

ЛАУРЕАТЫ ПРЕМИИ ЛИБЕРТИ

художники ОЛЕГ ВАСИЛЬЕВ

ВАГРИЧ БАХЧАНЯН

поэты ЛЕВ ЛОСЕВ

ЛЕВ РУБИНШТЕЙН

прозаик ВАСИЛИЙ АКСЕНОВ

культуролог МИХАИЛ ЭПШТЕЙН

коллекционер русского НОРТОН Додж *нонконформистского искусства*

директор Национальной ДЖЕЙМС Биллингтон

Библиотеки Конгресса

директор нью-йоркского ТОМАС КРЕНС

Музея С. Гуггенхайма

балетмейстер и хореограф МИХАИЛ БАРЫШНИКОВ

журналист Дэвид РЕМНИК
издатель ИРИНА ПРОХОРОВА
переводчик ВИКТОР ГОЛЬШЕВ
МИХАИЛ ЭПШТЕЙН

Знак_пробела

О БУДУЩЕМ
ГУМАНИТАРНЫХ
НАУК

НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ МОСКВА 2004

УДК 008+82.09(47) ББК 71.0+83.3(2Рос) Э 73

Эпштейн Михаил Э 73 Знак пробела: О будущем гуманитарных наук — М.:

Новое литературное обозрение, 2004. — 864 с

Книга известного культуролога вводит в философскую и филологическую проблематику XXI века и очерчивает новые стратегии мышления и письма, идущие на смену постмодернизму и постструктурализму. Рассматривается новый образ человека в электронно-виртуальной вселенной, а также меняющийся контекст и смысл таких традиционных понятий гуманистики, как «слово» и «текст», «время» и «возможность», «тело» и «желание», «жуткое» и «интересное», «чистота» и «безумие»..

Исследуется природа культурных пробелов, языковых зияний, заполнение которых знаменует рождение новых художественных и теоретических практик. От эротологии до теории судьбы, от экологии текста до хоррорологии и технософии — таков диапазон тех теорий и гипотез, которые впервые вводятся в обиход интеллектуального сообщества. Каждая глава — манифест или экспериментальный набросок новой дисциплины или концепции, радикально меняющих наши представления о перспективах гуманитарных наук.

УДК 008+82.09(47) ББК 71.0+83.3(2Рос)

ISBN 5-86793-302-4

© М. Эпштейн, 2004

О «Новое литературное обозрение», 2004

Посвящается моим детям Ольге, Дмитрию, Петру и Евгению

Предисловие

Эта книга — о путях гуманитарного сознания в XXI веке. О том, как в электронно-информационно-виртуальных полях меняется образ человека, сливаясь очертаниями то со всемогущим богом, то с умной машиной («теоантропос», «техноантропос»). И о том, как меняются сами гуманитарные дисциплины, отчасти отражая, отчасти **производя** «постчеловеческую» реальность XXI века. Проектируемый ныне человек — генетически видоизмененный, объединенный с машиной, киборг, андроид, техноангел — будет ли он больше или меньше себя как человека? Как сложится судьба гуманитарных дисциплин в XXI веке: будут ли они поглощены техническими и социальными дисциплинами или, напротив, расширят сферу своего влияния вслед за очеловечиванием и поумнением самой техники? Какой смысл получают в новом контексте такие традиционные гуманитарные понятия, как *время, судьба, слово, знак, текст, тело, желание, творчество, мудрость*? И какими новыми понятиями предстоит обогатить гуманистику (комплекс гуманитарных дисциплин, the humanities), чтобы она достойно ответила на вызов времени, на метаморфозы самого человека?

Книга охватывает разные дисциплинарные составляющие: от философии до лингвистики, от экологии до

5

Михаил Эпштейн. *Знак пробела*

эротологии. Но при этом ни одна из этих дисциплин не представлена настолько специально, самодостаточно, чтобы упускать из виду общую перспективу движения гуманитарных наук. Нас интересуют не столько внутренние области этих наук, сколько их края и границы, а еще больше — те пустоты, которые предстоит заполнить следующему поколению гуманитариев. Нас интересуют теоретические нехватки — и механизмы их восполнения.

Белые дыры. Это выражение используется в физике для обозначения чего-то мнимого, в отличие от черных дыр, предполагаемых вполне реальными. Белая дыра — это черная дыра, бегущая обратно во времени. Если черная дыра безвозвратно глотает вещи, то белая их выплевывает. По утверждению физики, белых дыр не существует в природе, ибо они нарушали бы второй закон термодинамики. Но, с точки зрения гуманитария, белые дыры все-таки существуют — не в природе, а в культуре. Белые дыры — это такие пробелы в системе знаков, из которых рождаются новые знаки. Поиск белых дыр, которые «выплывают» из себя ранее неизвестные, небывалые знаки, идеи, концепты, и составляет задачу гуманитария.

Тем более, что сам человек, как ни странно, являет собой главный пробел во всем комплексе гуманитарных наук. Именно с человеком, единственным говорящим из всех существ, в бытие приходит нечто несказуемое — сам человек. Гуманитарные науки строятся вокруг этого парадокса: они изучают самого изучающего, они именуют именуемого, и именно поэтому в их центре находится разрыв самого дискурса, слепое пятно, в которое попадает обращенный на себя взгляд. По словам Мишеля Фуко, «это и тень, отбра-

6

Предисловие

сываемая человеком, вступающим в область познания, это и слепое пятно, вокруг которого только и можно строить познание.. Человек построил свой образ в промежутках между фрагментами языка»¹.

Непостижимость человека для себя, несводимость к себе образует трещину в основании гуманитарных наук, которые как раз и заняты **самоисследованием** человечества. Этот парадокс философской антропологии выражен, в частности, М. М. Бахтиным: «Совпадает ли сознающий с сознаваемым? Другими словами, остается ли человек только с самим собою, т.е. одиноким? Не меняется ли здесь в корне все событие бытия человека?. Здесь появляется нечто абсолютно новое: над-человек, над-я, т.е. свидетель и судья *всего* человека (*всего* я), следовательно, уже не человек, не я, а *другой*»².

Человек становится другим для себя, как только превращается в предмет науки, тем самым определяясь и как ее немислимый субъект, надчеловек. Взаимобратимость субъекта и объекта придает всему проекту гуманитарных наук шаткость, колебательность, подрывает их объективно научные основания. В представлении М. Фуко, с самого начала гуманитарные науки полагали внутри своего предмета радикальный пробел, нечто немислимое, ибо таково свойство гуманитарности как саморефлексии, учреждающей рядом с человеком его темного, непостижимого двойника, иное-во-мне, благодаря чему я только и могу **мыслить себя**, тем самым **становясь не-собой**. «На археологическом уровне чело-

¹ Фуко Мишеля. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук СПб: А-сэд, 1994. С 348, 404.

² Бахтин М.М. Рабочие записи 60-х — начала 70-х гг. // Собр. соч. М.- Русские словари. Языки славянской культуры. М, 2002. Т. 6. С 396.

7

век и немислимое — современники. Человек вообще не мог бы обрисоваться как конфигурация в *эпистеме*, если бы одновременно мысль не нащупала в себе и вне себя, на своих границах, но также и в переплетениях собственной ткани нечто ночное, некую немислимость, которая ее и переполняет и замыкает. <_> _ По отношению к человеку немислимое есть Иное: братское и близнецовское Иное, порожденное не им и не в нем, но рядом и одновременно, в равной новизне, в необратимой двойственности»¹.

На знаменитой картине Рене Магритта «Перенос» (1966) дважды представлена фигура человека. Слева — в виде плотного силуэта, спиной закрывающего панораму трех стихий: земли, моря и неба Справа — в виде выреза на складчатом красном занавесе, через голубой просвет которого открывается все та же панорама. Конечно, Р. Магритг был далек от намерения представить в этих двух силуэтах эмблему гуманитарного знания, но ничто не мешает нам так их истолковать.

Человек — пробел в своем знании о себе. Он предстает нам только со спины, как персонаж гуманитарных исследований, как «он» — историческая фигура, деятель культуры,

¹ Фуко М. Цит. соч. С 347. Задолго до Фуко один из основателей философской антропологии Макс Шелер подчеркивал, что то духовное начало, которое позволяет человеку опредмечивать весь окружающий мир и себя в нем, само остается вне предметности. «Только человек, поскольку он личность, способен выйти за пределы себя как организма и, исходя из центра вне пространственно-временного мира, превратить все (включая себя) в объект знания. <_> Однако центр, из которого человек осуществляет акты объективации тела, души и мира в их пространственной и временной полноте, сам не может быть частью этого мира. <_> Дух есть единственное существо, неспособное становиться объектом» (*ScheJer Max. Man's Place in Nature* (1928} Boston: Beacon Place, 1961. P. 46, 47}

8

писатель, мыслитель, воин, любовник, царь или дитя природы, собеседник или соперник Бога... Но мы не можем заглянуть в лицо человеку смотрящему, т. е. самим себе: вместо этого открывается пустой силуэт. В наше время через этот вырезанный по человеческой мерке проем сквозит уже не прибрежный ландшафт, а технопейзаж — фигурки умных машин, вытесняющих своих биологически несовершенных человеко-предков. Раньше человек, ища себя в себе, находил Бога, потом — природу, теперь — машину. Человек видит все, кроме себя; себя он видит только со спины, как другого. Задача гуманитарных наук — повернуть человека лицом к самому себе —

невыполнима¹.

Именно эта проблематичность гуманитарного знания как самопознания отозвалась во всей системе научного знания XX века, потрясая основания и самых методологически устойчивых дисциплин, от математики и логики до кибернетики и информатики. Вот что пишет по этому поводу американский философ, математик, первопроходец когнитивных наук Даглас

¹ Разумеется, картина Магритта (см. иллюстрацию на с. 22) заслуживает и более детального истолкования. В левой части — образ двойной закрытости; мир заслонен человеком, который сам повернут к нам спиной. В правой части — образ двойного открытия. Красный занавес — познавательная завеса между человеком и миром, которая прорывается наложением их очертаний. Мир являет себя только в силуэте человека. Но и сам этот силуэт составлен из элементов мира: песка, воды, облаков — и лишен собственно человеческого наполнения. Мир существует только во взгляде человека, но и сам человек явлен лишь как проем, просвет на окружающ^{*}ий мир. Вот почему любое естественно-научное знание о мире включает гуманитарную составляющую, точку зрения самого наблюдателя. И по этой же причине любое гуманитарное знание содержит в себе пробел — лицо, личность познающего субъекта. О логико-грамматической фигуре взаимовключенности сознания и «мира см. в главе «Предлог "В" как понятие».

9

штадтер:

«Как ограничительные Теории метаматематики, так и теория вычислений говорят, что как только возможность представлять собственную структуру достигает некоей критической точки, то пиши пропало — это гарантия того, что вы никогда не сможете представить себя полностью. Теорема Гёделя о неполноте, Теорема Черча о неразрешимости, Теорема останковки Тьюринга, Теорема Тарского об истине — все они чем-то напоминают старинные сказки, предупреждающие читателя о том, что "поиск самопознания — это путешествие, которое... обречено быть неполным, не может быть изображено ни на каких картах, никогда не остановится и не сможет быть описано"»¹-

Именно на сцене гуманистики разыгрывается трагикомедия homo sapiens, который с античных времен был призван к главной цели — «познай самого себя», а в XX веке уперся в методологический тупик невозможности самопознания. Не противоречит ли гумани-тарность самому представлению о научности как объективном познании, коль скоро познающему не дано полностью объективировать себя самого? Не оксюморон ли само выражение «гуманитарные науки», чей объект гротескно совпадает и не может совпасть с их субъектом? Нет исхода из этих «странных петель» саморефлексии, нет решения вопросам о самой возможности гуманитарных наук. Но «сама возможность их постановки есть уже ворота мысли будущего»². Так заканчивает М. Фуко свою «археологию гуманитарных

¹ Хофштадтер Даглас Р. Педель, Эшер, Бах эта бесконечная гирлянда. Самара: Издательский дом «Бахрах-М», 2001. С 655. ² Фуко М. Цит. соч. С 404.

10

наук», и с этих же обнадеживающих сомнений может начаться их **футурология**, наброском которой и является данная книга.

* * *

Неспособность гуманистики настичь свой ускользающий субъект-объект — обратная сторона **ее конструктивной** задачи: строить новые знаки, понятия, образы человека. Человековедение неотделимо от чело-векотворчества. Субъект человековедения потому и не может быть полностью объективирован, что находится в процессе становления, и каждый акт самоописания есть и событие его самопостроения. Когда общество, или университетское начальство, или коллеги-естественники просят гуманитариев предъявить продукты их деятельности, поневоле напрашивается указательный жест вы, я, мы.. И, конечно, студенты — мыслящее человечество в следующем поколении. О чем бы ни писались гуманитарные сочинения: об эстетике итальянского Возрождения или об эпических сказаниях древней Индии, о взаимовлиянии романских и германских языков или о кантовской философии времени и пространства, — всюду перед нами предстает образ иного человека, иного разума. Мы сопоставляем его и себя, различаем и находим общее, а значит, становимся более самими собой и одновременно — более человеческими. Гуманитарные дисциплины являются таковыми не потому, что они вообще изучают человека и его разнообразные проявления. Физиология, анатомия, медицина, экономика, социология, политология, социально-экономическая история тоже изучают человека, устройство его тела, продукты его деятельности, способы его общественной организации. Но эти науки

11

являются не гуманитарными, а естественными или общественными. Гуманитарность свойственна именно таким дисциплинам, где человек менее всего может опредметить себя как эмпирическую данность, как индивидуальное или социальное тело. Гуманитарность — в тех процессах мышления, творчества, говорения, письма, межличностных отношений, где человек менее всего определим и завершим. Поле гуманитарности состоит из размывов и зияний ускользающей от себя

рефлексивности, распадающихся фрагментов языка и разрастающихся знаковых лакун. **Критическая** сторона гуманитарности — денатурализация и деполитизация человека, разоблачение того, что естественным и общественным наукам представляется твердым, позитивным основанием объективности. Гуманитарные науки заняты демистификацией не только собственной научности, но и тех форм научности, на которые претендует физическое, физиологическое, экономическое знание о человеке. **Конструктивная** сторона гуманитарности — это построение новых знаков, означаемым которых становится сам гуманитарный субъект, человек, не столько открывающий нечто в мире объектов, сколько **производящий собственную субъективность методами самоназначения и самообозначения.**

Эта конструктивная сторона гуманистики сегодня все больше затребована точными и естественными науками. На протяжении всего XX века гуманистика испытывала комплекс неполноценности перед математикой, физикой, биологией. Но по мере того, как новейшие технологии, исходя из естественно-научных и математических данных, пытаются приблизиться к созданию искусственной жизни и разума, они все более вступают на гуманитарную территорию. Как теперь

12

выясняется, именно то, что делает гуманистику не вполне научной — обратимость ее субъекта-объекта, семантическая размытость и даже метафоричность ее языка, — составляет высший интерес точных дисциплин, ту вершину самосознающей и самоорганизующейся жизни, к которой они стремятся.

Не случайно с 1970—1980-х годов все больше ведущих ученых-естественников обращаются к гуманистике, прежде всего к проблемам сознания, творчества, интуиции, свободной воли, к лингвистическим, этическим и даже теологическим проблемам. Причем именно в качестве ученых, ищущих объяснения тем проблемам мироустройства, с которыми они профессионально сталкиваются в своих дисциплинах (в основном физико-математических). Дэвид Бом, Джон Бэрроу, Фримэн Дайсон, Пол Дэвис, Роджер Пенроуз, Фрэнк Типлер, Джон Уилер... По мере того как физика пытается соединить все известные ей аспекты мироздания, в частности теорию относительности и квантовую механику, в теорию всего, выясняется, что главным недостающим звеном в этой «великой цепи бытия» может оказаться именно человеческое сознание, в котором преломляются все грани микро- и макровселенной. Физическую картину мира невозможно достроить изнутри самой физики, в этой головоломке не хватает именно гуманитарного кусочка. Так, Джон Уилер, Фрэнк Типлер и Джон Бэрроу разработали известный «антропный принцип», согласно которому физические параметры вселенной таковы, чтобы сделать возможным присутствие в ней сознающего ее человека. Джон Экклс (нобелевский лауреат 1963 года по физиологии и медицине) и Роджер Пенроуз (один из крупнейших современных физиков) выступили, независимо друг от

13

друга, с квантовой теорией сознания, которая находит место для свободы воли и творческих задатков мысли в странном поведении квантов на уровне мозговых клеток, нейронов и межнейронных синапсов.

Обращение к гуманистической проблематике обусловлено еще и тем, что некоторые естественные науки отчасти исчерпали свой ресурс экспериментальных исследований и не имеют эмпирических данных, чтобы подтвердить или опровергнуть интереснейшие гипотезы, возникающие на кончике пера Наука упирается в предел человеческой способности мыслить и описывать вселенную — или измышлять и воображать ее. Симптоматично название нашумевшей книги Джона Хоргана «Конец науки: Перед лицом пределов знания в сумерках века науки». Книга вобрала в себя интервью с крупнейшими учеными в десяти дисциплинах, от физики и космологии до теории хаоса и эволюционной биологии, и отражает их в основном пессимистический взгляд на возможность объективной, позитивной науки. Хорган называет современную науку, пережившую свой конец, «иронической» и сравнивает ее с литературной критикой, где высказываются и оспариваются разные интересные мнения, которые никак не ведут в направлении объективной истины¹. Зато они ведут в направлении человеческого субъекта и прокладывают новые пути его саморефлексии. Росту научного престижа и влияния гуманистики способствовала и антипозитивистская философия науки, манифестом которой стала книга Томаса Куна «Структура научных революций» (1962). Хотя Т. Кун рассмат-

¹ Morgan John. The End of Science: Facing the Limits of Knowledge in the Twilight of the Scientific Age. NY: Broadway Books, 1997. P. 7.

ривал парадигмальные сдвиги только в естественных науках, сам механизм таких сдвигов получает у него, в сущности, гуманитарное объяснение— как изменение взгляда научного сообщества на изучаемые явления. На множестве примеров Т. Кун показывает, что к научным революциям ведет не открытие новых фактов и даже не новая интерпретация имеющихся фактов, а внезапное изменение взгляда на мир, которое он сравнивает с эффектом переключения зрительного гештальта¹. Взгляд ученого, если проследить его до конца, ведет опять-таки от видимого к видящему. Еще более радикальные выводы из куновской концепции были сделаны методологией науки конца XX века, где начинает преобладать конструктивизм, т. е. представление о научных теориях и понятиях как о культурных конструктах, содержание которых задается человеческим субъектом. Поворот к гуманитарной проблематике, таким образом, определяется всем ходом развития науки XX века в ее отталкивании от позитивизма.

«Теорема Гёделя о неполноте, Теорема Черча о

¹ Томас Кун рассматривает парадигмальные сдвиги в контексте опытов с визуальным восприятием и различением фигур в гештальт-психологии, но было бы поучительно провести также параллель с теорией остранения в русском формализме. Представление привычного как странного, «вывод вещи из автоматизма восприятия» (Виктор Шкловский) может объяснить и смену стилей в искусстве, и смену парадигм в науке. Научная революция описана у Т. Куна почти в искусствоведческих терминах, как обретение нового видения: «Это выглядит так, как если бы профессиональное сообщество было перенесено в один момент на другую планету, где многие объекты им незнакомы, да и знакомые объекты видны в ином свете. <_> После этого события ученые часто говорят о "пелене, спавшей с глаз" или об "озарении", которое освещает ранее запутанную головоломку, тем самым приспособлявая ее компоненты к тому, чтобы увидеть их в новом ракурсе.» (Кун Томас. Структура научных революций (1962); Гл. 10. М: АСТ, 2001 С. 151, 164)

неразрешимости, Теорема остановки Тьюринга, Теорема Гарского об истине...» (Д. Хофштадтер). По сути, все дисциплины, от которых зависит будущее цивилизации, включая математику, кибернетику, информатику, когнитивистику, семиотику, нейропсихологию, теорию и практику построения искусственного интеллекта, — все они оказываются заложниками специфически гуманитарной проблемы. Именно туманитарность является средоточием не только человеческой саморефлексии, но и вообще саморефлексивной способности разума, кому бы он ни принадлежал— богу, человеку или машине. Гуманитариям нечего жаловаться на периферийность своих занятий в технизированном укладе XXI века. Высшая техника, способная вычислять и мыслить, не может состояться без саморефлексии, без обучения ремеслу «быть самим собой», «познавать себя», «говорить о себе». В этом смысле гуманистика находится на переднем плане всех прорывов кибер-, нейро- и биотехнологий в будущее.

* * *

Итак, выражение «знак пробела», вынесенное в заголовок этой книги, относится прежде всего к самому человеку. При этом оно несет в себе намеренную двусмысленность. Пробел— это отсутствие, нехватка знака. Но попытка обозначить эту нехватку ведет к построению знаков нового уровня. Собственно, именно глубина пробела и позволяет множить заполняющие его знаки. Выражаясь словами Романа Якобсона, задача книги — «исследовать сложные и причудливые соотношения между двумя переплетающимися поняти-

¹ Якобсон Роман. Нулевой знак // Избранные работы. М: Прогресс, 1985. С. 230.

ями — *знаком и нулем*»*. Эта задача ведет от анализа значимых пробелов в современной культуре к синтезу новых знаков — терминов, концептов, дискурсов нового поколения. От аналитического уклона, который приобрела философия и филология в XX веке, мы пытаемся проложить путь к синтетической и генеративной теории XXI века. Эта теория не просто исследует то, что уже сформировалось в гуманитарном поле, но сама порождает «семейства» новых концепций, жанров и дисциплин.

Каждая из глав представляет собой попытку артикуляции какого-то системного пробела в одной из существующих или нарождающихся дисциплин, попытку найти место для нового знака, мыслительного конструкта, Который дополнял бы общую систему гуманитарных понятий и вместе с тем очерчивал бы возможность дальнейших движений мысли. Например, глава с непроизносимым названием « » обращается собственно к текстуальным пробелам, белому фону письма, означивание которого может придать новый импульс философии языка и внести в филологию такое направление, как экология текста. Дальнейшее расширение философского языка путем включения служебных слов, в частности предлога «в», в число его основных категорий составляет содержание главы о частотном словаре и картине мира. В отдельной главе

рассматривается понятие интересного, которое обычно используется нерелективно в оценке самых разных культурных явлений, но заслуживает самостоятельной концептуализации, как один из ключевых критериев современного критического мышления. Еще одна глава освещает становление гуманитарной науки как нового дисциплинарного поля, включающего человека и те фор-

17

мы искусственного разума, которые потенциально могут с ним соперничать или его превзойти. Одна из центральных глав «*Debut de siecle* Манифест протеизма» охватывает принципы нового гуманитарного мировоззрения, которое утверждается у истоков XXI века по контрасту как с постмодерном, так и с авангардом предыдущего века. Несколько глав посвящены проблемам знаменитости и словотворчества (семиургии), в которых наиболее целенаправленно выражена конструктивная задача гуманистики — синтез нового языка и новых понятий, раздвижение границ мыслимого и говоримого.

Эта книга — развитие тех стратегий исследования, которые складывались в моих предыдущих книгах «Постмодерн в России: литература и теория» (М., 2000) и «Философия возможного: модальности в мышлении и культуре» (СПб, 2001). Если в первой рассматриваются итоги большой культурной эпохи постмодернизма, завершившейся в 1990-е годы, то вторая — это введение в модальность новой эпохи, обоснование философии в сослагательном наклонении. Теперь пришла пора более конкретно очертить те возможности гуманитарного мышления, которые в общем виде определились в «Философии возможного». Исторический взгляд назад — теоретический взгляд вверх — теоретико-исторический взгляд вперед: так схематически можно обозначить соотношение трех книг. Разумеется, каждая часть этой трилогии существует на собственных правах и может быть прочитана независимо от других.

Задача возможностного мышления вовсе не в том, чтобы свести концы с концами и предложить законченную теорию предмета. Напротив, «концы» должны

18

расходиться как можно дальше, очерчивая тающие границы теоретического поля, не сводимые в один план или концепцию. Такой расходящийся дискурс занимает все более видное место в современной гуманитарной науке. Если сходящийся дискурс пытается объединить разные идеи в одну логическую конструкцию, связать все со всем, то расходящийся дискурс, напротив, развязывает узлы понятий, оставляя свободно болтающиеся концы, — разбегается в неизвестность, как сама обозримая вселенная¹.

Такой подход точнее было бы назвать не футурологией, а футуроскопией. Футурология, популярная дисциплина 1960—1970-х годов, пыталась предсказать будущее, выстроить его в линейной перспективе растущих тенденций, тогда как футуроскопия обзревает разные варианты и горизонты будущего без попытки подчинить их единой логике развития. Это своего рода

¹ Что дискурсу свойственно «разбегаться», свидетельствует сама этимология этого термина (от латинского *dis + currere*, буквально «разбегаться»). Различие сходящегося и расходящегося дискурсов пересекает границы философских школ и направлений. «Философские исследования» А. Витгенштейна — пример расходящегося дискурса, тогда как почти все его сомысленники и продолжатели по аналитической философии работали в стратегии сходящегося. В постструктурализме труды М. Фуко по археологии знания и генеалогии власти — это сходящийся дискурс, а «Тысячи Плато» Ж. Делеза и Ф. Гваттари — расходящийся. Приведем характерное признание А. Витгенштейна из его предисловия к «Философским исследованиям»: «„Как только я пытался принудить мои мысли идти в *одном* направлении вопреки их естественной склонности, они вскоре оскудевали. И это было, безусловно, связано с природой самого исследования. Именно оно принуждает нас странствовать по обширному полю мысли, пересекая его вдоль и поперек в самых различных направлениях. Философские заметки в этой книге — это как бы множество пейзажных набросков, созданных в ходе этих долгих и запутанных странствий» (Витгенштейн А. Философские работы. М: Гнозис, 1994. Ч. 2. С. 77).

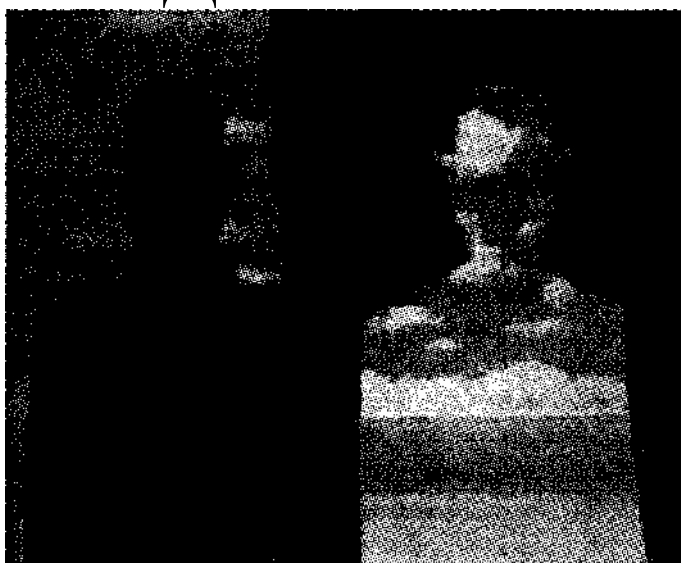
19

ландшафтное видение будущего как множества веерообразно расходящихся и не заслоняющих друг друга будущностей.

* * *

Я благодарен Центру гуманитарных исследований университета Эмори (Center for Humanistic Inquiry, Emory University) в Атланте, США, за возможность посвятить академический год 2002/03 работе над проектом «Будущее гуманитарных наук». Некоторые темы и аспекты этой работы отразились в данной книге. Я глубоко признателен издательству «НЛО», Ирине Прохоровой за то, что они поддержали замысел книги и чутко и терпеливо отнеслись к метаморфозам ее созревания. Журнальные варианты отдельных глав печатались в периодических изданиях «Вопросы философии», «Иностранная литература», «Звезда», «Знамя», «Новый мир», «Октябрь», «Комментарии», «Lettre International», «Common Knowledge», «Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge» и др. Для данного издания многие из них существенно переработаны.

ВВЕДЕНИЯ



Рене Магритт «Перенос» (1966)

О ситуации

От «пост-» к «прото-»

Среди понятий и терминов, определивших самосознание культуры и движение гуманитарных наук конца XX века, первое место занимают не существительные или прилагательные, а приставка «пост-». *Постмодернизм, постструктурализм, постисторизм, постутопизм, постколониализм, посткоммунизм* и множество других «постов» приклеивались ко всевозможным явлениям, чтобы поскорее сдать их в архив. Магия приставки «пост» позволяла отметить знаком прощания и отодвинуть в прошлое все, что еще вчера представлялось современным и актуальным. Можно было легко расквитаться с урбанизмом или лиризмом, христианством или либерализмом, наклеив на них ярлычок «пост» и представив свою передовую позицию/ идентичность как *постурбанизм, постлиризм, постхристианство, постлиберализм*.

Такой способ обновления, однако, чреват собственным поражением. «Пост»-мышление страдает зависимостью от тех самых понятий, которые пытается оставить в прошлом, — тянет за собой их концептуальный послед. Например, понятие «постструктурализм» намертво приковано к тому самому структурализму, от которого стремится уйти подальше. Эта зависимость от прошлого становится еще более очевид-

23

ной в случае модного ныне умножения самих «постов», когда, например, постмодернизм в свою очередь отбрасывается в прошлое смелым добавлением к нему еще одного «пост»: пост-постмодернизм. На одном академическом философском сайте можно найти такие примеры «пост» и «пост-пост» дискурса:

«Недавние споры в гуманитарных науках сосредоточились на периоде постистории, пост-постмодернос-ти, постискусства, посткапитализма, постфилософии, пост-постструктурализма, постгендера, пострасы, пост-метанарративов: перечень столь же нескончаемый, как и сами споры»¹.

Такое механическое добавление приставки: *пост-постмодерность, пост-постструктурализм* — освобождает от необходимости качественного определения новизны и, как в принципе бесконечный самоповтор, приближается к самопародии.

Однако на рубеже XX—XXI веков наблюдается радикальный сдвиг в самосознании культуры. Мы живем не **после** (модернизма, структурализма, утопизма, коммунизма.), но в самом начале нового периода, который лучше всего характеризуется приставкой «прото-»: *про-тоглобальный, протоинформационный, протовирту-альный*... Например, наша цивилизация может быть названа **протоглобальной**, потому что собственно гло-

¹ <http://www.um.edu.mt/news/philosophysoc.html>

Известный политолог и историк современности Сэмюэл Хантингтон назвал такое мировоззрение, которое объявляет конец всему, «эн-дизмом» («endism», «концевизм»)- В качестве примера он приводил известную концепцию Фрэнсиса Фукуямы о

«конце истории», обнародованную в конце 1980-х. Но если последующая история чему-то учит, то неминусовому концу самого эндизма. СМJ *Huntington Samuel P.* No Exit: The Errors of Endism // *The National Interest*. 1989. September.

24

бальность предполагает, согласно общепринятому научному определению, впервые выдвинутому советским астрофизиком Н.С. Карадашевым, овладение всеми источниками энергии на данной планете и способность регулировать и изменять ее климат (цивилизация первого типа — «планетарная»). По оценкам специалистов, нашей цивилизации потребуется еще три-четыре века, чтобы стать подлинно глобальной.

Сошлемся на суждения выдающихся современных ученых, физика Стивена Хокинга и биолога Эдварда Уилсона, которые склонны определять наше время в терминах «прото», а не «пост». Стивен Хокинг пишет в книге «Вселенная в сжатом изложении»: «..теперь мы стоим в начале новой эры, когда мы будем способны усложнять наш внутренний код, ДНК, не дожидаясь медленных результатов биологической эволюции»¹. Тем самым нынешнее состояние человечества можно охарактеризовать как *протобиотехническое*.

Эдвард УИЛСОН отмечает в своей книге «Соударение: Единство знания»: «Предсказуемые синтезы [между различными ветвями знания], конечная цель науки, все еще находятся на ранней стадии, особенно в биологии»². Отсюда следует, что нынешняя стадия междисциплинарного сотрудничества может быть названа *про-тосинтетической*.

