. Он осуществил большой культурный синтез – и это совпало с ожиданиями. Независимо от того, в какой степени прав и в чём неправ Пригожин-естественник (а среди своих коллег он вызывает ожесточённые споры), Пригожин-мыслитель, Пригожин-натурфилософ, Пригожин-идеолог ответил на глубокие запросы своего времени; его концепции были «имплантированы» во множество интеллектуальных предприятий эпохи именно поэтому.

Пригожин – древний досократический грек с типично-новоевропейским чувством бытия, в том числе и с такой характерной особенностью, как отсутствие (или большая «ино-

сказанность») чувства сакрального. Верный наследник и продолжатель Просвещения, он строит такую модель мироздания, которая не предполагает ни этого чувства, ни таких областей мира, к которым оно относится. Его интеллектуальное предприятие – это попытка решить очень давние новоевропейские проблемы – новоевропейским же мироощущением созданные – типичными, характерными новоевропейскими средствами. А проблемы эти куда глубже интеллектуальных.

Разрывы и единства. Экзистенциальное природоведение...

Давно уже стали рутинными рассуждения о том, что-де современной науке «нечего сказать» сфере жизненных смыслов человека, что наука и общекультурное сознание разошлись непоправимым образом. Но надо заметить, что те времена, когда, как в XIX веке, естественнонаучные истины прямо отождествлялись с непосредственными, вплоть до повседневных, жизненными смыслами людей (вспомним, с какими настроениями Базаров лягушек резал...) – ушли безвозвратно. Новая связь естественных наук с общекультурным целым более сложная и менее явная.

Пригожин сделал попытку выйти за пределы традиционного деления знания на «естественное» и «гуманитарное», предложив, хоть и в зачатке, единую эпистемологию для объектов всех уровней и типов: показал путь, на котором могли бы быть выработаны принципы единого описания мира и на макро- и на микроуровне, общий набор моделей для объектов и традиционных естественных, и традиционных гуманитарных наук. Исходил он при этом из фундаментального предположения о единстве мира. А это – тоже невероятно старая тема, её знали ещё досократики – и, конечно, её сопровождала идея единства описывающей мир науки! Но с другой стороны, большой разрыв между «естественными» и «гуманитарными» науками существует ничуть не менее издавна. Вот Пригожин своим проектом сделал одну из попыток этот раскол – имеющий свои традиции – преодолеть.

Создателями наиболее влиятельных *общенаучных* концепций последних десятилетий века неспроста так часто оказывались естественники: химик Пригожин, физик Хакен, математик (хотя *естественная* ли наука математика?...) – Винер... Можно предполагать, что инициатива в этом процессе исходит скорее от гуманитариев. Это именно они, а не естественники, на склоне века стали чувствовать свою несамодостаточность, дефицит парадигм, неубедительность или исчерпанность прежних моделей человека и природы. Не исключено, что после долгих десятилетий существования естественнонаучного и гуманитарного знания чуть ли не в разных культурных пластах (первому из них, в силу нараставшей сложности и специальности, всё труднее и труднее было встретить гуманитарный «отклик») у гуманитариев стала назревать серьёзная (коренящаяся, между прочим, в глубоких слоях культурной памяти!) потребность в естественнонаучной «подпитке», обосновании всего, что кажется гуманитарному сознанию его основами, его «несущими», опорными ценностями.

Изначальный замысел новоевропейского естествознания, в свете которого оно возникло, состоял в том, чтобы понять план Божественного творения, реконструировать человеческими средствами общий смысл его как Целого. Поэтому оно и может и должно выполнять задачи, выходящие за рамки простого моделирования природы: в нём изначально заложен поиск Смысла, который направляет всё. Таким образом, у него уже имплицитно есть этическая значимость: основания и право предписывать человеку, как ему следует себя вести - в том числе и по отношению к Мировому Целому: оно, безусловно, этический объект, раз является результатом Божественного Творения. Наука указывает человеку, каково его место в этом Целом, и какую поэтому он вправе занимать позицию. В свете этого оказывается этически значимой любая научная позиция – даже та, что связана с активным отрицанием любой этической значимости науки. Извлечение же Пригожиным прямых этических следствий из своих естественнонаучных открытий просто непосредственно продолжает уста-

новки классического естествознания. Он и в этом - неклассический классик.

... и экзистенциальная эстетика

У мировосприятия всегда, даже в сугубо, казалось бы, рационалистическом его варианте и в сугубо «рационалистические» эпохи, были отчётливые эстетические смыслы (а из них уже и этические следствия). Так вот, Пригожина как одну из интеллектуальных доминант эпохи сделал возможным – и необходимым - разлад в новоевропейском «экзистенциально-эстетическом» чувстве, давняя, застарелая нехватка в нём переживания цельности, единства мира, согласованности разных его уровней, включая самого человека. И возникновение пригожинских концепций, и их активное усвоение разными областями культуры, едва ли не прежде всего гуманитарной (самой чувствительной к «экзистенциальным» смыслам) – свидетельство того, что назрела потребность в цельности, – притом, однако, такой, чтобы можно было не поступаться ни одной из характерно-новоевропейских ценностей, то есть интеллектуальных, этических, «экзистенциальных» структурообразующих привычек.

Человек ставит себе вопросы, в том числе научные, исходя из глубокого чувства своей ситуации в мире и потребности в нём ориентироваться. Чувство это предшествует всем разделением на «естественное» и «гуманитарное». Очевидно, постоянные и непредсказуемые перемены в культурной, социальной, исторической обстановке выработали у обитателей XX века особую чувствительность к переменам, расшатав «метафизическое», безусловное чувство стабильности, рациональности, симметричности, предсказуемости мира, свойственное людям предшествующих эпох, стоявшее препятствием на пути превращения таких *начал бытия*, как, например, Хаос, Вероятность, Случай, Нестабильность, нередуцируемая к простому Сложность – в предметы научной рефлексии и в полноценные научные (в том числе естественнонаучные!) ка-

тегории. В XX веке такое превращение стало, наконец, оправданным.

В своём роде тщетно задавать вопрос, в какой мере «ответствен» Пригожин за всё дальше и дальше идущие выводы, которые делаются из его построений в самых разных областях. Он стал стимулом для формо- и смыслообразующих процессов, несоответствие которых точному смыслу исходного стимула – скорее норма, чем нет. Разумеется, массовое признание неотделимо от домысливаний, от применений к материалам, весьма далёким от первоначальной области возникновения. Более того, искажение – всё большее и большее – в процессе этих применений – полноценная форма возникновения культурных смыслов. Но всё-таки: почему концепции Пригожина так популярны, почему громадное количество непрофессионалов не устают поминать всеу и самого Илью Романовича, и «*точки бифуркации*», и «*диссипативные структуры*», и «конец определённости», и «порядок из хаоса»?

У тем, с которыми он работает – глубокие корни, которые культура помнит своими недрами. После столетий последовательной «демифологизации» мира она особенно восприимчива, чувствительна к тому, что имеет мифологический потенциал – и к тому, что в ней хранит память о мифологических корнях. Ведь свойство корней, известных нам под именем «мифологических», таково, что они касаются глубинных оснований жизни каждого. Это – глубокие темы, которые осуществляются едва ли не во всех областях человеческого восприятия мира. Поэтому и притягивает.

БУНТ МАШИН, или ЧЕЛОВЕК ЗА ПРЕДЕЛАМИ САМОГО СЕБЯ²⁸

*«- Да выключите вы эту железку! - приказала осмелевшая
Ксения. –*

- Никуда от них не деться! Скоро власть захватят.

*- По крайней мере, порядка будет больше, - успел огрыз-
нуться компьютер.*

Тут Минц его и выключил».

Кир Булычев

Он шёл по университету, и перед ним распахивались двери. Сами собой. Сам собой навстречу ему зажигался свет. «Доброе утро, профессор Уорвик», - басил персональный компьютер, спеша сообщить, сколько электронных посланий он успел получить сегодня, 24 августа 1998 года, и услужливо загружал для него нужные программы. Пространство как будто чувствовало человека. Оно следило за ним всеми своими датчиками, расставленными по зданию. Оно отражало его путь на экране компьютера.

Идиллическое единение человека с пространством было, увы, недолгим. Спустя всего 9 дней хирург извлёк из передней части бицепса у левого локтевого сустава 44-летнего англичанина маленькую стеклянную капсулу: всего 23 мм в длину и 3 – в диаметре. И огромное здание сразу лишилось связи с человеком. А тот ещё долго потом чувствовал, что ему чего-то не хватает: *«как будто потерял близкого друга»*. Он признавался, что утратил полноту жизни.

Так окончил свои дни первый киборг, который существовал не в книге, не на экране, не в воображении – на самом деле.

²⁸ Не опубликовано.

Строго говоря, то, чем сделал себя Кевин Уорвик, профессор кибернетики в британском Редингском университете, не совсем киборг, хотя называет он себя именно так. Киборг – организм целиком кибернетический, откуда и название (его – сокращение от «cybernetic organism» - придумал в 1960 году Манфред Клайнс, специалист по космической медицине, и с тех пор фантасты употребили столько раз, что оно потеряло автора). Уорвик – скорее андроид: человек с «нечеловеческими», техническими частями организма. Но не будем привередливы: киборг так киборг. В конце-концов, у этого словопотребления есть своя традиция. Уорвик сам разработал то, что превратило его в киборга: капсулу-имплантат с кремниевыми чипами и медной электромагнитной катушкой внутри. По сути это транспондер – «ответчик»: устройство, автоматически посылающее уникальный идентификатор в ответ на автоматический запрос. Такие устройства используют, чтобы отслеживать домашних животных. Катушка преобразовывала входящий радиосигнал в электрический и обеспечивала питание процессора, а чипы передавали 64-битный сигнал. Его улавливали антенны-считыватели, расставленные во всех дверных проёмах университета, и посылали на компьютер.

Эта многократно пересказанная история, разумеется, немедленно стала сенсацией – в ряду других сенсаций. Ещё бы: ведь Уорвик первым вживил чип себе под кожу. Правда, сам он говорил, что вживлять было не так уж нужно: вполне можно было просто носить чип в кармане или на руке в браслете. Но нужен был знаковый жест – его-то Уорвик и сделал.

Он подвергся обсуждению столь же шумному, сколь поверхностному и мимолётному. Та же судьба постигла и другие далеко идущие планы профессора Уорвика, которыми он щедро делился с публикой: он собирался ставить эксперименты по передаче – тоже через вживленные микрочипы - нервных импульсов. Сначала – самому себе. Он планировал вживить себе в нервную систему устройство, которое фиксировало бы его эмоции, движения, состояния и посылало их, в «оцифро-

ванном» виде, на компьютер. Тот записывал бы их на жёсткий диск, а спустя какое-то время посылал бы обратно. И он переживал бы их снова. Следующий шаг - передача импульсов своего мозга, через компьютер и на расстоянии, телу другого человека, тоже с имплантированным микрочипом; на роль «приёмника» профессор прочил свою жену Айрин. (Это породило массу комментариев от зубоскальства о киберсексе через океан до эйфорических ожиданий того, что вот, наконец, стала достижимой и телепатия, и подлинное единение душ...) И сам Уорвик обещал, что в случае удачи, действительно, можно будет научиться передавать таким образом решительно любую информацию - не только слова, но и то, что прежде считалось «невывразимым», «несказанным» – вплоть до мимолётных душевных движений и физических ощущений, которым нет названия.

А далее планировалось срастить человека с компьютером и управлять машиной непосредственно, с помощью, буквально, одной силы мысли. (Кстати сказать, такие эксперименты уже проводятся: так, например, пытаются помочь парализованным больным в клинике Тюбингенского университета). А заодно расширить восприятие человеком мира. Уорвик замыслил имплантировать себе протез, который улавливал бы ультразвук. В принципе, можно подключить к нервной системе и другие сенсоры — и воспринимать инфракрасный свет, рентгеновские лучи, радиоволны...

Уорвик – совсем не единственный, кто ищет пути совмещения человека с компьютерами. Медицина уже лет 20 как использует электронные импланты, причём куда сложнее уорвиковских: сердечные стимуляторы, например. Существует имплант, который принимает сигналы от микрофона и речевого процессора и стимулирует нервные окончания среднего уха; нейростимулятор для больных паркинсонизмом - он блокирует разряды, вызывающие тремор и другие симптомы. Говорят, что нечто подобное можно будет вживить в мозг и смягчать тяжелые расстройства - клиническую депрессию,

например. Уж не говоря об электронных руках и ногах. Так что то, что сделал Уорвик, ещё сравнительно просто. Но лишь внешне.

Он сделал себя знаковой фигурой, человеком-манифестом, своего рода *практическим идеологом* новой эры. Его книга «*Наступление машин: Почему следующее поколение роботов будет править миром*», в которой он изложил идеологию своей научной работы, как и следовало ожидать, немедленно стала бестселлером (она переведена и на русский). Ожидания, вполне апокалиптические, которые он в этой книге высказал, тоже более чем традиционны: уже совсем скоро самообучающиеся роботы так разовьются, что подчинят себе людей и будут их нещадно эксплуатировать. Интересен Уорвик тем, что не только предлагает усовершенствовать человека для противостояния грядущему наступлению машин, но предельствует это с самим собой. Его уже сравнивали с Эдвардом Дженнером, который в 1776 году заразил себя оспой, чтобы проверить вакцину.