Такие «прото» вездесущи на рубеже веков. Растущие мощности компьютеров — свидетельство становления искусственного *протоинтеллекта*; генетические эксперименты, в частности клонирование, — намек на

¹ *Hawking Stephen*. The Universe in a Nutshell, New York et al: A Bantam Bookp. 2001. P. 165.

² *Wison Edward O.* Consilience: The Unity of Knowledge. New York: Vintage Books, 1999. P. 136.

25

возможность искусственной *протожизни*; всемирная электронная сеть — зародыш *протоглобального* сотрудничества умов и коллективного, *проторазума*.

Интересно, что термин «пост» часто по привычке применяется к тем явлениям, которые более уместно обозначить как «прото». Н. Кэтрин Хэйлес в своей известной и влиятельной книге «Как мы стали постчеловеками» определяет наше время в терминах «пост»:

«Прежде всего, постчеловеческое ставит информационную модель выше ее материального воплощения, так что наше воплощение в биологическом субстрате рассматривается скорее как историческая случайность, а не неизбежность жизни»¹.

Однако, если следовать логике этого объяснения, нынешнее состояние цивилизации следует охарактеризовать скорее как *протоинформационное*, а не *постчеловеческое*. Человеческое тело все чаще рассматривается как знаковое устройство, совокупность информационных процессов, происходящих на всех уровнях организма. Норберт Винер в свое время предположил, что впоследствии человека можно будет передавать, как сообщение, по телеграфу². Другой выдающийся теоретик робототехники и информационного века Ханс Моравец полагает возможным загрузить содержание человеческого сознания в память компьютера³. Все это говорит не о конце человека, но о начале превращения его материальных составляющих в информационные.

¹ *Hayks N. Katberine*. How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1999. P. 2.

² *Wiener Nobert*. The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society, 2d ed. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1954. P. 103—104.

³ *Moravec Hans*. Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence. Cambridge: Harvard University Press, 1988. P. 109—110.

26

Хотя вся книга Н. Кэтрин Хэйлес, начиная с заглавия, пронизана «пост»-концептами, знаменательно, что в заключении «Что это значит — быть постчеловеком?» автор, в сущности, ставит под вопрос уместность этой терминологии:

«Но постчеловеческое на самом деле не означает конца человеческого. Оно означает только конец определенной концепции человека, как автономного существа, осуществляющего свою волю через индивидуальное действие и выбор»¹.

Как ни относиться к такому радикальному заявлению, очевидно, что речь идет по существу не о «постчеловеке», но о «проточеловеке», о начале экспансии человека за пределы собственного тела, о перспективе превращения тела в цифровой луч, информационный поток.

«...В этой постчеловеческой модели... функции человека расширяются, потому что расширяются параметры обитаемой им когнитивной системы. Речь не о том, чтобы отказаться от тела, оставить

его позади, но о том, чтобы распространять воплощенное сознание самыми разными специфическими, локальными, материальными путями, чего невозможно достичь без электронных протезов»².

В понимании Хэйлес, «постчеловеческое», таким образом, предполагает не устранение, но скорее расширение человеческого, которое начинает выходить за рамки телесности через систему электронных преобразователей, усилителей, удлинителей, превращающих тело в информационное поле, не замкнутое границами пространства и времени. Очевидно, что такая перс-

¹ Hayles N. Katharine. Op. cit P. 286. ² Ibid P. 290—291.

27

пектива относится к мировоззрению «прото», которое предполагает открытость будущего, а не завершенность прошлого.

Представление о симметричности «начала» и «конца», об их обязательной соотносительности искажает *асимметричную* природу времени. Время — это свойство незавершенности, преобладание начал над концами. Возьмем, к примеру, литературные жанры. Трагедия, комедия, роман, эссе — все они имеют более или менее определенные исторические начала, но конца этим жанровым образованиям не видно, они скрываются за горизонт. Все, что мы знаем об этих жанрах, есть лишь прообразы их возможного будущего, «про-тожанры». Так понятое начало, которое ведет в открытое будущее, являя возможность продолжений и Не-представимость концов, можно обозначить как «прото».

М.М. Бахтин, утвердивший категорию незавершенности в сознании наших современников, отмечал с сожалением: «На первом плане у нас *готовое и завершенное*. Мы и в античности выделяем готовое и завершенное, а не зародышевое, развивающееся. Мы не изучаем долитературные зародыши литературы (в языке и обряде)»¹. В другой записи Бахтин противопоставляет два подхода к проблеме жанра¹ «завершающий» — и «зачинающий», или, в современных терминах, «пост» и «прото»: «Жанр, как композиционно определенное (в сущности — застывшее) целое, и жанровые зародыши (тематические и языковые) с еще не развившимся твердым композиционным костяком, так сказать, "пер-вофеномены" жанров»².

¹ Бахтин М.М. Рабочие записи 60-х — начала 70-х гг. // Собр. соч: В 6 т. М; Русские словари. Языки славянской культуры. М, 2002. Т. 6. С 398.

² Бахтин М.М. Литературно-критические статьи. М; Худож. лит., 1986. С. 513.

Суть не только в том, чтобы изучать первофеномены уже известных, сложившихся жанров, но и в том, чтобы изучать прафеноменальность как таковую, на стадии ее сложения, когда судьба жанра еще принадлежит будущему, точнее, одной из возможностей будущего.

Приставка «прото», которой я предлагаю обозначить очередной и назревший сдвиг в «пост-пост-постмодернистской» культуре, есть радикальный переход от конечности к начальности как к модусу мышления.

Томас Кун уподобляет смену научных парадигм мгновенному сдвигу видения в опытах гештальтпсихо-логии, когда один и тот же рисунок вдруг начинает восприниматься совершенно иначе. «То, что казалось ученому уткой до революции, после революции оказывалось кроликом»¹. Таким же образом меняется концептуальный узор и в современных гуманитарных науках: там, где еще недавно виделось завершение, «пост», вдруг открывается новое начало, «прото». Все, что предыдущее поколение воспринимало под знаком «пост», новое поколение видит как «прото», как подступ к новой эпохе, набросок новой культурной формации.

Конец реальности, о котором так много говорили «пост»-мыслители, особенно Ж. Бодрийяр... Для поколения середины 1990-х, возлелеянного в пеленках электронных сетей, так называемый «конец реальности» — это только начало новой виртуальной эры.

Конец субъекта, смерть автора, стирание подписи, о которых возвещали Луи Альтюссер, Ролан Барт, Мишель Фуко... На самом деле этим возвещается не

Кун Томас. Структура научных революций (гл. 10). М: АСТ, 2002. С 151.

29

конец, но скорее начало новой эпохи умножения авторских личностей и концептуальных персон¹. Смерть утопии, провозглашенная Ж.-Ф. Лиотаром и Ж Бодрийяром..

В 1990-е утопия воскресает рке не как социальный проект, направленный на переделку мира, но как новая интенсивность опыта, более масштабный горизонт сознания, которое не хочет замыкаться в игре с прошлым или «вечным настоящим», но ищет радикально иного будущего.

Вот два высказывания — художника и теоретика, для которых утопия уже не мертва, а представляет собой новый шанс на возрождение искусства и личности. Французский художник Кристиан Болтански: «Мое поколение отрелось от утопии, но без утопии нет искусства. Да, любая утопия опасна, но все же пусть художник позволит себя обмануть, пусть он останется идиотом, но пусть вера его не оставит. Убежден, что качество произведения и утопия связаны напрямую»². Московский искусствовед Виктор Мизиано: «Очень важно сейчас актуализировать проблему универсального. Я понимаю, что это утопия. Делается это совершенно осознанно, да, утопия кончилась, но да здравствует утопия. УТОПИЯ дает личности некий более значимый, более масштабный горизонт»³.

С 1970-х годов гуманитарные науки выносили сплошь смертные приговоры культуре, как если бы шло

¹ Подробнее о переходе «пост» в «прото» см. гл. «Debut de siecle Манифест протеизма», раздел 3.

² Интервью с художником Кристианом Болтански // Новое литературное обозрение. 1993. № 2.

³ Кто есть кто в современном искусстве Москвы. М: Album, 1993 (без пагинации).

30

заседание военного трибунала: смерть метафизики, смерть автора, смерть истории, смерть утопии, смерть оригинальности, смерть истины, смерть человека... и, как следствие, смерть самих гуманитарных наук, гуманитарных подходов и ценностей. Теперь становится все яснее, что сократическое искусство акушерства, вспоможения при рождении нового, — более достойное занятие для гуманитарных наук. Бахтинская «эмбрио-ника», «зачинательный» подход к нарождающимся жанрам и культурным формациям — важный российский вклад в эту сократическую традицию.

Возможно резонное возражение против «прото» как новой культурной парадигмы: не следуют ли отсюда выводы в духе детерминизма и телеологии? Характеризуя определенную современную тенденцию как «про-то-икс», подразумеваю ли я, что «иксизация» в будущем неизбежна? На мой взгляд, это «прото» не содержит никаких фаталистических предпосылок. Раньше определение «прото» давалось тому, что предшествовало уже заранее известному. Когда Ренессанс предстал уже завершенным, отошел в далекое прошлое, только тогда (в XIX в.) получила обозначение и начальная ступень, ведущая к нему, — *прото-Ренессанс*. Точно так же античные и средневековые повествования о любви получили названия «*протороманных*», когда и сам жанр романа, и его теория были уже сформированы. Так из уже готового, осуществленного будущего переименовывалось прошлое, выступая как ступенька, ведущая к предназначенной цели. Такова была уловка детерминизма, предопределявшего прошлое его же собственным будущим, но создававшего иллюзию, что прошлое само предопределяет будущее.

31

Однако понятие «прото» резко меняет свой смысл в применении к современным явлениям: оно указывает не на необходимость, а на одну из возможностей будущего. Мы не можем заведомо знать, протофеноме-ном чего является то или другое в момент его возникновения, нам остается лишь предположение и надежда. «Прото-икс» — значит, имеющий склонность становиться иксом, развиваться в направлении икс В отличие от международной приставки «пре» или русской «пред» («preglobal», «предглобальный»), «прото» в нашем понимании указывает не на порядок во времени, а на открытую возможность, зародышевую стадию явления. Это знак не временной последовательности, а скорее потенциальности, гипотетичности, сослагательного наклонения. Под знаком «прото» культуре снова позволено все, на что накладывал запрет постмодернизм: новизна, история, метафизика и даже утопия. Но они лишены тех тоталитарных претензий, которые раньше заставляли подозревать в них интеллектуальную казарму, «руководящее мышление» («*master thinking*»). «Прото» — это новое, ненасильственное отношение к будущему в модусе «может быть» вместо прежнего «должно быть» и «да будет».

О науке

Масса знания, энергия мысли

Обычно наука рассматривается как область накопления и систематизации объективных знаний о действительности. Во всех определениях науки на первом месте стоит именно «знание» (да, собственно, и само понятие «*science*» происходит от латинского «*scire*», знать). Например, согласно Британской энциклопедии, наука — это «любая система знания, которая связана с физическим миром и его явлениями и предполагает беспристрастные наблюдения и систематичес-

кие эксперименты. В целом наука — это поиск знания, охватывающего общие истины или действие фундаментальных законов»¹.

¹ Вот еще несколько словарно-энциклопедических определений

«Накопленное и установленное знание, систематизированное и сформулированное в связи с открытием общих истин или действием общих законов» (Вебстеровский словарь, наиболее авторитетное полное издание 1913 г.).

«Система развивающихся знаний, которые достигаются посредством соответствующих методов познания, выражаются в точных понятиях, истинность которых проверяется и доказывается общественной практикой» (Кедров Б., Спиркин А. Наука. Философская энциклопедия: В 5 т. К: Советская энциклопедия, 1964. Т. 3. С 562).

«Особый вид познавательной деятельности, направленной на выработку объективных, системно организованных и обоснованных знаний о мире» (Степин В.С. Наука // Всемирная энциклопедия. Философия / Ред. и сост. АА Грицанов. М¹ Минск, 2001. С 673)

33

При этом возникает вопрос, особенно существенный для самоопределения гуманитарных наук: как деятельность познания соотносится с деятельностью мышления? Служит ли мышление средством приобретения знаний или, напротив, знание представляет лишь одну из ступеней мышления?

Между «знать» и «мыслить» имеется существенное различие. «Знать» — значит иметь в уме верное понятие или сведение о каком-то предмете. «Мыслить» — значит совершать в уме действия с понятиями, сочетать их, разъединять, соединять на новом уровне Мышление — это динамическая работа с теми понятиями, которые статично представлены в форме знания. Безусловно, у знания есть своя собственная динамика, которая выражается глаголом «познавать». Познание — это процесс приобретения знания, в ходе которого неверные понятия и их сочетания отбрасываются, а верные сохраняются и приумножаются. Познание необходимо включает в себя процесс мышления, т. е. творческой работы с понятиями. Но мышление не сводится к познанию и не укладывается в формы знания, поскольку оно создает такие понятия, которые не соответствуют ничему в действительности. Наоборот, действительность может быть постепенно приведена в соответствие с этими понятиями. Так возникает все, что человек «от себя» привносит в действительность, т. е. сверхприродный мир истории и культуры. Мышление содержит в себе ту прибавку к знанию, которая и создает вторую дей-

«Область культуры, связанная со специализированной деятельностью по созданию системы знания о природе, обществе и человеке». (Культурология. XX век. СПб.: Алетейя, 1998. Т. 2. С 71).

34

ствительность, рукотворный и мыслетворный мир, включая идеи и ценности, науку и технику. Мышление не только следует за знанием, но и предшествует ему, создает сам предмет и возможность знания. Даже такой несомненный факт, как $2 + 2 = 4$, опирается на идею числа, единицы, уравнения. В конце концов все понятия, на которые опирается знание, являются конструктами мысли, которые стали настолько привычными, что воспринимаются как исходные составляющие фактов. Мысль, ставшая достоянием фольклора, всеизвестная и самоочевидная, предстает фактом. Например, единицы пространства и времени — минуты, часы, метры, километры — составляют основу фактических знаний («который час?», «в каком году родился Пушкин?», «сколько километров от Москвы до Киева?»), но сами эти единицы сконструированы расчленяющей мыслью.

Тем более это относится к области истории, культуры, морали, метафизики. Большинство мыслей, оказавших самое глубокое воздействие на человечество, вообще не основаны ни на каких фактах, скорее, они выражают совокупность жизненного опыта и устремлений, причем устремления разных людей могут противоречить друг другу. «Люби ближнего, как самого себя». «Все люди рождаются равными». «Человек — мера всех вещей». «Человек — разумное животное». «Человек — падшее создание». «Общество — это война всех против всех». «Цель оправдывает средства». «Жизнь — чудо». «Жизнь — бессмыслица...» Теодор Розак называет такие мысли, которые без всякого логического доказательства и эмпирической проверки правят обществом, «идеями-господами», или сверхидея-

35

ми («master ideas»)¹. Он подчеркивает, что, хотя сверхидеи не опираются на факты, сами они легли в основание множества фактов религиозной, социальной, культурной истории, которая в свою очередь изучается гуманитарными и социальными науками. В конце концов, если бы Шекспир не вымыслил свои драмы, а Наполеон не замыслил новый европейский порядок, литературоведы и историки лишились бы важнейших предметов своих научных занятий.

Таким образом, скорее знание можно считать моментом мышления, чем наоборот. Даже естественные науки, хотя они и представляют собой знание о природе, отсутствуют в самой природе. Если физик знает нечто о времени и пространстве, то лишь потому, что мышление

вычленило сами категории времени и пространства, которые далее могут соотноситься с окружающей природой в процессе ее познания. Само знание не содержится в предметах знания, а приобретается в ходе мышления о них.

Мышление пользуется знанием, чтобы, **верно отразив мир, тем более уверенно его преобразовать**. Знание можно определить как **адаптивный механизм мышления**, способ его выживания в условиях практического взаимодействия с окружающим миром. Раньше считалось, что адаптация, как механизм дарвиновской эволюции, господствует в природе и определяет эволюцию видов. Ныне этот взгляд отвергается многи-

¹ *Roszak Theodore*. The Cult of Information. A Neo-Luddite Treatise on Hig-Tech, Artificial Intelligence, and the True Art of Thinking (1986). Berkeley et ah University of California Press, 1994. P. 91—95, 105—107. Книга Т. Розака, профессора истории, публициста, известного контркультурного мыслителя 1960-х гг. (автора «Зеленеющей Америки»), — одно из самых красноречивых выступлений против засилия «информации» и недооценки творческого мышления в компьютерный век.

36

ми биологами, стоящими на позициях конструкционизма: организм не столько приспосабливается к среде, сколько сам конструирует ее, приспособляет к себе. Среда— продукт жизнедеятельности населяющих ее организмов. По мысли крупнейшего современного биолога Левонтина, специалиста по эволюционной генетике, «следует отбросить отчужденный взгляд на организм и среду, Дело обстоит вовсе не так, что среда имеет свои независимые законы, а организмы открывают их, сталкиваются с ними и вынужденно к ним приспособляются. На самом деле разные типы среды — это последствия того, что Маркс назвал «чувственной активностью»

организмов__ Организмы сами построили (constructed) мир, в котором мы живем»¹.

Если чувственная активность организмов создает среду по их подобию, то тем более это относится к интеллектуальной деятельности, создающей по своему подобию культурную среду обитания. Адаптация — это только средство трансформации. Знание — это адаптивный механизм, посредством которого мышление координирует себя со средой для того, чтобы тем вернее ее трансформировать, **приспособить к себе**. Все, что мы называем историей и культурой, и есть результат такой адаптации **действительности к мышлению**. В любом фрагменте искусственной среды, от избытка до небоскреба, от автомобиля до книги, можно увидеть отпечаток мышления, систему овеществленных или означенных понятий.

Различие понятий «знать» и «мыслить» интуитивно выражено в грамматике. «Знать», как переходный гла-

¹ *Lewontin R.C.* Facts and the Factitious in Natural Sciences, in Questions of Evidence. Proof, Practice, and Persuasion across the Dicipines / Ed. by James Chandler, Arnold Davidson, Harry Harootunian. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1994 P. 506.

37

гол, сочетается с прямым дополнением (знать что), ко-торое обозначает предмет знания: «знать действительность, людей, страну, математику». «Мыслить» редко употребляется как переходный глагол, а «думать» вообще в этой функции не употребляется, поскольку содержание мышления не связано прямо с его предметом, они опосредуются предложным падежом: «мыслить, думать о чем». Соответственно нельзя сказать «мышление чего-то», но лишь «мышление о чем-то»¹. Мышление не прямо отражает свой предмет, а преломляет его в себе, дополняет его, произносит суждение о нем.

* * *

С философской точки зрения знание и мышление соотносятся примерно так же, как понятия массы и энергии соотносятся в физике. Когда мышление останавливается, застывает, обретает инертную массу покоя, оно становится знанием как неким «идеальным телом», отражающим свойства своего объекта, совокупности фактов. Напротив, распредмеченное знание переходит в энергию мысли, которая разрывает устойчивые, «познанные» связи фактов, по-новому сочетает понятия, отрывает их от фактов и обращает в фикции, которые

¹ В тех случаях, когда «мыслить» употребляется как переходный глагол, он сближается по значению с «представлять», «воображать», т.е. указывает не на объективно существующий предмет, который может быть познан, а на предмет мыслимый и, как правило, отнесенный к будущему или возможному, на понятие или образ предмета «Я не мыслю без тебя своего будущего». «Он мыслит свое счастье в упорном труде». «Мы не мыслим литературы без участия критиков и философов». Здесь «будущее», «счастье», «литература» берутся как идеальные проекции, понятия, мыслимости, продукты представления или воображения, а не объекты, которые мысль находит вне себя и которым стремится соответствовать (как в случае «знания предмета»).

38

ничему не соответствуют вне мышления, но которые могут найти себе последующее воплощение в общественной практике, искусстве, технике и тем самым раздвинуть границы самой

действительности.

Общее поле мышления и знания можно обозначить как мыслезнание (thinknowledge, с одной буквой «k», в которой «think» срастается с «know»). Эта эпистемологическая категория указывает на соотношение мышления и знания как двух форм интеллектуальной деятельности и на способы их взаимоперехода.

Эйнштейновская формула превращения массы в энергию может быть условно и образно использована как эвристическая схема превращения массы знания в энергию мысли. $E = mc^2$. В применении к сфере мыслезнания эту формулу можно интерпретировать так:

Мышление = знание \times скорость перестановки понятий в квадрате рефлексии.

Перестановкой мы назовем перегруппировку понятий и элементов сращения, которые содержатся в массе знания, т. е. в данной совокупности установленных фактов. Рефлексия означает, что, выстроив серию ассоциативных перестановок первого уровня, мы переходим на следующий метаяуровень, позволяющий нам описать первый. Мысль движется по ступеням обобщений, скачками по лестнице «мета», что и указывается знаком степени, т. е. умножения определенной величины на саму себя.

Энергия мысли равняется массе знания, помноженной на скорость диссоциаций и ассоциаций его элементов в квадрате рефлексии.

Таким образом, масса знания — это положительный фактор, увеличивающий энергичность мысли, но далеко не единственный: важна еще свободная игра

39

понятий, скорость их расчленений и сочетаний, перестановок, а также глубина рефлексии, т. е. перехода между уровнями сознания/обобщения.

Возьмем, к примеру, такое тривиальное утверждение:

Город Вашингтон является столицей США.

Такова элементарная единица знания, относящегося к городу Вашингтон. Следует, конечно, учесть, что любое суждение включает в себя не только эксплицитное, но и имплицитное знание. В вышеприведенном примере это знание того, что такое город, столица, страна, как соотносятся между собой эти понятия.

Можно обобщить вышеприведенное суждение в такой схеме:

Элемент В является центральным в системе С.

Итак, перед нами краткий и плоский фрагмент географического знания, общеизвестный факт, и тем не менее даже из него можно «раскрутить» серию вопросов, обращенных к мысли и получающих от нее ответ. Такой процесс «выделения» мысли из знания — **смыслотворение** — напоминает бомбардировку вещества на атомарном уровне пучками заряженных и ускоренных частиц. Далее мы попытаемся передать возможные движения мысли, возникающие из рассеяния этого атомарного факта: «Вашингтон — столица США».

Переносятся ли все свойства системы С на ее центральный элемент В? Или же специфика центрального элемента состоит как раз в том, чтобы маркирование отличаться от всех других элементов системы? Этим объясняется, почему Вашингтон, как город центральной власти, иностранных и международных представительств, приобретает черты интернационального мегаполиса и именно в силу своей центральности становится-

40

ся все меньше похож, по своим обычаям, укладу, темпу жизни, на ту страну, которую он представляет и как бы концентрирует в себе.

Тем самым обнаруживается противоречие в самом понятии столицы, которая, с одной стороны, представляет собой самое характерное в своей стране, ее символ и квинтэссенцию, а с другой — именно в силу своей представительности, знаковости резко отличается от всей остальной, «менее знаковой» территории. Парадокс в том, что «самое характерное» есть одновременно и «наименее характерное», что отсылает к диалектике совпадения максимума и минимума у Николая Кузанского. Вашингтон — максимально и одновременно минимально американский город. Быть центральным, самым представительным элементом данной системы — значит вообще **не быть** элементом данной системы, находиться вне ее, что манифестируется особым административным статусом Вашингтона как «внештатного» города, особого «округа Колумбия». Если Вашингтон управляет всей страной, то Вашингтоном управляет не глава страны, президент, и даже не глава

штата, губернатор, а всего-навсего глава города, мэр, т.е. наибольшее как бы находится внутри наименьшего и управляется наименьшим.

Нужен ли вообще системе центральный элемент? Как меняется значение центральности управления в условиях растущей диссеминации знания и распыления коммуникативных полей (Интернет)? Нужна ли сто* лица государству, или оно, особенно в эпоху электронных коммуникаций, может обходиться без сосредоточения власти в одной административно-географической точке, управляясь сетевым сообществом, «роевым» разумом сограждан? Как изменились бы разные терри-

41

тории с изъятием их властных центров или если бы властность этих центров была рассеяна равномерно по территориям стран, а статус центра упразднен?

Может ли политическая столица одновременно выполнять функции культурной, индустриальной, технологической столицы? Желательно или предосудительно совмещение таких функций в демократическом государстве? Усиливает или ослабляет систему такая абсолютизация столицы? В каком смысле, отличном от политического, Вашингтон является не столицей, а полной ее противоположностью — провинцией? Какие другие города США могут притязать на звание неадминистративных столиц и в каких отношениях? Нью-Йорк — столица архитектуры и этнического многообразия, Лос-Анджелес — столица искусств и индустрии развлечений, Бостон — столица образования, Сан-Франциско — столица электронных технологий и богемной интеллигенции. Находится ли центр тяжести современного государства в области политико-административного управления и по каким признакам другие города являются больше столицами, чем Вашингтон? Как предположения об относительном весе или изменении столичного статуса Вашингтона могут вписаться в игру политических сил США? Если «Вашингтон» всегда служит негативным знаком («бюрократия») в политической риторике партии, борющейся за власть, то как это согласуется с ее собственным стремлением стать означаемым этого знака?

Все эти мыслительные акты в форме вопросов, парадоксов, сомнений, предположений и даже утопий (территория без центра власти) возникли из «реакции расщепления» одного общеизвестного факта, соединяющего два элемента, город Вашингтон и государство

42

США. Именно перегруппировка этих элементов, раскрытие парадоксов «представительства» (государства в столице) и нахождения большего в меньшем расшевелили маленький огонек «смыслообразования» в выгоревшем очаге знания, ставшего географическим трюизмом.

Мышление есть энергизация знания, разрыв и перестановка связей между его элементами, производство новых смыслов, «ускоренных» по сравнению с их статическим пребыванием в форме известного факта. Вопрос, освобождающий элементы суждения от их жесткой связи; предположение иных связей, свободная рекомбинация; реинтерпретация, выяснение смысла каждого из этих новых сочетаний; экстраполяция, обобщение данного суждения по сходным элементам других тематических областей; переход на другой уровень, рефлексия, метаописание, самоопредмечивание мысли, мыслящей о себе..

Все это и есть процесс, описываемый эйнштейновской формулой в ее гуманитарном измерении: энергия мышления (E) как переход элементов знания (т) в скоростное движение (с) и саморефлективное удвоение (?). Мышление (1) выводит массу знания из состояния инертного покоя, известности, очевидности, фактичности; (2) расщепляет его связанные частицы, разгоняет их до максимально возможной скорости («скорости света»), усиливает процессы диссоциации и ассоциации логических признаков, сходств, различий, притяжений и отталкиваний; и (3) множит уровни движения этих частиц, т.е. обращается сама на себя, «самоумножается», возводит себя в квадрат. Энергия мысли извлекается из тела факта посредством расщепления его внутренних связей и образования новых, множественных, «световых», виртуально-фиктивных сочетаний составляющих его частиц.

43

Такое гуманитарное применение известной физической формулы, конечно, есть только метафора или очень условная аналогия, которая подчеркивает сходство энергетических процессов в разных областях бытия, физической и ментальной. Можно также рассматривать такой перенос физических понятий как **абдукцию** — логическое «умыкание», когда термин или понятие переносится из одной дисциплинарной области, где он уже принят и автоматизирован, в другую, где он остраивается и вступает в поле гипотетического дискурса. Абдукция (abduction — буквально

«похищение», «умыкание») — выведение понятия из того категориального ряда, в котором оно закреплено традицией, и перенесение его в другой ряд или множественные, расходящиеся ряды понятий. Этот термин был введен Чарлзом Пирсом, по контрасту с «индукцией» и «дедукцией», для обозначения логики гипотетического мышления, когда некий удивляющий нас факт получает иное объяснение.

Пирс не предложил ясного определения и поля приложения абдукции, но очевидно, что, наряду с выведением общего из частного (индукция) и выведением частного из общего (дедукция), существует еще **логическое отношение между равновеликими по объему, но разнопредметными, разнодисциплинарными понятиями**. Вот это отношение и можно назвать абдукцией. Например, название или метод научной дисциплины «похищается» у определенной предметной области и переносится на другую — так Мишель Фуко создал «археологию знания», хотя собственно археология имеет дело с материальной культурой. К. Маркс перенес ряд понятий гегелевской диалектики и историософии («единство противоположностей», «отчуждение») на

44

область экономики, товарного производства, и вряд ли такой перенос можно назвать чисто метафорическим. У науки может похищаться ее предмет, который становится предметом другой науки — так, семиотика отчасти «умыкнула» свой предмет, знаки и знаковые системы, у риторики. А недавно родившаяся наука «ме-метика» — эволюционная теория идей, знаков, единиц информации как размножающихся вирусов, репликаторов — в свою очередь похитила свой предмет у семиотики. Многие области знания связаны именно абдукцией, на основе которой можно производить и новые дисциплинарные области; например, у квантовой физики похищается понятие кванта, и она переходит в квантовую метафизику (см. «Микроника — наука о малом» в этой книге). Абдукция переключается с метафорой, перенесением значения по сходству; но это не поэтический, а логический прием, основанный на расширительной работе с теоретическим понятием.

Параллель между светом и мыслью, которая движется «быстрее света», далеко не случайна в свете новейших теорий о квантовой основе мозговых процессов, а также новейшей технологии квантовых компьютеров¹.

Между инертной массой покоя и фиксированным знанием фактов, с одной стороны, и взрывной энергией ядерных и умственных процессов, с другой, обнаруживается глубинное структурное сходство, что и

¹ В частности, ведущий современный физик Роджер Пенроуз рассматривает крупномасштабную квантовую когеренцию в нейронах мозга и связывающих их микроканальцах (microtubules) как физическую основу феноменов сознания (См. *Penrose Roger. Shadows of the Mind A Search for the Missing Science of Consciousness. New York: Oxford University Press, 1996.*)

45

позволяет использовать эйнштейновское уравнение как эвристическую формулу, действующую в разных секторах **мыслезнания**.

* * *

Знание — это овеществленное «прошлое» мышление, как фабрики, станки и другие средства производства, в терминах экономики, есть прошлый труд. Всегда есть опасность, что в научно-образовательных, академических учреждениях, профессионально занятых выработкой и распространением знаний, запас прошлой мысли начнет преобладать над энергией живого, «незнающего» мышления. Основная задача научной и академической работы обычно определяется как **исследование** (research): «тщательное, систематическое, терпеливое изучение и изыскание в какой-либо области знания, предпринятое с целью открытия или установления фактов или принципов»¹.

Исследование — важная часть научного труда, но далеко не единственная. Любая частица знания есть результат мышления и предпосылка дальнейших мыслительных актов, которые от познания сущего ведут к созданию чего-то небывалого. Как уже говорилось, мышление приобретает форму знания, когда адаптирует себя к определенному предмету. Но следующим своим актом мышление распредмечивает это знание, освобождает его элементы от связанности, приводит в состояние свободной игры, потенциальной сочетаемости всего со всем и тем самым конструирует ряд возможных, виртуальных предметов. Некоторые из них, благодаря искусству, технике, социально-политической

¹ Webster's New World College Dictionary, 3rd ed. Cleveland (OH) Macmillan, 1997. P. 1141.

46

практике, становятся предметами окружающей среды, которую мышление таким образом

адаптирует к себе.

Обращаясь к конкретному содержанию научной работы, следует определять ее достоинство как мерой охваченного знания, так и мерой его претворения в мысль, точнее, **соотношением этих двух мер**. Должна ли научная работа содержать ссылки на все наличные источники? В принципе, больше ссылок лучше, чем меньше. Но лучше и концептуальный охват большего материала, чем меньшего. А когда охватываешь большой материал, тогда и ссылок на конкретные его разделы приходится меньше. Жизнь ученого коротка, а возможности науки беспредельны, вот и приходится соразмерять проработку деталей с шириной замысла. То, что Фолкнер сказал о писателе Томасе Вулфе: он самый великий из нас, потому что потерпел самое грандиозное из поражений, — можно отнести и к ученому¹. Разве не поражение — попытка Эйнштейна силой мысли создать общую теорию поля, для которой у него — да и у самой науки — не было и нет достаточно знаний? Такое большое поражение стоит многих маленьких побед.