Человек, по его мнению, должен составить достойную конкуренцию своему потенциальному врагу. Увы, для этого нет иных возможностей, кроме как самим уподобиться машинам. Во-первых – усилить себя за счёт возможностей, доступных машине. Во-вторых – говорить с ней напрямую собственным мозгом и таким образом получить как бы общие с ней язык и мышление. И постепенно, в-третьих – перестать быть противоположными машине, отдельными от неё. Вернуться в то изначальное единство, которое, казалось, человек навсегда утратил после того, как от него отделились машины. Именно это – цель его сенсационных экспериментов.

Вообще-то у профессора Уорвика, одного из ведущих специалистов мира в области робототехники, очень традиционная сфера интересов: разработка всё более изощрённых форм искусственного интеллекта и изучение его возможностей. Когда он в 1999-м приезжал в Россию, с ним приехали и плоды усилий его лаборатории. «Семь гномов», как именуют питом-

цев разработчики, обладают «интеллектом» на уровне насекомых, а одно – на уровне кошки. Они умеют между собой общаться. У них есть ещё и преимущество перед нами: их восприятие гораздо шире за счет ультрафиолетовых, инфракрасных и рентгеновских лучей. Но самое важное – и самое опасное – что эти существа способны самостоятельно обучаться, развивать и совершенствовать самих себя.

Один из них, например, сам научился двигаться в комнате так, чтобы не наткнуться на вещи. Но дальше – хуже. Без всякого разрешения или стартовой программы он влез в Интернет, связался с роботом из Нью-Йорка и научил его тому же самому. Вот тут-то, говорят, Уорвик и встревожился.

Самообучаясь, роботы стали обнаруживать даже разный «характер». Одни вели себя решительно, другие осторожнее... И это при том, что «интеллект» некоторых соответствовал всего 50 мозговым клеткам (это уровень улитки). У персонального компьютера он составляет 10 тысяч клеток - уровень пчелы. У человека - сто миллиардов. Разрыв не так велик, как может показаться – а главное, стремительно сокращается. Лет через десять, подумал Уорвик, компьютер догонит человека. Уже через двадцать мы будем далеко позади. А там...

И вот отсюда - вторая, пожалуй, главная задача Уорвика: контроль над искусственным интеллектом, который он сам же и создаёт, и разработка возможной защиты от него. То есть: новой конструкции самого человека.

Однако чем успешнее Уорвик искал средств защитить человека от машин, тем менее защищённым становился человек от себя самого.

Вскоре к Уорвику обратились сразу несколько известных крупных фирм с просьбами разработать системы контроля за их сотрудниками. Вживить им микросхемы – и сразу станет ясно, кто ленится, кто опаздывает и что они при этом делают... Заинтересовались и военные, и полицейские. Протесты в

прессе начали раздаваться немедленно. Но уж не поздно ли? - механизм-то запущен...

Стало ясно: «бунт машин», который нам обещают уже в этом столетии – лишь одна из возможных опасностей, и может быть, не самая реальная. Вторая - развитие технологий глобального контроля, теоретически вплоть до установления Тоталитарного Государства с тотальной слежкой за всеми его членами.

По сути дела, это одна и та же опасность. В обоих случаях против человека обернётся то, с чем он сам, не первый век и во всё больших масштабах, обращался к миру: стремление покорять, контролировать, манипулировать, использовать. «Механизация» человека, первые зловещие предвестия которой видят в экспериментах Уорвика и его коллег – не следствие ли предельного в своём роде очеловечивания машины?

Машина бунтующая, торжествующая, узурпирующая власть – это монстр, вырвавшийся из самого человека. Более того: это человеческое в чистом виде. Очищенном от всего «природного». Это - интеллект, противопоставленный всему остальному в существе, частью которого он изначально был. Принятый за настолько главное в человеке, что его стало возможным выделить в особую способность и даже создать класс существ, в которых эта способность действительно была бы главной. Едва ли не единственной.

Машина возникла задолго до машины в сегодняшнем понимании: железки с проводками-моторчиками-кнопками. Льюис Мэмфорд писал, что первая в мире машина – «архаическая мегамашина» – возникла аж в эпоху пирамид: она состояла из жёстко между собою связанных, жёстко подчинённых своему руководству человеческих существ. Машина, собственно, никогда и не была ничем иным, как одним из способов отношения человека к миру, организации человека и человеческого. Машина – это принцип и, как всякий принцип, может быть воплощена по-разному: и в белковых телах, и в

железе, и в том, чего мы сейчас ещё себе не представляем. Здесь дело не в материале.

Человек ни за что не придумал бы машины, не будь он в какой-то своей части машиной сам, не чувствуй он машины в себе. Просто потребовалось время, в исторических масштабах не такое уж большое, пока сложилась культурная ситуация, в которой этот принцип смог наконец выйти на поверхность. И лишь вследствие этого – дожидаться воплощения в металле и начать путь ко всё большему отчуждению от человека. Чтобы в конце концов предстать ему как совершенно внешняя, чуждая, даже враждебная сила.

Умный робот – это вынесенная во вне сущность человека, как её понимало европейское Новое время – включая, разумеется, и весь XX век с его потребительским утилитаризмом и представлениями о том, что мир надо переделать так, чтобы он был удобен человеку. А заодно переделать и самого человека, чтобы он был удобен сам себе. Это апофеоз рациональности и проектирования как типа отношения к жизни. Это сам человек Нового времени, возведённый в степень, даже доведённый до собственного предела. Он – точный слепок гордыни человека и его принципиального стремления всё время превосходить самого себя (и *своего* Создателя...) – чтобы самоутвердиться. Быть всё умнее, всё эффективнее, всё сильнее... В пределе, значит, можно и самому стать роботом. Когда искусственная машина и искусственный человек под руками того же Уорвика и его коллег стремятся слиться в одно, ничего нового ведь не происходит: они всегда и были одним и тем же.

Бунтующая машина – это бунтующий человек. Это – то самое, что произошло бы, если бы все утопии человека нашего исторического типа (который, конечно, принимает себя за «человека вообще») – осуществились в своей полноте и точности. Если бы существо, которое по своему происхождению было человеком, полностью подчинило себя жёсткому набору функций – смыслы которых предельно утилитарны и исчер-

пываются самоутверждением, контролем, использованием всех наличных ресурсов мира и рациональной его переработкой.

По счастью, утопии неосуществимы. Хотя бы уже потому, что человек кое-чем отличается от своих идеальных портретов – роботов. Прежде всего тем, что состоит в слишком большой мере из неожиданностей, непредсказуемостей. Человек – любой человек, человек как вид – это тот, кто «играет не по правилам». *Правила* для него – скорее исключения (недаром нужно столько усилий, чтобы им следовать). В этой «неправильности» – огромная уязвимость человека, но в этом же и его сила, и источник его роста. Именно за счёт этого он способен превосходить и самого себя, и свои условия.

Если машина была задолго до железных автоматов и благополучно их, надо думать, переживёт – то переживёт всё это и человек: ведь и он – *принцип*. Самое время задуматься над тем, что интеллект – который и традиционный прогрессист Уорвик считает в человеке главным – занимает в нас не так уж много места. Он – только следствие сознания, которое вообще-то – главное состояние человеческого мозга, отличающее этот мозг от всех решительно остальных, существующих в природе, в том числе и от электронных. А что, если он – лишь инструмент ценностей и сил, которые «залегает» глубже него и не им определяются; лишь средство, возмнившее себя целью?

Человек – не знания и не умения, не интеллект и не память, даже, наверное, не чувства и не интуиция. Он – глубокая возможность всего этого. И ещё умение всем этим распоряжаться и придавать всему этому значение.

Вложенный в роботов «интеллект», как бы ни превосходил человеческий по каким угодно параметрам – оболочка без ядра. У него есть всё, кроме одного: того, что придаёт ему смысл. Интеллект без сознания – как курица, которой отрубили голову. Побеждает, побеждает какое-то время по инерции –

а потом ведь всё равно упадёт... И бегать-то будет, что примечательно, по кругу. Может быть, машинный «интеллект» – не интеллект вовсе, а только его имитация?

Рэй Курцвайл, правда, обещал, что уже в 2029 году появится такое «программное обеспечение для интеллекта», которое будет вырабатывать «сознание». Но не будет ли это тоже лишь имитацией сознания? Может быть, и само сознание – следствие чего-то более глубокого и важного?

Машине - чем она ни будь - не бывает стыдно. Перед ней нельзя быть виноватым. Её невозможно унижить. Один автор (Александр Семёнов) заметил, что к машине не применима заповедь «не убий». Наверно, это самое точное, что мне приходилось читать на эту тему.

У роботов нет души. Можно сделать всё: и мышцы из силиконовых шлангов, и нервы-электроды, и память с разумом, превосходящие всё человеческое, и эмоции на искусственном лице изобразить – а вот с душой ну никак не получается. Возможно, вкладывать её – не в силах человеческих. Хотя бы потому, что она иной природы.

Один из идеологов кибернетизации, американец Ханс Моравец (один из множества тех, кто обещает, что уже к концу этого века машины так превзойдут человека, что и вовсе его вытеснят) восклицал: *«Мне хочется столько знать, так почему я не могу расширить память моего мозга? Почему нервные импульсы в моём организме не передвигаются со скоростью света?... Почему я могу смотреть только вперёд и не вижу, что творится за моей спиной?... Почему я, наконец, не бессмертен?»*

В устах самого Моравца все эти вопросы звучат явно риторически. Ответы на них как будто давно уже дают и Уорвик с коллегами, и многие другие учёные, которые занимаются тем же самым: наращивают биологические возможности человеческих и не человеческих тел за счёт электронных «протезов». Правда, процесс ещё в самом начале, и мы действительно ещё

не представляем себе всех возможных последствий. Но ведь вопросы можно принять и всерьёз и попытаться на них ответить. Например, так: потому же, почему человек не может быть ростом в несколько сотен метров или не может языком ловить на лету насекомых. Видимо, у него есть некоторая естественная размерность и сопутствующая ей пластика функций и способностей. Попытки же, пренебрегая естественными пропорциями, что-то одно из этого или хоть всё сразу многократно увеличить, усилить, уменьшить или вовсе устранить – с большой вероятностью ведут к катастрофам. Мы сейчас стоим только на пороге будущих катастроф, поэтому не можем знать, какими они будут. Но что они впереди – будьте уверены. В конце концов катастрофичность – тоже в природе человека.

ВЫРОЖДЕНИЕ ИСТОРИИ²⁹

В солнечный августовский день, после бессонной ночи у транзистора, ловившего «Эхо Москвы» и западные «голоса», мы вышли на Арбат со стороны Смоленской, не подозревая, что, не дойдя до Гоголевского бульвара, окажемся уже в совершенно другой эпохе.

Совсем рядом, у Белого Дома, творилось что-то невообразимое. То есть буквально: этого просто невозможно было себе представить. Там решались вопросы жизни и смерти. Там собрались люди, не знавшие, переживут ли они эту ночь. Ждали штурма. Из раскрытых арбатских окон неслись звуки радио. Стояли, слушали... Ситуация менялась от дома к дому, пока, дойдя до тогдашнего магазина военной книги, мы не услышали ошеломляющую весть: гэкачеписты арестованы. Штурма не будет. Победа.

По Калининскому, в сторону Кремля, шли БТР-ы с российскими флагами. По краям дороги редела ликующая толпа. «Ельцин!!!... Ура!!!... Ура!!!...» Наверное, подобную эйфорию люди переживали разве что в мае 1945-го. Спасены!... Свобода!!!...

Так родилась История – чтобы стремительно, едва ли не сразу же, начать вырождаться.

С тех пор мы живём в катастрофе постоянно - уже больше десяти лет. Не успела страна как следует пережить и осмыслить 1991-й (от литовских событий до Августа), как зловещей пародией на них, своего рода «антисобытием» грянул октябрь 1993-го со штурмом Останкино и расстрелом недавними триумфаторами всё того же, несчастного, Белого Дома. Год с не-

²⁹ Писалось в 2002 году для газеты «Известия». В полном виде не опубликовано.

большим спустя – чеченская война. Между её началом и августовским крахом 1998-го (который некоторые ещё, помню, переживали как конец, как бесповоротное крушение всего, за которым прежней жизни уже не будет) был ещё Будённовск, Кизляр, станция Первомайская, а для кого это слишком далеко – тому устроили взрывы в московском транспорте летом 1996-го. Потом – взрывы в Печатниках и на Каширке и совершенно дикое в своей неизведанности чувство, что смерть может прийти в любую минуту, даже когда мы дома – в самом защищающем и добром из всех пространств... Потом – взрыв в переходе на Пушкинской...

Парадоксальность ситуации в том, что мы – среди прочих наших разочарований – разочаровались и в самих катастрофах. Они как будто больше и не потрясают. Ну, во всяком случае, потрясают совсем не так, как в самом начале. Когда-то события трёх августовских дней 1991-го казались переворотом в самом мироустройстве; а три смерти в тоннеле под Новым Арбатом – чем-то не просто ужасным (да виданное ли дело, чтобы в центре Москвы убивали людей!) – но чуть ли не сакральным: жертвами при переходе из одного состояния мира – в принципиально другое. Ужас, вряд ли меньшего масштаба, сопровождал и события 3-4 октября 1993-го. Правда, он оказался осложнён резким смещением координат: то, что всего два года назад представлялось за безусловное Добро, вдруг обернуло к изумлённым зрителям такой оскаль Зла, что многие просто не знали, что и чувствовать. (Впрочем, это не помешало сотням людей высыпать на улицы, забраться на окрестные крыши – поглазеть на штурм...) А сейчас... Ну, 800 человек захватили. Ну, погибли из них сотни две. Жаль, конечно... Но, говорят, при таких операциях это вообще – в пределах нормы...