Науку делают не всезнайки, а люди, которые остро переживают **нехватку знаний**, ограниченность своего понимания вещей. Чистой воды эрудиты, которые знают свой предмет вдоль и поперек, не так уж часто вносят творческий вклад в науку, в основном ограничиваясь публикаторской, комментаторской, ар-

¹ «Тома Вулфа я поставил на первое место, потому что он попытался сделать наибольшее. Он попытался включить в свои книги всю вселенную и потерпел неудачу. Его поражение было самым славным». (Фолкнер У. Интервью Синтии Гренье. //Статьи, речи, интервью, письма. М: Радуга, 1985. С 224>

47

живной, биобиблиографической деятельностью (безусловно, полезной и необходимой). Во-первых, поскольку они знают о своем предмете все, им уже больше нечего к этому добавить; во-вторых, знать все можно только о каком-то очень ограниченном предмете, а большая наука требует сопряжения разных предметов и областей. Можно, например, знать все о жизни и творчестве А. Пушкина или Ф. Достоевского, Б. Пастернака или М. Булгакова. Но нельзя знать всего о пастернаковском стиле, видении, мироощущении, о его месте в русской и мировой литературе — это проблемные области, требующие концептуального, конструктивного мышления. Беда многих чистых эрудитов в том, что они не ощущают проблемы, они стоят твердо на почве своего знания и не видят рядом бездны, которую можно перейти только по мосткам концепций, мыслительных конструктов. **Наука начинается там, где кончается знание и начинается неизвестность, проблемность.** Такой взгляд на науку идет от Аристотеля. «Ибо и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать и недоумевающий и удивляющийся считает себя незнающим» («Метафизика», кн. 1, гл. 2). В идеале ученому нужно приобретать сколь можно больше знаний, но не настолько, чтобы утратить способность удивления.

В науке есть разные слои и уровни работы: (1) наблюдение и соби́рание фактов, (2) анализ, классификация, систематизация, (3) интерпретация фактов и наблюдений, поиск значений, закономерностей, выводов, (4) генерализация и типология, создание обобщающей концепции или характеристики (например, данного писателя, эпохи, тенденций национальной или мировой литературы и т.д.), (5) методология, изучение раз-

48

ных методов анализа, интерпретации, генерализации, (6) парадигмальное мышление — осознание тех предпосылок, познавательных схем и «предрассудков», на которых зиждется данная дисциплина или ее отдельные методы, и попытка их изменить, установить новое Видение вещей (то, о чем пишет Т. Кун в «Структуре научных революций»).

Было бы идеально, если бы на всех этих уровнях наука двигалась синхронно и параллельно: нашел новые факты — дал новую интерпретацию — создал новую парадигму. Но в том-то и суть, что научные революции происходят иначе. Многие известные факты начинают просто игнорироваться, потому что они мешают пониманию иных, ранее не замеченных фактов, само восприятие которых делается возможным только благодаря новой парадигме. А она в свою очередь уже меняет восприятие и ранее известных фактов — или даже меняет сами факты! Так, по словам Т. Куна, «химики не могли просто принять [атомистическую] теорию Дальтона как очевидную, ибо много фактов в то время говорило отнюдь не в ее пользу. Больше того, даже после принятия теории они должны были биться с природой, стараясь согласовать ее с теорией. Когда это случилось, даже процентный состав хорошо известных соединений оказался иным. Данные сами изменились»¹.

Если такое происходит в точнейших науках, то что же говорить о гуманитарных, где парадигмы гораздо более размыты, не организуют так жестко профессиональное сообщество: новые видения

вспыхивают у разных авторов, не приводя к научным революциям, а

¹ Кун Томас. Структура научных революций (1962). Гл. 10. М: АСТ, 2002. С 178.

49

научные революции не мешают живучему прозябанию самых традиционных отраслей «нормальной» науки (архивные, библиографические изыскания...).

История науки показывает, что множество идей, обновлявших научную картину мира, возникало не в ладу с известными тогда фактами, а в резком столкновении с ними. Вот почему философ и методолог науки Поль Фейерабенд формулирует правило контриндукции, «рекомендующее нам вводить и разрабатывать гипотезы, которые несовместимы с хорошо обоснованными теориями и фактами»¹. К сожалению, гуманитариям это правило контриндукции известно еще меньше, чем ученым-естественникам, хотя именно гуманитарные науки способны к более частым парадигмальным прорывам, остраниениям и озарениям, ввиду неустойчивости и размытости их собственных парадигм. И далее Фейерабенд настаивает: «"контрправило", рекомендуемое разрабатывать гипотезы, несовместимые с *наблюдениями, фактами и экспериментальными результатами*, не нуждается в особой защите, так как не существует ни одной более или менее интересной теории, которая согласуется со всеми известными фактами»². Такое несоответствие фактов и концепций динамизирует поле науки, позволяет обнаруживать новые факты и пересматривать старые.

Итак, ограничивать научную или академическую деятельность сферой познания, т. е. накопления и умножения знаний (фактов, закономерностей, наблюдений и обобщений), — значит упускать то целое, частью которого является знание. Правильнее было бы опре-

¹ Фейерабенд Поль. Против методологического принуждения // Избранные труды по методологии науки. М: Прогресс, 1986. С 160.

² Там же. С 164.

50

делить задачу научных и академических учреждений не как исследование, а как **мыслезнание, интеллектуальную деятельность в форме познания и мышления**, т.е. (1) установление наличных фактов и принципов и (2) производство новых понятий и идей, которые могут продуктивно использоваться в развитии цивилизации. Знание есть **информация о** наличных фактах и связях мироздания; мышление — **трансформация** этих связей, создание новых идей и представлений, которые в свою очередь могут быть претворены в предметы, свойства, возможности окружающего мира. Мышление перерабатывает известные факты, превращает их в фикции, чтобы некоторые из этих фикций могли стать новыми фактами.

О методе

Зачинающие понятия, или Коцептивизм

Из приоритета мышления в науке следует ряд общих выводов и для гуманитарных дисциплин, в частности для разработки той методологии, которую я назову **«концептивизмом»**.

Термин «концептивизм» образован от латинского «concipere» — «вбирать в себя, представлять себе, замышлять, зачинать, беременеть»; отсюда английское conceive — «постичь» и «зачать». «Conception» — это и концепция, и зачатие. Русский термин «понятие» не передает вполне тот зачинательный смысл, который имеет латинское и соответственно английское «concept», «conception» («концепт», «концепция» — отсюда «контрацептивные средства», т.е. предохраняющие от беременности). Возможно, более точным эквивалентом было бы **«поятие»**, соотносимое с браком (старинное выражение «поять жену»). Когда говорят **о концепте** или **концепции** чего-то — мира, человека, общества, знака и т. д., — имплицитно предполагается **акт зачатия, творческого образования, «концептации»** данного объекта.

Концептивизм — это философия «зачинающих понятий», конструктивная деятельность мышления в области концептов и универсалий. Как и деконструкция, концептивизм признает «конструктность», концептуаль-

52

ную заданность «реальности», но ставит своей задачей **не критику и демистификацию этих конструктов, а творческое их порождение**, создание множественных моделей возможных миров, познавательных и общественных практик. Термин «концептивизм» указывает на **зачинательно-генеративную** природу новых методологий, которые не столько деконструируют языковые и мыслительные объекты, сколько концептируют их, порождают в гипотетических и

поссибилистских модальностях.

Концептивизм близок тому, что стоики, в частности Посидоний, понимали под «семенным логосом», «логой сперматикос» — семенные смыслы, огненные мыслящие зародыши всех вещей. «...Как в поросли содержится семя, так и бог, сеятельный разум мира, пребывает таковым во влажности, приспособляет к себе вещество для следующего становления...» (Диоген Лаэртский)¹. Как альтернатива кантовскому критицизму концептивный метод был введен в философию Шеллингом под названием «конструкции» или «конструирования».

«...Без введения в философию метода конструкции во всей его строгости невозможно ни выйти за узкие границы кантовского критицизма, ни продвинуться по указанному Фихте пути к положительной и аподиктической философии. Учение о философской конструкции составит в будущем одну из важнейших глав научной философии: невозможно отрицать, что отсутствие должного понятия конструкции препятствует многим участвовать в развитии философии».²

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Кн. 7, 136. М: Мысль, 1979. С 310.

² Шеллинг Ф.В.Й. О конструкции в философии // Сочинения: В 2т. К: Мысль, 1989, Т. 2 С 4.

53

Концептивизм, или «учение о конструкции», открывает новый период мышления, который наследует кантовскому критицизму и вместе с тем выходит за рамки тех «критических» функций, которыми в значительной степени ограничила себя послекантовская философия. Если критицизм ограничивает пределы теоретического разума, то концептивизм исходит изнутри этих пределов — и переступает их, заново объединяя те способности разума, теоретическую и практическую, которые строго разграничил Кант. Но это уже знающее себя, условное единство, поскольку оно ставит своим условием саму преодолеваемую границу. Такова авантюрная склонность разума, ищущего приключений за пределом своего оседлого бытия, выступающего за предел чисто теоретической, созерцательно-рефлексивной сферы. В конце концов, все границы для того и устанавливаются, чтобы их можно было пересекать, т. е. генерировать смысловые события и интенсивности там, где раньше, в докантовскую эпоху, было лишь однородное, инертно-хаотическое пространство кочевья. Мыслитель-авантюрист нового времени тем и отличается от блуждающей древней номады, что знает, какие границы он пересекает и какому риску себя подвергает. Отсюда рискованный и азартный характер концептивного мышления, которое дерзает преодолевать гносеологические препятствия, зная их непреодолимость, т. е. впуская невозможное в область своих возможностей. Авантюрный мыслитель не только знает — вслед за Сократом и Кантом, — сколь многого он не знает, но и (развертывая этот парадокс) знает, что он не знает заранее, сколь многое он может узнать, и с этим незнанием отправляется в путь.

Образцы концептивного мышления и понимания задач философии содержатся у Ф. Ницше: «Философы

54

должны не просто принимать данные им концепты, чтобы чистить их и наводить на них лоск; следует прежде всего самим их производить, творить, утверждать и убеждать людей ими пользоваться»¹. Согласно концептивизму, задача философии — не объяснять и не изменять существующий мир, а расширять и умножать «мирность» мира, его концептуальную мыслимость, которая не сводима к одному из миров.

Переход от анализа и критики философских текстов к концептивному мышлению как основной функции философии осуществляется в поздних трудах Ж. Делеза и Ф. Гваттари, направленных именно на масштабное обновление философского языка, синтез новых концептов и терминов: «-Философия — дисциплина, состоящая в *творчестве* концептов- Поскольку концепт должен быть сотворен, он связан с философом как человеком, который обладает им в потенции, у которого есть для этого потенция и мастерство. На это нельзя возражать, что о «творчестве» обычно говорят применительно к чувственным вещам и к искусствам, — искусство философа сообщает существование также и умственным сущностям, а философские концепты тоже суть "sensibilia". Собственно, науки, искусства и философии имеют равно творческий характер, просто одна лишь философия способна творить концепты в строгом смысле слова Концепты не ждут нас уже готовыми, наподобие небесных тел. У концептов не бывает небес Их должно изобретать, изготавливать или, скорее, творить, и без подписи сотворившего они ничто. <_> Платон говорил, что следует созерцать Идеи, но сперва он должен был

¹ Ницше Ф. Воля к власти // Делез Жиль, Гваттари Феликс. Что такое философия? СПб; Алетейя, 1998. С 14

55

сам создать концепт Идеи. Чего стоит философ, если о нем можно сказать: он не создал ни одного концепта, он не создал сам своих концептов?»¹.

Такой переход от описательно-обобщающих к порождающим функциям гуманитарного дискурса совпадает с ходом методологического развития последних десятилетий и отчасти предвосхищает его следующий этап. В философии и гуманитарных науках XX века, особенно его второй половины, преобладает лингво-аналитическая ориентация, в разной степени характерная и для европейского структурализма и постструктурализма, и для англо-американской аналитической традиции: анализ повседневного, научного и собственно философского языка, его семантических, грамматических и логических структур. Концептивизм может рассматриваться как продолжение и одновременно преодоление этой тенденции. «Лингвистический поворот» переходит из аналитической в синтетическую фазу. Если предмет философии, да и всех лингвоцентричных и текстоцентричных гуманитарных наук, включая филологию и литературоведение, представлен прежде всего в языке, то задача этих наук — не просто исследовать, но и расширять существующий язык, синтезировать новые слова, понятия, универсалии, лексические и концептуальные поля, вводить новые языковые правила, увеличивать объем говоримого, а значит, и мыслимого.

Концептивность — это смысловая насыщенность, или **событийность мышления**. Смысловое событие — пересечение границы между мыслительными полями. Как установила структурная поэтика, в повествовательных произведениях значимая граница пересекается

¹ Делез Жиль, Гваттари Феликс. Что такое философия? / Пер. с фр. С.Н. Зенкина. СПб: Алетейя, 1998. С 14—15.

56

героем, попадающим из царства живых в царство мертвых, или из провинции в город, или из низших социальных слоев в высшие, или из обывателей в революционеры. По определению Ю.М. Лотмана, «событием в тексте является перемещение персонажа через границу семантического поля. <...> Чем меньше вероятности в том, что данное происшествие может иметь место (то есть чем больше информации несет сообщение о нем), тем выше помещается оно на шкале сюжетности»¹.

Но и в теоретических текстах постоянно пересекаются границы между понятиями, группами понятий, между разными сферами разума. Смысловая событийность текста зависит как от прочности этих границ, так и от энергии их преодоления. Вот почему разграничение способностей разума, строго проведенное кантовской критикой, дало мощный импульс для смысловых событий в мышлении XIX—XX веков — событий, нарушающих и ломающих эти границы.

Вообще размежевание понятий, установление их границ — это как бы *экспозиция* теоретического произведения, за которой следует его *сюжет*, т. е. серия авантюрных пересечений границы.

Образцом событийной единицы может служить афоризм, как микросюжет мышления, в котором границы понятий, уже установленные традицией и здравым смыслом, резко пересекаются.

Афоризм, в силу своей краткости, не имеет места для экспозиции, но таковой служит национальный язык или вся мировая культура, сложившаяся в ней система понятий. «В ревности больше самолюбия, чем любви»: традиция связывает ревность

¹ Лотман Ю.М. Структура художественного текста // Об искусстве СПб- Искусство, 1998. С 224, 226.

57

с любовью, как ее эксцесс и кошмар, тогда как Ларошфуко соединяет ревность с чем-то прямо противоположным любви — самолюбием. «Прежде, чем приказывать, научись повиноваться» (Солон). «Чтобы что-то создать, нужно чем-то быть» (Гете). В этих афоризмах пересекается установленная логикой языковых оппозиций граница между «приказом» и «повиновением», «созиданием» и «бытием», так что одно оказывается необходимой частью и предпосылкой другого.

Философские, вообще теоретические сочинения в соответствии с общей типологией текстов можно разделить на сюжетные и бессюжетные. Примером бессюжетного текста, в котором расписывается некий мир и его устройство, может быть словарь, календарь, телефонная книга, мифологическое предание или чисто аналитическая, описательная теоретическая работа.

Бессюжетные теоретические тексты расчлняют и классифицируют понятия, устанавливая незыблемость их тематических и логических границ, тогда как сюжетные тексты создают динамичные концепты, которые движутся через границы и тем самым производят смысловые события. Понятия-маркеры соотносимы с неподвижными, «типичными» персонажами в повествовательном тексте, а понятия-концепты — с подвижными персонажами, пересекающими те границы, которые устанавливаются в исходной, «классификационной» картине мира.

(Например, чтобы Ромео и Джульетта могли переступить запретную черту между двумя враждующими кланами, в шекспировской пьесе выведены и типичные представители Монтекки и Капулетти, маркирующие их разделенность.)

Аналитическая методология, которая преобладает в англо-американской философии XX века, располагает

58

скорее к бессюжетному построению мысли, классифицирующей, маркирующей, тонко расчленяющей оттенки языковых значений. Тем более сложная задача ложится в XXI веке на синтетические направления мысли, которым предстоит выявить и разрядить энергию интеллектуальных событий, потенциально накопленную в этих аналитических расчленениях и классификациях. Еще раз напомним Ю.М. Лотмана: «Движение сюжета, *событие* — это пересечение той запрещающей границы, которую утверждает бессюжетная структура. <_> ...Именно то, невозможность чего утверждается бессюжетной структурой, составляет содержание сюжета. Сюжет — "революционный элемент" по отношению к "картине мира"»¹. Концептивизм в гуманитарных науках — это именно сюжетное мышление, которое инициирует смысловые события, строит концепты, «революционные» по отношению к наличной картине мира. Концептивизм следует отличать от того узкопрактического активизма, в который оказались вовлечены некоторые философско-идеологические направления послекантовской эпохи, в частности марксизм и ницшеанство. Концептивизм не ставит своей задачей политическое действие, изменение общественного бытия или хода истории. Концептивизм — это философская деятельность смыслопорождения, организации смысловых событий. С-мысл так относится к мышлению, как со-бытие — к бытию. Смысл — это мыслительное событие, пересечение концептуальных полей, заданных аналитическим расчленением понятий.

Концептивизм не есть некое единое направление — он не стремится к выравниванию интеллектуального

¹ Лотман Ю.М. Структура художественного текста // Об искусстве. СПб: Искусство, 1998. С. 228.

59

пространства. Особенность методологически «чистых», последовательных философских стратегий, таких как идеализм или экзистенциализм, в том, что они разворачиваются в однородном мыслительном континууме. Можно представить, однако, что вместо «идей» или «бытия», которые, кажется, во всем противоположны друг другу, кроме своей концептуальной однородности, философия ориентируется на комплекс **смысла-события**. Развитие философии есть не смена направлений, но **ускорение смысловых событий**, уплотнение их в единицах времени и письма. С открытием принципа множимой событийности мысли философия становится на собственную почву мыслимости, т. е. **не объясняет действительность и не изменяет ее**, не сводит ее к непротиворечивой концепции и не вмешивается в ход истории, а создает собственную историю смысловых событий и космологию возможных миров.

Никогда раньше производство, техника, даже бизнес и реклама не были столь метафизическими в своих основаниях. На рубеже XX—XXI веков происходит «раскрутка» незримых слоев материи, граничащих с иноматериальным — сознанием, психикой, генетическим кодом, неизвестными измерениями пространства. Так, первая задача, которую должны решать создатели компьютерных игр, — задача метафизическая: каковы исходные параметры виртуального мира, в котором разворачивается действие игры, сколько в нем измерений, как соотносятся субъект и объект, причина и следствие, как течет время и разворачивается пространство, сколько действий, шагов, ударов отпущено игрокам по условиям их судьбы и что считается условием смерти?

Раньше техника занималась частностями, отвечала на конкретные житейские нужды — в пище, жилье,

60

передвижении, в борьбе с врагами и власти над соплеменниками. Философия же занималась общими во^просами мироздания, которое она не в силах была изменить: сущностями, универсалиями, природой прей странства и времени. Техника была утилитарной, а философия — абстрактной. Теперь наступает пора их сближения: мощь техники распространяется на фундаментальные свойства мироздания, а философия получает возможность не умозраительно, но действительно определять и менять эти свойства. Техника конца XX и тем более XXI века — это **уже не орудийно-прикладная, а фундаментальная техника**, которая благодаря продвижению науки в микромир и макромир, в строение мозга, в законы генетики и информатики проникает в самые

основы бытия и в перспективе может менять его начальные параметры или задавать параметры иным видам бытия. Это **онтотехника**, которой под силу создавать новый пространственно-временной континуум, новую сенсорную среду и способы ее восприятия, новые виды! организмов, новые формы разума. Тем самым техника уже не уходит от философии, а заново встречается с ней у самых корней бытия, у тех вне-чувственных первоначал, которые всегда считались привилегией метафизики. Вырастает перспектива нового синтеза философии и техники— **софиотехника**, которая теоретически мыслит первоначала и практически учреждает их в альтернативных видах материи, жизни и разума.

Раньше, когда в нашем распоряжении был один-единственный мир, философия поневоле была умозрительной, отвлеченной наукой. Когда же с развитием компьютерной техники и физическим открытием параллельных вселенных открывается возможность дру-

61

гих миров, философия переходит к делу, становится **сверхтехнологией нового дня творения**. Раньше философ говорил последнее слово о мире, подводил итог Гегель любил повторять, что сова Минервы (богини мудрости) вылетает в сумерках. Но теперь философ становится «жаворонком» или даже «петухом», возвещает рассвет, произносит первое слово о прежде никогда не бывшем. В XXI веке появляются, по крайней мере в научно очерченной перспективе, альтернативные виды разума и жизни: генопластика, клонирование, искусственный интеллект, киборги, андройды, виртуальные миры, изменение психики, расширение мозга, освоение дыр (туннелей) в пространстве и времени. При этом философия, как наука о первоначалах, первосущностях, первопринципах, рке не спекулирует на том, что было в начале, **а сама закладывает эти начала**, определяет метафизические свойства инофизических, инопространственных, инопсихических миров. Философия не завершает историю, не снимает в себе и собой все развернутые в ней противоречия разума, а развертывает собой те возможности разума, которые еще не воплотились в истории или вообще не могут исторически воплотиться, требуют построения альтернативных миров, осуществимых в иных, виртуальных формах бытия. Философия — это **зачинающее** мышление, которое во всяком большом, «мирообъемлющем» деле закладывает начало начал, основание оснований.

XX век — век грандиозных физических экспериментов, но XXI век может стать лабораторией метафизических экспериментов, относящихся к свободной воле, к роли случая, к проблеме двойников и возможных миров. Физические эксперименты переходят в метафизические по мере того, как создаются условия для

62

воспроизведения основных (ранее безусловных и неизменных) элементов существования: интеллект, организм, жизнь, вселенная — уже в их множимом, творимом измерении. Например, клонирование— это не просто биологический или генетический опыт, это эксперимент по вопросу о человеческой душе и ее отношении к телу, об идентичности или различии индивидов при наличии генетического тождества.

Особенности концептивизма как нового этапа движения мысли уясняются из сравнения с теми итогами всемирно-исторического развития, которые отразились в гегелевской системе абсолютного идеализма. По Гегелю, философия завершает труды абсолютной идеи по саморазвитию и самопознанию через миры природы и истории:

«Теперешняя стадия философии характеризуется тем, что идея познана в ее необходимости, каждая из сторон, на которые она раскалывается, природа и дух, познается как изображение целостности идеи.. Окончательной целью и окончательным устремлением философии является примирение мысли, понятия с действительностью... До этой стадии дошел мировой дух. Каждая ступень имеет в истинной системе философии [т. е. системе абсолютного идеализма] свою собственную форму; ничто не утеряно, все принципы сохранены, так как последняя [т. е. гегелевская] философия представляет собой целостность форм. Эта конкретная идея есть результат стараний духа в продолжение своей серьезнейшей почти двадцатипятивековой работы стать для самого себя объективным, познать себя»¹.

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии (раздел 3. Последний итог) // Соч: В 14 т. М.; Л, 1929-1959. Т. II. С 512-513.

63

Перефразируя Гегеля, можно было бы сказать: теперешняя стадия философии характеризуется тем, что идея, созревшая в царствах природы и истории, познается в ее возможностях, выводящих за пределы природы и истории. Целью и устремлением философии на стадии

концептивизма является выход понятия за пределы действительности, но при этом не изменение и улучшение самой этой действительности, что является задачей конкретных, позитивных наук (естественных, юридических, политических и т. д.), а полагание новых форм бытия, которые еще исторически и технически не оформились и нуждаются в метафизических началах, основополагающих принципах, прежде чем ими могут заняться ученые, инженеры, политики и другие теоретики и практики позитивных дисциплин... Мировой дух испытал себя в формах познавательных и преобразовательных отношений с действительным бытием и вышел в иномодалную сферу мыслимо-возможного. Каждая форма будущности имеет в философии свой предваряющий способ потенциации. Философия становится исходной точкой опытно-конструкторских работ по созданию новых миров, которые не знают принципиальных ограничений в пространстве-времени. Эта концептивная идея есть результат стараний духа в продолжение его серьезнейшей двадцатипятивековой работы стать для самого себя объективным, познать себя как первоначало существующего мира — с тем, чтобы в дальнейшем закладывать начала еще не существующих миров.

От множественных интерпретаций одного мира концептивизм переходит к множественным *инициаци-ям* разных миров. Философия стоит не в конце, а в начале новых идееносных видов материи и бытия — у истоков тех мыслимостей, которые не вмещаются в

64

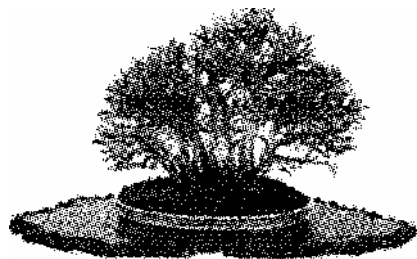
действительность и обнаруживают свою чистую потенциальность, конструктивный избыток и зародыш новых существований, трансцендирующих действительность в том виде, в каком она «закончила свой процесс образования и завершила себя». Как инженер есть производитель механизмов, художник — картин, политик — государственных реформ и законов, так философ есть производитель мыслимостей и их сочетаний, т.е. мыслимых миров.

Мыслимость — это еще не слово или действие, но уже говоримость и «действиемость», полагание их возможности, смыслообразующий фон и целеполагающий импульс Мыслитель призван познать разумное в действительности не для того, чтобы ее «оправдать», а чтобы ее исчерпать, дойти до ее предела, найти **вне-действительное, сверхдействительное в самом разуме** и призвать его к творческому служению, к сотворению новых родов бытия. То, что раньше было «пустыми возможностями», накипью пены на действительности, становится горячими растущими пузырьками, «семенными логосами» новых миров.

Мы находимся в той исторической точке, где завершается методология философского сжатия мысле-все-ленной и начинается методология ее расширения. Если гегелевский основной прием, точнее, прием мирового духа в его интерпретации, есть *«снятие»* — примирение и завершение в себе ранее возникших противоречий и разноречий истории, то логика концептивизма есть скорее *отнятие*, изъятие, похищение, *абдукция*. Концептивизм находит в действительности пробелы, изъяны, невоплощенные смыслы, «пузырки возможностей», которые оказываются путями перехода в иную модальность, лазейками в возможные миры.

О жанре

МАНИФЕСТ-ГИПОТЕЗА. ТРАКТАТ-БОНЗАЙ



1. МАНИФЕСТ-ГИПОТЕЗА

Теория — это не только описание, анализ, но и предсказание, прогностика. Теория не исчерпывается жанрами *состоявшихся* открытий и исследований, такими как монография, статья, доклад, учебник. Манифест — вот первое слово теории, а монография — ее последнее слово. Если отобрать во всей истории эстетики и литературоведения наиболее яркие, классические работы, то в них обнаружатся одновременно черты манифеста и трактата. В «Поэтическом искусстве» Буало и «Лаокооне» Лессинга, в статьях и фрагментах братьев Шлегелей и «Защите поэзии» Шелли, в

«Литературных мечтаниях» В. Белинского и «Экспериментальном романе» Э. Золя, в «Символизме» А. Белого и «Искусстве как приеме» В. Шкловского, в «Манифесте сюрреализма» А. Бретона и в «Нулевом градусе письма» Р. Барта провозглашаются новые принципы художественного мышления и благодаря этому открываются ранее неизвестные свойства и закономерности литературы-

66

ры как таковой. Самые общие теоретические вопросы ставятся изнутри художественной практики, как ее замысел и вопрошание о будущем. «Что есть литература» зависит от того, чем она становится и чем может стать.

Жанр манифеста особенно характерен для рубежа веков, для смены больших исторических вех и культурных эпох. Рубеж XVIII—XIX веков ознаменовался манифестами романтиков, рубеж XIX—XX веков — манифестами символизма, футуризма и других движений авангарда. На перевале через хребты столетий становится вдруг видно далеко во все стороны света.

Работы, составившие эту книгу, писались на рубеже XX—XXI веков, и в них очевидна жанровая направленность манифеста — попытка очертить гуманитарную мысль будущего, ее ближайшие возможности и отдаленные перспективы. Но этим манифестам чужд авангардный стиль приказа, политического или эстетического императива Манифест, в моем понимании, — это не директива, не установочное высказывание, не повелительный возглас в той тональности, которая покоряла читателей — и исполнителей — «Коммунистического манифеста» К. Маркса и Ф. Энгельса. Манифест — это не сужение, а расширение мыслительного пространства, попытка внести в него область возможного. Цель манифеста, выражаясь строчками Пастернака, — «привлечь к себе любовь пространства, услышать будущего зов».

Поэтому стоит уточнить жанр предлагаемых размышлений: это не манифесты-императивы, а манифесты-гипотезы. В них не указываются единствен-

67

но правильные пути к будущему, а раскрывается веер **будущностей**. Такие размышления могут иметь ценность не потому, что они верны, а потому, что они **веерны**.

То, что сейчас несколько пренебрежительно именуется «гипотеза», в XXI веке может быть переоценено не как предварительный набросок, а как зрелый и самодостаточный тип мышления, в котором оно созерцает свои собственные возможности. Можно сказать, что соотношение теории и гипотезы в гуманистике, в частности в философии, обратно тому, которое мы наблюдаем в естественных науках. Наука сначала выдвигает гипотезы, а затем, подкрепляя их фактами, превращает в теории, т. е. переходит из предположительной модальности в утвердительную. Философия, напротив, на протяжении столетий выдвигала теории, считая их достоверным объяснением фактов и авторитетным обоснованием практических действий. И лишь постепенно в философии созревало сознание гипотетичности всех ее утверждений. Как говорит Ницше, «где можете вы *угадать*, там ненавидите вы *делать выводы*»¹. Право на гипотезу — такое же завоевание зрелого гуманитарного ума, как зрелый естественно-научный ум завоевывает право на теорию.

Следует отметить, однако, что в XX веке под влияние гипотетического дискурса попадает и наука. Под воздействием открытий в квантовой физике и новейших теорий хаоса и сложности («chaoplexity» — «хао-сложность») начинает пересматриваться модальный

¹ *Hutflue* Ф. Эссе Номо // Сочинения: В 2 т. М: Мысль, 1990. Т. 2 С 725.

68

статус научных теорий, которые все больше сближаются с гипотезами, поскольку идеал полной доказательности не осуществим и в самой строгой науке. В какой-то степени эта «гипотезация» науки связана и с обратным воздействием на нее в XX веке философии и общей методологии знания, которые в XIX веке сами находились под определяющим влиянием естественных наук. И философы науки, такие как К. Поппер, Т. Кун, П. Фейерабенд, и философствующие ученые, такие как И. Пригожий и Р. Пенроуз, выступают в поддержку методологического индетерминизма (от умеренных форм до крайнего анархизма). В одной из последних своих работ Карл Поппер приходит к выводу, что в лучшем случае мы можем только надеяться, что та или иная теория окажется истинной.

«Научные результаты остаются гипотезами, хорошо *проверенными*, но не *установленными*, не *доказанными* как *истины*. Конечно, они *могут* быть истинными. Но даже если это не истины, то

это блестящие гипотезы, которые открывают путь к еще лучшим гипотезам» Мы *надеемся* на истинность тех теорий, которые *не могут* быть опровергнуты самыми строгими проверками»¹. Оказывается, *надежда* принадлежит к числу не только теологических, но и методологических добродетелей, без которых не может обойтись наука. Причем Поппер не только констатирует гипотетичность современной науки, но и советует ей взять на вооружение «метод смелого, авантюрного теоретизирова-

¹ Popper Karl R. A World of Propensities (1988) Bristol: Thoemmes, 1995. P. 6.

69

ния», поскольку таков «метод самой жизни в ее эволюции к высшим формам.»¹.

2. ТРАКТАТ-БОНЗАЙ

Если по мыслительной установке многие главы можно отнести к манифестам-гипотезам, то по составу и сложению — к маленьким трактатам. Маленький трактат — это особый жанр, который по объему равновелик статье, не превышает 20—30 страниц. Сжатие трактата до размеров статьи — такой же закономерный сдвиг в эволюции жанров, как сжатие романа до размеров рассказа. Многие «рассказы» Чехова или Борхеса — это маленькие романы, которые на пространстве нескольких страниц охватывают судьбу героев во всем объеме их земного или даже загробного бытия. При этом маленький роман по своему жанровому сложению отличается от рассказа как такового, поскольку его формообразующей единицей выступает не отдельное происшествие или жизненный эпизод, а объемная панорама человеческой судьбы, система взаимодействий героя с обществом или вселенной. Так и маленький трактат по объему может уступать статье или эссе, но трактует более объемную и целостную систему понятий и категорий.

Культура вообще, по мере многовекового накопления своих материалов, ищет более компактные способы их упаковки. И если тысячи томов прежней библиотеки пакуются в тонкий диск компьютера, то

¹ Popper Karl R. A World of Propensities. P. 7.

70

сходная задача, уже решенная техникой, стоит и перед гуманитарным мышлением. Как вернуть процессу мышления краткость и даже одномоментность, присущую символу, предотвратить его разбухание в материальную массу слов?

Джеймс Джойс признавался, что ему нужен читатель, готовый без остатка посвятить всю жизнь изучению его сочинений. Но тогда этот читатель не успел бы прочитать ни Гомера, ни Шекспира, ни Данте, ни тех бесчисленных источников, без которых невозможно понимание и самого Джойса. Так что идеал всецело преданного читателя сам обрекает себя на поражение. Отпустим читателя на волю, ограничим себя минимумом слов. Сегодня, в ситуации информационного взрыва, краткость — уже даже не сестра таланта, а подруга здравого смысла.

В культуре создается та же ситуация перенаселенности, что и на планете в целом. У демографического взрыва есть своя тайная этика — она состоит не в том, чтобы ограничить рождаемость, а в том, чтобы ограничить масштаб своих притязаний к миру. В том числе и к своему будущему читателю. Писателю пора осознать, что один час, уделенный его сочинению, это уже необыкновенная щедрость и самопожертвование того, кто взял на себя этот долг перед культурой. По мере расширения культурной вселенной доля каждого творца становится все более малой и почти исчезающей. Вместо глыб, которые Гомер, Аристотель, Шекспир, Гегель и Достоевский воздвигали в основание культуры, придется творить в размере атомов и даже элементарных частиц. Такой корпускулярный метод творчества выдвигает новые жанры, почти бесплотные, но начинен-

71

ные лучистой энергией самораспада. Маленький трактат — попытка квантования большого философского жанра с целью извлечения из него дополнительных энергий мысли при сокращении словесной массы. Читателю предлагаются маленькие тексты на большие темы, тогда как специализация в науке давно уже движется в обратную сторону, создавая все более объемистые тексты на все более частные темы.

Космос мысли вообще состоит не только из звезд и планет, но полон и малых тел — спутников, астероидов, комет, метеоритов. Маленькие трактаты — это концепции, как бы не нашедшие своей большой гравитационной массы, не приставшие ни к какому крупному небесному телу, но проносящиеся из одной системы в другую, как «беззаконные кометы в кругу расчисленных светил». Предполагают, что именно метеориты служат переносчиками жизни между галактиками

и звездными системами. Вот к этому же мелкому разряду — не звезд, не планет, а комет и даже метеоритов — относятся предлагаемые здесь трактаты. Разумеется, это не чисто количественное сокращение — отсечение лишних частей. Результатом такого дробления стал бы осколок — фрагмент, набросок, жанр романтической борьбы против целого с целью его разрушения. Маленький трактат, напротив, сохраняет структурные свойства целого, обозревает тему с разных сторон, дает серию соотнесенных понятий и дефиниций — одним словом, не забывает именно трактовать предмет, обходить его по кругу, в системе внутренних пропорций и взаимосвязей, но., уместает этот макрокосм темы в микрокосм текста Это не осколок, а скорее семя, содержащее в себе план целого растения, но

72

без его ботвы, без его клетчатки, этой пухнувшей жизнелюбивой массы, ищущей себе наибольшего места под солнцем.

Точнее, маленький трактат — это миниатюрное дерево-бонзай, создание прихотливого японского ума, извечно склонного к эстетике малого. Не этот ли врожденный минимализм, вызванный островным положением малой страны, позволил японцам вырваться вперед остального мира в век миниатюрных технических решений? Другие страны в разных формах стремились к экспансии — политической, технической, экономической, космической, результатом чего стал саморазваливающийся советский гигантизм и все более шаткий, расползающийся по швам, по «меньшинствам» и субкультурам, гигантизм американский. Японцы же, наученные опытом неудавшейся военной экспансии, вернулись к своему традиционному занятию: вставлять крупные вещи в более мелкие, сжимать космос до сада камней, а сложный прибор — до микросхемы. Так и развилась передовая технология — через минимализацию всех конструктивных решений. Но еще за тысячу лет до того, в сочинениях Сэй-Сенагон и других японских классиков, рождался жанр миниатюрного трактата — краткого перечисления основных свойств предмета, его сходств и различий с другими предметами. Это называлось «дзуйхицу» — буквально «слежение за кистью» — и поражаало произвольностью и вместе с тем разносторонностью трактовки. Текст усекал длину ветвящихся мыслей при сохранении их извилистого сложения и круглящейся кроны. Это была словесность-бонзай, сохраняющая эстетику целого и неутомительная для читателя. Рас-

73

ползшаяся масса большого дерева внушает тоску своим избыточным существованием — вспомним европейского героя Рокантена («Тошнота» Сартра), именно в окрркении древесных корней вдруг сшутившего экзистенциальную тоску абсурда. В дереве-бонзай ничто не мешает воспринять чистую форму древесности, выявлению которой и служит его ограниченная, хорошо воспитанная масса.

Итак, читатель приглашается в сад укороченных и укрощенных мыслительных систем, которые пытаются сохранить форму трактата в наименьшем объеме текста.

ОВРЕМЕНЕНИЕ

Хроноцид

*Пролог к воскрешению времени**

Смотреть ни в даль, ни в прошлое не надо; Лишь в настоящем счастье и отрада.

И.В. Гете

Интеллигенция не могла у нас жить в настоящем, она жила в будущем, а иногда в прошедшем.

Николай Бердяев

Рубеж XX—XXI веков — резкое переключение скоростей времени, то, что можно назвать временением. У Мартина Хайдеггера в «Бытии и времени» сходный термин — «Zeitigung» — означал время как способность вещей экстатически выходить из себя, «вре-мениться». Здесь мы понимаем временение как экста-тичность самого времени, **временность в квадрате**, поскольку само течение времени подвластно ходу времени, меняет свое направление и скорость. Есть вре-

* Эта работа была представлена на международный конкурс, проводившийся в 1999 году журналом Lettre International (Берлин) совместно с городом Веймаром — культурной столицей Европы 1999 года и Институтом Гете. Конкурс был призван возродить традиции европейских интеллектуальных состязаний XVIII века, в которых участвовали Руссо и Кант. Предложенная тема: «Освободить будущее от прошлого- Освободить прошлое от будущего.». На конкурс поступило около 2500 ра-

113
77

мя разбрасывать камни и собирать камни™ Есть время и самому времени, его отливам и приливам. Если эпоха постмодерна была теоретически враждебна или равнодушна к категории времени, то на рубеже веков наступает ее возрождение.

1. ТЕМПОЦИД— ГЕНОЦИД— ЭКОЦИД

Освободить будущее от прошлого... Освободить прошлое от будущего... Для этих, казалось бы, противоположных понятий есть одно слово: *революция*. Она может быть левой и правой, совершаться во имя Великой УТОПИИ или Великой Традиции, но при этом не может не быть кровавой. Первой жертвой революции оказывается время. Современная история превратила суффикс «цид» — «убийство» — в один из самых продуктивных способов словообразования. Цареубийство, отцеубийство, братоубийство, геноцид, экоцид... Особенно блистательную карьеру сделал этот суффикс с тех пор, как в 1944 году термин «геноцид» был введен в обиход американским юристом польского происхождения Рафа-елем Лемкиным. На исходе столетия, обобщая его богатый криминальный опыт, хотелось бы предложить еще один неологизм: «хроноцид» — убийство времени...

Хроноцид, геноцид и экоцид, как правило, связаны прямой линией революционной преемственности. Революция начинается хроноцидом, идейным убийством прошлого во имя абстрактного будущего. Потом революция начинает поглощать жизнь реальных людей, переходя в геноцид— убийство целых народов, сословий и классов, которым суждено остаться в прошлом, ибо они недостойны будущего. Наконец, уставшая ре-

78

волюция, отчаявшись дать обещанное и разрушив производительные силы общества, подводит себе итог в хищном потреблении и разорении беззащитной природы — в экоциде. Расправившись со временем, революция обрушивается на людей и наконец опустошает живую среду обитания. Обычно последствия геноцида и экоцида поддаются более объективной фиксации — демографические потери населения, истощение природных ресурсов. Но начало революции — хроноцид, незримый переворот в сознании людей, вырывающих себя из среды обитания во

времени, освобождающих себя от прошлого. Или от будущего. Если на заре века революция мыслилась как расправа с проклятым прошлым, прыжок в грядущее царство свободы, то на закате века косые лучи заходящего солнца ностальгически освещают глубины прошлого. И вот уже идея правой, обращенной вспять революции начинает властвовать над умами. Великая Традиция, забытая в ходе тысячелетий, должна быть освобождена от гнилых наслоений мнимого прогресса. Вслушаемся в голос новой революции, провозглашающей свободу прошедшего от будущего: «Основной нашей задачей, является Реставрация Интегральной Традиции во всем ее тотальном измерении. Традиция, по определению Рене Генона, это совокупность богооткровенных, нечеловеческих Знаний, которые определяли строй всех сакральных цивилизаций — от райских империй Золотого Века, исчезнувших много тысячелетий назад, до Средневековой цивилизации»¹

¹ О нашем журнале. Как мы понимаем традицию // Милый Ангел. Эзотерическое ревью. М.: Артогея, 1991. Т. 1. С 1. Этот журнал, редактируемый А. Дугиным,— теоретический орган русской и международной «консервативной революции».

79

Значит, все, что случилось после Средневековья: Мике-ланджело и Леонардо, Шекспир и Гете, Моцарт и Кант — это отступление, предательство или ошибка. Все, что принесло Новое время, да и само свойство новизны, должно сгореть в искупительном пожаре последней революции. «Грядет огонь глобальной Национальной Революции, Социалистической Революции, Последней Революции, которая завершит цикл упадка человеческой истории»¹.

Опять покушение на время, на этот раз — убийство проклятого будущего во имя священного прошлого. И как всегда, хроноцид вызывает призрак революции — уже не лево-прогрессистской, а фашистской, национал-социалистической. Вина революций не только в том, что они обращают время вспять, переворачивают жизнь целых народов, но и в том, что они создают своих собственных оборотней. Правая революция, которая пинком провожает в прошлое XX век, да и все Новое время, — это оборотень той левой революции, которая отвергала наследие «эксплуататорских» обществ и рывком распахивала дверь навстречу бесклассовому будущему.

2. БУДУЩЕЕ в ПРОШЕДШЕМ. АНОМАЛИИ ВРЕМЕНИ в России

Пожалуй, нигде проекты «поворота времен» не осуществлялись с такой безумной последовательностью, как в России, где жертвой взаимного «освобождения» будущего от прошлого делалось настоящее. По нему

¹ Дуги« Александр. Загадка социализма // Элементы. 1993. № 4. С17.

проходил кровавый рубец распавшейся связи времен. Настоящее здесь почти никогда не имело собственной цены, а воспринималось как отзвук прошлого или подступ к будущему. Дидро, состоявший в переписке с Екатериной Второй и отчаявшийся привить России плоды просвещения, отмечал, что это страна — «плод, сгнивший ранее, чем он созрел»¹. Иными словами, будущее этой страны оказалось в прошлом, не успев дозреть до настоящего. Впоследствии сходную мысль высказывали и русские мыслители: «России рок безрр-ных затей есть скоро родиться и скоро упадать» (князь М Щербатов); «Мы растем, но не зреем.» (П. Чаадаев); «Мы хорошо родились, а выросли очень мало» (В.В. Розанов)². Если прошлое соответствует молодости, настоящее — зрелости, а будущее — старости, то Россия — это одновременно и молодая и старческая страна, незаметно минующая стадию зрелости.

Этим Россия отличается и от великих восточных цивилизаций, где настоящее скрепляется с прошлым неразрывностью религиозно-этнической традиции, и от современных цивилизаций Запада, где настоящее скрепляется с будущим непрерывностью технического прогресса. В России прошлое скрепляется непосредственно с будущим, как бы повисая над пропастью неощутимого настоящего. Русская цивилизация одновременно пассаистична и футуристична, в этом ее трагическая разорванность. И в этом ее особая ценность для культурологического исследования, поскольку механизмы обновления в ней обнажены, модусы бу-

¹ Материалы для физиологии русского общества // Маленькая хрестоматия для взрослых. Мнения русских о самих себе / Собрал К. Скальковский. СПб: Типография А.С Суворина, 1904 С 6.

² Там же. С 39, 10, 21.

81

душего и прошедшего прямо стыкуются, без плавного опосредования в настоящем.

В семиотических работах Юрия Лотмана и Бориса Успенского уже обстоятельно вскрыты дуалистические модели русской культуры, которая обычно избегала третьего, нейтрального члена в смысловой оппозиции. Так, языческие божества древности либо осознавались в России как нечистая сила, либо сливались с образами христианских святых, но никогда не помещались в нейтральную оценочную зону. Отношение России к Западу проходило через стадии возвышения «новой» России над «ветхим» Западом или принижения «ветхой» России перед «новым» Западом, но в одной, оценочно нейтральной плоскости они почти никогда не рассматривались. Точно так же для русского религиозного сознания существовали ад и рай, но не существовало чистилища. Эта общая закономерность объясняет, почему настоящее в русской культуре отмечено слабо: ведь это средний, нейтральный член в исторической оппозиции «прошлое—будущее». Согласно дуалистической модели Лотмана—Успенского, русская культура движется не сглаживанием и опосредованием оппозиций, а их переворачиванием¹.

Это подтверждается самыми свежими примерами. То, что вчера воспринималось как будущее — коммунизм, «бесклассовое общество», — вдруг, не успев стать настоящим, сразу становится прошлым, от которого нужно поскорее избавиться, как от тяжелого наследия и пережитка. И наоборот, то, что казалось далеким прошлым, — свободный рынок, развитие капитализма,

¹ *Lotman Yu. M., Uspensky Boris A. The Semiotics of Russian Cultural History / Ed by AD. Nakhimovsky and AS. Nakhimovsky. Ithaca; London: Cornell University Press, 1985. P. 31, 33, 63,*

82

учредительное собрание, даже монархия и сословное деление общества, — вдруг перемещается в зону желанного будущего.

Казалось бы, самое радикальное из всех возможных толкований конца XX века было предложено американским социологом Фрэнсисом Фукуямой: крах советского коммунизма — это всемирное торжество западной демократии, конец глобальных конфликтов, а значит, «конец всемирной истории». Но для самой России это было нечто еще более радикальное, чем конец, — скорее, обращение вспять или выворачивание наизнанку. «Конец» все-таки остается концом, нормальной точкой временного процесса, которая неизбежна после определенных стадий развития. Но в российском сознании крах коммунизма означал не конец, а перестановку начала и конца, невероятную аномалию временного процесса. То, что все советские десятилетия воспринималось как коммунистическое будущее, вдруг оказалось в прошлом, а феодальное и буржуазное прошлое стало надвигаться с той стороны, с какой ожидалось будущее. Будущее и прошлое поменялись местами. Вся перспектива истории, когда-то уверенно начертанная марксизмом, вывернулась наизнанку, и не только для России, но и для всего человечества, так или иначе втянутого в коммунистический проект, хотя бы через противостояние ему. Пережив свое собственное буду-

щее, очутиться вдруг в арьергарде мировой истории, на дальнем подступе к капитализму или даже на выходе из рабовладельческой системы,— такого шока столкновения с собственным прошлым не испытала, пожалуй, ни одна из современных культур.

В каждый момент истории в ней должны существовать разные эпохи, как и разные нации.

Общество

83

«будущего», в котором истребляются застойные, консервативные элементы прошлого, так же стерильно и опасно для своих обитателей, как и общество «прошлого», в котором истребляются элементы новизны, бросающие вызов традициям. То срединное, переходное, в чем будущее и прошлое находят свою живую связь, называется настоящим. В русском языке слово «настоящий» имеет двойной смысл: не только «теперешний», принадлежащий к определенному моменту времени, но и «подлинный», «истинный», «действительный»... Вот почему времяубийцам, тем, кто пытался освободить будущее от прошлого и прошлое от будущего ценой разрушения настоящего, можно противопоставить завет Гете:

Смотреть ни в даль, ни в прошлое не надо; Лишь в настоящем счастье и отрада.

И закономерно, что интеллектуальный суд над времяубийцами, осуждение хроноцида должно состояться в Веймаре, городе Гете, как в другом немецком городе, Нюрнберге, состоялся процесс над народоубийцами и всемирное осуждение геноцида

3. УТОПИЯ НАСТОЯЩЕГО. ВРЕМЯ КАК ОТСРОЧКА

Однако гетевская мысль, включенная в целостность «Фауста», приобретает иронический смысл, поскольку жить одним только настоящим означает еще одну, самую утонченную форму времяубийства. Остановить мгновение, как бы оно ни было прекрасно, — значит превратить его в труп вечности, как и сам Фауст, по-

84

желавший такого прекращения времени, падает замертво.

Я высший миг сейчас переживаю. Фауст падает навзничь. Лемуры подхватывают его и кладут на землю¹.

Известно, что фаустовская мечта осуществима только Мефистофелем — духом небытия.

Остановка мгновения, полная и окончательная «прекрасность жизни» — это смерть одряхлевшего Фауста, которому в последний миг чудится свободный труд на земле свободной; на самом деле ему слышится звон лопат, которыми под усмешку Мефистофеля лемуры копают ему могилу.

Эта гетевская ирония представляется особенно уместной в эпоху, проходящую под знаком «поствре-меня». Постмодернизм — теоретически самая изощренная форма захоронения времени под предлогом его сохранения и увековечения в бесчисленных повторах и отсрочках. Если теоретики Традиции заморожены давно прошедшим, неким мифическим золотым веком, абсолютным началом всего, то теоретики постмодерна, отрицая вообще какое-либо начало, празднуют конец и завершение всего здесь и сейчас, в непреходящем настоящем. Поствремя — это остановленное мгновение, гигантски раздувшийся мыльный пузырь времени, на тонкой пленке которого стилистически играют и отражаются отблески всех прошедших и будущих времен.

Прообраз постмодернизма — это уставший Фауст на исходе своего земного странствия, когда, по словам Мефистофеля,

¹ «Фауст» цитируется в переводе Б. Пастернака по изданию: *Гете Иоганн Вольфганг. Собр. соч.; В 10 т. М: Худож. лит, 1976. Т. 2. С 423.*

85

В борьбе со всем, ничем не насытим, Преследуя изменчивые тени, Последний миг, пустейшее мгновение Хотел он удержать, пленившись им¹.

Такова притча о судьбе западного человечества, которое сначала, как Фауст, не может ничем утолить свою жажду бесконечного, не вмещаемого в пределы времени, а затем готово сдаться на милость последнего мгновения, лишено субстанции, но зато представляющего игру «изменчивых теней». Все прежние идеалы, которые раньше преследовало человечество, теперь превращаются в «театр теней» — стилистические приемы «сверхповествований», знаки в игре знаков. Пост-модерная теория, конечно, прекрасно осознает внутреннюю ироничность такого умонастроения, схожего с трагикомическим заключением фаустовского проекта: «Мгновение! О, как прекрасно ты, повремени!» Остановленное мгновение, заторможенное настоящее — это всего лишь пародия вечности. Если Фауст — герой Нового времени, то не является ли его спутник Мефистофель вдохновителем постного времени?

Мефистофель: Зачем же созидать? Один ответ Чтоб созданное все сводить на нет. «Все кончено». А было ли начало? Могло ли быть? Лишь видимость мелькала, Зато в понятие вечной пустоты Двусмысленности нет и темноты².

Постмодернизм, по крайней мере в теории, не только подводит итог всем предыдущим исканиям

(«все

¹ *Geme* И.-В. Собр соч. Т. Z C 423. ¹ Там же.

86

кончено»), но и настойчиво спрашивает: «а было ли начало?» Радикально устраняется сама категория происхождения и оригинальности. Любой текст становится «двусмысленным и темным» в процессе его деконструкции, и единственное, что не вызывает сомнения, — это понятие пустоты («Ewig-Leere»), метафизика отсутствия, откладывания, вечной строчки. Само время в деконструкции толкуется как бесконечно растяжимая отсрочка и тем самым освобождается от прошлого и будущего, повисает в безвременной пустоте, в беспредельно раздвинутом настоящем. Согласно Жаку Деррида, деятельностью различия (*differance*) создаются и пространственный, и временной промежуток, но тем самым между временем и пространством устраняется радикальное различие. По словам Деррида, «конституируя себя, разделяя себя динамически, этот интервал есть то, что можно назвать промежутком, становящимся пространством времени или становящимся временем пространства — овременением. Это... я и предлагаю назвать первописьмом, первоследом, или *differance*. Которое (есть) (одновременно) образование пространства (и) времени (*tempo-rization*)»¹. «*Differer*» по-французски значит и «различать[^]», и «откладывать, отсрочивать, медлить с», что в качестве определения времени превращает его в чистый промежуток. Время тянется и развертывается, подобно пространству, поскольку между его моментами нет качественного различия, а есть только отдаление, промедление, когда ничего не происходит. «*Diflerer* в этом смысле значит овременять, прибегать к сознательному или бессознательному опосредованию, вре-

¹ *Diferance // Derrida Jacques. Margins of Philosophy / Trans, by Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1982. P. 13.*

87

менному и создающему время, тому обходу, который откладывает совершение или выполнение "желания" или "воли"...»¹.

Время формируется переброской присутствия из одного момента в другой, последний момент задается как повторение, т. е. восполнение несостоявшегося первого. Между этими моментами ничего не происходит, кроме механической растяжки, тиканья часов и вращения стрелки. Отсрочка означает пустое, бескачественное время, в котором последующий момент есть лишь отсрочка предыдущего. Такое время знакомо нам по пьесе Беккета «В ожидании Годо», где приход Годо откладывается на неопределенный срок. Отсрочка — это различие, действующее в рамках тождества: поскольку то же самое «нечто» переносится с одного момента времени на другой, время становится самотождественным и устраняется как время. На его месте остается чистый промежуток, который можно назвать и временем, и пространством, в их неразличности. *Difference* (различение) оборачивается *indifference* (безразличием). Как ни парадоксально, та самая отсрочка, которая, по Деррида, устанавливает время, позволяет течь времени, — она же устраняет и само время, превращая различные моменты в тождественные, поскольку последний есть лишь отсрочка первого. В своей книге-манифесте о по-стмодерной теологии Марк Тейлор, последователь Деррида, так рисует царство вечного промежутка: «Универсальность середины предполагает, что промежуточное не проходит, оно "постоянно". Всегда ни то ни се, "вечное" время середины не начинается и не кончается»².

¹ *Differance. P. 8.*

² *Taylor Mark C. Erring A Postmodern A/theology // From Modernism to Postmodernism. An Anthology / Ed. by Lawrence Cahoon. Oxford: Blackwell Publishers, 1996. P. 526—527.*

Вот почему постмодернистская парадигма, во многом сформированная философией Деррида, исключает время: понятие как отсрочка, оно оказывается отсрочкой самого времени. На языке *differance* «после» звучит как «никогда». Девочка папе: «Пойдем гулять!» Он, устроившись на диване с книгой: «Потом!» Гражданин государству: «Когда же мы остановим насилие и обеспечим каждому право на жизнь?» Государство, расширяя свою бюрократическую мощь: «Потом!» Это «потом», войдя в плоть и кровь нашего времени, стало поствременем. Само понятие постмодернизма, этого жизнерадостного загробья, «все» после всего, вытекает из философии отсроченных ожиданий. Ни история, как продолжение времени, ни эсхатология, как конец времени, не заполняют этого промежутка, но сохраняют за ним значимость чистой отсрочки. Людям постмодерна остается ждать прихода времени с той же опаской и надеждой, как ждали когда-то прихода вечности. «Послевременье» не есть, однако, ни время, ни вечность, но метафизика чистого повтора, поскольку один и тот же момент времени, откладываясь на потом, воспроизводится в форме «вечного возвращения». Девочка повторяет свой вопрос папе, гражданин — государству, человек — Богу («Годо»), а в промежутке ничего не происходит.

У самого Деррида проскальзывает сходный мотив, когда *differance*, в связи с философией Ницше, излагается как миф о вечном возвращении. «На основе разворачивания одного и того же как *difference*, мы видим проявление самотождественности *differance* и повтора в форме вечного возвращения»¹. «Вечное воз-

¹ *Derrida Jacques*. Op. cit. P. 17.

89

ращение» — самая метафизическая из всех идей Ницше, та цена, которую он заплатил за попытку разрушения всей прежней метафизики. Бесконечность, из которой со «смертью Бога» был удален момент транс-ценденции, прорыва в иное, обрела черты самотождества, которое вечно уходит от себя и настигает себя, потому что ему некуда уходить, потому что путь, открытый пророками иного царства, для него отрезан. *Differance*, поскольку оно работает против всякой метафизики, против радикально иного, против трансценденции, тоже оказывается формой самотождества. Различие в нем образует лишь промежутки между элементами повтора. Если нет ничего за пределом отсрочки, значит, тот самый момент, который отсрочен, будет повторяться вновь и вновь, именно потому, что не может сбыться и уступить следующему моменту, подобно тому как игла граммофона, сбившаяся с борозды и попавшая в капкан «отсрочки», повторяет одну и ту же музыкальную фразу.

Постмодернизм, как явствует из самого этого термина, пытается остановить поток исторического времени и выстроить некое постисторическое пространство, «времяхранилище», где все дискурсивные практики, стили и стратегии прошлого найдут свой отклик, свой подражательный жест и включатся в бесконечную игру знаковых перекодировок. «~Если история стала пространственной, то столь же пространственны стали и ее репрессия, и все идеологические механизмы, посредством которых мы избегаем мыслить исторически..» — так описывает Фредрик Джеймисон установку новейшего постисторизма, превращающего время в слепок пространства¹.

¹ *Jameson Fredric*. Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism. Durham Duke University Press, 1993. P. 374

90

4. ВОСКРЕШЕНИЕ БУДУЩЕГО

Итак, есть три основные формы хроноцида: утопическая одержимость будущим («счастье грядущих поколений»), ностальгическая одержимость прошлым («Великая Традиция») и постмодерная замороженность настоящим («исчезновение времени в синхронической игре означающих»). Три основных модуса времени: будущее, прошедшее и настоящее — превращаются в три способа времяубийства, как только один из них абсолютизируется в противовес другим.

С чего же может начаться процесс воскрешения времени? То, что умерло первым, очевидно, первым и должно воскреснуть. Все катастрофические «времятрясения» в картине мира начались с отрыва будущего, изъятого из хода времен и вознесенного на пьедестал, как кровожадный идол. Последующие ревнивые и мстительные реакции против **футурократии** привели к рождению новых идолов времени. Сейчас, на рубеже веков и тысячелетий, в первую очередь нужно восстановить доверие к будущему, вправить его, как вывихнутый сустав, в живую связь времен. Действительно, одержимость «будущим» — первое из обольщений и проклятий XX века, унаследованное от оптимизма и прогрессизма XIX века; но это еще не дает оснований отравлять XXI век скепсисом, унаследованным от XX века. Откуда опасность, оттуда и спасение. Долгие десятилетия коммунизм представлялся неотвратимым будущим всего человечества, и на его алтарь приносились неисчислимые жертвы. Все еще считается неприличным, чуть ли не постыдным говорить о будущем — оно якобы запятнало себя сотрудничеством с «оккупантами будущего», утопистами и

91

тоталитаристами, которые во имя будущего учиняли насилие над настоящим. Но именно теперь пришла пора признать, что будущее все-таки невиновно. Оно обмануло всех, кто пытался им овладеть. Оно оказалось не тем кровожадным божеством, за которое его выдавали жрецы-революционеры. Напротив, будущее — ниспровергатель всех божеств и идолов, даже тех, что воздвигаются в его честь. То, что «коммунистическое будущее» осталось в прошлом, означает, что будущее очистилось от еще одного призрака, и такое очищение, или демифологизация времени, и есть особая функция будущего. Теперь будущее опять надвигается на человечество, рке не с восклицательным знаком, но со знаком вопроса.

Эпоха, в которую мы живем, эпоха «после смерти будущего», не просто отменяет будущее, но

заново открывает его чистоту. Теперь, после всех утопий и антиутопий, нам дано — быть может, впервые в истории — почувствовать всю глубину и обманчивость этой чистоты. Это не чистота доски, *tabula rasa*, на которой можно написать все, что угодно, воплотить любой грандиозный проект. Скорее, у будущего чистота ластика, который стирает с доски четкие линии любого проекта, превращает любые предначертания в размытое пятно — тускнеющий остаток испарившейся утопии. Нам открывается образ будущего как великой иронии, которая никогда не позволяет себя опредметить, предсказать, подвергнуть строгому анализу и прогнозу.

В сущности, единственный непревзойденный субъект иронии — это будущее. Сошлюсь на Бахтина, который писал о невозможности завершить историю изнутри самой истории и о будущем как смеховом разоблачении таких попыток остановить неостанови-

92

мое. «...Ничего окончательного в мире еще не произошло, последнее слово мира и о мире еще не сказано, мир открыт и свободен, все еще впереди и всегда будет впереди. Но ведь таков и очищающий смысл амбивалентного смеха»¹. Можно добавить, что таков и очищающий, идолоборческий смысл будущего как смеховой открытости бытия, в которой исчезают все его завершённые формы. Знаменательно, что «будущее» в русском языке — того же корня, что «бытие», тогда как прошлое и настоящее образованы от совсем других языковых представлений: «проходить» и «стоять». Будущее — это и есть бытие в его невмещаемой полноте; самое таинственное в бытии — это его будущность, неостановимость и неустанность, его инаковость и венаходимость по отношению ко всему сущему.

Не звучит ли моя похвала будущему как новая ересь утопизма? Суть в том, что для преодоления утопизма постмодернистская критика утопии, позиция антиутопизма или даже постутопизма необходима, но недостаточна. Нрочно возродить любовь к будущему, уже не как к обетованной земле, но как к состоянию обещания. Это не та любовь, которую завещал нам Н. Чернышевский в романе «Что делать?»: «Любите будущее. Переносите из него в настоящее столько, сколько можете перенести». Будущее здесь представлено как склад готовых атрибутов счастья, которые только ждут, чтобы их перенесли в настоящее. Но только то будущее и достойно любви, из которого ничего нельзя перенести в настоящее, поскольку оно само уносится вперед с той же скоростью, с какой настоящее уносится назад, в прошлое. Вопреки

¹ Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. 4-е изд. М: Советская Россия, 1979. С. 193.

93

тому, что обычно говорят о будущем, оно не только наступает, но и с каждым мигот отступает туда, где мы не можем его настичь.

Отчасти сам язык виноват в том, что будущее предстает наезжающим на нас, подминающим под свои колеса. Мы говорим: «будущее наступает», как если бы речь шла о пехоте. Кстати, в английском языке эта ассоциация не задействована, там будущее «приходит», «прибывает», как поезд на транзитную станцию, откуда отправится дальше, из настоящего в прошлое. В русском языке «будущее» ведет себя агрессивно.