Меня поразило в те дни, что на Люблинской линии метро – в непосредственной близости от Событий – люди вели себя, как ни в чём не бывало. Болтали о пустяках. Читали Донцову с Акуниным. Улыбались. Смеялись. А журналисты не без расте-

рянности писали о том, как собравшиеся вокруг театрального центра на Дубровке посопереживать происходящему – использовали их присутствие, чтобы заявить о своих личных проблемах. Одна старушка рыдала, что её брата забрала милиция. Другой человек жаловался, что у них коммуналку никак не расселят. Кто-то не совсем трезвый голосил: «Когда чёрных из Москвы погоните?!...» Люди толкались, стараясь попасть в объектив телекамер, возбуждённо сообщали знакомым по мобильникам, на каком канале их можно увидеть.

Я ни в коей мере не говорю о нехватке сострадания. Заложников жалели, переживали за них, боялись за них. (Думаю, что мнения типа «эти зажавшиеся богачи, которые ходят на мюзиклы, сами виноваты – вот как им их любезный капитализм аукнулся» были всё же исключениями). Снова были бессонные ночи у телевизора и радио, как в 1991-м, 1993-м – ситуация возвращалась до мелочей, даже подумалось: это превращается в ритуал, что-то вроде встречи Нового года: встреча новой эпохи... (Запасы же сострадания в наших сердцах вообще так велики, что оно распространялось и на самих террористов: а что им, бедным, делать, куда им деваться, у них тоже дети гибнут, они защищают свой страдающий народ! Жалели даже государство! – оно-де не защищено, бедное, «от этих отморозков»...) Нет, дело куда глубже. Происходит перерождение самого исторического чувства. Мы заблудились в истории. Мы растерялись в ней.

Да, катастрофы вошли в быт, в образ жизни, в самый воздух, которым приходится дышать – и тем не менее они ведь застали нас врасплох. Мы ведь не знаем, что с ними делать.

Да, в Москву пришла война. Об этом много раз, разными словами, на все лады говорили в те дни. Но - объединяться перед лицом беды? А на каких основаниях?

Вопрос не такой простой, как может показаться.

Недаром так разошлись в нашем застигнутом в очередной распloch социуме мнения и настроения о том, как, собственно,

следует к происходящему относиться. Одни не сомневаются, что Чечню надо наконец «отпустить»: это не наше. Другие – что «их» всех надо беспощадно давить вплоть до полной победы, поскольку наше дело на Кавказе – правое, а русские города «зачищать» от этих «чёрных» и впредь их сюда не пускать. Третьи – что мы об этих политических играх никогда ничего до конца не узнаем. Одни винят Басаева с Масхадовым, другие – Бен Ладена с «Аль-Каедой», третьи – происки американских спецслужб, а четвертые и вовсе – провокации Березовского или родной ФСБ. Одни проклинаят слабость и лживость власти. Другие только на Путина и надеются. Третьим всё равно: лишь бы выжить.

Неизменно одно: снова, как во времена Великих Противостояний, есть «мы» - и «они». Парадокс в том, что кто такие «они» - как-то более ясно. Враги. Террористы, преступники, убийцы... Можно их назвать чеченцами, мусульманами, кавказцами, можно ещё как-нибудь похлеще, но ясно: это чужая, враждебная, разрушающая сила. А вот кто такие – «мы»?

Мы – русские? Но ведь убивают не только русских. Мы – христиане? А сколько среди нас неверующих! Мы – говорящие по-русски? Да иные чеченцы говорят на этом языке лучше иных русских. Мы – те, кто хочет мира? Ведь мира-то и «они» хотят, на несколько, впрочем, других условиях. Мы – родившиеся в России? Мы – носители русской культуры или русских имён? Мы – прописанные в русских городах? Мы – светлокожие?

Где - общие основания, общие ясные ценности, на которых мы все могли бы объединиться перед лицом катастроф, - так, как это было, скажем, в Великую Отечественную?

Говорят, недостаёт идеологии. Ну или хотя бы – риторики, которая бы надёжно срабатывала; языка, на котором можно было бы так говорить о происходящем, чтобы все или по крайней мере многие – поверили, сплотились, хоть как-то ус-

покоились... Но это всё «вершки». Дело в «корешках»: мы утратили само чувство смысла истории, чувство её перспективы.

Как ни странно, именно во «внеисторическую» советскую эпоху, с её медленным-медленным, как сама вечность, временем, История у нас – была. Потому что – на уровне повседневного, непосредственного переживания – была осмысленная перспектива, в которую вписывалось всё происходящее. И не надо думать, что это – только «светлое коммунистическое будущее», которое нам обещала та самая идеология. Были разные варианты. Ну, например, не согласные с властью интеллигенты думали, что смысл истории – в распатывании советского господства и обретении индивидуальной свободы. Или вообще – в накоплении исторического опыта ради преодоления несовершенных, недостойных исторических состояний – и обретения совершенных, достойных. Когда же всё это действительно рухнуло – мы оказались совершенно неподготовленными к исторической жизни. К той самой, суть которой – перемены, глубокие трансформации.

«Средний» человек попал, и уже давно, в ситуацию острейшего ценностного конфликта. Я бы даже сказала, ценностной фрустрации. Не срабатывают привычные, надёжные – так и срывается с языка, «старые» – ценности. С одной стороны, ещё живы представления о том, что все люди – братья, а страдающий человек – наш брат вдвойне. С другой – обитатель постсоветской повседневности всё больше чувствует, что его территория, его образ жизни, сама его жизнь – под угрозой, он всё больше нервничает: когда, наконец, власть примет меры, чтобы *они* все отсюда уехали?!... Причём всё это может совмещаться в одном человеке, раздирая, разламывая самые основы его мира! Запросто можно дружить с соседом-армянином и бояться чеченца-таксиста, жалеть маленьких чеченских детей (даже помогать им!) и брезгливо отворачиваться от кавказцев на рынке: «Понаехали к нам!...». А есть ещё ценности самопожертвования ради общего дела и борьбы

за освобождение родины – они заставляют не просто оправдывать боевиков, но даже где-то и сочувствовать им...

Не зная, что делать в таком историческом пространстве, люди уходят в самое надёжное, самое очевидное: в смыслы и ценности частной жизни. Есть своё, родное, кровное – за него страшно. Дети, родители, дом. Что делать с Историей? Что всё это значит?!... – Да какая, Господи, разница, когда детей страшно на улицу выпускать, когда неизвестно, какое будущее у них будет, будет ли оно у них вообще?!... Поэтому-то люди у захваченного ДК и говорили о своих личных заботах. Частная, единственная, драгоценная жизнь – в опасности: вот что для них всё это значило!

Казалось бы, чего естественнее, чего понятнее. А между тем именно во имя ценностей «частной жизни» и можно впарить человеку любую идеологию, которая заявит, что она их защищает. Националистическая вот – чем не годится?... наших ведь бьют!... Понимаете, *наших, своих!*...

Культура – область ценностей – не выдерживает напора Истории, трещит по всем швам. Подступает, захлёстывает Природа. А с нею и Миф – давний посредник между Природой и Культурой.

Воспряли архаичные мифологемы Рода и Крови. Наиархаичнейшая мифологема Своего. И проникают они всюду. С одной стороны, скинхеды бьют и убивают людей с «неславянской» внешностью, с другой – тихий обыватель поёживается, сталкиваясь с «лицами кавказской национальности»: чужой... И цвета-то какие мифологические: «они» - «чёрные» (тёмные, злые, плохие...), а «мы», значит – «белые»: светлые, добрые, хорошие... С третьей стороны – трудно справиться с неприязнью, тревогой, обидой жителю Кавказа: чужие эти русские, чужие... Под личиной доброго, тёплого, своего, родного – входит и хозяйничает Смерть.

А ведь для нас всё только-только начинается – потому и чувствуем мы ещё всё это так катастрофически остро. Вот, на-

пример, в Колумбии, где гражданская война не прекращается уже 35 лет, известия о похищениях, захватах, убийствах давно почти никаких эмоций не вызывают. Как погода. Ну да, от такой погоды, конечно, умирают, но, в общем, люди привыкли: а что делать? (Можно же погибнуть и от града, от наводнения, от солнечного удара...) История обрушилась на людей с жестокой слепотой самой Природы, и они живут в этом как в повседневности своего рода... Ведь и вправду – повседневность!

Это и есть – вырождение истории. Превращение её в чистые «перемены». Когда даже такие крупные, серьёзные, предельные вещи, как смерть, не создают осмысленной перспективы. Нет оправдания. Нет исхода.

Здесь всю огромную культурную работу по выделке Истории, по её терпеливому выращиванию надо начинать заново, сначала. Сможем ли?

Я понимаю смеявшихся на Люблинской линии метро, в двух шагах от запертых в ДК смертников. Если ничего не можешь поделать с бедой, остаётся только одно: жить так, как будто этого нет. У них просто включились – и хорошо сработали – защитные механизмы.

Человек Возможный.³⁰

Компьютерная игра как этап в истории человека

...Он ждал. Он ждал уже годы и годы, но очень терпеливо. Много эпох назад, когда ситхи ещё вели войны со Старой Республикой, он, ситх-фанатик, не смог сдать экзамен на получение статуса Адепта Силы. Его слишком влекла Тёмная Сторона, и он дерзнул похитить у своего Учителя шлем, наделённый мощью Силы. Теперь он мог всерьёз задуматься над созданием новой Империи Ситхов – во главе, разумеется, с самим собой. Он ждал лишь одного: последователей, которые дерзнули бы проникнуть в его гробницу, покрытую пылью веков. Не найдя успокоения даже в смерти, не мёртвый и не живой, он скитался по ставшему ему могилей подземелью, прислушиваясь к шорохам и шагам... Неужели время пришло?!...

Не тянитесь к карте. Историческую энциклопедию тоже оставьте в покое. Можете не тревожить и двухтомник «Мифов народов мира». Вам всё равно не найти ни на одной из карт очертаний Империи Ситхов, не встретитесь описания государственного устройства Старой Республики. Не выясните, что именно вкладывали в понятие Силы правдивые ситхи, что обитало на Тёмной Стороне их мира.

И тем не менее всё это не просто существует, а переживается со всей страстью, подлинностью, в чувственных подробностях, вошло в ритм жизни, в состав судьбы огромного количества людей. Одиноким призраком фанатика-ситха Морна обитал (собственно, и сию минуту обитает, ибо

³⁰ Опубликовано: Знание-Сила. – 2002. - № 8. = http://www.znaniye-sila.ru/online/issue_1762.html.

там времени в нашем, привычном смысле нет) в игровой вселенной *Star Wars*.

Так кто же вы – нарушившие покой призрака Морна? Потенциальные ученики, бунтари, повстанцы? Или просто грабители, телами которых воспользуются, чтобы вернуться в мир?...А ведь это зависит только от вас самих: и то, кем вы будете, и то, что станет с вашим – ведь теперь он ваш! – миром.

Отправляйтесь. Вот там-то вы всё и узнаете.

Начало уже давно позади

Пытаясь понять (хотя бы охватить единым описанием) Компьютерные Игры, мы принимаемся за дело крайне неблагодарное: мы обречены иметь дело с предметом, который всё время от нас ускользает. Темпы развития компьютерной техники вообще – и игровой индустрии в частности – таковы, что она постоянно перерастает сама себя, что, может быть, в эту самую минуту уже создаётся то, что мы, в своей неинформированности, ещё мним абсолютно невозможным.

Совершенно новая область – не то что культуры и формирования смыслов: обитания человека! – возникает, разрастается прямо на наших глазах. И многие из нас – особенно заядлые, увлечённые игроки-геймеры – создают эту область буквально собственными руками. А может быть – это Игры используют их? Культивируют их потребности в новых, всё более сложных играх, вынуждают постоянно апгрейтить компьютер, чтобы скорость была всё выше, графика и саунд – всё круче, – чтобы эти потребности подстёгивали, в свою очередь, развитие техники, совершенствовали виртуозность программистов, – а сами Игры росли и росли, создавая собственные миры, всё дальше уходя от когда-то породившего их единственного мира...