Точнее всего было бы сказать, что у будущего есть два взаимоисключающих свойства, два раздвигающихся предела: будущее предстоящего события и предсто-яние самого будущего. Известно, что по мере продвижения вперед дальше становится близким, но сама даль отодвигается. Что же такое будущее приближающийся предмет или вспять бегущая даль? В том-то и дело, что будущее всегда раздвоено, как ироническое высказывание, где «да» означает «нет». Будущее одновременно приближается и удаляется, как готовая отдаться блудница и вечно недоступная девственница. Оттого мы и влечемся к будущему, что в нем для широкого человеческого сердца соединяются идеалы Содомы и Мадонны. Бесстыдно распахнутое лоно, в которое каждый волен вторгаться, — и лучистый, невинный лик, тающий в дымке. Одно будущее стремительно наступает и плотно обступает нас, становится настоящим. К нему взывают утописты всех времен, требуя его скорейшего пришествия. Другое будущее отступает от нас с той же скоростью, с какой первое будущее наступает.

Именно о таком всегда отступающем будущем писал философ Семен Франк в своей книге «Непостижи-

94

мое»: «Мы не знаем о будущем решительно ничего. Будущее есть всегда великое х нашей жизни — неведомая, непроницаемая тайна»¹. Тем самым предполагается алгебраический, скорее чем арифметический, подход к будущему — не как к определенной величине, но как к неизвестному.

Мы знаем, что вслед за осенью всегда приходит зима, а за весной — лето. Но разве зима или лето относятся к категории будущего? Нет, это элементы повторяющегося цикла, которые выступают как будущее только по отношению к предыдущим фазам и вместе с тем выступают как прошедшее по отношению к следующим фазам того же цикла. Любое время года имеет такое же отношение к будущему, как и к прошлому. Будущее как таковое не может быть встроено в цикл, в ритм повторений.

Любое событие сначала выступает как будущее, потом — как настоящее, наконец — как прошлое: разыгрывается во всех трех регистрах времени. Отсюда полно-красочность, выпуклость события, которое мы созерцаем и спереди, и сбоку, и сзади. Но отсюда не следует, что можно путать сами цвета. И коммунизм, и традиционализм, и постмодернизм страдают дальтонизмом в отношении к цвету времени. Им кажется, что будущее может стать настоящим, или что прошедшее может стать будущим, или что настоящее — это и есть вечно отсроченное будущее. Действительно, событие приходит к нам из будущего и уносится в прошлое, но само будущее никогда не приходит, его нельзя взять, присвоить, исчерпать. Будущее — как пушка: оно в нас выстреливает событием, а само откатывается назад.

¹ Франк С.Л. Непостижимое // Соч. М: Правда, 1990. С 216.

95

Период, в который мы сейчас вступаем, это уже не период *после* чего-то: посткоммунизм, постмодернизм, постиндустриализм, постструктурализм. Это скорее период «прото», зарождения каких-то новых культурных формаций. Когда мы делаем наброски, то пользуемся ластиком едва ли не больше, чем грифелем. Вот-почему сейчас такая огромная потребность в *неизвестном* будущем, которое скорее стирает определенность наших проектов, чем способствует их воплощению. «Прото» не предвещает и не предопределяет будущего, но размягчает настоящее, придает любому тексту свойства черновика, незавершенности, сырости. «Прото» — эпоха сменяющихся проектов, которые не подчиняют себе нашей единственной реальности, но умножают ее альтернативные возможности. Будущее не пишется под диктовку утопии, напротив, стирает ее жесткие черты и превращает в «прото-утопию», набросок одной из многих будущностей. Будущее выступает как мягкая форма негации, как расплывчатость любого знака, диффузность любого смысла.

В отличие от авангардистского или утопического проекта, сознательно устремленного в будущее ради его переделки, «прото» указывает на неподотчетность и непредрешимость будущего, которое действует так же, как бессознательное у Фрейда или язык у Лакана. Будущее столь же непредсказуемо, как и неотменимо, оно — общий круг всех инаковостей, оно — самое «другое» из всего, что нам дано пережить, с чем дано соприкоснуться. Язык все-таки есть, бессознательное все-таки есть, и нам даны некоторые способы их дешифровки, некая, пусть несовершенная, грамматика. Но будущее — это язык без грамматики, это бессознательное без сно-

96

видений, чистое ничто, которое неизбежно становится всем, чтобы снова и снова оставаться ничем.

5. НЕ РЕВОЛЮЦИЯ, А ПОТЕНЦИАЦИЯ

Восстановить доверие к будущему — значит найти новую модель развития, сообразного с ходом времени. Если мы возвратимся к той роковой подмене, которая совершилась в основах революционно-утопического мышления и впоследствии вызвала цепную реакцию традиционализма и постмодернизма, то обнаружим модальную и метафизическую подмену.

Настоящее видится как область идей и идеалов, а будущее — как область их реализации.

Настоящее — это царство потенциалов, а будущее — это процесс их актуализации.

Европейская метафизика, создавшая царство общих идей, имела свою обратную сторону — европейскую историю, в основе которой лежало стремление низвести эти отвлеченные идеи обратно на землю, воплотить их в политических, нравственных, правовых институтах. Ничто так не привлекало европейского гражданина, как *отвлеченность*. В этом смысле история и метафизика могут рассматриваться как два такта одного поступательно-возвратного движения идеи. Идея отвлекалась от реальной жизни (акт метафизический), чтобы с новой силой вовлекаться в преобразование этой реальности (акт исторический). Идеи свободы, равенства, национального и расового величия, религиозного избранничества активно воздействовали на ход истории. Сама отвлеченность этих идей и делала их привлекательными, требовала их вовлеченности в историю.

97

Даже самые оппозиционные движения, угрожавшие взорвать европейскую цивилизацию, мало что меняли в этой ментальности, скорее наоборот, усиливали ее и доводили до крайности. Известно, какую роль культ отвлеченных идей под названием «идеология» и «пропаганда» играл в коммунистической России и нацистской Германии. Чем дальше идеи отстояли от жизни, тем настоятельнее они требовали воплощения. Лозунги, звучавшие в мае 1968 года на студенческих баррикадах в Париже: «Вся власть — воображению!» и «Рай — немедленно!» — были актом глубокого самовыражения европейской цивилизации. Воображение призывалось к власти, к действию. Все, что грезилось в снах и наяву, должно было воплотиться. «Все сущее увековечить™ Несбывшееся — воплотить!»¹.

Так соотносилась возможность с действительностью в европейском сознании: возможности уводили от действительности, чтобы вновь с ней сомкнуться. «Осуществи свои возможности, воплоти их здесь и сейчас» — этот императив господствовал и в общественном, и в индивидуальном сознании. И даже религиозное сознание чаяло воскрешения мертвых и тысячелетнего царства здесь, на этой земле, чтобы сущее увековечилось, а несбывшееся влилось в бытие.

Однако эта модель, верно служившая развитию западной цивилизации на протяжении многих веков, уже отказывается работать. Не только метафизическая отвлеченность перестает воодушевлять, но и историческая вовлеченность. К концу XX века стали популярны разговоры не только о конце метафизики, но и о конце истории. По сути, это один конец — точка пересече-

¹ Блок Александр. «О, я хочу безумно жить!».

98

ния двух прямых, упрямо стремившихся друг к другу. В своей нашумевшей работе «Конец истории?» Фрэнсис Фукуяма сделал вывод об исчерпании и упразднении всех монументальных идей (фашистских, коммунистических, религиозно-фундаменталистских), ранее соперничавших с либерально-демократической идеей. Но суть не в оттеснении одних идей другими, а в исчерпании самой идейности как активного исторического фактора Наступает конец метафизическому производству истории, когда идеи, сначала отвлеченные от реальности, затем реализуются в ней. Ж.-Ф. Лиотар в своей критике Ю. Хабермаса подчеркивает, что главный европейский проект Просвещения не был реализован вовсе не потому, что он был отброшен, — он разрушился именно в ходе своей реализации, приведя к Освенциму и Колыме «„Подлежащая реализации- Идея (свободы, "просвещения", социализма и так далее) обладает и узаконивающей силой, поскольку она универсальна» Мой довод состоит в том, что современный проект (реализации универсальности) был не заброшен или забыт, но разрушен, "ликвидирован"»¹. Именно в той исторической точке, где проект разрушается в силу своей реализации, где срабатывает ироническая диалектика идеи Просвещения, начинается новое движение к потенциации реальности. Либерально-демократическое общество рке не выдвигает отвлеченных идей, которые привлекались бы на служение обществу. Здесь действует иная модель, иная модальность: непрерывное порождение все новых возможностей, которые не требуют реализации, которые самоценны и действенны, оставаясь возможностями.

¹ Лиотар Жан-Франсуа. Заметки на полях повествований // Комментарии. 1997. № 11. С 215—216.

99

Пока будущее мыслится в изъявительном или повелительном наклонении, как то, что «будет» или «должно быть», неизбежно насилие настоящего над будущим. В русском языке, образуя «будущее» от «будет», глагола «быть» в будущем времени, заложена тенденция мыслить будущее в изъявительном наклонении: Но если мышление не будет следовать послушно языку, а станет бороться с его абберациями (не в этом ли сопротивлении языку и его «ловушкам-подсказкам» и состоит труд мышления?), то будущее скорее пред-ставимо как область возможного, как несвершенность и несвершимость, которая имеет ценность сама по себе. Будущее — не то, что будет (так мыслят о нем лишь план, манифест и утопия), а то, что может быть. При этом возможность никогда не приходит одна, а только в виде раздваивающихся, множащихся, несовпадающих и не исключающих друг друга возможностей. Одна возможность, которая исключает все другие, это рке неминуемость, решенный факт, даже больше, чем факт, — необходимость. Пока мы говорим о будущем в единственном числе, оно предполагается обязательным и неотвратимым, а значит, вписывается в форму изъявительного или повелительного наклонения. Будущее в сослагательном наклонении — это раскрытый веер *будущностей*, расходящихся возможностей.

Напомню, что слово «культура» вплоть до XX века употреблялось только в единственном числе, в

значении нормы и образца; понимание множественности культур возникало постепенно, но уже к концу нашего века множественное число стало преобладать в употреблении этого термина — в антропологии, истории, этнографии, в так называемых «культурных исследованиях». Не произойдет ли на рубеже XXI века сходная

100

метаморфоза с понятием «будущего», которое из нормативно-обязательного единственного числа — то, что непременно «будет», — перейдет во множественное число: многообразие того, что «может быть»? Тем более, что в русском языке это понятие уже имеет потенциально исчисляемую форму «будущность». Дискредитированное утопическими идеологиями и тоталитарными режимами понятие «будущего» может быть оправдано для будущего как сосуществование и взаимодействие разных будущностей.

XX век продемонстрировал две основные модели развития. Первая, революционная, увенчала собой многовековой европейский опыт, хотя и была приведена в действие на востоке Европы и в Азии: это модель «реализации возможностей», т. е. сужения их до одной, желательной и обязательной реальности. Революция — закономерное следствие развивавшегося на Западе типа ментальности, согласно которому история — это последовательность реализуемых возможностей, которые постигаются умом и воображением и затем воплощаются в жизнь. При этом возможное приносится в жертву реальному, одни возможности отсекаются и приносятся в жертву иным. Опробованная в советском и международном коммунизме революционная модель, как известно, дала отрицательный результат.

Но примерно с середины XX века в странах Запада, как реакция против фашизма и коммунизма, ввергнувших человечество в мировую войну за дележ «предначертанного будущего», начинает работать новая модель, которая и позволила Западу избежать ркасов революционного насилия. В основе этой исторической модели — развитие не от возможного к реальному, **а от реального к возможному**. Этим кладется предел

101

вражде времен, когда из множества возможностей выбирался один проект, одно будущее, обязательное для всего человечества, и в жертву ему приносилось и прошлое, и настоящее.

Процесс открывания настоящего навстречу множественному будущему можно назвать «потенциацией», или «овозможением». *Потенциация* есть возрастание степеней возможности в самой реальности, процесс превращения фактов в вероятности, теорий — в гипотезы, утверждений — в предположения, *необходимостей* — в альтернативные возможности. Вся современная действительность пронизана такими «возможностными» образованиями. Она становится все более условной, из «есть» переходит в модус «если». Из «быть» — в «бы». В следующих трех главах будут пунктирно очерчены некоторые признаки новой модели, как они проявляются в общественной, культурной и этической областях.

6. ОБЩЕСТВО

Вспомним известное выражение, которое часто применяется к странам «первого мира»: «общество возможностей». Это не абстрактные возможности, а экономическая основа современного общества. Здесь можно указать на всеобъемлющие системы кредита и страхования, которые переводят повседневную жизнь в сослагательное наклонение. Я живу на средства, которые *мог бы* заработать: это кредит. Я плачу за услуги, в которых *мог бы* нуждаться: это страховка. Современный Запад — цивилизация возможностей в том

102

смысле, что они введены здесь в ткань повседневного существования. Я имею не то, что имею, а то, что мог бы иметь, если бы... (в эти скобки можно поместить все привходящие обстоятельства жизни: устройство на работу или увольнение с работы, женитьбу или развод и т.д.). Кредитные и страховые компании как раз и заняты тем, что в точности рассчитывают все возможности моей жизни, исходя из достигнутого мной состояния, возраста, образования, и уже имеют дело не со мной, а с проекциями моих будущих возможностей. Страхование и кредит — две соотносительные формы условности. В страховке я плачу заранее за свои возможные несчастья: болезнь, аварию, безработицу, скоропостижную смерть или увечье. В кредите мне оплачивают возможные формы благополучия: дом, машину, телевизор и пр. Но и положительные, и отрицательные стороны жизни оказываются сплошь условными с точки зрения экономики, которая основана на статистике, подсчете вероятностей, а не на однократности случившихся фактов.

Людам, привыкшим к незападному укладу жизни, с его тяжкими реальностями и еще более обязывающими идеальностями, нелегко включиться в эту игру возможностей, где на каждое «если» есть свое «то» и на каждое «то» — свое «если». Ничто не существует просто так, в изъяснительном наклонении, но все скользит по грани «если бы», одна возможность приоткрывает другую, как при смене линий кредита, и вся реальность состоит из чередования возможностей, которые сами по себе редко реализуются.

То же самое происходит и в общественно-политической жизни. Если традиционалистские, авторитарные и тоталитарные общества подчиняют жизнь своих

103

граждан строжайшей регламентации, то западная демократия по праву называет себя свободным обществом, граждане которого вольны в выборе правителей, занятий, путей передвижения и т. д. Но «свободное общество» и «общество возможностей», притом что оба эти определения относятся к западной демократии, характеризуют разные ее стороны. Социально-политическая свобода противостоит деспотизму и насилию и, следовательно, пребывает в одной модально-смысловой плоскости с подавлением свободы, с политическими репрессиями и т. д. Вот почему определение западного общества как свободного начинает несколько устаревать, особенно в связи с крушением коммунистических режимов в Европе. К тому же на структурном уровне западное общество совсем не свободно, оно гораздо более жестко связано внутренними экономическими и технологическими взаимодействиями, чем тоталитарные общества, что и объясняет факт его удивительной исторической стабильности. Зато другое измерение западного общества, не «свободность», а «воз-можностность», приобретает все более важное значение. Возможность, в отличие от свободы, не есть вызов реальным силам господства, она есть переход в иной, условно-предположительный модус существования. Избиратель свободен, когда он имеет право выдвигать и голосовать за своих кандидатов, — это коренная традиция, скажем, американского общества. Но куда отнести роль так называемых пробных выборов (primaries), а также опросы общественного мнения, которые регулярно проводятся по всей стране в преддверии выборов и представляют собой их гипотетическую модель, которая тем не менее всерьез влияет на окончательные результаты? Американские наблюдате-

104

ли отмечают, что введение опросов колоссальным образом повлияло на систему выборов в США, превратив их в некий многоступенчатый спектакль, где последующие условные допущения зависят от предыдущих, где одна сцена вдвинута в глубь другой. Не случайно в Америке так популярно изречение Бисмарка «политика есть наука возможного», которое здесь трансформировалось в «политика есть искусство возможного» (R. A. Butler) и приобрело дополнительный смысл. Политика — не только искусство соразмеряться с возможным и реализовать возможное, но и искусство «возможнить» реальность, придавать ей условный характер.

Я отнюдь не склонен считать «идеальной» данную модель развития, но в том-то и суть, что сама «категория» идеала надолго скомпрометирована старой, про-грессистско-революционной моделью. Речь идет не об идеале, а о деактуализации западного образа жизни, который все более переходит во власть «как бы» и «может быть». «Диктатура возможного» — потенцио-кратия — имеет свои негативные аспекты, такие как всемогущество кредитных, страховых, рекламных компаний, торгующих «воздухом возможностей». В рекламе, например, вещи отделяются от своей непосредственной «вещности» и преподносятся как знаки человеческих возможностей. Какой-нибудь напиток — это не просто утоление жажды, это возможность вдохнуть аромат джунглей, обменяться влажным поцелуем с возлюбленной, видеть море через призму пенистого бокала» Реклама не лжет, не расходится с фактами (что было бы противозаконно и убыточно), но вставляет факты в сослагательные конструкции. Можно сетовать на примитивность такой рекламы, но она не примитивнее

105

того предмета, который рекламирует, наоборот, она умножает его проекции, создает из него иллюзию другой жизни. Реклама — низший род искусства, но она высший род предметно-товарной реальности, способ ее магического перенесения в мир «если бы».

«Общество возможностей» есть также информационное общество. В нем производятся и потребляются не столько предметы, единицы физической реальности, сколько тексты — единицы информации. Стало своего рода трюизмом утверждение, что в постиндустриальную эру капитал

уступает место информации как базовому общественному ресурсу. Но отсюда следуют далеко не тривиальные выводы. В любом сообщении мера информации определяется его непредсказуемостью, это есть вероятностная величина, которая увеличивается по мере уменьшения вероятности сообщения. Естественно, что информационное общество стремится наращивать объем информации, которой оно владеет, поскольку это и есть его главное богатство, — тенденция столь же неоспоримая, как закон роста капитала или увеличения прибыли. Но что такое рост информации, как не увеличение вероятностного характера общественной жизни? Информация растет по мере того, как мир становится все менее предсказуем, состоит из все менее вероятных событий. Отсюда культ новизны, стремление каждого человека хоть в чем-то быть первым и «непредсказуемым» — таково главное условие информационного развития общества. В этом смысле выражения «общество возможностей» и «информационное общество» — синонимы, поскольку именно обилие возможностей делает реализацию одной из них информационным событием.

106

В развитых обществах смысловой акцент переносится с реальности на возможность, потому что жизнь, насыщенная возможностями, ощутимо богаче и полноценнее, чем жизнь, сведенная в плоскость актуального существования. В конце концов, реальность человеческой жизни ограничена параметрами, присущими человеку как родовому существу и более или менее одинаковыми для всех цивилизаций (устройство органов восприятия, уровень потребностей, продолжительность жизни и т.д.). Нельзя съесть больше того, что можно съесть, нельзя увидеть больше того, что можно увидеть, и этот потолок актуального благосостояния в развитых странах Запада близок к достижению, по крайней мере для значительной части населения. Но богатство жизни зависит от разнообразия ее возможностей больше, чем от степени их реализации. Реальность есть постоянный в своем значении знаменатель, а возможность — непрерывно возрастающий числитель цивилизации. По мере развития цивилизации на одну единицу реальности приходится все больше возможностей. В этом и состоит поэтическая сторона прогресса, которая обычно заслоняется его практической стороной.

7. КУЛЬТУРА

Известно, что принцип вероятностной вселенной проложил себе путь в самую строгую и фантастическую науку XX века — физику. В основе физической реальности лежит не «есть», а «может быть» — своя особая кривая возможного движения и массы-энергии для каждой частицы, которые все вместе образуют волнообразный график вероятностей. Переходя от ее-

107

естественных наук к гуманитарным, мы наблюдаем не просто действие вероятностных законов, но рост самих вероятностных составляющих в культуре, что можно проследить на судьбе отдельных жанров.

Так, М. Бахтин, исследуя роман в его отличии от эпоса, приходит к выводу, что если в эпосе преобладает необходимое, то в романе — возможное. «Эпический мир... готов, завершен и неизменен, и как реальный факт, и как смысл, и как ценность»¹. Не только герой эпоса действует в сфере должного, но и сам автор изображает эпическую действительность как нечто единственно правильное, непререкаемое, абсолютное в своей ценности и фактичности. «Человек высоких дистанцированных жанров — человек абсолютного прошлого и далекого образа... Все его потенции, все его возможности до конца реализованы в его внешнем социальном положении, во всей его судьбе.» Он стал всем, чем он мог быть, и он мог быть только тем, чем он стал»². Напротив, в романе герой являет себя как чистая потенция, которая не может реализоваться ни в каком внешнем статусе, тем более застыть в «далеком образе» предания и поучения. «Человек до конца невоплотим в существующую социально-историческую плоть... Сама романная действительность — одна из возможных действительностей, она не необходима, случайна, несет в себе иные возможности»³. Герой романа захвачен разнообразными ситуациями, которые пытаются его «воплотить», навязать ту или иную социальную или психологическую роль, но в том и со-

¹ Бахтин М.М. Эпос и роман // Литературно-критические статьи. М- Худож лит, 1986. С. 405.

² Там же. С 421.

³ Там же. С 424.

108

стоит романное действие, что герои постоянно выводятся из равенства этим ситуациям и самому себе, он есть чистая возможность, которая не поддается никакой реализации, всегда сохраняет

свое «может быть» по отношению ко всем уловкам и притязаниям сущего (вспомним Печорина или Пьера Безухова).

Еще более возможностным жанром является эссе, зародившееся в эпоху Возрождения, у Монтеня, который впервые попытался говорить сразу обо всем и ни о чем, не имея предварительной темы, жанра, идеи, но как бы пробуя себя и в том, и в другом, и в третьем. Если роман или рассказ еще строятся всецело в сфере художественной иллюзии, научная статья или философский трактат притязают на логическую строгость понятий и неопровержимость выводов, а дневник или хроника предполагают правдивость изложения, точность и достоверность фактов, то эссе играет с возможностями всех этих жанров, не укладываясь ни в один из них. Монтень писал: «Я люблю слова, смягчающие смелость наших утверждений и вносящие в них некую умеренность: "может быть", "по всей вероятности", "отчасти", "говорят", "я думаю" и тому подобные»¹. «Может быть» — формула эссеистики, относящаяся, в отличие от романа, уже не только к изображаемой действительности, но и к самим способам изображения — некая «метаяпоптеза», объемлющая повествовательное искусство, философию, науку, дневник, исповедь, исторический документ как пробные формы сознания. Согласно Роберту Музилю, автору «Человека без свойств», эссеизм как творческое кредо XX века есть искусство «жить гипотетически», превращая каждую

¹ Монтень Мишель. Опыты: В 3 кн. М.: Наука, 1979. Кн. 3. Гл. 11. С. 233-234.

109

позицию, зафиксированную в культуре, в одну из возможностей собственного существования. Человек не имеет никаких свойств, данных ему от природы, но есть «квинтэссенция человеческих возможностей», «пористый подтекст для многих иных значений».

Не только разные виды и жанры культуры, но и культура в целом воспринимается в XX веке как одна из возможностей многокультурного или межкультурного существования. Современный человек уже не замкнут единственной культурной реальностью своего происхождения и воспитания. Он стоит на перекрестке разных этнических, исторических, профессиональных культур, каждая из которых выступает как возможность преодоления навязчивых комплексов, маний и фобий «врожденной» культуры, но вместе с тем как только возможность, которую он может проиграть в себе, но в которую ему не дано полностью воплотиться.

Эта конденсация возможного, на мой взгляд, и определяет особенности новейшей культурной формации. В произведениях архитектуры проявляется возможность многих исторических стилей, при том, что ни один из них не реализуется полностью. Пишутся книги, которые заключают в себе возможность многих книг в них заложена многовариантность чтения, модель для сборки многих текстов («Сто тысяч миллиардов стихотворений» французского поэта Раймона Кено, романы «Игра в классики» и «62. Модель для сборки» аргентинца Хулио Кортасара, «Хазарский словарь» югослава Милорада Павича и др.). Гипертекст, создаваемый на компьютере, предполагает много возможностей своего прочтения, поскольку позволяет свободно передвигаться от одного фрагмента к другому в любой последовательности. Особая тема, которую здесь можно

110

только указать, это компьютерная как-бы-реальность 1990-х годов, «виртуальные» пространства — города, музеи, клубы, университеты, расположенные на электронной сети и переводящие весь наш коммуникативный опыт в иное модальное измерение.

Как уже говорилось в связи с экономикой, кредит и страховка представляют собой такие сослагательные формы, которые ничуть не теряют в своей эффективности оттого, что они покупают и пролают «пустоту», чистую возможность, а не реальный продукт. Тем более круговращение возможностных форм определяет перспективу развития художественной культуры.

8. ЭТИКА

Этика традиционно считается областью нормативных суждений. Ее положения формулировались как долженствования, обращенные ко всем представителям человеческого рода. Наиболее удобной и общепринятой формой этических суждений был императив: «не убий», «не прелюбодействуй», «не делай другому того, чего не хочешь, чтобы делали тебе» и т. д. «Практическая философия» Канта, самое влиятельное учение в западной этической мысли, выражает свой итог в «категорическом императиве»: «...поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»¹. Очевидно, что повелительная форма этических предписаний связана с их всеобщностью. Всеобщее по отношению к индивиду выступает как долженствование

¹ Кант И. Соч. М, 1965. Т. 4, ч. 1. С 260.

Вот почему первое и последнее слово в кантовском императиве неразрывно связаны: «поступай» стоит в повелительном наклонении, потому что поступать надо так, чтобы максима твоего поведения стала «всеобщим законом».

Но общее или всеобщее нельзя путать с универсальным. Универсальное не есть нечто, отвлеченное от индивида, а в нем самом заключенное, и поэтому оно проявляется не как обязанность, а как возможность. Можно представить универсальную этику, построенную именно в сослагательном, а не повелительном наклонении, этику возможностей, а не долженствований¹. Критическое введение к такой этике уже дано у Ницше: «Вникнем же наконец в то, какая наивность вообще говорить: "человек должен бы быть таким-то и таким-то!" Действительность показывает нам восхитительное богатство типов, роскошь расточительной игры и смены форм; а какой-нибудь несчастный поденщик-моралист говорит на это: "Нет! человек *должен бы* быть *иным*"»². Но если согласиться с Ницше, что человек есть то и остается тем, каков он в действительности, в этом «восхитительном богатстве типов», то исчезает и всякая возможность этического суждения. Устранить момент долженствования из этики недостаточно, поскольку сама по себе «действительность» вообще лишена этики, она подлежит описанию, а не оценке. Вот почему бунт Ницше против долженствования в защиту «жизни, как она есть» часто выливался в бунт и против морали как таковой, с ее врожденной «противоестественностью».

¹ Подробнее о соотношении универсального и всеобщего см. главу «Универсика: на пути к критической универсальности».

² Ницше Фридрих. Сумерки идолов, или Как философствуют молотом // Соч: В 2 т. М: Мысль. 1990. Т. 2. С 576.

112

«Мы, имморалисты!» Этика по смыслу своему не может быть лишь констатацией сущего, описанием человека, какой он есть. Н. Бердяев видел положительную сущность морального кризиса, охватившего мир в XX веке, именно в «переходе от сознания, для которого мораль есть послушание срединно-общему закону, к сознанию, для которого мораль есть *творческая задача индивидуальности*»*. Если мораль не призывает человека к долженствованию, значит, ей остается воззвать к его возможностям.

Этика вступает в мир возможного на самом элементарном своем уровне, в азбуке этикета. В частности, речевой этикет состоит в том, чтобы всеми способами избегать повелительного наклонения и заменять его сослагательным. Вместо «Принесите воды!» — «Не могли бы вы принести воды?» или «Не были бы вы так любезны принести воды?». Это может показаться чистой формальностью, но форма в данном случае глубоко содержательна. Вежливые люди не обременяют друг друга нуждами, а деликатно предоставляют друг другу возможность их исполнить. Мне нужно, чтобы вы сделали то-то и то-то, но я не понуждаю вас к этому, я предполагаю за вами способность сделать это по собственной воле. Необходимость, которую мы сами испытываем, высказывается другому человеку как одна из его возможностей, которую он волен осуществить или не осуществить. Потребности одних людей претворяются в возможности других — такова алхимия вежливости. Этикет — это раскрепощающий приоритет возможности над необходимостью в отношениях между людьми.

¹ Бердяев Николай. Смысл творчества. Опыт оправдания человека // Собр. соч. Париж: YMCA-ПРЕСС, 1985. Т. Z С 299.

113

Можно было бы возразить, что высшие этические соображения не должны иметь ничего общего с правилами вежливости, и если неловко требовать у ближнего стакан воды, то ничуть не зазорно требовать от человечества морей крови, пролитых во имя всеобщих нравственных принципов свободы, равенства, справедливости и т. д. Сомнительно, однако, чтобы высшая этика утверждалась опровержением начального этикета, а не его всесторонним развитием. Если первичная нравственная интуиция состоит в том, чтобы облечь свою необходимость в форму возможности для другого, то смысл этики уже этим определяется как дальнейшее расширение сферы возможного для другого.

Вежливость еще только формальна, поскольку она прикрывает свой собственный интерес приглашающим жестом в сторону ближнего — «не могли бы вы?». Переход к высшей этике не уничтожает правил вежливости, а устраняет их формальность. Возможность, которую мы предоставляем другим, перестает быть средством для утонченного осуществления наших собственных потребностей и становится самоцелью — раскрытием возможностей другого. Другой предстает мне в модусе своих духовных, творческих, профессиональных и эмоциональных возможностей, и если я способствую их раскрытию, значит, формальная вежливость между нами

переросла в подлинно содержательные этические отношения. И хотя правила вежливости существовали испокон веков, их прообразующее значение для новой этики становится ясным только сейчас, в эпоху кризиса императивной морали. В отношениях между людьми этически оправданы возможности, которые они создают друг для друга.

114

* * *

Итак, в нашем общественном и духовном бытии постоянно происходит процесс, обратный тому, который обычно называется реализацией. Даже прошлое, которое несомненно было тем, чем оно было, и то невольно впускает эту модальность возможного в свой завершённый мир, поскольку каждый факт по мере его удаления от нас превращается в гипотезу, открывает простор для интерпретаций, для многочисленных «что было бы, если бы». Мы начинаем гадать о том, что раньше знали. Вчерашний факт превращается в сегодняшнюю гипотезу.

По мысли Макса Вебера, «вопрос, что *могло бы* случиться, если бы Бисмарк, например, не принял решения начать войну, отнюдь не "праздный". *Суждение*, что отсутствие или изменение одного исторического факта в комплексе исторических условий привело бы к изменению хода исторического процесса в определенном *исторически важном* отношении, оказывается все-таки весьма существенным для установления "исторического значения" факта-»¹. История, с точки зрения историка, это не только то, что было, но и то, что могло бы быть, иначе любой факт лишается своего смысла. Отсюда взгляд на саму историю как на процесс накопления возможностей: каждая последующая эпоха "вбирает в свой смысловой состав возможности предыдущих. На каждую последующую эпоху приходится больше возможностей, чем на предыдущую, хотя объем и мера реальности остаются прежними: день, год, векTM Отсюда странное ощущение, что историческая реальность все больше опрозрачивается, пронизывается

¹ Вебер Макс. Критические исследования в области логики наук о культуре / Пер. с нем // Избр. произведения. М: Прогресс, 1990. С. 465, 466—467.

115

пузырьками воздуха. Арном Тойнби удачно назвал этот поступательный процесс «этерификацией», имея в виду утончение материального субстрата истории и ее переход в более духовное, эфирное состояние. Если творческое Слово, каким создан мир, есть глагол, Слово-Действие, то история есть парадигма спряжения этого Глагола, его переход из изъявительного наклонения в сослагательное.