У Игр пока ещё парадоксальный культурный статус. («Пока ещё» – это значит, пока они не стали нормой, рутиной, фоном,

порядком вещей). То есть, с одной стороны, они ещё культурный шок, ещё раздражают – в особенности носителей «высокой» культуры в её традиционном понимании: бессмысленное занятие, убийство времени, бегство в иллюзию, затягивает, как наркотик, уничтожает духовность, отучает читать, думать, общаться, отвечать за свои действия... С другой стороны – ух-х-х как притягивает! Занятие-то давно перестало быть примитивным, просто сами технические возможности этого не позволяют. И попытки культурно адаптировать Игры предпринимаются со всех сторон. В Америке ежегодно проводят их всемирные фестивали; а вот Россия, между прочим, в прошлом году³¹ стала первой страной, признавшей Игры олимпийским видом спорта. Игровые сообщества не только обмениваются опытом в Сети – они издают и свои журналы (да, да, и бумажные тоже), которые извещают об игровых новинках, — у нас это «Game.exe», «Страна игр», «Игромания», «Навигатор игрового мира»... Есть такое занятие: критик компьютерных игр, и тексты в соответствующем жанре, которые эти критики продуцируют в Сети и на бумаге. Успела сложиться традиция исследования психологии Игр; вот-вот дождёмся мы и серьёзного анализа их онтологии. Волнуют игровые миры и культурологов – правда, пока в основном в контексте общего интереса к «маргинальному» и таким областям «массовой» культуры, которые как бы противоположны «высокому»: повседневность, телесность, визуальность, реклама, мода, семантика товарных знаков, глянцево-журналы, дизайн жилища и предметов обихода... И – Игры. Они и повседневность, и дизайн, и мода, и реклама с визуальностью... да и телесность своего рода! Подумаешь: уж не фокус ли они нынешнего культурного состояния – в том, по крайней мере, виде, в каком его моделируют интеллектуалы?

А вот британцы уже издали по истории Игр целую книгу. Её создательница, миссис ван Бернхем, рассказала о самых важных и успешных программных приложениях, которые можно

³¹ В 2001-м.

отнести к жанру игр, о том, как влияли на своих игроков классические игры: «Pong», «Space Invaders», «Asteroids»; как аркадная индустрия переросла в многомиллионный бизнес игр для домашних компьютеров. Начинается рассказ с 1958 года: именно тогда, в эпоху архаическую, когда аппаратным обеспечением служили аналоговые релейные вычислительные машины - был создан первый симулятор тенниса: «Tennis for Two». Его разработали в Национальной лабораторией в Брукхейвене (США) со скромной целью: улучшить с помощью компьютерной игры отношения в коллективе.

Игры давно стали предметом ностальгических воспоминаний – вернейший признак глубокой культурной адаптированности! Ветераны Игр с нежностью вспоминают далёкие годы, когда часами рублились они в простенькие игры за компьютерами с черно-белым монитором и оперативной памятью порядка 256 килобайт: «Удав» (нынешняя «Змейка», которая прилагается ко всем версиям Windows), «Xonix», «Арканоид», «Wolfenstein»... А уж «Цивилизация»! Гениальное творение Сиды Мейера (американца, разумеется), умещавшееся всего на двух жестких дискетках, появление которой в России примерно совпало по времени с крахом Союза (и с тем, что более мощные компьютеры начали наконец вытеснять «Агаты» и БЭСМ), стало событием в жизни отечественных пользователей. Начав игру вождем крохотного племени в 4000 году до н. э., геймер мог построить огромную собственную империю, оснащенную ядерным оружием и посылающую космические корабли к звездной системе Альфы Центавра. Особенно трогало, что среди «племен» были русские: их вождем в первом варианте игры был Иосиф Сталин, во втором — Владимир Ленин. Всё приобретало уже личностно-исторические смыслы. Игра в «Цивилизацию» просто не могла не приобрести характер эпидемии. Люди ночи напролёт оставались на работе, у компьютеров – домашние-то были в диковинку! - ради того, чтобы возвести свою Империю на обломках вражеских городов. Первая «Цивилизация» хранится в памяти многих компьютеров и по сей день.

А в Сети есть музеи Игр, любовно собранных, снабжённых благодарными комментариями. Игры пропитались всевременными человеческими смыслами: роста, становления, освоения мира, сладкой встревоженности новым...

Это уже популярнее кинематографа. Школьники – и не только в Америке, которая, надо сказать, задаёт тон в этом отношении – обсуждают Игры с той же страстью, какая ещё совсем недавно доставалась разве что лишь последним голливудским блокбастерам. Профессия дизайнера Игр стала массово привлекательной для юношей, ищущих, чем бы заняться в жизни.

Многочисленные сопоставления Игр с традиционными искусствами (литературой, театром, кинематографом, живописью...) давно утратили эпатазирующий оттенок и приобрели взамен того много плодотворных значений. Игры включились в диалог со «старыми» культурными формами на правах, по меньшей мере, равного собеседника. Гордый кинематограф склонился перед ними и всюду заимствует их приёмы: из самого известного всякий вспомнит нечеловеческие скорости и многосюжетность фильма «Беги, Лола, беги», метафорику ролевой игры в «Быть Джоном Малковичем», не говоря уж о зыбкости границ между реальностью и виртуальностью в «Матрице»... Впрочем, Игры тоже милостиво приняли Шварценеггера со Сталлоне в герои «бродилок-стрелялок»...

Игры претендуют на роль культуuroобразующей силы. Как раз потому, что касаются едва ли не каждого, а особенно тех, кто не слишком склонен к рефлексии и мало проницаем для воздействия «высоких» культурных форм. (Предполагается, что те, кто к рефлексии склонен – предпочитают снимать душевное напряжение более «возвышенными» способами, хотя тоже ведь не факт.) Игры формируют душевную пластику, образность мышления у самых «простых» и массовых обитателей культуры. Их преобразующая работа идёт на самом что ни на есть повседневном уровне. Литературе, например, подобное давно уже не удаётся.

Книгами зачитывались. Фильмами засматривались. В Играх живут.

Средневековье, которое всегда с тобой: Бывшее и несбывшееся

Кажется, мы начнём понимать кое-что в существовании Игр и в причинах их экспансии, если задумаемся над двумя вещами. Над их излюбленными сюжетами и над тем, какая именно страна стала прародиной Игр, а значит, и основных моделей и принципов, по которым они организованы. А прародиной их стала Америка и, кажется, не только потому, что к 50-60-м годам прошлого века именно она оказалась в авангарде мирового технического развития.

Рассказывали: старый учёный, которого спросили, а почему бы ему, человеку с мировым именем, не уехать жить в Америку, будто бы воскликнул: «Да вы что? Как можно жить в стране, в которой не было Средневековья?!»

Наверняка этот возглас раздался ещё в докомпьютерную эпоху. Потому что теперь Средневековье у Америки давно уже есть и разрастается просто на глазах: она создаёт его себе сама, а важнейшее средство этого – Игры.

Уже вряд ли сыщется время и пространство, куда нельзя было бы попасть с помощью Игр. Можно строить дороги в Древнем Вавилоне, вести гангстерские бои в Чикаго, покорять дальние галактики... В виртуальных мирах Игр представлено всё, что средний евроамериканец чувствует «экзотическим», то есть – остро- и волнующе чужим: от сибирской тайги до африканских джунглей, - но есть, разумеется, и предпочтения; и один из бесспорных лидеров – Средневековье.

Это может быть Средневековье «вообще», с типичными для массового представления приметами европейской средневековой жизни: королями и рыцарями, колдунами и прекрасными дамами; неприступными замками и разбойниками в лесах... А может оно быть и более-менее «национальным». В

этом смысле во вполне американском русле движутся и игроки прочих стран, когда отправляются исследовать собственные Средневековья. Для русских геймеров это - в славянский языческий мир во «Всеславе-чародее» или в игре «Князь - Легенды лесной страны», три героя которой - викинг Драгомир, охотник-славянин Одинокий Волк и византиец Михаил — ищут Амулет Дракона, спрятанный в лесных землях, где обитают племена славян, и всё происходит на фоне детально воспроизведённого быта VII века. У японцев пришедшие из той же Америки ролевые игры (общепринятое название которых – английская аббревиатура RPG: Role-Playing Games) населяются персонажами из японской истории и мифологии, которые бьются со своими чудищами с помощью японского национального оружия.

По количеству сюжетов на его материале Средневековье может соперничать разве что с «будущим». Обыкновенно это – тоже типичное «будущее» «докомпьютерных» литературы и кинематографа в типичных его вариантах: мир насквозь автоматизированный, переполненный сверхсовершенной техникой или мир после катастрофы – экологической, технологической, военной... Но есть ещё один вариант «будущего»: такое, какое в реальности в принципе невозможно, потому что оно основано на несбывшемся прошлом. В последнее время невероятно растёт популярность (не только в Играх, но и в фантастической литературе и даже в серьёзных исследованиях – но уж в Играх-то сам Бог велел) «альтернативной истории».

Что было бы, если бы Наполеон победил Россию в 1812 году? А если бы союзники СССР во Второй мировой не открыли Второй фронт в 1944-м? А если бы в начале XV века ацтеки высадились в Северной Африке, покорили ее, вытеснили мавров на восток, а затем обратили бы взоры и на север – и вот вам уже действительно *другое* Средневековье, полное битв европейских народов с индейскими захватчиками...

А ведь всё это можно реально проиграть.

Да, Америка – законодатель мод в области Игр, их родина и один из главных производителей (а, может быть, и вовсе главный). (У неё есть, правда, сильный соперник: Япония. Но интересно, что здесь Япония соперничает с Америкой исключительно в пределах американских правил и(И)гры, и материал из японской мифологии и истории привлекает уж не для того ли только, чтобы организовать его по сугубо американским моделям?) И всё-таки в стремительном распространении Игр видится нечто куда более объёмное и сложное, чем простой результат американской культурной экспансии.

Игры – особая форма отношений с Другим, Чужим: и потребности в нём, и противостояния ему, и желания его покорить и освоить... хотя бы просто его не бояться. Игры дают возможность пережить Другое в достаточно безопасном режиме.

«Средневековье» – один из традиционных образов Другого в европейском (а вслед за ним и американском) сознании. Ну, может быть, у американцев-законодателей игровых мод это – компенсация нехватки своего, единственного, оставшегося в крови и подробностях бытовой памяти исторического Средневековья, потребность в эдаком историческом подzemелье памяти, куда помещается всё, чему не находится места в так называемой «реальности». У тех же японцев, сделавших не так уж давно резкий рывок из традиционного общества, через индустриальное, прямиком в постиндустриальное – тоска по утраченному, по естественной среде исторического обитания, – которая уже стала Другим и Чужим... Во всяком случае: сюжетом Игры, при всех различиях (от Космоса и Будущего до разных вариантов несбывшейся истории и просто чужой биографии (программиста, спортсмена, банкира, которым лично ты никогда не будешь) – всегда было и остаётся Другое.

Ведь неспроста один из самых мощных истоков Игр – массовое увлечение групповыми ролевыми играми, на основе литературы-фэнтези, чаще всего – Толкиена, которое захватило в основном молодёжь, в основном американскую (но и евро-

пейцев тоже, включая и наших соотечественников), начиная с середины ушедшего столетия. Ещё до всяких компьютеров «ролевики» играли в альтернативное Средневековье толкиеновских (и подобных им) эпосов и мифов. Это разрослось до целого культурного пласта со своим социумом, правилами, условностями, жаргоном.... Компьютер здесь ничего принципиально нового не внёс – только разместил их альтернативные миры ещё и на электронных носителях.

Время проектов и его оборотные стороны

Игры – живое, полное, подробное воплощение мифологического сознания (недаром их переполняют химеры, хтонические существа, маги с волшебниками и архетипические битвы Добра и Зла). Носителями такого сознания во всей его полнокровной мощи к концу XX века уже отчаялись быть и религии, и идеологии. У них не получалось дать «среднему» человеку нужную полноту жизни, захватить его целиком. А потребность в этом оставалась – как и вообще в чётко сформулированном сюжете жизни. Рациональные проекты жизни таких сюжетов, конечно, предлагали сколько угодно. Однако уже к середине XX века, если не раньше, в европейской культуре стала остро чувствоваться недостаточность «рациональных» проектов. Они-де охватывают в человеке слишком малые области, слишком многое оставляют неустребованным, а то и вовсе запретным. Никак в них всего человека не втиснешь. Человек Коммунистический, Технократический, Либеральный, Националистический... - все они требуют отказа от тех или иных сторон человеческого существа, которые не укладываются в Проект, все редуцируют человека к заданному набору качеств. Ближе к концу эпохи Проектов человеку становилось всё яснее, что на самом деле ему хотелось бы прожить себя *всего*, целиком, - а особенно, может быть, то, что Проекты оставили за рамками.

Цивилизация с Культурой рассекают и ограничивают. Природа – нерасчленённая цельность. В ней ничто не табуировано. («Табу» – из области Культуры).

Игры – бунт Природы против Культуры на поле самой же Культуры, ею созданном и возделанном.

В Игре поселяется то, чего человеку не дано, к чему он хотел бы вернуться, чем он хотел бы себя, неполного, восполнить. Цивилизованный тянется к дикости и хтонике, рациональный – к безумству, разнузданности, исступлению, безудержности. Слишком привыкший быть самим собой – к бесконечной смене ролей и масок. Слабый – к самоутверждению и власти. Сильный – к подчинению и пластичности. Циник – к идеалам. Идеалист – к цинизму. Игры – это место, где быть самим собой можно, только будучи Другим.

Быть другим, даже если ты играешь в простейшую «аркаду» с прыжками по платформам и лестницам: ведь в «жизни» ты такого не делаешь, ты ни за что никогда подобным образом не прыгнешь.

История виртуальности: от мимесиса к демиургии

Однако: скорее всего, такая экспансия не удалась бы Играм – да и не была бы им нужна! – если бы не Компьютер. Игра была всегда, она предшествовала, может быть, и самому человеку – ведь и животные играют. Но лишь Компьютер, созданный совсем недавно, сообщил ей принципиально новое качество.

Едва возникнув, Компьютер сразу же отказался быть только явлением цивилизации - области средств и орудий. Он немедленно стал «давить» и на сферу смыслов, целей и ценностей – на культуру. Он разрушил прежнюю среду человека, предметную и информационную, ускорил в ней многие процессы – того же технологического развития, многократно увеличил объёмы информации, с которыми человеку приходится жить и работать...

Кроме того: с появлением Компьютера то, что некогда было «пограничной зоной» между человеком и миром, которую охраняла техника – стало стремительно разрастаться. И в ре-

зультате возникло нечто такое, у чего хотя раньше и были предпосылки, но в чистом и полном виде такого не было никогда. Это – Виртуальная Реальность, и если бы не Игра – никогда бы ей не возникнуть.

Слово «виртуальность» знали ещё Дунс Скот и Фома Аквинский. Схоласты использовали его для осмысления того, что существует временно и частично, а также для объяснения связи всеобщей абсолютной сущности с единичными предметами.

По мере того, как схоластика покидала центральные области европейской интеллектуальной жизни, оттеснялась на периферию и проблематика “виртуального” - вместе с самим термином. Слову предстояло пылиться на складе невостребованных возможностей культуры несколько столетий, пока его не подберет физика, в которой оно пригодится для обозначения мнимых элементарных объектов - виртуальных частиц. Найдёт оно себе место и в модальной логике - как синоним выражения "возможный мир". Это уже близко к тем смыслам, которыми оно насыщено сегодня в массовом, непрофессиональном восприятии.

До самого конца 1970-х, впрочем, «виртуальность» не ассоциировалась ни с электронными, ни с информационными технологиями. Она скромно оставалась синонимом «возможного», пока в речевом обиходе сотрудников Массачусетского Технологического Института (того самого, где некогда всё начинал Норберт Винер) не начал мелькать эффектный оборот: «виртуальная реальность». Так стали называть трехмерные макромодели «большой» реальности, которые создавались с помощью компьютера и давали человеку эффект полного присутствия в этих псевдореальностях.

Но всей полнотой своей сегодняшней жизни «виртуальное» обязано, безусловно, компьютерной игре. До определенного момента виртуальность использовалась в основном для создания тренажёров, имитировавших, например, управление

самолетом или автомобилем. В таких условиях ей не оставалось ничего, как только возможно более полно и точно воспроизводить соответствующие ситуации Большой Реальности. Однако стоило за дело взяться Игре, как она вывела виртуальное за пределы утилитарных задач. И тут началось такое!...

Игра предъявила к компьютеру такие требования, что тот оказался просто вынужден поставлять всё более совершенные средства к созданию так называемых «виртуальных» миров, в которых человек оказывается в результате слияния компьютерной графики с возможностью - что невероятно важно!!! - самому, непосредственно, здесь и сейчас на события такого мира воздействовать. Такой мир сочетает в себе принципиальную придуманность, сконструированность сообразно целям, представлениям, желаниям, свойствам своего создателя - и то, что с ним можно вполне реально контактировать.

Причем полностью идея виртуальной реальности воплощается именно тогда, когда между ней и человеком не остается никакого зазора: он живет в ней, как в настоящей. В пределе, в идеале, в замысле, она во всех смыслах замещает собой «первую» реальность. С виртуальными (по происхождению) объектами даже сейчас (а дальше-то что будет?!), благодаря современным техническим разработкам, возможен «непосредственный физический» контакт: их можно не только видеть (разумеется, в трёхмерном изображении - это обеспечивает специальная оптика) и слышать, но и, например, передвигать и вообще осязать (для этого существует специальная «перчатка данных», которая в точности имитирует все чувственные сигналы, которые могли бы поступить при ощупывании предмета).

Существует уже и виртуальная сфера: устройство для самого что ни на есть физического погружения в ВР. Человек надевает виртуальный шлем и заходит в сферу диаметром 2,5 м, которая способна вращаться вокруг своего центра. Внутри сферы можно произвольно менять направление движения. На экранах шлема компьютер воссоздаст для человека изме-

няющееся виртуальное пространство. Человек сможет ходить буквально собственными ногами по любому пространству, взаимодействовать с любыми объектами. Ещё дальше того идёт виртуальный костюм, который отслеживает движения всех частей тела своего «носителя» в пространстве и в режиме реального времени повторяет их на мониторе. В России студий с такими системами пока единицы, но, надо думать, будет увеличиваться. Уже разработана отечественная система этого рода - и проще и дешевле западных аналогов. Проблема виртуальной передачи запаха и вкуса, правда, пока не решена, но смею вас заверить, у технологий этого рода - такая скорость развития, что ситуация меняется не по дням, а по часам, и как знать, может быть, в эту самую минуту где-то уже наливается первый экспериментальный стакан виртуальной Пепси-колы.

И отсюда уже только шаг (да и то не очень большой) от имитации уже существующей реальности - до симулирования никогда не существовавшей.

Попадая в такой мир, человек не только оказывается окруженным невозможными, немислимыми в «первой реальности» ландшафтами, телами, событиями. Это бы ещё полбеды: ведь таким телом он становится и сам! А это уже событие совсем не (только) технологическое: это уже психология и даже сама экзистенция.

Философские последствия, кстати, у этого давно уже есть. Сама возможность такого, немислимого в прежних культурных состояниях, опыта сильно влияет на интеллектуальные обыкновения эпохи. Ведь когда пользователь отправляется в VR с помощью соответствующих технических приспособлений - его тело остаётся в реальном мире, а сознание (душа?) переносится в мир-симулякр. (Как же не продумать на таком материале заново соотношения души и тела?) Там сознание проживает опыт, не имеющий ничего общего с его «фактическим» телесным опытом - да и вообще получает новое тело... только не телесное. Целостность-то человека расщепляется! - причём так, как никакому искусству не удавалось добиваться.

Человек сидит перед компьютером - а в то же самое время переживает - физически! - себя как совершенно другое существо (ещё не факт, что человеческое!), движения которого он видит на экране и сам же ими управляет. Таким образом, у него как бы два «я»... (Кстати, не удавалось подобное и болезни: никакая болезнь не способна быть настолько последовательной и сопровождаться настолько полным контролем.)

Ну, и как после этого не увидеть в происходящем подтверждения объявленной постмодернистами «смерти субъекта»? Кажется, классической философии с субъектом электронной эры уже нечего делать: с ним происходит такое, что в классическую эпоху было попросту немислимо, а если и мыслимо, то уж никак не было фактом реального, повседневного опыта. А тут - пожалуйста. Даже никакой мистической одарённости не надо. Всякий может, была бы только необходимая техника.

Ничто прежде не подвергалось таким испытаниям ни самость человека, ни привычные средства ее понимания. Естественно, скептики и пессимисты не устают предостерегать против опасностей совершенного растворения пользователя в «киберпространстве», от превращения мира «информационного общества» вообще в «тотальную симуляцию» (ещё Бодрийяр об этом писал). И основания для этого имеются. Но всё это – голоса изнутри старого, уходящего на глазах культурного состояния.

В данном случае важно не то, что страхи перед техническими новшествами - тем более радикальными! - стары как мир, и вот-де перед нами их очередной случай. Есть проблема куда более реальная: техника *действительно* каждый раз ставит человека перед лицом необходимости пересмотра самого себя и переосмысления своих отношений с миром, хотя бы с ближайшим: потому что *действительно* меняет условия его существования, причём в какой степени - никогда нельзя знать заранее. Это действительно приводит к постановке новых проблем, даже философских. Узко-техническая, казалось бы, проблема ВР-технологий – объединившись с таким «несерь-

ёзным» занятием, как игра - оказалась стимулом к тому, чтобы продумать глубокие философские вопросы, связанные с судьбой субъекта в культуре Постмодерна. А прочувствовать эти изменения придётся просто каждому. Тем более, что всё это, кажется, вообще только начало.

Именно благодаря Игре компьютерная техника встала на тот путь, который до сих пор проходили лишь искусства: от подражания природе и реальности – *мимесиса* – к созданию собственных, всё более суверенных миров – *демиургии*. И, кстати, именно Игра сделала «виртуальность» обыденным фактом, а само слово превратила в расхожий топос массовой культуры и речи.

Человек в поисках себя: Кладовые Иного - и его мастерские

Компьютер поставил человека перед травмирующе-, если не сказать – разрушающе новыми задачами. И он же дал нам средства к тому, чтобы справиться с этой, несомненно стрессовой, ситуацией.

В поисках новых способов быть собой человек обратился к Игре. Ведь Игра по своей природе всегда и была не чем иным, как *альтернативной реальностью*: кладовой и мастерской Иного. (Неважно, возникает ли такая реальность на несколько минут или длится до конца жизни играющего). Причём такой, которая по определению не может стать не альтернативной, а главной и единственной. Понимание чего бы то ни было как игры, хоть Бытия в целом, непременно предполагает, пусть неявное, допущение существования чего-то внеигрового: если нет, игра перестает быть игрой. Ей непременно нужно то, чему она себя противопоставляет.

Далее, она - такая реальность, которую человек так или иначе создает сам. Он выходит из прежнего «себя», которого до сих пор считал главным, если не единственным. Игра - это и есть искусство быть д(Д)ругим. Но очень важно: такое, кото-

рое всегда предполагает необходимость оставаться при этом и самим собой - «фоном», «основой» игры-альтернативы.

Человек выпускает в игру собственные возможности, которые в «жизни» не находили себе места. Он осуществляется в ней как Homo Probabilis - Человек Вероятный или Возможный. Это - отдельный проект человека; в европейской культуре он складывался и осознавался в самой непосредственной связи с историей Проекта Игры. Есть вот обыкновение ворчать на «игровую» природу постмодерных культурных практик. – Да что, непонятно, что-ли, что человек так пытается очередной раз найти себя? Ориентируется в культурном материале, разминает его, пробует его возможности? А что до опасность «заиграться» и заблудиться – она всегда есть. Когда это были виданы гарантии на разломах культурных миров? А та самая “виртуализация” общества, о которую нынче ломается столько перьев (сиречь компьютерных клавиатур), приводит к формированию и культивированию Человека Виртуального (он ещё известен под именем “постчеловека”, которое сентиментальному автору этих строк кажется всё-таки чересчур жестоким) как одного из вариантов Homo Probabilis.

Такой человек всё время удерживается в напряжении несовпадения с самим собой - а между ним и ним же образуется зона роста (та самая, которую человек веками воплощал в технике). Теперь – не встраивает ли он её обратно в самого себя? Стоит ей заполниться (осуществленными возможностями) - она образуется снова.

Игры предоставляют к этому средств. В них человек может бывать куда более разным, чем в «театре» повседневной жизни; может построить и собственный мир.

Один исследователь особенностей психики программистов-маньяков (Джозеф Вейценбаум) отмечал, что в программировании их влечёт возможность создавать в компьютере мир, целиком подвластный своему создателю. В ослабленном виде те же демиургические радости достаются и простым игрокам.

Существует полноценный игровой жанр, невероятно многообразный: «*Симулятор жизни*». В Играх ты можешь прожить любое количество любых чужих жизней – в чувственных подробностях, в повседневных действиях, а главное, изнутри. Можешь быть Блэйком Хантером - чемпионом мира по восточным единоборствам и заодно агентом Оборонных Сил Земли. Можешь прожить жизнь шофёра-дальнобойщика, Билла Гейтса, боксёра, бармена, бога, волка в стае, химерического существа с вымышленной планеты...

Очень возможно, что под воздействием такой «виртуализованной», пластичной среды изменится структура самого человека. Например, продлятся «детство» и «юность» как структурные состояния: как времена экспериментирования, переживания чувства пластичности себя и мира, повседневного бытового творчества.

Может быть, пассивность в культуре станет сдавать свои позиции. Даже Читатель, культовая фигура предшествовавшей эпохи европейской книжной культуры, был по существу пассивен в усвоении того, что вкладывала в него другая культовая фигура эпохи – Писатель. Компьютерный игрок активен. Культовой не культовой, но ключевой фигурой кристаллизующейся ныне культурной ситуации он становится уже сейчас, даже когда с наслаждением уничтожает чудищ и прочих посланцев тьмы в самых что ни на есть «примитивных», «спинномозговых» вариантах Игры; что говорить о более сложных игровых жанрах! Тем более, что их разнообразие растёт с непредставимой скоростью.

Новые кочевники: Игра как разведка и переход.

Игра, по своему глубокому заданию – освоение нового. Недаром именно она – главное занятие у детей, которым постоянно приходится осваивать новое – в том числе и самих себя. Любая игра - подчинение некоторым безусловным правилам, а новое на то и новое, что раз и навсегда заготовленными правилами и формами с ним не справишься. Пока новые не

изобретены, приходится играть со старыми - по крайней мере по-новому, неожиданно их комбинировать: отвыкать от них, освобождаться, увеличивать зазор между ними и собой. А изобретая новые – не принимать чересчур всерьёз и тех: вдруг не сработают? Что, кроме изобретаемых на ходу – и на ходу же сменяемых - правил-подпорок, лучше всего подойдёт для первичного обживания хаоса? Ведь его всё время обнаруживает перед собой культура европейского типа, некогда обрекавшая себя на постоянное движение «вперёд». Тем более, теперь, когда непопулярны «линейные», «восходящие» модели истории, не очень ясно, куда, собственно, двигаться, – а инерция движения осталась. Надо в чём-то жить бродяге-европейцу, и вот игра – дом-временка человека – скитальца по смысловым пространствам, лёгкий разборный домик.