В настоящее время актуальный мир все еще выступает точкой отсчета для большинства видов человеческой деятельности, направленных на постижение и изменение реальности. Но постепенно текстуальная, знаковая, информационная, компьютерная вселенная все более поглощает и потенцирует вселенную фактов, делает возможным то, что раньше было реальным. Этот процесс можно определить как смену мировых модальностей. На входе в новую эпоху истории начинается избытие бытия, его переход в форму «бы». Сослагательное наклонение— огромная сфера нового душевного опыта, новая деликатность, терпимость и интеллектуальная щедрость, которая открывает путь к мирному «вращению» будущего в настоящее. Будущее привходит даже в наше понимание прошлого — как многообразие альтернатив, позволяющих понять смысл исторических событий, которые значимы лишь постольку, поскольку «могли и не быть» или «быть другими». Таким образом, в новой модели будущее не «освобождается» от настоящего и от прошлого, а дарит им богатство своей собственной смыслообразующей свободы.

Октябрь 1998

Debut de siecle:

Манифест протеиума

Прото (от греческого *protos*, «первый»), часть сложного слова, указывающая на первичность, зачаточность данного явления как истока, начала, предвестия, например, в таких словах, как «прототип», «протозвезда», «прото-Ренессанс»-

1. FIN DE SIECLE

У каждой фазы века: начала, середины, конца — есть свое мироощущение. Пока что лучше всего осмыслен феномен конца, так называемый «fin de siecle», поскольку он уже дважды повторился на памяти хронометрически сознательного человечества, в XIX и XX веках¹. Предыдущие «концы веков», вплоть до XVIII, не носили характер каких-то особых календарных и философических торжеств, не вызвали наплыва обобщений, прогнозов и предчувствий, хотя бы потому, что в «счастливым» доиндустриальном обществе вообще не было привычки «наблюдать часы» и

подчиняться ходу времени за пределом каких-то конкретных функциональных единиц, типа карнавала или сбора урожая.

¹ Выражение «fin de siècle» вошло в моду после постановки одноименной пьесы французских писателей Микара и Жювено 17 апреля 1888 г.

117

Веком больше или меньше — какая разница? Люди лишь постепенно входили во «вкус истории» по мере того, как само историческое время ускорялось, вмещая в астрономическую единицу все больше информационных единиц и событий. И чем больше люди дорожили каждой минутой, тем более внушительными представляли перед ними такие вехи, как смена десятилетий и столетий.

«Fin de siècle» указывает на особую атмосферу последних десятилетий XIX века, не просто «конца века», но «времени конца» — состояние усталости, безнадежности, имморализма, неврастения, утонченного распада, зачарованности болезнью и смертью. Вот определение Томаса Манна: «Вне зависимости от того, какое содержание вкладывали в модное тогда по всей Европе выражение fin de siècle, считалось ли, что это неокатолицизм или демонизм, интеллектуальное преступление или упадочная сверхутонченность нервного опьянения, — ясно было, во всяком случае, одно: это была формула близкого конца, "сверхмодная" и несколько претенциозная формула, выражавшая чувство гибели определенной эпохи, а именно — буржуазной эпохи» («Мое время»).

В последние десятилетия XX века атмосфера fin de siècle повторилась, но уже в форме не декадентства, а постмодернизма. Не было утонченного, щекочущего нервы распада, опьянения болезнью и гибелью, но было скепτικο-гедонистическое чувство завершенности и исчерпанности всех культурных форм: остается только играть ими, по-новому сочетать, повторять — уже в кавычках — то, что было сказано другими. Главной стала приставка «пост-»: постмодернизм, постиндустриализм, постгуманизм, посткоммунизм, постколониализм, постструктурализм, постутопизм. На исходе XX века опять

118

главенствует тема конца; Нового времени и Просвещения, истории и прогресса, идеологии и рационализма, субъективности и объективности. Конец века воистину располагает себя в конце всего: после авангарда и реализма, после индустриализма и коммунизма, после идеологии и тотальных дискурсов, после колониализма и империализма. Смерть Бога, объявленная Ницше в конце XIX века, откликнулась в конце XX целой серией смертей и самоубийств: смерть автора, смерть человека, смерть реальности, смерть истиныTM

Джон Барт, ведущий прозаик американского постмодерна, назвал словесность этого нового fin de siècle «литературой истощения» («the literature of exhaustion»), поскольку она осознает «исчерпанность», «изнуренность» («used-up-edness») всех своих форм и невозможность далее рассказывать «живые, подлинные истории». Пародия, пастиш, эклектизм, ученая (александрийская) словесность — автокомментарий и мета-текст, критика оригинального и индивидуального, эстетика цитатности и симулякра-

Мне это мироощущение было близко примерно до 1992—1993 годов, после чего я почувствовал притяжение нового века. Одна из моих статей середины 1990-х называлась «Прото-, или Конец постмодернизма»¹. Теперь появилось множество дополнительных примет Нового Начала — и хочется продолжить набросок «прото-»мировоззрения, определить основы не только «финального», но и «дебютного» ощущения эпохи — то, что можно назвать «началом века», **debut de siecle***.

¹ *Эттейн Михаил*. Прото-, или Конец постмодернизма // Знамя. 1996. № 3. С 196—209. Перепечатано в кш Постмодерн в России: Литература и теория. М.: Изд-во Р. Элинина, 2000. С 283—294.

* Новые термины, выделенные жирным шрифтом, объясняются в кратком словаре, прилагаемом в конце книги.

119

2. DEBUT DE SIECLE

Что же это такое — философия и эстетика Начала? Даже и тогда, на рубеже XIX—XX веков, переплетались умонастроения конца и начала: декаданс — и авангард. Причем авангард не только художественный и философский (символизм, футуризм, прагматизм, интуитивизм), но и политический (социализм, большевизм, анархизм, суфражизм, сионизм), научный (открытие рентгеновских лучей, радиоактивности, кванта, электрона, специальная теория относительности, кризис «материи» в физике, зарождение психоанализа, научной социологии и психологии), технологический (автомобили, авиация, кинематограф) и религиозный (пятидесятничество, антропософия, богоискательство, богостроительство, нарождение ряда апокалиптических сект). Напомню, что

— в 1894 году Л. Люмьер изобретает кинематограф;
— в 1895 году Рентген открывает лучи, названные в его честь, Маркони изобретает радио, а Циолковский формулирует принцип реактивного ракетного двигателя;
— в 1896 году проходят первые в современной истории Олимпийские игры, а Т. Герцль закладывает основы сионизма в своей книге «Еврейское государство»;
— в 1898 году Пьер и Мария Кюри открывают радий, начинается работа парижского метро и проходит первый съезд РСДРП;
— в 1900 году М. Планк формулирует квантовую теорию, Фрейд публикует свой основополагающий труд «Интерпретация сновидений», а Вл. Соловьев — свою последнюю книгу-завещание «Три разговора» (включая «Краткую повесть об Антихристе»);

120

— наконец, ровно сто лет назад, в 1901 году, сменяя век пара, начинается век электричества; Транс-Сибирская магистраль достигает Порт-Артура; отправляется в рейс первая британская подводная лодка; начинается «голубой период» в творчестве П. Пикассо; Р. Штейнер основывает антропософию, а М. Горький публикует сборник «Весенние мелодии», куда входит «Песня о Буревестнике».

Таким образом, конец прошлого века никак не сводился к умонастроениям «fin de siècle», но содержал в себе и дух «начал», «открытий», «предвестий» и «провозвестий». В начале XX века едва ли не главным литературным и философским жанром становится манифест, провозглашающий новые пути в искусстве, литературе, философии (от «Вех» до «Пощечины общественному вкусу»). Декаданс сменяется авангардом — настроением решительного разрыва с прошлым и стремительного броска в будущее.

Тем более очевидно, что и конец XX века имел не только свой «декаданс», но и свой «авангард». Уже в середине 1990-х годов, несмотря на продолжающиеся в гуманитарных кругах разговоры о постмодернизме и постструктурализме, интеллектуальная инициатива стала переходить к новому поколению — первопроходчикам виртуальных миров. ПИ, *поколение Интернета*, перестало интересоваться деконструкцией, тончайшим расщеплением словесных волосков с целью доказать, что в них нет ни грана «означаемого», «реального». ПИ предоставило «мертвецам хоронить своих мертвецов», устремившись к тем новым, фантастическим, постреальным, точнее — протовиртуальным, объектам, которые оно само могло конструировать

121

В мире, где, казалось, не могло быть уже ничего нового, вдруг ворвалась конструктивная новизна, пафос бурного заселения новых территорий психореальности, инфореальности, биореальности. 3. «ПОСТ-» И «ПГОТО-»

Все то, что предыдущим поколением воспринималось под знаком «пост-», в следующем своем историческом сдвиге оказывается «прото-» — не завершением, а первым наброском, робким началом новой зоны, **нейрокосмической** эры, информационной и трансформационной среды. Основное содержание новой эры — сращение мозга и вселенной, техники и органики, создание мыслящих машин, работающих атомов и квантов, смыслопроводящих физических полей, доведение всех бытийных процессов до скорости мысли. За каждым «пост-» вырастает свое «прото-» — «Конец реальности», о котором так много говорили «пост-ники» всех оттенков, от Деррида до Бодрийера... Оказывается, что это только начало виртуальной эры. Наши теперешние нырки в компьютерный экран — только выход к пенной кромке океана. Дальнейшее плавание в виртуальный мир, **виртонавтика**, предполагает исчезновение берега, т. е. самого экрана компьютера, и создание трехмерной среды обитания, воздействующей на все органы чувств. В XXI веке разные части планеты покроются **сюр-реалами**, как сейчас покрываются сериалами наши телеэкраны. Эти фрагменты инобытия, куски гиперпространства — величиною сначала в ящик, потом в

122

комнату, дом, кинозал (**виртозал**), стадион, город и, наконец, целую страну (виртолэнд) — перцептивно неотличимы от физического мира, хотя и имеют иные законы, точнее предоставляют возможность выбора таковых. Инореальность XXI и XXII веков психофизически достоверна и вместе с тем управляема: нажимаются кнопки уменьшения-увеличения объема, наведения на резкость, осязательного или зрительного контакта, обхождения вокруг или вхождения внутрь другого существа и т. д. Сюрреал можно наблюдать, но в нем можно и находиться, как внутри трехмерного кино — голографической, объемно-подвижной картины, которая изнутри

неотличима от реальности, с той разницей, что ее можно включить и выключить, войти или выйти из нее (в теперешних условиях *монореальнос-ггиш* для этого требуется рождение или смерть). «Конец истории», о котором говорили Гегель, А. Кожев и Ф. Фукуяма» Странно думать, что ход истории может завершиться полным самопознанием ее движущей идеи: это противоречило бы всем известным парадоксам саморефлексии и самореференции, и здесь Гегель вступает в противоречие с Геделем, а абсолютный идеализм — с теоремами неполноты¹. Кожев видел конец истории в создании абсолютного, тотального, всемирного государства (прообраз — сталинский СССР), а Фукуяма — в победе либеральной модели и западной демократии во всем мире (прообраз — рей-гановские США).

¹ Две теоремы Курта Геделя о неполноте (1931) обосновали принципиальную невозможность доказательства какого-либо постулата в рамках той системы понятий и аксиом, где этот постулат сформулирован. Это означает, в частности, что субъект не может полностью отреф-лектировать себя в качестве объекта.

123

Но спустя десятилетия после этих мрачных и светлых пророчеств очевидно, что ход истории не только не приостановился, но даже ускорился. Новости о событиях и прорывах, «делающих историю», извергаются горячей лавой со всех страниц и экранов. А в России история, собственно, «оттаяла» и возобновила течение только в последние 15 лет после многолетних заморозков. По всем данным, мы только выходим из тысячелетий прото-истории, которая двигалась рывками, то замирая на десятилетия и даже столетия, то взрываясь бунтами, войнами, массовыми кочевьями, падениями империй. Мы привыкли считать историей большие потрясения, тогда как в быстро меняющемся обществе история — это не трясущаяся земля, а текущая вода, которая обновляется ежеминутно и ежедневно, — она не застаивается, а потому и не производит грохота прорванной плотины.

«Смерть автора», «стирание подписи», о которой писали Р. Барт, М. Фуко и их бесчисленные последователи, ни разу, между прочим, не отказавшись от своей подписи и от включения очередного «смертного приговора» в список своих авторских публикаций... На самом деле это не конец, а начало новой эпохи **гиперавторства**, размножения авторских и персонажных личностей, странствующих по виртуальным мирам во все более косвенных отношениях к своим биородителям или бионосителям.

Наконец, «смерть человека», которую провозгласило поколение постгуманистов вслед за М. Фуко — Действительно, мы выходим за пределы своего биовида, подсоединяя себя к десяткам приборов, вживляя в себя провода и протезы. Между человеческим организмом

124

и созданной им культурой устанавливаются новые, гораздо более интимные отношения симбиоза. Все, что человек создал вокруг себя, теперь заново интегрируется в него, становится частью его природы. Но означает ли это смерть или торжество человеческого? Можно ли считать смертью человека новый этап очеловечивания приборов, орудий и машин, благодаря которым они приобретают человеческие функции движения, вычисления и даже мышления, а человек становится более человеком, чем был когда-либо, Всечеловеком?

Напомню, что «**всечеловек**» — слово, введенное Достоевским и употребленное им лишь однажды в речи о Пушкине, — означало человека, который полно объем-лет и совмещает в себе свойства разных людей (включая представителей разных наций, культур, психологических типов). У самого Достоевского «всечеловек» (как Николай Ставрогин или Дмитрий Карамазов) сочетает в себе высокое и низкое, доброе и злое, святое и грешное, ангельское и зверское, все полярности человеческого характера и то, что лежит между ними. Но в связи с развитием компьютерных и биогенетических технологий понятие «всечеловек» приобретает новый смысл: целостное природно-искусственное существо, сочетающее в себе свойства универсальной машины со свойствами человеческого индивида.

Обычно мы видим процесс компьютеризации как передачу человеческих функций машине. Но возможно и другое понимание: история цивилизации как процесс очеловечивания машины, от колеса и рычага до компьютера и далее до человекообразного и мыслящего робота (подобно тому, как история природы — процесс очеловечивания живого организма, от

125

амебы до обезьяны, питекантропа, Шекспира»). Чем больше человеческих функций передается машине, тем больше она очеловечивается. В этом смысле человек не столько исчезает, сколько перерастает себя, переступает границы своего биовида, воспринимает и преобразует мир в тех

диапазонах, куда раньше дано было проникать только машине (микроскопу, видеокамере, ракете и т.д.).

Конечно, встает вопрос этот потенциально вездесущий и «всегдасущий» человек — останется ли он человеком в прежнем смысле? Будет ли он любить, страдать, тосковать, вдохновляться? Или он со стыдом сотрет с себя следы своего животного предка, как человек стыдится в себе черт обезьяны? Будет ли он более или менее человеком, чем в нынешнем своем состоянии?

По сравнению с накалом противоречий нового все-человека, *биотехновиды*, может показаться мелкой борьба в душе «всечеловека» ставрогинского, карама-зовского или даже пушкинского типа. Можно ли обладать скоростью света или подвижностью волны и сохранить тоску по дому? Можно ли проникать взглядом в подкожную жировую клетчатку, в строение внутренних органов и одновременно наслаждаться прикосновением к коже другого существа? Можно ли знать о другом «все» — и одновременно любить его? Можно ли быть информационно прозрачным для других — и одновременно сохранить чувство стыда? Как быть и вполне машиной, и вполне человеком, не убивая в себе одного другим?

Если так видеть будущего человека, как возможность новой гармонии и новой трагедии в отношении-

126

ях между организмом и механизмом, между рожденным и сотворенным, то мы находимся лишь на отдаленном подступе к этой гигантской фигуре, для которой тесен будет масштаб шекспировских и гетевских трагедий.

4. ОЖИДАНИЯ

Теперь, после всех прорывов в электронике, информатике, генетике, меметике, биотехнологии, нанотехно-логии, совершенно ясно, что мы живем не в конце, а в самом начале огромной исторической эпохи. Мы — питекантропы технического века, мы на 90% еще такие, какими вышли из склизкого, замшелого чрева природы, мы занимаем в истории человечества примерно такое место, какое динозавры занимают в естественной истории. Все, что нас окружает, дома, столы, книги, бумаги, пластмассовые коробки компьютеров, даже наши собственные тела, все эти руки, ноги, какие-то, прости Господи, животы и задницы, — все это предметы глубочайшей архаики, можно сказать, зона будущих археологических раскопок и экспонаты для кунсткамер XXII века.

Пожалуй, только наш мозг как-то вписывается в информационный и трансформационный пейзаж будущего, где вместо кровавого мяса, втиснутого в глухие ткани и каменные стены, будут сверхпроводящие нити, сети, нейроны, транзисторы, по которым будут струиться сигналы, значения, мысли, импульсы воли и желания.. Где вместо риска получить пулю в сердце или камнем по голове возникнет риск недостаточно глу-

127

бокого понимания одной музыкальной фразы, что помешает тебе совершить переход в то девятое измерение, где тебя уже ждет встречными биениями-резонан-сами сердце твоей возлюбленной. Мне уже мучительно трудно читать книги, переползать взглядом со строчки на строчку, и я время от времени ловлю себя на странном жесте: ищу в своем теле щель, куда можно засунуть диск и сразу переместить в себя все нужные мегабайты. Так я привык пополнять информацией свой служебный мозг — компьютер. За несколько секунд он может проглотить и дословно запомнить 100 мегабайтов, 30 тысяч страниц, а я за всю свою жизнь столько не запомню, даже если с трудом прочитаю. Мне не хватает глаз и ушей, чтобы вобрать информацию, и мне не хватает рта и рук, чтобы передать вовне сигналы, которые движутся по нейронам моего мозга. Чтение, слушание, писание, говорение, все эти действия губами, глазами, ушами, руками — до смешного неэффективные средства интеллектуального сообщения: это лошади, которыми к месту запуска доставляются ракеты. Это узкие биоканалы, ручейки, через которые по капле в час вынуждены процеживаться целые океаны информации, и конечно, 99% остается невмещенным в мое сознание. Вот если бы во мне была щелка, куда можно было бы засунуть сразу Британскую энциклопедию! Но природа дала нам всего лишь глаза, предназначенные для созерцания физических поверхностей и только по совместительству работающие и для столь же медленного, почти на ощупь, восприятия знаков.

В том-то и дело, что знаки, буквы, сигналы мы вынуждены пропускать через те же глазные щелочки,

128

которых нашим меньшим братьям вполне хватает, чтобы видеть и жевать траву. И нам бы хватало для прокорма и выживания, но ведь мы хотим еще думать, понимать, создавать, выражать себя. Наш мозг принадлежит иному типу и уровню бытия, чем наши глаза и тем более ноги-руки* Вот почему я в самом себе ощущаю питекантропа, который оседлал мой мозг, придавил его низкой черепной коробкой, тогда как уму хочется прямо подключиться к другим умам и вместе «обмозговывать» вселенную. Компьютер, со своим пластмассовым черепом, — это несовершенная имитация несовершенного оригинала, но, по крайней мере, Сеть уже являет прообраз всемирной и мгновенной связи умов.

Нужно еще учесть, что информация — накопленное знание — это лишь начальная, примитивная форма интеллектуального обмена. Соотношение между мертвым знанием и живым мышлением стремительно меняется в пользу живого, как и соотношение между «прошлым» (овеществленным в машинах, приборах) и живым трудом. Раньше знание накапливалось в малоподвижных формах: рукописи, книги, библиотеки, — которые делали невозможным его быстрое и масштабное преобразование. Переписать и переиздать книгу — на это уходили годы. Теперь основные информационные ресурсы человечества могут обновляться мгновенно и доступны каждому посетителю Сети (само слово «по-сети-тель» уже воспринимается как производное от «сети»). Информационный век прокладывает дорогу трансформационному веку, каким обещает стать XXI. Устаноятся иные, более краткие связи между обобщением (информацией), сообщением (коммуникацией) и

129

приобщением-преобразованием (трансформацией). «Сегодня мы находимся на пороге эпохального перехода: от пассивного наблюдения Природы к хореографии ее чарующего танца- Наступающая сейчас эра — одна из самых увлекательных за всю историю: она позволяет нам пожинать плоды двухтысячелетнего развития науки. Век Открытия в науке близится к завершению, уступая место Веку Господства»¹.

«Господство» — слово неточное, скорее — «Приобщение и Преображение». Но, как ни называть этот век перехода информации в трансформацию, очевидно, что мироощущение «пост-», усталая и всезнающая поза «конца века», представляется сейчас, у истока нового тысячелетия, смешной и чуть жутковатой, как старческие ужимки и гримасы на лице ребенка Мы — биологическая протоплазма технической цивилизации, мы носители протоинтеллекта, мы — протомшины, именуемые «организмами». Мы — робкие дебютанты на сцене технотрансформационной цивилизации. Вот это мироощущение я и называю *debut de siecle*.

5. ОПАСЕНИЯ

Было бы ошибкой, однако, упиваться будущим в духе тех технополитических утопий, которые окрашивали в радужные цвета начало XX века.

Зеленью ляг, луг, выстави дно дням. Радуга, дай дуг лет быстролетным коням.

В. Маяковский. «Наши марши»

¹ *Kaku Michio. Visions. How Science Will Revolutionize the 21st Century. New York; London et aL Anchor Books, Doubleday, 1997. P. 5.*

130

Мы знаем, какими невыносимыми тяготами обернулись льготы и обещания XX века. Мы можем уже предсказать, что грядущие технические чудеса тяжким бременем лягут на плечи людей, как тяжело легли на их плечи социальные и научные революции прошлого века (тоталитаризм, угроза ядерной войны и т.д.).

Человеку будущего предстоит трудная жизнь — именно потому, что он окажется связующим звеном множества информационных, генетических, нейронных, молекулярных систем и сил взаимодействия, от которых пока защищен броней своего незнания. Все науки, технологии, религии, искусства ищут взаимосвязей в окружающем нас мире: как малое связано с большим, атом с космосом, гравитация с электричеством, мышление с нейронами, любовь с химией, гений с генами, звезды с судьбой и т. д. И когда все это раскроется, все связи соткнутся воедино, человек окажется действительно паучком во всемирной паутине, поскольку к каждому его нейрону, клетке, гену и чипу будет что-то приторочено. Каждая его частица будет участвовать в каких-то взаимодействиях, о которых он будет знать и которые должен будет контролировать, в свою очередь контролируясь этими системами.

Современная жизнь будет представляться нашим потомкам столь же праздной, рассеянной и свободной, какой нам представляется жизнь пастушков в Аркадии. Хочешь — вздремнул, или засмотрелся на облака, или на прелестную пастушку. У человека будущего на учете будет каждая

мысль и взгляд — движение нейрона или глазного яблока (если вся эта анатомическая рутина еще останется с нами). Все будет где-то фиксироваться, посылать сигнал, оставлять отпечаток. Пожалуй, только брокер, спящий в обнимку с пятью

131

телефонами и готовый принять или послать информацию по первому звонку, сегодня дает нам представление о том, как подключен будет человек всеми своими органами чувств и нервными окончаниями к коммуникативным системам — и зависим от них. Чем больше нам открывается, тем больше мы оказываемся вовлеченными, и всякое новое владение — это новая зависимость. Мозговые сигналы будут прямо передаваться по электронным сетям, мысли будут читаться, поэтому придется быть осторожным не только в словах. В мозгу будет время от времени вспыхивать табличка-напоминание: «Выбирай мысли!» или «Выбирай, о чем думать!».

Церебрально открытое общество может потребовать от всех своих членов такой умственной аскезы, какой раньше предавались только монахи и йоги. Ментальная «корректность» или «гигиена» выработает привычку сурового **мыследержания**, и человек с особой радостью будет предаваться «снам наяву» — интервалам времени, специально отведенным для «анархии» мыслей. Связанному по всем своим нервам и датчикам существу позволено будет иногда отключать свой высокоразвитый мозг от сигнальной панели, которая будет передавать малейшие возбуждения его нейронов в центральную диспетчерскую. Но за временем отключения тоже будет следить специальная панель: долгий выход из системы будет считаться неэтичным, а грани между этикой и правом начнут стираться, как во всяком системно-эгалитарном обществе.

Представьте себе состояние человека, одержимого верой в магию, судьбу, астрологию и все эзотерические вещи на свете. Ему невыносимо трудно жить, поскольку

132

и взгляд прохожего, и тучка на горизонте, и кошка, перебегающая дорогу, — все это лично к нему относится и волнует его в буквальном смысле, как череда прокатывающихся через него смысловых волн, обещаний, угроз, намеков, предостережений.

Поверьями кругом опутан свет. Все неспроста, и все полно примет. И мы дрожим, и всюду колдовство-Гете, «Фауст». Пер. Б. Пастернака

Так вот, XXI или XXII века будут еще «дрожли-вее»... То, о чем магический человек еще только догадывался, имея право не верить себе, всеученнейший и всетехнический человек будет знать достоверно. А главное, будет обязан жить в соответствии с этим знанием, «теорией всего», чтобы от какой-нибудь его мозговой клетки не изошло жесткое возбуждение, которое может повредить ген нежного растения в седьмом измерении. Как жонглеру с тысячью рук и миллионом шаров, ему трудно будет справляться с жизнью, поэтому самоубийство (или «самоотключение» навсегда) может стать массовым исходом из непереносимо усложнившейся жизни. Тогда, с умножением реальностей и миров, дергающих человека за нитки-связи, могут приобрести особое влияние буддизм и другие «негативные» религии, освобождающие человека от страданий и странствий по дурной бесконечности миров.

Еще одна опасность будущего — «панпсихизм», исторически растущая интериоризация мира, исчезновение границы между психикой и реальностью, а значит, и крах категории реальности как таковой. История — это прозорливая воронка всепобеждающего

133

разума (или безумия — в отсутствии реальности их уже не различить), куда по гегелевской «спирали» несутся и проваливаются царства, эпохи, объективные законы. Это Эрос как изнанка Танатоса, кратчайший путь все вобрать и стать ничем. Зачем мне трудиться, искать смысл жизни, гнать куда-то машину, искать единственную любовь, не спать ночами, кропая мысли в тетрадь, если психическое всегда со мной и во мне и ждет только какого-нибудь внутривенного укола или вливания имиджей с экрана, чтобы сделать меня вполне счастливым?

Это не личный только вопрос, а вопрос мутации человечества, которое гораздо раньше, чем ожидаемое в некоторых физических теориях сжатие вселенной, может схлопнуться само в себя. Психическое — черная дыра, которая притаилась в глубине каждого и жадно посасывает внешний мир. Втянется, прилипнет, сольется со мной — и тогда после меня хоть потоп. Я имею в виду не столько наркотики, сколько видеоманию, вир-томанию, нейроманию и кло(у)наду множачихся подобий, каждое из которых может иметь свои сенсорные источники и вместе с тем делиться ими с родителем и друг с другом. Есть, по крайней мере, две разновидности такой интериоризации: черная магия химии и белая магия видео, и вторая, может быть, опаснее, потому что содержит в

себе некую видимость объективности и физического здоровья, тот дополнительный кайф, который нам доставляет сознание вне-находимости источников наслаждения и владения ими как чем-то чуждым и своенравным.

Но реальность даже в этом плане, чисто гедонистическом, никогда ничто не заменит. Онанизм остается-

134

ся онанизмом, далее если мозговые картинки приобретают трехмерную осязательность. Мы желаем быть желанными — и потому нуждаемся в Другом, столь же полно волящем и свободном, как и мы сами. Как всякая речь есть ответ и обращение к чужой речи, так желание говорит не с объектами, а с чужими желаниями. Никакая виртуальная Лоллобриджида, падающая в мои объятия и осыпаящая тысячами самых изощренных ласк, не заменит обыкновенной, даже невзрачной любви по выбору, по встречному чувству, как проявления чужой, желающей меня воли.

Человечеству предстоит придумать какие-то противовесы двум вышеназванным крайностям нейро-космоса: полной экстериоризации мозга и интериоризации желания, следствием которых становится тотальный контроль над мыслью и тотальная иллюзорность наслаждения.

Нейрокосмос — это еще и спиритокосмос. Если удастся создать симбиоз мозга и машины, это может привести к еще одной метафизической проблеме: задержка смерти и нового рождения в иных мирах/измерениях. Будущее порой видится мне как абортарий, где выкидыши — не тела, а души, которые новейшими медицинскими, генетическими, электронными средствами прикрепляются к техно-организмам и тем самым не выпускаются в ту «загробную» жизнь, куда свободно уходят души из умирающих тел. Удерживать в материальной оболочке душу, которая предназначена для иного мира, — примерно то же, что вытравливать из материнской утробы зародыш, который предназначен в этом мире родиться. Искусственное не-умирание — такой же разрыв в цепи

135

бытия, как и искусственное не-рождение. Поэтому все способы искусственного бессмертия, удержания души в техно-био-материи могут рассматриваться как попытки отрезать ей путь к переходу в иной мир. Даже если душе и удастся «выскочить», она может превратиться в спиритуального уродца, заспиртованное чудовище, подобно тому как неудачное применение противозачаточных средств может привести к повреждению плода.

Еще один фактор, противодействующий нашему оптимизму или, по крайней мере, жизнерадостному эгоизму, — рост объемлющей нас цивилизации, той горы, которая превращает даже наибольших из нас в муравьев. Вряд ли нам следует ждать от будущего расцвета великих личностей, типа титанов Возрождения или ницшевских сверхчеловеков. «Законодателем» нравов в XXI веке будет не Т. Карлейль, возвышавший роль героев и гениев в истории, но и не Л. Толстой с его верой в простого мужика — Каратаева или Акима. Дебют нашего века отдает себе отчет в том, что будущее принадлежит не великим личностям, но и не трудовым массам, а интеллектуальным работникам, мыслящим индивидам, которые сумеют встроиться в более мощные, надличные системы искусственного разума. Вряд ли отдельному человеку будет дано опережать и вести за собой человечество, интеллектуальная мощь которого, благодаря считающим и мыслящим машинам, будет возрастать в геометрической прогрессии.

По мере того как мир становится больше, каждая личность и вещь в нем умалется, переходит в разряд «микро». Такова судьба любой единичности в расширяющейся вселенной. Об этом законе аллег-

136

рически поведал И.В. Гете в своей притче «Новая Мелузина», о красавице-принцессе из рода карликов. «Так как ничто в мире не вечно и все некогда великое обречено убавиться и умалиться, то и мы со времен сотворения мира все умалеемся и убавляемся в росте...»¹. Мы живем под знаком «красного смещения», в расширяющемся космосе и усложняющейся культуре, релятивистским следствием чего является миниатюризация каждого предмета и понятия. Соответственно возникают новые субъекты этого уменьшенного ранга, «великие в малом».

Как известно, одно из главных направлений современной науки — нанотехнология², создание миниатюрных компьютеров, роботов («наноботов»), фабрик, армий размером в несколько атомов, способных производить из атомов же любые вещества, проникать в организмы и выполнять функции исцеления, перенастройки и т.д. Такая мыслящая пыль будет рассеиваться по всему

космосу для его разумной организации; ей же будет легче проникать в иные измерения, поскольку в нашем мире нанообъекты почти не имеют размера.

Вероятно, нанотехнологиям будущего будет соответствовать нанопсихология и наноэтика, которую еще предстоит выработать. Заметим, что русская литература, начиная с пушкинского Вырина и гоголевского Башмачкина, уже внесла вклад в науку и искусство малого, микронику.

Идеального героя будущего можно вообразить как Эйнштейна-Башмачкина, невероятно

¹ Гете И.В. Собр. соч.: В 10 т. М: Худож. лит., 1979. Т. 8. С 321.

² Нанотехнология — технология объектов, размеры которых порядка одной миллиардной части метра, примерно четыре атома в длину (от греческого «nanos» — «карлик»).

137

производительного по мысли и скромно-ничтожного по притязаниям. Перед нами не великие люди и не народные массы, а индивиды, но очень маленькие, точнее, смиренно сознающие свою малость.