Движение же техническое ещё и ускоряется - человек не поспевает за изменениями собственной среды. Уже простые соображения психического комфорта требуют, чтобы он этому хоть как-то соответствовал. Нужна, значит, такая культурная форма, которая бы ему помогала: формировала бы ему соответствующую пластику и динамику, отработывала нужные типы реагирования... - адаптировала бы его «изнутри». Причём желательно так, чтобы он это не переживал как насилие над собой.

И вот тут пригодились Игры. Возможно, усиливая в себе игровое начало, обращая на него столько внимания – и исследовательского, и повседневно-обывательского – культура готовит себя к переходу в некое принципиально новое состояние. А Игры имеют к этому непосредственное отношение.

Разумеется, приходит в голову и то, что их роль изо всех сил раздувают производители игр с целью выкачать из потребительских карманов побольше денег. – Не без этого. Но имело бы всё это успех, если не соответствовало некоторым ожиданиям? Если бы у этого не было глубоких культурных оснований?

Компьютерная игра как синтез искусств

Итак, Игры приняли на себя роль «зоны роста» современной культуры - той её области, где происходит ускоренное «размягчение», преобразование культурного материала, сплавление его в новые формы.

Они - Большой Синтез. Именно большой и именно с большой буквы, потому что всеобъемлющ и всепроникающ. В их пределах, их средствами синтезировано едва ли не всё - и в техническом, и в смысловом отношении - что культура накопила ко времени их возникновения; и совершенно свободно может в него добавляться всё, что ещё возникнет.

Что же соединяет в себе, в единое целое, Игра? Прежде всего, конечно, искусства – «традиционные», состоявшиеся и устоявшиеся. Их достижения она заимствует для собственных целей. Кинематограф и живопись, графика, каллиграфия и дизайн, музыка и литература. Это и театр: играя роли, игрокживает в персонажа – он актёр, и он же драматург - сам продумывает, импровизирует поведение...

Но в плавильный котёл Игры попадает и многое другое. Чтобы создать Игру, объединяются техника, коммерция, психология (надо знать душу потребителя, чтобы он захотел жить в Играх, которые ты производишь). А когда заходит речь о конструировании игровых миров? Экономика поставляет данные для моделирования хозяйства нового мира, география – ландшафтов и климата. Зоология требуется для создания фауны, ботаника потрудится над флорой. Экология задумается над тем, как всё это будет уживаться друг с другом и со своей средой. Антропология, этнография, лингвистика объединят силы, чтобы вылепить облик народов, племён, рас. Знание военной техники и стратегического искусства пригодится при планировании войн, политике найдётся что сказать о возникновении и отношениях государств. Психология займётся шлифовкой личных особенностей героев.

Мифология подключится, когда надо будет заселить Игру фантастическими существами. Сказки, сны, фантазии дадут образы и сюжеты. Как особый источник образов и сюжетов может участвовать мифология «вторичная»: историческая, национальная, политическая, идеологическая...

И, кроме всего названного и неназванного, включается в этот синтез – собственно и образует его – сама Игра, Игра как таковая: принцип, который не сводится ни к одному из перечисленных занятий и умений, неразстворимый остаток, самостоятельная сила.

Без всякой иронии можно сказать, что это, может быть, то самое Gesamtkunstwerk, о котором – в XIX веке и с соответствовавшими тому веку смыслами и целями – мечтал Рихард Вагнер. Только оно ещё в самом своём зачатке, в периоде самого раннего освоения своих возможностей. И оно вполне способно перевернуть мир не хуже того, как это собиралось сделать то, первое, вагнеровское.

Магический Театр на обочине: Попытка прогноза

Можно предположить, что перспектива, дальний предел развития того, что мы сейчас знаем под именем компьютерных игр и в виде всяких «стрелялок» и «бродилок» – это создание и полноценное проживание новых миров. Это многомирие как реальное, - а не воображаемое только, как до сих пор, - состояние культуры и цивилизации. На полигонах Игр оно вырабатывает и отрабатывает свои будущие формы.

Трудно говорить о других культурах, не проживши их изнутри – но уж европейскую-то культуру точно можно увидеть так, будто она совершенно направленно двигалась к такому многомирию, нарабатывала средства для его создания, приучала человека к его восприятию. Ближе всего до Игр к этому подошёл их, не такой уж дальний, родственник - кинематограф: в нём чужие жизни, другие миры можно увидеть и услышать. Но создают их для тебя всё-таки другие. А в Играх Другое, Чужое, Несуществующее, Невозможное ты создаёшь и

переживаешь сам. (Другое дело, правда, что лишь с помощью того программного обеспечения, которое для тебя другие изготовили, а ты за это деньги заплатил, и немалые. Но что ж тут удивительного: культура с цивилизацией испокон веков развиваются так, что за всякую новую форму свободы приходится платить новыми формами зависимости.)

Почему же Игры всё-таки вызывают сопротивление (в том числе и в виде необращения на них внимания - тоже защита) в среде «высоколобой» и даже просто высокой культуры? Дело не только в том, что они довольно агрессивный, по молодости, культурный элемент, - а от всякой агрессии, естественно, хочется защищаться. Они и сами по себе ещё не созрели. Поэтому им и приходится - и ещё, видимо, какое-то время придётся - обитать на смысловой «обочине» культур европейского типа. То есть, сколько бы времени они ни забирали у людей, им до поры до времени не приобрести высокого ценностного статуса. До каких же пор? А до тех, пока не научатся быть восприимчивыми к высоким смыслам культуры и говорить об этих смыслах высоким языком. (Критерий «высоты» культурной формы - не те носители, на которых она существует, и не те формы, в которых она существует, но единственно те смыслы в человеке, к которым она взывает, и то, как она это делает.)

Игры останутся на обочине до тех пор, пока альтернативные жизни в альтернативных мирах не станут возможным проживать как «полную гибель всерьёз». Пока они действительно не станут Магическим Театром, в котором человек в полноте самого себя и жизненных впечатлений будет испытывать всё то, чего он по тем или иным причинам не может испытать в «исходной» реальности. Любить, болеть, страдать и причинять страдание, быть виноватым, проживать опыт религиозный и мистический, забывать себя, рождаться, перерождаться - во всех телесных подробностях... То есть - реально платить самим собой за всё, что проживаешь.

Я даже не исключаю того, что это сможет оказываться для людей по-настоящему смертельным: допустим, будет реальная опасность погибнуть в «виртуальной» перестрелке, умереть от «виртуальной» болезни или в результате неудачной «виртуальной» операции. Их ещё и запрещать начнут именно на этом основании. Но, чувствую я, тщетно: именно это и станет сообщать Играм притягивающую, властную подлинность. Всё, всё, что гибелью грозит, для сердца смертного таит неизъяснимы наслажденья.

Человек будет уходить в эти миры так же – и с теми же далеко идущими, глубоко проникающими внутрь последствиями – как теперь уезжает в другие города и страны. И Компьютерная Игра перестанет быть игрой... Она станет «просто» жизнью: трудной, требовательной, жестокой, захватывающей, рутинной, настоящей – какой сейчас бывает жизнь в чужой культуре. Кстати, на первых порах чужая культура тоже кажется игрой; условная её сторона только и делает, что бросается в глаза. Сегодня чужая – а завтра, послезавтра, после трудов вживания, смотришь – она уже и твоя. Выясняется, что ты не можешь её от себя отделить. Игра кончилась.

А как же Игра, игра как таковая? Тот самый неразтворимый остаток, ни к чему не сводимое самостоятельное начало? – Она создаст новые области для своего обитания. Те, в свою очередь, пройдут все стадии вживания в культурную среду: маргинальность, шок, раздражение, отторжение и сопротивление, моду и преувеличения, плодотворность и неожиданность, сплавление с другими культурными формами, диалог с ними – то заискивающий, то вызывающий, то подавляющий, и наконец... рутину до незамечаемости. Игра перестаёт быть игрой, когда в ней уже не чувствуют условности, необязательности. Она становится частью естества. И... всё сначала.

Что же до компьютерной техники, её героическая эпоха ещё впереди. Она едва выходит из стадии *замыслов* – из материнского чрева культуры, в котором питалась её соками, сохраняла её форму. Если всё пойдёт в том же направлении – грядёт

деантропоморфизация Техники, превращение её в особый мир, с которым надо будет так же считаться, так же осваивать его, покорять, так же быть по отношению к нему и дерзкими и смиренными – как это уже было с Природой и Культурой.

Грядут новые эпохи открытий неведомых пространств – известных сейчас как «виртуальные»; заселения их, соперничества и войн за обладание ими. Впереди – новые странствия и новые авантюры, новые законы и новые преступления, новые культы и религии, новые болезни (и человека и компьютеров!), новый фольклор и героический эпос. А там и новая культура. Новые модели мироздания, новые ценности. Ещё и Средневековья-то не было. Да что Средневековье! – и до классической античности ещё очень далеко. Мы едва подступаем к компьютерной первобытности. А она, как всякая первобытность – страшна. Надо готовиться.

ВЕСТНИК³²

Андрей Тарковский в смысловом контексте ушедшей эпохи... и после неё

Чем бы ни были фильмы Тарковского с точки зрения развития киноискусства, основное его значение, кажется, выходит за пределы кинематографа. Может быть, оно вообще по существу не кинематографическое.

Он делал метафизическое кино. В истории советского кинематографа он был первым, кто на языке зрительных образов – не переводимом на словесный язык даже с очень большим «остатком» (отсюда и столько интерпретаций его фильмов, в том числе и противоречащих друг другу) – дерзнул заговорить о взаимоотношениях человека с тайной основой жизни – что бы под ней ни подразумевалось.

Чувство, лежащее в основе всех фильмов Тарковского, на мой взгляд, если говорить коротко – вот какое: у жизни есть таинственная основа. Она всё держит, образует все связи, она постоянно просвечивает сквозь ткань бытия – эта ткань всё время прозрачна. Нужна лишь определённая организация душевной оптики, чтобы это видеть. Да ещё напряжение – чтобы жить в этом, чтобы соответствовать этому.

Чувство, по своей природе несомненно религиозное.

Некогда Кшиштоф Занусси назвал «Сталкера» «первым русским религиозным фильмом». Бог в «Сталкере» почти не называется. И тем сильнее чувствуется Его – непонятное человеку – присутствие. Человек не «экранирован» от Него ни одной из существующих традиций – которые, может быть, все для советского человека той поры были равно далёкими, чу-

³² Опубликовано: Знание-Сила. – 2003. - № 6. = http://www.znaniye-sila.ru/online/issue_2205.html

ждыми, невнятными, экзотичными... Приходилось говорить об Основе бытия самым что ни на есть первичным, сырым языком: языком самого бытия. Настолько перевозданным, что в нём теряют смысл различения «природы» и «культуры»: всё в равной мере сотворено, всё в равной мере имеет таинственный исток и живо лишь его постоянным чувством. Так на равных правах обитают в бассейне в Зоне рыбы, старый шприц, битая плитка... Исчезает разница между живым и неживым: всё живо. Между таинственным и нетаинственным, сакральным и профанным, значительным и незначительным: всё таинственно, сакрально, значительно. И любое действие – и то, что кажется мелким, и то, смысла чего невозможно понять, имеет прямое (пусть неявное) отношение к судьбам мира. Так усилие пронести свечу через пустой бассейн может быть способом спасти мироздание. Так сожжение дома, отказ от всех привязанностей, уход в пожизненное молчание одного человека предотвращает Апокалипсис. В его ли только воображении? – Мы, спасённые им, об этом уже никогда не узнаем.

«Вот мы и дома», - говорит Сталкер, вступая в Зону. Зона – это часть мира, с которой – так ли уж важно, в результате чего именно?! – содрана задубевшая кожа: это участок бытия с обнажёнными нервами, сплошное разверстое чувствилище, которое реагирует на таинственные корни всего сущего небывало остро. И это – Дом, потому что мы все начались именно с этого.

Вполне возможно, что некогда человек чувствовал мир именно так: в первобытную эпоху или во времена генезиса великих религий. Уязвлённый, обожжённый бытием человек стал изобретать очки, через которые он мог бы смотреть на это Солнце, не обжигаясь. Ведь оно страшно – хотя бы уже тем, что намного превосходит всё человеческое. Со временем очки стали настолько толстыми, что человек перестал видеть что бы то ни было, кроме их самих. Он стал думать, что «реальность» и есть эти очки. Тарковский «очки» сбивает. По-

этому человеку, смотрящему, например, «Зеркало», кажется, что у него расфокусировано зрение: он теряется, он не знает, как это видеть, в какую цельность всё это собрать. А надо всего-навсего заново учиться видеть. Без очков. Собственными глазами.

Недаром сам Тарковский говорил, будто его фильмы (то же «Зеркало» или «Сталкера») лучше всего понимают люди с «простым», непосредственным, детски-наивным восприятием мира: например, старые необразованные крестьяне или совсем молодые люди. В старых необразованных крестьян, правда, как-то не очень верится. Всё-таки это – люди, восприимчивые скорее к традиционным формам искусства – к традиционным подпоркам восприятия. Ни в одной из областей культуры «непосредственного» восприятия давно уже нет – или почти нет. Повсюду свои опосредованности – везде надо заново учиться видеть. Но можно понять, почему так хотелось думать ему самому: это люди – в отличие-де от интеллигенции, зашоренной образованностью – «без очков». Которые не интерпретируют, не навязывают увиденному заготовленных заранее схем, вычитанных из книг значений. А просто переживают.