6. ЧТО ТАКОЕ ПРОТЕИЗМ?

Вот почему настроение начала нового века, хотя и безусловно техно-оптимистическое и экспериментальное, сильно отличается от авангардных устремлений XX века. Между этими началами двух веков даже больше различий, чем между двумя концами: декадансом конца XIX и постмодернизмом конца XX веков. Между постмодернизмом и декадансом был авангард. Между авангардом и новым началом века — постмодернизм. Новый *debut de siecle* учитывает и воспринимает ту критику, которую постмодернизм обратил против авангарда и его спутников (идеологии, утопии, тоталитаризма). Авангардное презрение к традиции, отрыв от прошлого, политический и эстетический радикализм, вера в кристальную чистоту новой идеи или стиля, которые вскоре завоюют весь мир, вера в избранность немногих гениев, диктующих свою волю темным массам обывателей, — все эти черты вызывающего и высокомерного дебюта остаются в истоке прошлого века.

Умонастроение начала XXI века я бы определил как «прото-» (от греч. *protos* — первый, начальный, ранний,

предварительный). Прото----это смиренное осознание

того, что мы живем в самом начале неизвестной цивилизации; что мы притронулись к каким-то неведомым источникам силы, энергии, знания, которые мо-

138

гут в конечном счете нас уничтожить; что все наши славные достижения — это только слабые прообразы, робкие начала того, чем чреваты инфо- и биотехнологии будущего. Мы принижены самим величием этой перспективы, которая обращается на нас — и против нас, умаляя нас в собственных глазах. «Мы, новые, безымянные, труднодоступные, мы, недоноски еще не проявленного будущего-» — так выразил Ф. Ницше это ощущение прото-¹. Семя дает всходы будущему, которое первым же шагом может его затоптать.

Назовем это мироощущение «протеизмом», вкладывая в этот термин несколько взаимосвязанных значений:

1. Протеизм — это альтернатива тому «пост-» (постмодернизм, постструктурализм, постутопизм, постиндустриализм...), которое отталкивалось от прошлого и вместе с тем было зачаровано им, не могло выйти из его магического круга. Прото- соизмеряет себя с предстоящим и наступающим, а не с прошедшим.

2. Протеизм изучает возникающие, еще не оформленные явления в самой начальной, текучей стадии их развития, когда они больше предвещают и знаменуют, чем бытуют в собственном смысле. Протеизм имеет дело с началами, а не серединами и концами, и в любых явлениях открывает их «ранность», эскизность, предварительность, свойства зачатка и черновика.

3. Протеизм — это не только метод исследования, но и сфера самосознания: сам субъект воспринимает себя как отдаленный прообраз какого-то неизвестного будущего, и его отношение к себе проникнуто духом

¹ Ницше Фридрих. Веселая наука (фраг. 382) // Соч.: В 2 т. М: Мысль, 1990. Т.1. С 707.

139

эмбриологии и археологии. Мы — эмбрионы будущих цивилизаций, и одновременно мы — их древнейшие реликты, примитивные зачатки того, что впоследствии приобретет полноту формы и ясность смысла. Если речь идет о технике, то мы живем в эпоху свечей и паровых котлов. Если речь идет о литературе, то мы — в эпохе Аввакума и Тредьяковского: бездна отделяет нас от будущих Толстых и Достоевских, которых мы еще даже не в состоянии предвидеть.

4. Термин «протеизм» отсылает к фигуре Протея в древнегреческой мифологии — бога морей и змеев, способного принимать облик различных существ, превращаться в огонь, воду, дерево, животных (лев, змея, птица, обезьяна...). Цивилизация будущего протеична, поскольку она состоит из потоков энергии и информации, легко меняющих свою материальную форму в конкретных условиях своего прохождения через ту или иную среду. В трехмерном мире такой энерго-импульс или инфо-сигнал становится трехмерным, в десятимерном — десятимерным. Порою, в целях скорейшего прохождения через материальную среду, он может принимать форму $n+1$ или $n+2$ измерений, становясь таким образом осязаемым для обитателей этой среды и в то же время мгновенно в нее входящим и исчезающим. Термины «энергия» и «информация», возможно, не совсем точны, и эти потоки, вихри, промельки, пролегания будут называться как-то иначе, но в любом случае над материальным бытием будет господствовать принцип трансформации, обратимости, протеизма.

В аллегории Ф. Бэкона «Протей, или Материя» Протей представлен как символ всеизменяющейся материи: как ее ни связываешь, ни давишь, ни терза-

140

ешь, она, подобно Протею, все время освобождается из плена и превращается во что-то другое: мучишь воду огнем — она превращается в пар, сжимаешь тисками дерево — из него вытекает вода. «...Так, оказавшись в столь затруднительном положении, [материя] претерпевает удивительные превращения, принимает различные образы, переходя от одного изменения к другому...»¹.

Но если бы Бэкон дождался открытия ядерной энергии, радиоактивности, световых волн, гравитационных полей, он, вероятно, изменил бы точку зрения: материя — это скорее принцип застытия, статичности, по сравнению с протеизмом энергии и еще большим протеизмом информации, которая может принимать вид формулы, гена, организма, светового луча, квантового взаимодействия. В конце концов, возможно, что и человеческие существа — это многомерные потоки сигналов, проходящие через трехмерное пространство и воспринимающие свою принадлежность к иным измерениям как «духовность» или «душевность». В контексте современной науки материя выступает скорей как принцип пленения, связывания энергии и информации, которые все с большей легкостью, как Протей, освобождаются из этих пут.

5. Вся эта подвижность и текучесть, аморфность, и полиморфность также связаны с едварожденностью, начальной стадией становления всего из «морской зыби», из «первичного раствора». Протеизм — это состояние начала, такой зародышевой бурливости, которая одновременно воспринимается и как знак «давних», «ранних» времен, когда все было впервые и быстро менялось. Характерно, что, когда Протей останавливает-

¹ Бэкон Фрэнсис. Соч.: В 2 т. 2-е изд. М; Мысль, 1978. Т. 2. С 264.

141

ся в конце концов на своем собственном облике, он оказывается сонливым старичком. Таков разбег протеического существования: «протоформа» эмбриональна по отношению к будущему — и одновременно архаична, археологична с точки зрения этого будущего.

7. ПРОТЕИЗМ СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Мы взобрались на водораздел тысячелетий, откуда вдруг стало видно далеко во все концы времени. Протеизм движется в будущее с той же скоростью, с какой отодвигается в прошлое. Протеизм — это эгегический оптимизм, который в миг рождения рке знает о своей скорой кончине. Протеизм вбирает в себя тот объем времени, который позволяет ему быть в начале — и видеть себя с конца, экспериментально дерзать — и архивно вздыхать, рваться вперед воображением — и окидывать себя из будущего долгим взглядом памяти и прощания.

Далее мы охарактеризуем состояние современной цивилизации в терминах «прото-»: как давно-прошедшее перед лицом отдаленно-будущего. Некоторые определения, именно в силу своей теперешней неразвитости, отчасти накладываются друг на друга

Цивилизация начала XXI века:

1. Прото-глобальная, поскольку она еще разделена на языковые, национальные, государственные, культурные и религиозные барьеры, внутри которых и совершается основная жизнь подавляющего большинства населения. На протяжении большей части истории (99 процентов времени существования нашего вида)

142

люди обитали внутри маленьких кочевых племен, которые могли обеспечить выживание не более 50 своим членам. Постепенно они стали образовывать более многочисленные сообщества, но и

сейчас не более 2—3 процентов населения земного шара живет «поверх барьеров», так сказать, в общепланетарной ноосфере, — интеллектуальная и бизнес-элита, некоторые политики, ученые, артисты, журналисты. Со временем земной шар превратится в мировую деревню — такое же обжитое и пронизанное пространство, как любой населенный пункт, который за час или два можно объехать из конца в конец. Глобальная цивилизация овладеет всеми источниками энергии планеты и сумеет регулировать климат, погоду, уровень океанов, вулканические и прочие геологические, биосферные, планетарные процессы. По подсчетам ученых, для перехода на этот уровень цивилизации потребуется несколько сот лет — и мы только недавно стали осознавать, в каком направлении движемся¹.

2. Прото-квантовая. Это значит, что квантовый уровень строения вещества, на который наука проникла в XX веке, станет основой для креативных и трансформативных практик будущего. В частности, уже ведутся работы по созданию квантовых компьютеров, мощность которых на много порядков превысит ныне действующие кремниевые. Но главное, манипулируя квантами, мы сможем создавать любые новые формы вещества, в том числе и органического. Это обещает решить проблемы продовольственного и энергетического

¹ Деление на цивилизации трех типов: планетарные, звездные и галактические, в зависимости от масштаба освоенных ими энергетических ресурсов, — принадлежит астроному Николаю Кардашеву и используется в международной футурологии.

143

обеспечения человечества и перевести все виды материального производства и даже медицинского обслуживания на микроуровень, освободив заодно и природу от давления экстенсивной техники, от производственных динозавров индустриальной эры.

3. Прото-симметрическая. Мы только начинаем познавать законы симметрии (зеркальности), которые действуют на самых разных уровнях мироздания, от крошечных «суперструн» до параллельных вселенных. В 1995 году были впервые экспериментально получены атомы антивещества, взаимодействие которого с веществом обещает в отдаленном будущем новые источники энергии. Поиск симметрии лежит и в основе проблемы времени, однонаправленность которого издавна смущала физиков и философов. Обратимость хода времени, симметрия прошлого и будущего могут быть достигнуты и в ходе генетических экспериментов по выявлению и устранению механизмов старения. Недавно произведены успешные эксперименты по переводу назад стрелки биологических часов, отвечающих за старение и гибель клеток (в данном случае — лейкоцитов). Другое направление — открытие параллельных, зеркальных вселенных, где правое и левое меняются местами и время течет в обратном направлении¹.

4. Прото-вариативная (прото-плюральная). Современная цивилизация онтологически бедна: подавляющее

¹ Для понимания научно-технических перспектив нового века я нашел особенно полезными следующие книги: *KaJat Micbio. Hyperspace: A Scientific Odyssey Through Parallel Universes, Time Warps and the Tenth Dimension*. New York; London et. ab Anchor Books, Doubleday, 1995; *Morgan John. The End of Science: Facing the Limits of Knowledge in the Twilight of the Scientific Age*. New York Broadway Books, 1997; *Kurzweil Jay. The Age of Spiritual Machines*. New York Penguin Books, 1999.

144

большинство объектов и субъектов имеют только одну форму существования. Например, разум существует лишь в форме биологического вида *homo sapiens* и только начинает осваивать альтернативную форму (компьютер). Каждый человек существует внутри формы, предзаданной ему природой, и не может ее менять по своей воле, за исключением редких случаев перемены пола. Дальнейшее развитие цивилизации ведет от универсума к мультиверсуму, умножению альтернативных способов существования каждого индивида, способного выбирать для себя разнообразные формы воплощения. Подобно тому как одна и та же информация может передаваться в виде записи от руки, печатного текста, устной речи, двоичного цифрового кода, аналоговой проекции и светового луча, так любой вид существования сможет «пресуществоваться», менять свою форму, «клонироваться», создавать множественные варианты себя. Все формы существования станут более пластичными, множимыми, включая полиморфность человеческого тела.

Еще в 1970-е годы психологи отметили появление «протеического» типа личности, сочетающей в себе свойства разных индивидов¹. Это не шизофренически расколота, а богатая, многоролевая, «многосамостная» личность, «мультивидуум», которому тесно в рамках одного «я». Собственно, эта множимость «я» всегда наблюдалась в актах вдохновения, художественного творчества, когда личность условно, на сцене или в

¹ Термин «протеический стиль», обозначающий склонность индивида к экспериментам над собой, умножению своих «я», пластике перевоплощения, принадлежит психологу Роберту Лифтону. См; *Lifton Robert Jay. Boundaries: Psychological Man in Revolution*. New York Vintage^ 1970.

романе, перевоплощалась в других. Но если человеческой личности тесно в рамках одного тела, можно предположить, что со временем эти множественные «я» обретут не только образно-символические воплощения, но и самостоятельные тела, которые будут невидимыми душевными нитями связаны между собой — будут обладать физически той «неслиянностью и нераздельностью», какой сейчас они обладают психически¹. Как биовид воплощается во множестве особей, так и индивид станет своего рода «психовидом», на основе которого будут создаваться разнообразные организмы, обладающие сложным единством внутренней жизни, сознанием своего общего «я». Личность сможет простираться через континенты, планеты, звездные системы, выступать в разных материальных обликах и социально-профессиональных ролях — и одновременно осознавать единство своей судьбы и моральной ответственности, и все его воплощения будут соведовать друг другу в единой совести. Творчески сильная, вдохновенная личность сможет населять целые миры своими бесконечно множимыми «я». Тогда все искусство прошедшего и настоящего будет осмыслено как эпоха протоморфизма — условно-знаковое предварение про-теических личностей.

5. Прото-ноотическая (прото-церебральная). По мере эволюции жизни мозг из крошечного придатка организма (ганглии у беспозвоночных) превращается в центральный орган. Такая же эволюция происходит и в истории цивилизации: увеличивается «мыслящий

¹ «Неделимое» индивида разделится — как разделились «атомы», обнаружив сложнейшее взаимодействие частиц, волн, вибрацию невидимых «суперструн» («неделимое» — по-гречески «атом», а по-латински — «индивидуум»):

пласт» в природе, геосфера и биосфера перерастают в ноосферу. Видимо, будущее человечества — это ноо-кратия, т. е. власть не отдельных индивидов или социальных групп, а коллективного мозга, который сосредоточит в себе интеллектуальную потенцию всех мыслящих существ и будет действовать как на биологической, так и на квантовой основе.

Интернет — прообраз того «интеЛнета», который свяжет все мыслящие существа в единую интеллектуальную сеть и станет средством интеграции множества сознаний, началом новой формы сознания — Синтел-лекта. Мы находимся сейчас в самой ранней стадии электронной соборности — Соразума и Сомыслия¹. Как была эра палеозоя (от греч. «зое» — жизнь), так мы живем в эру **палеоноя** (греч. «поос» — разум), когда появляются первые искусственные формы мыслящего вещества, когда разум выходит из темницы черепа и создает вычислительные машины и другие самодействующие формы разума.

6. Прото-метафизическая. До сих пор метафизика была лишь отвлеченнейшим разделом самой отвлеченной из наук — философии и имела дело с самыми общими основаниями и свойствами мироздания: жизнь и смерть, тождество и различие, реальность и иллюзия, бытие и знание.» Только недавно метафизика обнаружила свою приложимость ко всему кругу проблем множественных миров и их конструирования. Метафизика становится неотделимой от физики, поскольку сама физика дошла до последних, «метафизических»

¹ Представления о соборном разуме (соразуме), или коллективном интеллекте — то, что мы называем синтеллектом, — восходят к неоплатонической интерпретации Аристотеля в арабской и иудейской мистике X—XII вв. - Аль-Фараби, Ибн Сина, Маймонид.

вещей, до границ материи. Квантовая физика переходит в **квантовую метафизику**, по-новому ставя и решая проблемы причинности, свободы, вероятности. Генетика приобретает метафизическое измерение в постановке таких проблем, как природа идентичности (клонирование) и смерти (гены старения). Современная наука находит для духовного в мироздании «пространств инакомерных норы» (О. Мандельштам, «Памяти А. Белого»), которые традиционная религиозная мысль еще не освоила, да и наша обыденная мораль еще не успела включить в репертуар своих забот и правил.

Например, мысль о загробных воздаяниях должна, в сущности, пугать наших современников сильнее, чем людей Средневековья. Ведь мы уже понимаем, благодаря теории относительности, квантовой физике, компьютерам, генетике и т. д., как тонко связана душа с материальными телами и как, следовательно, то силовое поле, та энергия-энтелехия, которую мы называем душой, будет формировать другие наши тела после распада этого тела. С какой душой мы воспримем смерть, такое и зачтется нам тело: эфирное или плазменное, сверхплотное или сверххрупкое, как у белого карлика или у черной дыры.»

Пока в нашем распоряжении была только одна вселенная, одна форма жизни, одна форма разума, метафизика была умозрительной и во многом гадательной наукой, но как только понятие «мира»

становится чем-то осязаемым и мы получаем возможность творить новые формы жизни и разума, метафизика становится вполне практической дисциплиной полага-ния основ, координат, параметров, свойств, универса-

148

лий нового мира. Когда-нибудь специалисту по метафизике будут поручать замысел новой вселенной или галактики. Своим мышлением он вызовет ее к существованию как логическую возможность, на место которой затем придут космонавты, инженеры, строители, видеотехники, компьютерщики— и превратят ее в подобие действительности, необходимое и достаточное для технических авантюр и экзистенциальных экспериментов.

7. Прото-ангелическая. Ангелами («вестниками») называются сверхъестественные существа, которые во многих религиозных традициях служат посредниками между потусторонним и здешним миром «Ангеличес-кая цивилизация»— это, казалось бы, противоречие в терминах, поскольку цивилизацией называется искусственная среда обитания, созданная людьми. Но граница между искусственным и сверхъестественным столь же условна и проницаема, как граница между естественным и искусственным. Человек— естественное существо, которое создает искусственный мир и тем самым, в перспективе, само становится сверхъестественным. Человек Средневековья, услышав наши разговоры по телефону или взлетев в авиалайнере над облаками, мог бы решить, что находится в мире ангелов. Техника облегчает и ускоряет все процессы существования, переводит материю в потоки энергии и информации, делает летучим и всепроникающим наше бытие, позволяет сознанию распространяться без преград со скоростью света или электричества. Мы сами не замечаем, как наша материальная среда становится все более проницаема, вмещает множество световых, «эфирных»,

149

«виртуальных» тел и делается похожей на то, как представлялись небесные обитатели нашим предкам.

Современный человек уже умеет многое из того, что когда-то приписывалось только ангелам: мчаться быстрее ветра и звука, передавать на расстоянии свой голос и мысль. Человеку еще не хватает свободы от видовых физиологических потребностей, способности пересекать границы разных миров, выходить в иные измерения. Но человек постепенно учится изменять состав своего тела, облекаться в более тонкую, эфирную плоть — и тем самым превращается в «ангелои-да», ангелоподобное существо.

Норберт Винер предсказывал, что со временем человек может стать лучом света или электронной матрицей, передающейся в виде любых материальных образований. Это нематериальное, информационно-световое, идеально-энергичное существо человека, которому суждено было развиваться в биоформе примата, а затем выйти за ее предел, можно назвать «**человес-тью**». Это не просто информация, но единственная в своем роде вещь, «энтелехия», которая когда-то целиком совпадала с обликом человека, его органической и интеллектуальной формой.

Таким образом, в отношении облика и свойств человека наша цивилизация протоангелична, поскольку человек постепенно выходит за предел своей «естественной», предзаданной формы и становится сверхъестественным существом, **человестником**, в самом имени которого «чело» соединяется с «востью», человек — с ангелом. Некоторые мыслители нашего времени используют понятия ангелологии для характеристики виртуальных миров, созданных компьютерной

150

техникой. По словам Пьера Леви, «ангелический или небесный мир становится областью виртуальных миров, через которые человеческие существа образуют формы коллективного разума»¹. Следует заметить, однако, что виртуальность— это первая, начальная стадия **техноангеличности**. Мы входим в виртуальные миры сначала своим зрением, слухом, затем нюхом, вкусом, осязанием, а выйдем оттуда рке с преображенной плотью, уже сверхъестественным существом, *ан-тропоангелом*.

Конечно, для этого недостаточно действия одного только человека — необходимо *встречное* действие тех сил, к которым он прикоснется на выходе из материального мира. Виртуальность — высший технический продукт цивилизации; ангелизм— начало сверхъестественного бытия, которое восходит по ступеням ангельской иерархии к Всетворцу. Мы еще не знаем, в какой точке развития цивилизации искусственное перейдет в сверхъестественное, подобно тому как когда-то, с появлением человека, естественное стало переходить в искусственное.

Старинное представление о человеке как о переходном звене от животного к ангелу оживает

сейчас, потому что с новой технологией происходит радикальная

¹ *Levy Pierre*. *Collective Intelligence Mankind's Emerging World in Cyberspace*. New York; London: Plenum Trade, 1997. P. 97. Далее Леви поясняет, что речь идет о новом ангелизме, исходящем от человеческих общностей. «Виртуальный мир не направляет на человечество тот интеллектуальный свет, который исходит от Бога через небеса и высших ангелов; скорее напротив, виртуальный мир, как действующий интеллект, отражает свет, исходящий от человеческих сообществ. Виртуальные миры, как ангельские обитатели нового рода, будут эмалировать из себя коллективные разумы и в своем существовании будут зависеть и исходить от человеческих сообществ» (P. 99—100).

151

спиритуализация мира и реактуализация старой метафизики. Что было когда-то спекуляцией, основанной на интуиции, теперь становится техно-экономической перспективой. Мир духов, которые, по древним представлениям, общаются с нами, это образ того, чем увенчается цивилизация, когда достигнет «эфиризации» вещества и из искусственной фазы перейдет в сверхъестественную.

8. УТОПИЯ И АПОКАЛИПСИС

Наше отношение к будущему столь же утопично, как и апокалиптично. Мы боимся именно того, чего с нетерпением ожидаем: пришествия психотронной цивилизации и века мыслящих машин, которые могут превратить нас в орудия своей мысли. Мы предвкушаем исполнение всех своих желаний — и в то же время боимся, что эта последняя техно-революция разрушит тонкую перегородку между психикой и реальностью. Мы вошли в зон убыстряющихся времен, в вихреобразную воронку, в конце которой нас ждет неизвестное — тот исчезающий конец перспективы, где сливаются Эрос и Танатос, влечение и гибель. В отличие от декадентов, мы не влечемся к гибели, но осознаем возможную гибельность своих влечений. С каждым десятилетием, а вскоре, возможно, и с каждым годом и месяцем, станет меняться чертеж вселенной, граница между внутренним и внешним, между мыслью и бытием. Мы одной рукой погоняем коней прогресса, а другой осаживаем их. Нам близко и блоковское:

Над бездонным провалом в вечность, Задыхаясь, летит рысак, —

152

и высоцкое:

Вы помедленнее, кони, вы помедленнее-

Для предыдущих поколений четко различались утопия и антиутопия, порыв в идеальное будущее и страх перед таким идеально-принудительным будущим. Поколение начала XX века было утопическим, а с середины и до конца века преобладали антиутопические настроения, с перерывом в 1960-х, когда утопия вновь поднимает голову (и, одержимая идеями фрейдомарксизма, другие части тела). Поколение 2001-го одновременно и утопично, и антиутопично, причем предметом таких «про» и «контра» являются не какие-то противоположные картины будущего, а одна и та же картина. Происходит не только акселерация, но и ценностная реверсия прогресса, поскольку в экстремальных состояниях исчезает разница между плюсом и минусом. Современные предчувствия будущего столь же технологичны, как и эсхатологичны. Никогда еще реальность не была столь податлива в руках человека: по В. Маяковскому, «твори, выдумывай, пробуй». Но, как писал С. Кьеркегор, страх рождается из переживания ничто, и человек, научившись творить из ничего и ни-чтожить реальность, боится того ничто, которое находится в нем самом. Мы слишком многое можем — и потому боимся самих себя, боимся оказаться в рабстве у своих желаний и творений, в отсутствии тех преград, которые накладывали Реальность, Законы Природы, Чей-то Промысел. Мы уже не столько боимся оказаться слабыми, сколько боимся собственной силы, которая провалит нас в черную дыру> в психическую воронку или физический вакуум — подобно тому как Святогор, поднимая сумочку с земной тягой, сам уходит в землю.

153

В младенчестве наши чувства еще не разделяются, мы вперемешку плачем и смеемся. У первобытных народов и в древних словах тоже не разделялись чувства и значения. Да и сами слова «начало» и «конец» — одного корня «кон», означающего «предел», «граница». Вот и мы, палеонийная цивилизация, ранняя архаика третьего тысячелетия, — мы влечемся к будущему и боимся его. УТОПИЗМ и антиутопизм имеют общие черты: повышенная чувствительность к будущему, острота ожиданий, проектирование образов и моделей будущего, крайне восторженное или настороженное отношение ко всему новому. Это умонастроение можно назвать амбиутопизмом (приставка «амби» означает «с двух сторон»). Амбиутопизм — это такое сочетание утопизма и антиутопизма, которое заряжено всеми их плюсами и минусами и напряженно переживает именно их обратимость. Поскольку мы уже имеем позади, в XX веке,

опыт и пламенного утопизма, и не менее страстного антиутопизма, мы можем измерить тонкость их перегородки: ведь самое страшное в утопиях, как сказал Бердяев, — то, что они сбываются. Вот почему к каждому нашему утопическому порыву примешивается антиутопический страх, который удерживает нас от поспешно-безоглядных скачков прогресса. Такой страх — благородное чувство, часть того, что древние называли «prudentia» (благоразумие, рассудительность) и что Аристотель и Фома Аквинский считали величайшей из добродетелей. Особенно это касается так называемого «страха Божьего», когда человек воздерживается от поступков, быть может, и приносящих ему выгоду или удовольствие, но морально сомнительных или опасных для других (в том числе и для потомков).

Наше знание опасностей утопии позволяет нам надеяться их избежать, и потому мы не разделяем ни

154

упований наших дедов, ни скепсиса наших отцов. Мы пытаемся встроить в утопию механизм ее самоограничения, вставить надежные тормоза в ускоряющуюся машину прогресса. Эсхатология притормаживает разгон технологии на крутых поворотах, а значит, с ускорением прогресса будет возрастать и роль тормозов. Люди боятся мыслящих машин, вирусов, клонов, искусственных генов, новой расы киборгов, потому что за всем этим чудится «то самое», «Конец». Люди будут одной ногой нажимать на газ технического прогресса, а другой ошупывать эсхатологические тормоза. И только так, работая двумя педалями, мы сможем двигаться вперед по крутому рельефу будущего, не срываясь в пропасть.

9. ТЕХНОМОРАЛЬ

В XVIII—XX веках техника и мораль часто противопоставлялись друг другу. «Науки и добродетель несовместимы», — провозгласил Ж.-Ж. Руссо ровно двести лет назад, в 1750 году. «Всемогущий Боже! Ты, в чьих руках наши души, избавь нас от наук и пагубных искусств наших отцов и возврати нам неведение, невинность и бедность — единственные блага, которые могут сделать нас счастливыми..! <-> Народы! Знайте раз навсегда, что природа хотела оберечь вас от наук, подобно тому как мать вырывает из рук своего ребенка опасное оружие»¹. Руссо противопоставляет Афины, с их цветением наук и искусств, Спарте, с ее воинскими добродетелями. А еще милее ему персы и скифы.

¹ Руссо Жан-Жох. Способствовало ли возрождение наук и искусств улучшению нравов // Избр. соч. В 3 т. М: Гос. изд-во худож. лит., 1961. Т. 1. С 62.

155

Большинство современных суперморальных обличителей научно-технического прогресса повторяют доводы Руссо, не замечая в них «маленького изъяна». То, что великий мыслитель понимает под добродетелью, устыдился бы считать таковой наш рядовой современник: силу оружия, доблесть насилия, способность завоевать мир. «...Рим наводнился философами и ораторами, там стали пренебрегать военной дисциплиной... Единственный талант, достойный Рима, — умение завоевать мир и утвердить в нем добродетель»¹.

Спустя два века после Руссо очевидно, что мораль, проповеданная им против науки и техники, это мораль тоталитарных государств, т.е. предел разрушения морали. Есть корреляция между развитием науки и техники — и политической свободой. Индустриальная техника еще совместима с тоталитарным режимом, а новейшая электронная уже несовместима. На рубеже XX—XXI веков противопоставление техники и морали теряет смысл — появляется все больше свидетельств нравственного потенциала самого научно-технического прогресса. И само слово «прогресс» лишается тех раздражительно-насмешливых оттенков, которые приклеились к нему как штамп второй половины XX века.

То, что мы наблюдаем от каменного века до компьютерного, есть несомненный прогресс, в том смысле, в каком это слово можно разумно употреблять: прогресс технический, экономический, интеллектуальный — и МОРАЛЬНЫЙ. Растет ноосфера и семиосфера; увеличивается продолжительность и информационно-интеллектуальная насыщенность жизни; расширяется диапазон свободного выбора профессий, сти-

¹ Руссо Жан-Жак. Указ соч. С. 51.

156

лей, ценностных ориентации; возникают все новые формы творчества и познания- Глобализация экономики, транспорт, электронные средства коммуникации ведут к общению и сближению культуры. Растет терпимость к чужим верам и убеждениям — и нетерпимость к насилию, не только

физическому, но и идеологическому. Увеличивается пропорция грамотного, культурно вменяемого населения™ И даже большинство политиков сейчас знает то, что было невдомек таким величайшим философам, как Ж.-Ж. Руссо, Ф. Ницше и В. Соловьев: что нет морального оправдания войне и уничтожению «диких», «слабых» или «вредных» типов. Если считать критерием морали терпимость, уважение к правам личности и к ценностям других культур, отказ от пролития морей крови ради торжества моей идеи о всеобщем благе, тогда посттоталитарная эпоха может считаться едва ли не самой моральной за всю историю человечества, именно потому, что она научена страшным опытом середины XX века. До мировых войн, концлагерей, геноцида, идеологических чисток еще можно было «невинно» упражняться в имморализме — но, получив в руки технику массового уничтожения, имморализм разоблачил себя настолько, что стал одиозным даже на уровне интеллектуальной прихоти и элитарной забавы. Разумеется, нам никуда не деться от своего «это», но даже наивысшая мораль не исключает эгоизма, а берет его как отправную точку, как «реактивный двигатель» для достижения идеала: любви ближнего, как *самого себя*. Без любви к себе невозможно понять и осуществить любовь к ближнему, к соседям, современникам, потомкам. «Золотое правило», которое независимо формулировалось в разных цивилизациях, гласит

157

«Не делай другому того, чего не желаешь себе». Тесное общение наций и рас, перемешивание культур, которое стало возможным именно благодаря научно-техническому прогрессу и таким его дарам, как автомобиль, авиация, телефон, телевидение, Интернет, делает эту заповедь гораздо более исполнимой: мы лучше понимаем взаимосвязь личной и всеобщей участи.

Именно соединение морали и техники — *техно-этику* можно считать одной из характерных черт того будущего, на порог которого вступает XXI век. Техника — это не сталь и мазут, не «бездушные» механизмы, как подсказывают нам детские впечатления индустриального века. Техника — это мысль и слово, которые выходят на простор всего мироздания. *Техно-моралью* я называю новые возможности морали, вытекающие из развития науки, техники, средств коммуникации. Техномораль — это создание глубинных связей между «я», «ты» и «он», тех диалогических отношений, которые имеют и техническое, и моральное измерение.

Техника делает обратимыми наши поступки, усиливает обратную связь всех наших действий, создает эффект бумеранга, так что мы сильно рискуем оказаться жертвами собственного злодейства. Прежнее четкое деление на «субъект» и «объект» исчезает, и все, что задумано против других, легко обращается против нас самих. Обладатели ядерного оружия не могли не считаться с тем, что в огне войны или в холоде ядерной зимы погибнут и они сами, и их близкие — ни для кого нет гарантии выживания. Можно привести много примеров, когда то или иное техническое изобретение обращалось во зло, — но нельзя не учитывать -и обратных примеров, когда наличие разрушительного оружия

158

сдерживало страсти людей и повышало их моральный дух. Именно близкая опасность ядерной войны ввела принцип терпимости и миролюбия в международную политику, т. е. сблизила ее с этикой. Если раньше, в эпоху Толстого и Ганди, принцип ненасилия был чисто нравственным выбором, то после создания ядерного оружия он интегрируется в мировую политику как единственный способ совместного выживания, как преподанный техникой урок взаимности. Точно так же опасность, вызванная насилием человека над природой, привела к созданию новой экологической морали, которая предполагает не отказ от техники, а развитие более тонких и безотходных технологий. Известно, что маленькое знание разрушает веру, а большое знание опять приводит к ней. Точно так же индустриальное общество разрушает природу, а более развитое, постиндустриальное общество начинает ее беречь и восстанавливать. Техника нового поколения защищает природный мир от самой себя; в ее скоростной механизм встраиваются экологические тормоза, как эсхатологические тормоза встраиваются в «локомотив истории».