Всё-таки, кажется, вышло иначе. Настоящей, благодарной, внимательной и чуткой аудиторией Тарковского стали как раз «зашоренные» интеллигенты. Именно они, с их повышенной, по сравнению с обитателями прочих слоев социума, рефлексией, способны чувствовать условность культуры, отличие её схем от бытия как такового. Тарковский оказался обречён на элитарность, хотя вовсе к ней не стремился, напротив – адресовался к самой широкой аудитории. Ведь «непосредственность» на самом деле чрезвычайно элитарна: она даётся настолько большим усилием, что, наверное, всегда останется уделом избранных.

Интерпретации Тарковский ненавидел яростно – и не уставал повторять: у него в фильмах нет никаких «символов»! Никаких, избави Боже, иносказаний! Дождь в «Солярисе» –

это просто дождь. Лошади и яблоки в «Ивановом детстве» - это просто лошади и яблоки...

Тем не менее – а впрочем, совершенно неизбежно – Тарковский, наверное, один из самых «переинтерпретированных» режиссёров, он стал таковым ещё при жизни. Обилие интерпретаций – включая и такие, от которых пришёл бы (и не раз приходил!...) в ярость сам автор – так же естественно, как бесконечная избыточность интерпретаций самой жизни. Которая тоже вся, целиком – указание на свою Основу.

Говорят, будто на одной из конференций, посвящённых Тарковскому, сестра его, Марина Арсеньевна, выслушав множество изощренных толкований творчества своего брата, воскликнула по поводу «Зеркала»: кто бы мог подумать, что молоко, которое мы пили в детстве, что хлеб, который мы ели в детстве – окажутся символами. – А они и были символами. Причём именно тогда, в детстве. Только не такими, которые нуждаются в толковании.

Детское переживание мира вообще, кажется, ближе всего к тому, что стараются вернуть человеку фильмы Тарковского. Точно так же мы в детстве, не всегда твёрдо зная, что «значат» вещи вокруг нас, для чего именно они «предназначены», тем не менее переживаем – непосредственно, чувственно, очень убедительно – их несомненную значительность. Значительность всего происходящего вообще. Точно так же в детстве мы – на уровне, опять же, непосредственного чувства – не слишком-то различаем живое и неживое, природное и сделанное руками. Разве скрипящая, медленно открывающаяся дверь менее таинственна, чем то, что оказывается за ней? Менее живая? Разве не живая – темнота под лестницей? Разве не о нашей жизни всем собой, каждой своей подробностью говорит весенний вечер?

В детстве каждая вещь – указание на глубину бытия. Метафизический возраст. Корка опосредований ещё не выросла, и

человек чувствует бытие обнажёнными душевными нервами. Чувство очень трудное. Но из него рождаются все смыслы.

Тарковского, говорят, очень раздражали попытки дать его фильмам (тому же «Зеркалу») психоаналитические толкования. Привязка образов и смыслов человеческих творений к впечатлениям и трудностям детства автора означает, считал он, инфантилизацию человека. И всё-таки в некотором очень важном смысле он, кажется, возвращает человека именно в детство – как в метафизический возраст. И не только в личное, в историческое тоже.

Он возвращает нас в первобытную уязвимость, давно забытую обитателями поздних эпох. Она возвращается к ним (к нам!), пожалуй, лишь в исключительных случаях - в проломах, трещинах бытия, каковы, например, большие катастрофы.

Может быть, кинематограф Тарковского был для советской интеллигенции тех лет одним из первых опытов мистического переживания.

По моему субъективному чувству, то, что он делал, было мистической работой в условиях невозможности мистики, в ситуации религиозной немoty и почти полной утраты – на общекультурном уровне – метафизической чувствительности. Да, советская власть сделала беспрецедентную в истории попытку напрочь ампутировать это измерение у человека. Настолько радикальную, что казалось даже, будто она удалась. На деле всё оказалось, слава Богу, сложнее. Соответствующее измерение в культуре как бы упразднили, но потребность в соотношении себя с метафизическими планами бытия продолжала сказываться, искать себе форм осуществления и выхода. Именно к 60-м годам, когда впервые заявил о себе Тарковский, такие формы стали находиться. Подобно Булгакову – благодаря которому многие в 60-е, 70-е, 80-е годы впервые задумались о Христе - Тарковский стал вестником того, что

эти планы бытия существуют. Он стал нашей «Библией для бедных».

Более того, кажется, что самые религиозные фильмы Тарковского – как раз первые: те, что он сделал в России. До «Зеркала» включительно. В «Ностальгии» и «Жертвоприношении» он уже – на грани откровенной, чуть ли не прямолинейной, дидактичности. Именно советская невозможность говорить об этих материях впрямую – называя их исторически сложившимися, традиционными именами – дала возможность указывать на то, что глубже всех имён, что предшествует всем именам. Уж не это ли было уместнее всего? Ведь религиозная культура была настолько уже к тому времени утрачена, что впору было просто всё начинать заново, с азов. С той самой первобытной уязвлённости, с которой всё некогда и началось.

Религиозность Тарковского многие оспаривают, и это понятно. Именно потому, что он почти ничего не называл прямо – он был внятен и открыт для проецирования собственных смыслов как тем, кто искал возможности уверовать, так и тем, кто считал, что в этом не нуждается. В нём с готовностью видели носителя той самой «духовности», которая была предметом обостренных забот советской интеллигенции 60-80-х, которая, с одной стороны – по самому устройству понятия – совершенно не требовала отсылок и привязок к некоторому чётко поименованному, тем паче конфессионально конкретному Абсолюту (и всей вытекающей отсюда системы обязательств), с другой – воплощала, как это именно в связи с Тарковским назвал некогда Л.М. Баткин, «размытой тоской по идеалу, по абсолютной точке отсчёта».

Можно сказать даже грубо: Тарковский религиозен для тех, кто сам чувствует себя таковым, и не таков для чувствующих иначе. В каком-то смысле правы и те, и другие: каждый считает свой «слой».

Тарковский противоположен по крайней мере двум вещам. Во-первых – авангардизму. Авангарду как эксперименту, как спору с предшествующей культурой и её инерциями... Он не экспериментирует: он прямо говорит о первооснове жизни. И поскольку он говорит о ней непривычно прямо, это и кажется сложным – а сложность, «обман» традиционных ожиданий, ломку стереотипов в культуре XX века привычно, даже естественно связывать с авангардом. Но авангард – бунт. А Тарковский – не бунтарь, и это принципиально. Он противоположен бунту: он ничего не ломает, он чутко вслушивается в бытие. Именно поэтому противоположен он и второму типу культурного поведения, который ему тоже не раз приписывали: диссидентству. Политике вообще. Он не этим планом бытия занимался. По отношению к тому, чем он занимался, политика – всего лишь одна из производных.

В его фильмы бесщётное количество раз вчитывали политические иносказания (ну, например, «Зона» - иносказание тёмной, дикой, запущенной и разрушенной советской жизни... да где же это, впрочем, в советской жизни то сокровенное место, где исполняются самые подлинные, самые глубокие желания?) Их, кстати, можно во что угодно вчитать, хоть в явления природы. И это даже нормально. Те, кто искал средств противостояния советской ли власти, советской ли рутине, советской ли лжи – вполне естественно находили такое средство в Тарковском – вестнике подлинности. Разве они не были в своём роде правы? Разве не был Тарковский, отказавший связывать себя условностями советской идеологии, привычного советского киноязыка, привычных тем советских фильмов – свидетельством и воплощением свободы? Хотя бы и политической... А то, что он не ужился с советской властью, что ему не давали работать, что его преследовали, что он в конце концов уехал на капиталистический Запад – только добавляло политических смыслов его работе, свободе, судьбе, и больше того скажу: тогда были нужны именно эти смыслы. В трудных российских уроках свободы нам дано было пройти один из первых её классов, испытав её в облике свободы по-

литической. Поэтому и Тарковского так прочитывали: *эта* свобода казалась тогда настоящей.

То, что Тарковский не только об этом, не в первую очередь об этом – дело совсем другое. Может быть, время для понимания надполитических, надситуативных, надвременных смыслов Тарковского – стало приходить только после того, как советская эпоха стала невозвратимым прошлым. По сути дела, оно начинается сейчас.

ВСЕ МЫ В МАТРИЦЕ³³

Фантастика как форма массовой культуры

Машина мифа

Фантастика вообще – и кинофантастика в частности – сделала в XX веке огушительную карьеру, - скорее всего, существенно опередив в этом прочие жанры и виды искусств. Наше «реалистическое», прагматическое по своим изначальным установкам столетие под конец обнаружило великую тягу к явно фантастическому, выдуманному, невозможному. Книжная фантастика – важнейшая часть «мэйнстрима» массового чтения. Это вообще чтение с некоторым особым статусом: фантастику читают даже те, кто не слишком-то склонен что-нибудь читать. У фантастических фильмов – громадные касовые сборы. По своей популярности они могут соперничать разве что другим набирающим силу течением масс-культуры: с компьютерными играми, - с которыми, впрочем, они плодотворно взаимообмениваются сюжетами, прорастают друг в друга и, в пределе, вообще образуют одну культурную форму.

Но самое примечательное: фантастика, кажется, к началу XXI-го столетия существенно изменила собственные функции в культуре. Некогда она пыталась быть (небезрезультатно!) культурным авангардом, культурной дерзостью, своего рода вызовом. Разведкой будущего, конструированием его, пробованием на ощупь разных его (как правило, впрочем, достаточно заданных) вариантов. В какой-то мере она (ну по крайней мере – в идее, в замысле) была занятием элитарным, исключением из некоторых общекультурных правил игры (что ничуть не мешало ей задавать свои).

³³Опубликовано: «Знание-Сила», 2003, № 10. = http://www.znanie-sila.ru/online/issue_2399.html

Функция начала меняться, как только фантастика стала осваивать – весьма уверенно и быстро – роль одного из важнейших – формообразующих – источников массовой культуры. Тем самым она оказалась обречена из «взрывателя основ» превратиться в весьма сильнодействующее средство создания общекультурной устойчивости. Не столько проблематизировать, сколько прояснить. Не столько будоражить, сколько успокаивать. Именно этим, как известно, массовая культура и занята. И зубодробительные боевики с триллерами, кстати, тоже.

Но коли так случилось, в число основных задач фантастики попала выработка надёжных форм восприятия мира. Они ещё известны под именем стереотипов.

Собственно, к известной стереотипизации фантастический кинематограф был склонен едва ли не изначально. Уже к середине 1930-х годов в нём сложился набор традиций, восходящих ещё к Жоржу Мельесу с его «Полётом на Луну» 1902-го года; свои – не хуже фольклора – устойчивые сюжеты. Довоенный кинематограф очень любил сюжеты о Големе, Дракуле, а история доктора Джекила и мистера Хайда вообще побилла все, кажется, мыслимые рекорды, будучи экранизирована по меньшей мере раз 8. Довоенная эпоха, кажется, понимала фантастическое по большей части ещё в старинных смыслах «чудесного». Научная фантастика, в том числе и кинематографическая (кинопутешествия на Юпитер и Марс француза Сегундо де Шомона состоялись соответственно в 1907 и 1908-м; датчанин Форест Хольгер-Мадсен запустил свой «Небесный корабль» на тот же Марс в 1917-м; а когда в 1919-м были экранизированы «Первые люди на Луне» Уэллса, это уже было в свете почтенных традиций) тогда уже вовсю была и даже получила своё ныне действующее имя (в конце 1920-х его изобрёл и произнёс по-английски – тогда оно прозвучало как «scientificfiction» – пропагандист и популяризатор науки Хьюго Гернсбек, тот самый, в честь которого назвали известную международную премию «Хьюго» и от заветов которого – пола-

гавшего, что дело фантастики – прогнозировать будущее, обучать, просвещать, а не фантазировать попусту – его любимый жанр давно уже отошёл весьма далеко). Однако её золотое время наступило позже, после Второй мировой. На заре же своего существования фантастический кинематограф занимался в основном развлечением публики.

В XX столетии кинофантастика успела пережить по крайней мере два перелома. Первый ознаменовался в 1968 году, в ту пору, когда уже стала улегаться – чтобы вскоре совсем пойти на спад и смениться горькими тревогами – технократическая эйфория 50-60-х. Обозначился этот перелом выходом на экраны «Космической одиссеи–2001» Стэнли Кубрика. Тогда не просто впервые со времён «Метрополиса» Фрица Ланга на афише появились слова «science fiction». Вхождение фантастики в сферу высокого, серьёзного искусства показалось тогдашней аудитории столь неожиданным, что это даже называли революцией в истории жанра. Кстати, для истории (в том числе и воплощённой в кинофантастике) развития отношений человека и техники представляется мне очень симптоматичным, что таким событием стал фильм о противостоянии человека и компьютера, которое закончилось поражением их обоих.

(Вообще-то, авторские, «штучные» фильмы, типа «Космической одиссеи» или вскоре вслед за тем возникших «Соляриса» и «Сталкера» Тарковского; а мне хочется всё-таки отнести сюда ещё и фильмы нашего детства про «Москву-Кассиопею» и «Отроков во Вселенной», и даже более позднего «Электроника» – явление принципиально, структурно другого порядка, чем та массовая кинофантастика, о которой здесь идёт речь. Если их что-то и объединяет с массовой фантастикой, то разве лишь тематика или некоторые сугубо формальные средства вроде звездолётов и умных машин.)

Второй перелом долго ждать себя не заставил и случился в 70-е годы – всё в той же Америке, однако поскольку именно ей «суждено» было стать источником основных форм, правил и

клише построения кинофантастики как области массовой культуры – чуть ли не всё, что можно по этому поводу сказать, относится и ко всему остальному смотрящему кинофантастику миру. Отсчёт можно начинать, пожалуй, с первого показа в 1977-м феерических «Звёздных войн» Джорджа Лукаса. Тогда, похоже, и родилась по-настоящему кинофантастика как форма массовой культуры. Вскоре за этим последовал буквально обвал массовых, штампованных фантастических фильмов и сериалов. Кинофантастика как бы вернулась к прежним, архаичным для себя задачам развлечения масс – но в каких масштабах!

Массовая же культура кинофантастику будто бы только и ждала: слишком уж хорошо последняя работает на её основные, традиционные задачи. Конечно, она заняла в массовом сознании то самое запустовавшее было свято место, которое некогда покинул миф и с тех пор с переменным успехом пытались занять вначале религии, затем идеологии, - другой вопрос – как она этим местом распоряжается?

Фантастическая киноиндустрия стала мощнейшей машиной, вырабатывающей новейшие мифоподобные формы переживания мира.

Фантастический триллер как консервативная утопия: Человек в поисках человека

Эволюция, которую претерпела кинофантастика в 80-90-х годах ушедшего столетия, имела вот какие характерные черты. Прежде прочего бросается в глаза, что научно-технические прогнозы и вообще связанные с ними моделирования будущего давно утратили (просто даже позабыли) прежний оптимизм и приобрели систематически-мрачный характер. Утопии решительно не в моде, а антиутопии стали одним из самых типичных жанров – стереотипным, со своим набором устойчивых, клишированных решений.

Антиутопические мотивы очень характерным образом сращиваются с устойчивым набором других мотивов, прежде все-

го – с мотивом множественных реальностей. (Другие мотивы: глобальная катастрофа; завоевание Земли какими-либо чуждыми человеку силами – инопланетянами ли, вышедшими ли из повиновения машинами, андроидами, мутантами, ну наконец и самим Сатаной во множественности его обличий...) Этот ход, в свою очередь давно превратившийся в стандартный, кинофантастика, как утверждают, унаследовала от литературы: появился он в 60-е у Филипа Дика, большинство сюжетов которого на том и строится, что герои перемещаются из реального мира в виртуальный, откуда окончательно не перестают отдавать себе отчёт в том, где именно они находятся. Навязчивое сомнение и страх: а является ли мир на самом деле тем, что мы видим, чувствуем, переживаем? – один из самых устойчивых топосов современной массовой кинофантастики. Но что при том обращает на себя внимание: реальностей, казалось бы, великое множество. Возможности в них – по идее – неисчерпаемы. Да человек-то, похоже, не знает как следует, что делать со всеми этими неисчерпаемыми возможностями и бесконечными реальностями! Они ему скорее – помеха, дополнительная трудность, с которой надо уметь справиться. А сам он делает в них просто с удручающим постоянством одно и то же: защищает «своих» да бьёт «чужих»...

Именно таковы миры физиогномически-характерных, едва ли не сразу по выходе объявленных киноклассикой фильмов последних лет: «Нирваны», «Экзистенции», «Матрицы».

Примечательно, что антиутопизм не покинул фантастику и после того, как – с благополучным перешагиванием рубежа столетий и тысячелетий – кино, вкупе с прочими формами массовой культуры, несколько отступило от навязчивого отыгрывания катастрофических и эсхатологических настроений. Будущее – условное ли, конкретно ли датируемое – в нём по-прежнему, можно даже сказать, привычно и рутинно не сулит ничего доброго (миры, в которых разворачиваются сюжеты «Бегущего по лезвию», тех же «Нирваны» с «Экзистен-

цией», не говоря уж о «Матрице», просто откровенно враждебны человеку, не только несмотря на гипероснащённость всяческой человекотворной техникой, но как раз вследствие этого.)

Кроме того, фантастика - на рубеже веков особенно – стала активно проникать в привычные, обжитые, «нефантастические» формы массовой культуры. Самые активные симбиотические формы образует она с боевиками. Ходовые, типичные сюжеты, которые в результате получаются, выглядят примерно следующим образом: герой – или группа героев – борется в фантастических условиях (скажем, города будущего или иной планеты) и / или фантастическими средствами борются с теми или иными олицетворениями Зла и при этом, как правило, спасают мир, а заодно и обретают истинную любовь (защищают её; понимают её ценность, утратив...) и утверждают ценности принадлежности к тому или иному человеческому объединению – от семьи до нации (взвывается звёздно-полосатый флаг...)

Интересно при этом вот что. Создателей фильмов (в массе) не слишком занимают подробности того, как устроена техника этого будущего или этого инопланетного мира или каких особенных высот достигла его наука. Всё это оказывается глубоко инструментальным и работает на очередное, бесщётное по своему порядковому номеру доказательство того, что-де Наше Добро побеждает Их Зло. Основной упор делается на «вечные» – то есть привычные нам, в нашей христианской по своему достаточно забытому происхождению культуре, - ценности: смелость, любовь, верность...Ценность семейных и родовых уз. Ценность мести врагам... На всех путях, во всех фантастических мирах и ситуациях человек обретает и воспроизводит одно: себя самого, такого себя, к которому он привык И все перемены-то при раздвигании временных и пространственных горизонтов лишь для того ему нужны, чтобы очередной раз подтвердить себе: ничего по существу не меняется. Все эти супернавороченные фантастические боевики – по сути

дела самые что ни на есть консервативные утопии и повествуют лишь об одном: традиционные, привычные ценности незыблемы! Космические рейнджеры, пилоты-дальнобойщики и агенты межзвёздных спецслужб готовы отстаивать их в любом уголке Вселенной.

Теперь, вслед за этапом «сращивания» человека с техникой, интенсивного освоения человеком этого творения собственных рук, его идеализации, демонизации... - происходит «расслоение», разделение человека и техники. В 60-е надеялись, что техника преобразит человека – скорее к лучшему, чем к худшему: сделает его умнее, сильнее, свободнее... В 70-е чем дальше, тем больше начали тревожиться, что она его так или иначе испортит: поработит, сделает «одномерным», несамостоятельным; а то вообще взбунтуется и уничтожит. Ну вот, мы и на пороге принципиально новой эпохи в восприятии взаимоотношений человека и техники.

Теперь в человеке выискивается то, в чём он не сводится к технике, благодаря чему он может быть независим от неё, противостоять ей. (Был, кажется, фильм - комедийный, однако ж в каждой комедии есть доля комедии... - в котором люди стали подвергать машины дискриминации и в конце концов вытеснили их на другую планету, где те основали свою, альтернативную цивилизацию. А вот в «Бегущем по лезвию» главный герой попросту, по своему заданию в тамошней цивилизации, убивает андроидов-«репликантов», которым под страхом смерти запрещено появляться на Земле.) Но «угнетение» техники и прочих слишком уж самостоятельных рукотворных созданий – это крайний случай. Примечательнее отношения человека с самим собой...

Уж не симптом ли происходящее – нарастающего кризиса потребности человека (ну, культур европейского круга) в Другом? Не затосковал ли человек по самому себе? И кого он, собственно, хочет обрести в этой тоске?

«От Апокалипсиса к Евангелию»

Именно так выразился один наш соотечественник-кинокритик – о чём бы вы думали? – о фильме Стивена Спилберга «Инопланетянин», повторный выпуск которого – по случаю двадцатилетия премьеры – некоторое время назад и не слишком надолго завоевал бешеную популярность. Кто захочет содрогнуться от кощунства, у того есть к этому все основания, поскольку о Боге там и речи нет. Автор имел всего-навсего в виду, что режиссёр, вместо того, чтобы заниматься глобальными проблемами вроде судеб человечества, человечеством же и определяемых – сосредоточился на мире маленькой семьи, частного человека, который-то и решает всё самое главное в отношениях с инопланетянами и с жизнью в целом. Но сам оборот характерен. Как характерно и то, что сама фантастика в последние годы всё активнее – даже хочется сказать, всё более рутинно – затрагивает темы, относящиеся, по большому счёту, к ведению религии и мистики.

Сегодняшних изготовителей массовых фантастических кинофильмов очень привлекают мистические – я бы сказала, «парарелигиозные» - мотивы. Включая и заимствование для своих сюжетов религиозных образов: от ангелов («Город ангелов») до самого Сатаны... У этого, правда, тоже можно найти свои традиции – ещё Мельес в 1906-м забавлял посетителей синема «Весёлыми проделками Сатаны». Но то было с совершенно другими интонациями...

Фантастика – по тому лишь, явно недостаточному, основанию, что занимается «иным», «неповседневным», «невозможным», «непонятным-до-конца» (о Господи! Как будто так называемая повседневная жизнь до конца понятна...) - берёт на себя «религиозную» функцию - не предназначенную ей, конечно, но что же делать, если традиционные формы с этим в массовых масштабах уже не очень справляются?

Конец времени разрушения?

В современной массовой кинофантастике не то что выговаривается, а прямо криком кричит глубокая тоска сегодняшне-

го человека по устойчивости, достоверности, безусловности. Его потребность в корнях, в традициях, в таких ценностях, которые он сам переживал бы как «вечные». Он готов эти корни где угодно искать, хоть в Средиземье, хоть в XXVII-м столетии, хоть на планете Дюна (аборигены которой, кстати, что-то уж чересчур, даже и по языку, похожи на обитателей земного Ближнего Востока). И везде находит, где бы ни искал. Когда массовый человек ищет такие вещи, ему, как под фонарём, везде светло. Ему надоело разрушать стереотипы и традиции, играючи их проблематизировать, иронизировать над ними. Теперь он томится по их – ну не то что созданию, - не того масштаба вещи, чтобы их создавать – скорее по тому, чтобы подтверждать в себе чувство их присутствия. Он томится по смыслу жизни. Поэтому так и притягательны грандиозные мифоподобные построения – «Властелин Колец», «Звёздные войны», та же «Дюна», кстати... Масштабности хочется человеку начала XXI-го столетия, вписанности в Большие Контексты. Кончается Постмодерн - а может, уже и кончился?... Новые времена на пороге.

Пишут об «упадке» фантастики. Сетуют на измельчание её. Продалась, мол, коммерциализировалась. Разошлась на развлекаловку, дорогущую по объёмам затраченных на её производство долларов и дешёвую по сути. Ох, не всё так просто. Думается, что фантастика, вступивши в пору своей самой что ни на есть интенсивной «массовизации» - как раз к своему настоящему расцвету и приблизилась.

Вот не знаю – что-то нет уверенности – радоваться ли этому, огорчаться ли... Лично автору сих строк, выросшему на ценностях классического индивидуализма, как-то не по себе делается при виде слегка лишь намечающихся контуров грядущих объединений масс и тех мифологий, которые эти объединения подпитывают, оправдывают, направляют. Однако никуда не деться: будем стараться понять происходящее.

А кстати: ведь читатели-зрители с достаточно давних уже пор почувствовали в фантастике (уж не говоря о фэнтези!) не-

кий объединяющий потенциал. Фанаты фантастики – это сообщество, это единомышленники и едиnochувствователи – недаром же существуют во множестве разного рода клубы и объединения любителей фантастики, а вот о клубах любителей другой более-менее массовой культурной продукции, например, детективов или женских романов, что-то не очень слышно; и массовых игр по их сюжетам (типа толкиновских) тоже как-то незаметно... Не в мифической ли её подоплёке дело? Ведь миф, в первую очередь – общая жизнь и общее действие.

Другие авторы издательства

АБРАМОВ, БАВИЛЬСКИЙ, **БАЛЛА**, БАТШЕВ, БЕЛКА БРАУН, БОВ (БО-
БОВНИКОФФ), БОКОВ, ВОЛЫНСКИЙ, ГАНОПОЛЬСКАЯ, ГЕОРГИЕВ-
СКАЯ, ГУДАВА, ДАНИЛОВ, ДРАГОМОЩЕНКО, ЗАГРЕБА, ИВАНЧЕНКО,
ИОХВИДОВИЧ, ИЛИЧЕВСКИЙ, КОНДРОТАС, КОРТИ, КУЗЬМЕНКОВ,
КУРЧАТКИН, МАРТЫНОВ, МЕКЛИНА, МИЛЬШТЕЙН, НАЗАРОВ, ОГАР-
КОВА, ПЫРЕГОВ, РАЗУМОВСКИЙ, САНДЛЕР, СЕЛИН, СЛЕПУХИН, УСЫ-
СКИН, ФОХТ, ЧАНЦЕВ, ЭПШТЕЙН,
ЭРБАР, ЮРЬЕВ, ЮРЬЕНЕН...

Адрес книжной витрины:

<http://stores.lulu.com/store.php?fAcctID=1769088>

Издательский совет

Дмитрий Бавильский (Россия)

Николай Боков (Франция)

Александр Кабаков (Россия)

Марина Ками (США)

Марио Корти (Италия)

Элен Менегальдо (Франция)

Андрей Назаров (Дания)

Михаил Эпштейн (США)

Сергей Юрьенен (США)



Franc-Tireur
USA