Технический уровень современной цивилизации делает более понятным и осуществимым категорический императив Канта: «поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»¹. На языке социальных процессов это называется «глобализация», а на языке современной науки о хаосности («chaoplexity», хаоса+сложности) — эффектом бабочки. Бабочка, взмахнувшая крыльями в

¹ Кант Иммануил. Основы метафизики нравственности // Соч: В 6 т. М. - Мысль, 1965. Т. 4, ч. 1. С 260.

Китае, может породить ураган в Бразилии. Все настолько взаимосвязано, что действие любого человека потенциально оборачивается последствиями для всего человечества, включая и данного индивида. Эта обратимость будет усиливаться по мере убыстрения коммуникаций и создания нейросреды, проницаемой не только для текстовых знаков, слов и чисел, но и для мозговых процессов, нейронных возбуждений.

«Нет ничего тайного, что не сделалось бы явным; и ничего не бывает потаенного, что не вышло бы наружу» (Марк, 4:22). Техника приближает нас к тому, о чем предупреждают пророки, — к открытости последних времен. В какой-то степени техника готовит нас к предстоянию перед Страшным судом, который будет читать в наших мыслях и душах. Человек, оснащенный приборами мышления, встроенными в его мозг, как продолжение нервных клеток и волокон, будет не только могуществен, но и прозрачен и подотчетен. Тогда работа над тайным содержанием своих помыслов станет повседневным императивом, таким же правилом этикета, как сейчас — выбор слов в процессе социальных взаимодействий. Тогда-то и пригодятся нам — верующим и неверующим — те способы медитации, умного делания, которые разрабатывали аскеты и подвижники. Ведь грехи совершаются не только делом и словом, но и помыслами, и труднее всего — бороться с последними, поскольку сейчас они никому не подотчетны, кроме невидимого Бога. Когда же помыслы станут видимыми и для людей, то у нас, по слабости нашей, будет больше стимула для опрятности и воздержания в мыслях. Научно-технический прогресс предъявляет непрестанно растущие — а в перспективе и просто гнетущие — требования к морали.

160

Никто ведь не станет отрицать, что уголовное право и общественный этикет, надевая на нас смирительную рубашку, не только предотвращают преступления, злодеяния, злословия, ссоры, но и способствуют исправлению нравов. Сила правопорядка и угроза общественного бесчестия удерживают нас от множества бесчинств, с которыми нам трудно было бы бороться силой одной только веры и совести. Техника, как раньше юстиция и этикет, может прийти на помощь нравственности, в то же время не мешая ей развиваться дальше в ее собственной сфере. Юстиция и этикет удерживают нас от преступлений и грубостей, но не предписывают каких-то особых добродетелей. Так и техника, обнажая и ставя под общественный надзор новые психические слои человека, не может полностью их исчерпать, напротив, может углубить внутреннюю жизнь, выходящую в иные, сверхтонкие измерения, не подвластные контролю на данной технической ступени. Так, через овнешнение внутреннего, и происходит дальнейшее самоуглубление человека, рост его «тайного тайных».

Конечно, на каждой из этих стадий техно-морального развития (а это, по существу, двойное, неразложимое понятие) нас ждали и будут ждать сильнейшие искушения. Система правосудия в руках тирана или платоновского «философа-законодателя» может превратиться в аппарат уравниательства и репрессий; общественный этикет может превратиться в систему идеологического контроля, политической «корректности», всеобщего доносительства и т. д. В такой же и еще большей мере создание **нейросоциума**, техноцеребральной среды может привести к новой охоте за ведьмами, обитающими в нашем сознании и подсознании.

161

Но мы ведь не отменяем юридической системы и правил хорошего тона лишь на том основании, что они чреватые неправосудием, неискренностью, подавлением инакомыслящих и инакоговорящих? Так и нейросоци-ум, при всех страшных опасностях, которые он несет свободе мысли, все-таки не подлежит запрету. Мозг, который прямо подключается к машинам трансформации мира, выходит в новую зону морального риска. УВЫ, как было поколение 1920—1950-х, застывшее на ленинско-сталинской утопии, так появилось и поколение 1970—1990-х, замороженное замятинско-оруэл-ловской антиутопией и глядящее на техническое будущее через дымчатые очки. Конечно, каждый шаг мысли к контролю над средой будет оборачиваться и новыми способами контроля над мыслью, как в телескрине Оруэлла, который одновременно и показывает, и следит. Что же делать — уничтожить этих «дальновидных» доносчиков? Но, слава Богу, мы не разломали телевизоры — наоборот, телевизоры, компьютеры и другие технические средства коммуникации разломали тот общественный строй, который грозил превратить их в орудие слежки. Не потому ли, что техника несет в себе обратимость субъекта и объекта, и такой экран, который позволяет следить за мной и не видеть следящего, — это просто примитивная или бракованная модель? Чем совершеннее техника,

тем большую прозрачность в обществе она предполагает — и создает.

Поколение Интернета стало свидетелем *совместного* торжества техники и морали над технически отсталым и морально уродливым тоталитаризмом. Вот почему оно не противопоставляет технику и мораль. Футуристические выпады против морали и руссоистские выпады против техники оставляют одинаково рав-

162

нодушными современную молодежь (во всяком случае, в «первом» мире). В 1990-е годы появились многочисленные этические кодексы по использованию электронных коммуникаций. В частности, ряд вопросов авторского права, раньше подлежавших юриспруденции, теперь передается в область нравственности; причем ее нарушитель рискует едва ли не больше, чем нарушитель традиционного законодательства. Денежными компенсациями уже не обойтись. Прозрачность и резонансность электронной среды может моментально и навсегда разрушить репутацию нечистоплотных сете-виков. В технически развитых и коммуникативно открытых обществах чисто моральные факторы становятся все более осязаемыми и все сильнее воздействуют на социальную и профессиональную жизнь. Для поколения Интернета мораль и техника есть вещи не только совместимые, но и нераздельные.

10. ПРОТЕИЗМ И АВАНГАРД

Протеизм, как мировоззрение «начала века», имеет много общего с авангардом начала XX века: обращенность в будущее, экспериментальная установка, открытость новому, прогностика и футурология, жанр манифеста. Но на фоне этого сходства еще яснее различия. Авангард — это, буквально, «передовой отряд», который выдвинулся далеко вперед и ведет за собой «отстающие массы» или даже дерзко отрывается от них на пути к дальней цели. Протеизм — это осознание своей младенческой новизны, незрелости, инфантильности, далеко отодвинутой от будущего, от развитых форм того же явления. Протеизм уже обладает достаточным

163

историческим опытом, чтобы поставить себя на место: не в отдаленное будущее, а в отдаленное прошлое того будущего, которое он предвосхищает, — не в авангард, а в арьергард тех явлений, которые он предвещает и которые вскоре превратят его в архивный слой, в «задник» истории. Авангард склонен к гиперболе, он в одной связке с эйнштейновской космологией, с научным открытием расширяющейся вселенной, он накачивает мускулы своего стиля и растягивает свои образы до космических размеров. Протеизм, напротив, склонен к литоте, он видит тенденцию к уменьшению, минимализации всех явлений, он и себя видит «маленьким», «младенческим», он конгениален тем нанотехнологиям, которые сведут масштабы индустрии, информатики, кибернетики к размеру атомов и квантов.

Авангард ставил себя впереди всего и надо всем. Протеизм не гордится своей новизной, а, скорее, смиряется с процессом своего неизбежного и быстрого устаревания; он помещает себя не в будущее по отношению к прошлому, а в прошлое по отношению к будущему. Протеизм смотрит на себя в перевернутый бинокль, где видит себя маленьким, исчезающим за исторический горизонт. В этом смысле протеизм — зрелый авангард, умудренный опытом своих поражений и тоталитарных подмен, способный видеть себя в хвосте, в давно прошедшем того процесса, которому он только кладет начало. Это авангард, прилагающий к себе свою собственную меру и глядящий на себя из той дали времен, в направлении которой он делает только первые шаги. У нас уже появился — впервые в истории — опыт стремительных технологических перемен, происходя-

164

щих в жизни одного поколения. Мы уже можем соизмерять себя с собой, сопоставлять свои начала и концы. Такого опыта не было у тех авангардных поколений (от 1900-х до 1960-х), которые восходили к творчеству на гребне очередной техно-информационной волны, но не видели, как она опадает и сменяется другой, поэтому как бы застывали на этом гребне, видели себя выше всех других, отождествляли себя с будущим в его последней неотменимой правоте. Наше поколение уже может предвидеть то будущее, из которого видит себя давно прошедшим. Это раздвоение — действительно новая черта поколения 2001 года. Все те понятия и термины, которые укрепились на рубеже веков, даны нам на вырост и поэтому могут обзавестись приставкой «прото-». Виртуальный, электронный, нейрокосмический — мы в самом начале этих эонов и потому можем снабдить их приставкой «прото-».

— И сам себе я кажуся «прото-чем-то», допотопным чудовищем, выползающим из конца XX века,

как выползали из XVIII почти забытые ныне Херасковы, Озеровы... — а после них возникли Жуковский, Пушкин, Гоголь, Достоевский... Я вижу себя глазами будущего Достоевского — как мыслящую протоплазму поздне-коммунистического и раннекомпьютерного века, с элементарной душевной жизнью и наивно-усложненными приборами, передовой линией Просвещения — вычислительной техникой. Это трагикомическая ситуация — чувствовать себя прототипом чего-то настолько неизвестного, что даже неизвестно, состоится ли оно или сам его прообраз канет в прошлое, так и не найдя своего отношения ни к чему в будущем

Судить о том, что является «прото-», обычно можно лишь после того, как явление полностью вызрело и

165

состоялось. Откуда мы знаем, что Данте и Джотто — это прото-Ренессанс? Очевидно, такое определение может быть дано лишь после того, как определился и завершился сам Ренессанс, т. е. задним числом. И действительно, термин «прото-Ренессанс» появился только в XIX веке (да и термин «Ренессанс» возник лишь в конце XVIII века во Франции). Можно ли сказать «прото-» о том, современником чего являешься, — или этот термин может быть обращен только к явлениям прошлого, после того, как они уже сошли на нет и мы видим, предвестием чего они стали?

Особенность нашего поколения в том, что оно может давать определение «прото-» «передним числом», т. е. заранее устанавливая начальность того явления, которое приобретет меру зрелости в будущем. Тем самым одновременно совершается и прогностический труд. Когда мы говорим «прото-виртуальный мир» о нынешних компьютерных сайтах, мы одновременно и задаем проекцию развития этих экранных плоскостей к зрелой, многомерной, всеохватывающей виртуальности, и обозначаем свое место в зачаточном, двумерном периоде этого процесса. Прогнозируя будущее, мы одновременно помещаем себя в его далекое прошлое. Футурология тем самым становится неотделима от проективной археологии — археологии самих себя, своего времени.

В конце XVII — начале XVIII века в двух самых передовых странах того времени — Франции и Англии — разгорелся спор между «древними и новыми». Первые провозглашали безусловное превосходство античных авторов, вторые доказывали, что современные могут их превзойти. Ш. Перро, автор «Красной Шапочки», и Б. Фонтенель, автор «Бесед о множественности

166

миров», были, в сущности, первыми авангардистами европейской культуры: они не призывали сбросить Гомера и Софокла с корабля современности, но утверждали, что новые могут превзойти древних. Так обозначился чисто светский конфликт «нового» и «старого», который не прекращался затем на протяжении трех веков, принимая все более изощренные и подчас ожесточенные формы: «романтики и классицисты», «реалисты и романтики», «символисты и реалисты», «футуристы и символисты», «соцреалисты и модернисты», «соцартисты и неоавангардисты»™

И вот этот конфликт исчерпывается у нас на глазах, потому что мы сами старимся в той же мере и с той же скоростью, что обновляемся. Мы сами — древне-новые, мы — нео-архаика.

Стремительность обновления, которую мы предполагаем в будущем, предполагает и быстроту одревления нас самих.

* * *

Если вернуться к истоку прошлого века, то полезно вспомнить, что манифесты, за редким исключением, стали появляться не в календарном его начале, а примерно с 1908—1909 годов и особенно участились в 1912—1913 годах, т. е. как раз накануне Первой мировой войны:

Ж. Ромен. Единодушная жизнь, 1908 (манифест унанимизма).

Ф.Т. Маринетти. Первый манифест футуризма, 1909.

Вяч. Иванов. Заветы символизма, 1910.

А. Блок. О современном состоянии русского символизма, 1910.

Д Бурлюк, А. Крученых, В. Маяковский, В. Хлебников. Пощечина общественному вкусу, 1912,

167

М. де Унамуно. Искусство и космополитизм, 1912.

Ф.Т. Маринетти. Технический манифест футуристской литературы, 1912.

О. Мандельштам. Утро акмеизма, 1912 или 1913.

Н. Гумилев. Наследие символизма и акмеизм, 1913.

Ф.Т. Маринетти. Политическая программа футуристов, 1913.

А. Деблин. Футуристическая техника слова, 1913.

Есть ли связь между жанром манифеста и всемирными катаклизмами? Возможно, какая-то связь и имеется, потому что манифест — это катаклизм мысли, знак разрыва времен. Когда появляются манифесты, какая-то новая и решительная сила входит в мир и сталкивает его с привычного места. Будем надеяться, что манифест протеизма предвещает не мировую войну, а новую ступень мирового содружества. Для этого у нас есть и воля к новой утопии, основанной на логике возможных миров; и новейшая техника связи, способная соединять сознания, не ограничивая их свободы¹.

Декабрь 2000— январь 2001

¹Этой надежде не суждено было сбыться. «Манифест протеизма» был опубликован в майском номере журнала «Знамя» (2001). Через четыре месяца самолетной атакой на Нью-Йорк и Вашингтон началась новая мировая война

ВОКРУГ СЛОВА

« » Знак пробела, или К экологии текста

1. СРЕДА ПИСЬМА

Современная литературная теория ищет выхода из «вавилонского» плена языка. Все чаще речь заходит об исчерпанности постструктурализма и деконструкции с их множественными наслоениями интерпретаций и забвением внеязыкового предмета. В последние годы начинает заявлять о себе направление в литературоведении — экологическое. Вместо навязчивой, почти невротической фиксации на языке, характерной для постструктурализма, предлагается обратиться наконец к реальностям природным, внеязыковым. Отсюда растущее число исследований, посвященных ландшафтам, анималистическим и флористическим мотивам, локальным пейзажам и т.д.¹ Однако это обращение к достаточно традиционным, хотя и недостаточно изученным, темам само по себе мало меняет методологию литературоведения.

Между тем у литературоведения, филологии, вообще всех наук о языке и письме есть свой собственный

¹Обоснование эко-поэтики содержится в книгах: *Kroeber Karl Ecological literary criticism. Romantic imagining and the biology of mind* New York Columbia University Press, 1994; *The ecocriticism reader: landmarks in literary ecology* // Ed. by Glotfelty, Cheryl and Fromm, Harold. Athens-, University of Georgia Press, 1996.

171

предмет экологического внимания, а именно — окружающая среда самого текста. Такова бумага, на которой пишется или печатается текст, или скрижаль, на которой вырубается заповедь, или полотно политического плаката, или голубой экран компьютера. При всем различии своих материальных составляющих среда, окружающая текст, обладает одной особенностью — сама она внетекстуальна и именно поэтому делает возможным запечатление текста. Функция этой среды — исчезать из поля восприятия и тем самым создавать оптимальные условия для написания и восприятия текста. Если среда хорошо исполняет свою функцию, т. е. достаточно выделяет текст на своем фоне, то сама она совершенно уходит со сцены нашего восприятия.

По этой причине она остается неизученной и непроявленной. На эту тему, по существу, есть лишь замечательное исследование Мейера Шапиро, посвященное семиотике поверхности в изобразительном искусстве. «Сегодня мы воспринимаем как нечто само собой разумеющееся прямоугольную форму листа бумаги и его ясно различимую гладкую поверхность, на которой рисуют и пишут. Но такое поле ничему не соответствует в природе или мышлении, где образы памяти появляются в неясном и неотграниченном пустом пространстве. Исследователь доисторического искусства знает, что возникновению регулярного поля как искусственного продукта предшествует долгое развитие искусства. Пещерные изображения каменного века сделаны на неподготовленной основе, грубой стене; все неровности почвы и камня проступают через изображение. <.,> Гладкое обработанное поле создается на поздней стадии цивилизации. Оно сопровождает усо-

172

вершенствование и обработку инструментов эпохи неолита и в бронзовом веке. Мы не знаем, когда именно изобразительное поле получило организацию; исследователи уделяли мало внимания этому художественному сдвигу, основополагающему для изобразительной деятельности, даже для фотографии, кино и телевидения»¹.

Мейер Шапиро по-разному называет объект своего исследования, используя описательные характеристики: «ясно различимая гладкая поверхность», «гладкое обработанное поле» и т. д. Вообще едва ли не первоочередная задача каждого исследования — хотя порою она решается лишь в самом конце — состоит в том, чтобы дать адекватное имя изучаемому предмету, ввести его в систему терминов данной науки. Как назвать эту чистую поверхность, на которой запечатлеваются все наши письма? В данном случае выбор термина представляет особую сложность, поскольку наименованию подлежит сама окружающая среда текста, само условие появления имени. Нигде так ясно не обнаруживается условность письменных знаков, как в этой попытке обозначить то, что всегда соприсутствует и предшествует самим знакам — и именно поэтому бросает вызов любой попытке обозначить это нечто в таком же условном, текстуальном знаке. Ведь знак, по определению, всегда стоит вместо чего-то, замещает нечто собой — тогда как среда, окружающая знак, сама являет себя с каждым знаком как его неотъемлемое условие, как его окружение и граница, придающая ему свойство знаковости.

¹ *Shapiro Meyer. On Some Problems in the Semiotics of Visual Art Field and Vehicle in Image-Signs (1966) // Semiotics. An Introductory Anthology / Ed. with introductions by Robert E. Inriis. Bloomington;: Indiana UP, 1985. P. 209—210.*

173

В принципе, этой чистой среде письма можно давать какие угодно имена: «фон», «окружение», «пауза», «внезнаковая среда», «чистое бытие», «пробел», «пустота», «поле», «неименуемое».. Но ни один из этих знаков не будет соответствовать своему означаемому, поскольку само означаемое в данном, и только данном, случае делает возможным означивание, при этом оставаясь за пределами знака. Это означаемое само являет себя как , т. е. чистое поле, окружающее каждый

отдельный знак и текст в целом.

2. ГРАНИЦА ЯЗЫКА. ЕДИНСТВЕННОЕ ИМЯ

Единственный способ ввести в текст— это превратить его в знак самого себя. Мы обозначим это всеразличающее поле письма, его непосредственное присутствие перед читателем этого текста, в белизне писчей бумаги или в голубизне компьютерного экрана — « ». Такой особый знак взрывает и «революционизирует» существование самого текста, поскольку внутрь текста впервые вводится то, что окружает и сам текст, и все его смысловозначимые части (буквы, слова, предложения).

« » — это редчайший случай языкового знака, который является не символическим (условным), как буква в фонетическом письме, и не иконическим (изобразительным), как пиктограмма, а индексальным (указательным). Индексальные знаки указывают на то, частью чего являются, и часто встречаются в природе; например, тучи могут служить знаком приближающегося ненастья; дым, поднимающийся над домом, может служить знаком его обитаемости; сыпь на коже может

174

служить знаком заболевания. Индексальные знаки, означающие целое по его частям или сущность по ее проявлению, в силу своей безусловности, естественности, вообще стоят как бы на полпути между знаками и не-знаками и в такой условной знаковой системе, как язык, практически исключаются. Их следует отличать также от автореферентных знаков, например «слово» или «Это есть предложение», которые обозначают сами себя, но при этом остаются чисто символическими языковыми знаками: набор русских букв «с-л-о-в-о» лишь условно означает именно слово, а не какой-либо другой предмет, тогда как в других языках тот же предмет обозначается сочетанием других букв.

« » — это, видимо, единственный пример языкового индексального знака, общего для всех существующих и возможных языков, точнее, для всех систем письменности. Употребление этого знака на письме (в рукописи, книге, на экране) обладает той безусловностью, которой лишены все другие языковые знаки, даже иероглифические или пиктографические, которые несут в себе более или менее условное изобразительное сходство с обозначаемым, но сами не являются частью того, что изображают.

То, что обозначается как « », само являет себя здесь и сейчас точно таким, как оно выступает в бесчисленных письменных источниках, в виде ничем не заполненного пробела, чистого фона письма. В сущности, в термине « » традиционно знаковыми носителями языковой конвенции являются только кавычки, придающие этому « » статус термина или понятия. То же, что находится внутри кавычек, является внезнаковым, т.е. представляет не что иное, как само себя. Достаточно представить на месте « » кие-

либо символические знаки, словесные начертания, чтобы сразу обнаружить их условность и неадекватность.

Например, можно попытаться поставить на место « » понятие «невыразимое», или «неименуемое», или любое другое из многочисленных понятий, отрицающих то, что в них утверждается, т. е. одной частью слова — приставкой «не-» — стирающих значение другой части слова. Очевидно, что « » вовсе не содержит в себе ни утверждения чего-то, ни его отрицания, т. е. лишено этой двойной семантики: оно предшествует любому именованию или выражению, а вовсе не следует за ним в качестве его отрицания или отрицания самой его возможности.

Заметим, что « » не только имеет свое конкретное физическое наполнение, но это наполнение всякий раз меняется в зависимости от конкретного материала письма, так что оно является одним на бумаге, другим на экране, третьим на камне. « » проявляет себя всякий раз в том, в чем проявляет себя и письмо, так что оно с высшей степенью наглядности и запечатленности присутствует именно в том, что здесь и сейчас пишется и читается. По этой причине нельзя заменить « » на такие понятия, как «белая бумага» или «чистый экран»: в каждом конкретном тексте оно и соотносимо с его материальной природой, и несводимо к ней, как и сам текст, который не меняется от того, вырезается ли он на камне или пишется на бумаге.

Философско-лингвистическая мысль издавна искала таких знаков, которые могли бы адекватно передать то, что обуславливает бытие самих знаков. Но даже предельно обобщенные знаки, отсылающие к мистическим понятиям и выражающие неисчерпаемую и «пустотную» природу всего сущего, например «дао», не адекватны тому, что они обозначают. О «дао» в самом на-

чале трактата «Дао де цзин» сказано: «Дяо, которое может быть выражено словами, не есть постоянное *дао*»¹. Это значит, что слово «дао», поскольку оно состоит из определенных знаков, не может выразить беспредельности самого дао.

Другой знак для обозначения того, что обуславливает бытие знаков, в наше время предложил французский мыслитель Жак Деррида: *differance*, «различение». Для этого источника умножающихся различий между именами нет вполне подходящего имени. Такие обобщающие понятия, как «Сущность», или «Бытие», или даже само «*differance*», — это всего лишь имена, созданные игрой *differance*, но само оно навсегда останется неименуемым. «Более старое, чем само Бытие, такое *differance* не имеет имени в нашем языке. Но мы "уже знаем", что если оно неименуемо, то не на время только, не потому, что наш язык еще не нашел или не приобрел это имя или потому что нам следовало бы искать его в другом языке, за пределом ограниченной системы нашего языка, — но скорее потому, что для него вообще нет имени, даже имени сущности или Бытия, даже имени ¹¹ *differance*", которое не есть имя- Это неименуемое есть игра, которая делает возможным эффекты имени, относительно цельные атомарные структуры, которые мы называем именами, делает возможной цепь замещений имен, в которую, например, *внутан* эффект самого имени *differance*, вынесен, заново вписан, как фальшивый вход или фальшивый выход все еще являются частью игры, функцией системы»².

¹ Древнекитайская философия // Собрание текстов: В 2 т. М.: Мысль, 1972. Т. 1. С. 115.

² *Derrida Jacques // A Derrida Reader. Between the Blinds // Ed. by Peggy Kamuf New York Columbia University Press, 1991. P. 75—76.*

Деррида имеет в виду, что имя «*differance*» — лишь одно из многих имен, втянутых в игру самого *differance*, и значит, у *differance* нет и не может быть одного, привилегированного имени.

Действительно, «*differance*», как бы ни было глубокомысленно истолкование этого слова, само остается всего лишь языковым знаком, состоящим из букв латинского алфавита. Но значит ли это, что язык в поисках своих внеязыковых оснований, того «последнего» означаемого, которое делает возможным само означивание, обречен вращаться лишь в кругу условно-заменяемых имен?

Бесконечность знаковых замещений и подстановок, о которых говорит Деррида, не есть замкнутая цепь, но цепь, постоянно натягиваемая в предчувствии разрыва. Жизнь языка никогда не бывает столь полной и захватывающей, как на грани десемантизации, в момент разрыва семиотической цепи и обретения точного имени, когда само явление выступает как знак самого себя. Разрыв в цепи означающих может быть описан, в терминах Лакана, как травма языка, но это и есть главное событие в жизни языка — не образование еще одного условного знака, но внесение внутрь языка того, что ему внеположно и делает возможным все знаки и сам язык. Это не только травма языка,

но это и его эксцесс, праздник его победы над собой. В том-то и суть, что язык постоянно борется против собственной условности — и достигает цели, когда внезаковое входит в язык и начинает обозначать самого себя. Очевидно, из «темницы языка»¹ все-таки есть выход. То «чистое», «белое», «неименуемое», что окружает язык, может быть впущено

¹ Таково заглавие известной книги Fredric Jameson «The Prison-House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism» (Princeton University Press, 1982).

178

в сам язык. « » — это и есть привилегированное имя, в котором письменный язык совпадает со своей внеязыковой основой.

С тем, что выход из языка, создаваемый включением в него внеязыковых реалий — это иллюзорный, «фальшивый» выход, можно согласиться лишь отчасти. Действительно, любая реалья, включенная в знаковую систему, сама становится знаком, даже окружающая среда текста превращается в « », берется в кавычки, а значит, втягивается в круговорот знаков, в игру самого языка. Но именно такое «ознаковление» среды есть одновременно изживание знаковости самого языка. Две стороны этого процесса: семиотизация реальности и десемiotизация языка — непрерывно взаимодействуют и дополняют друг друга. Реалия становится знаком себя в той же мере, в какой знаковость языка сходит на нет, открывая место внезаковому присутствию. Вхождение внезакового в язык есть одновременно акт выхождения языка из себя, пауза, пробел, умолчание, указание на то, о чем нельзя говорить и что само говорит о себе своим присутствием. То, что не сказывается в языке, показывает в нем себя, или, согласно еще более сильному утверждению Л. Витгенштейна, «то, что *может* быть показано, *не может* быть сказано»¹. В таком знаке, как « », язык *показывает* свою границу, а за ней — ту превосходящую область мира, которая не может быть сказана внутри языка, но может быть лишь показана. Тем же путем, каким « » входит в язык, язык сам выходит из себя, пользуется лазейкой между кавычками, чтобы выйти во внеязыковое пространство. Прекращая сказывать, язык теперь начинает показывать, действовать как

¹ *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат (афоризм 4.1212). М.: Изд-во иностранной литературы, 1958. С. 51.

179

индекс, указка, нацеленная на внеязыковой контекст. « » как раз находится на границе сказывания в языке (знаком чего являются кавычки) и показывания того, что лежит за пределом языка и является условием его существования.

Поэтому неверно считать, что все входы и выходы из языка являются только иллюзорными, только знаками самой языковой игры. Это означало бы полную одномерность и солипсизм языка, его превращение в «глухонемого». Входы и выходы из языка, разумеется, образуют часть его структуры, подобно тому как двери и окна принадлежат к структуре здания. Но если эти входы и выходы никуда не ведут, если здание не сообщается с улицей, площадью, пространством за пределами здания, значит, именно роль здания оно и не может исполнять. Точно так же язык не может исполнять свою роль, если все входы и выходы из него окажутся лишь декорациями, фальшивыми изображениями на сцене. Мерой своей условности язык обязан тому, что безусловно простирается за пределами языка; да и само определение языка как «игры» возможно лишь в рамках ее различения с не-игрой. Только жизнь на входах и выходах, интенсификация самого двустороннего процесса семиотизации-десемiotизации, делает язык по-настоящему захватывающей игрой, в которой возможно не только играть, но и выигрывать, «приобретать мир»¹.

¹ Отсюда возможность включения вещей, материальностей, фрагментов окружающего мира в наиболее абстрактные тексты, такие как философские трактаты. Единичные вещи, прошедшие все слои знаковой интерпретации, обнаруживают свою несводимость ни к каким знакам — и становятся уникальными знаками самих себя. Этот процесс образования транссемиотического поля вокруг единичностей, природ-

180

Разумеется, в попытке обозначить « » можно перебирать много имен, в том числе «бытие», «сущность», «ничто», «пустота», «основа», «бесконечное», «безымянное», «дао», «*differance*», — и такая игра замещений может продолжаться бесконечно долго... Но она лишь потому и продолжается, что живет надеждой на выигрыш, на обретение единственного имени, которое само есть то, что оно именует. « » — это и есть чистый выигрыш языка, точка разрыва семиотической цепи, когда игра бесконечных замен и подстановок среди имен прекращается с появлением действительно привилегированного имени — явления, которое само дает себе имя, становится именем самого себя.

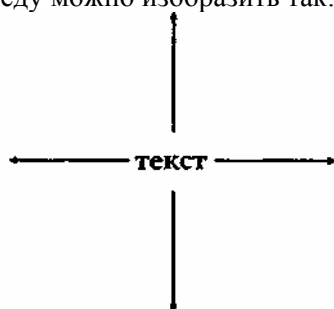
3. ПРИРОДА КАК ВНУТРИКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

Постструктурализм, как известно, принципиально отвергает такие внезаповые, физические и одновремен-

ностей, данностей происходит во многих областях современной культуры именно в силу ее избыточной семиотизации, из которой в осадок выпадает весь мир означаемых. «Экстаз коммуникации» (выражение Жана Бодрийера), перегрев информационных сетей, эйфория торжествующей знаковости, приводит к противоположному эффекту — ценностному возрастанию транссемиотической сферы, обострению интереса к самим вещам. Бесконечная вариация их названий, их кодовых обозначений и трансляций, только усиливает вкус их «конечности», единичности, присутствия в настоящем. Этот процесс внедрения вещей в язык с целью обозначить их несводимость к языку и пребывание за пределами языка прослежен в моей работе «Вещь и слово. О лирическом музее» (см. — *Эпштейн Михаил*. Парадоксы новизны. О литературном развитии 19—20 веков. М. ~ Сов. писатель, 1988. С. 304—333). Более подробное теоретическое обоснование транссемиотики дано в послесловии к английскому варианту этой работы: *Epstein Mikbdil After the Future: The Paradoxes of Postmodernism and Contemporary Russian Culture*. Amherst The University of Massachusetts Press, 1995. P. 277—279.

181

но «метафизические» данности, как «начало» (происхождение во времени) и «присутствие» (наличие в пространстве). Поворот, условно говоря, от деконструкции к экологии следует рассматривать в общеметодологическом плане именно как обращение к тем началам, основам и условиям, которые делают возможной текстовую деятельность, языковую артикуляцию и которые лишь на позднейшем этапе сами становятся предметом такой артикуляции. Текст имеет свою собственную среду обитания, которая также предшествует тексту, как природа в общечеловеческом масштабе предшествует культуре и делает возможной культуру. Схематически эту внетекстовую среду можно изобразить так:



Стрелки указывают на окружение текста, которое долгое время было «белым пятном» не только буквально, но и в смысле своего забвения филологическими дисциплинами. Покрытое множеством текстуальных следов, первичных, вторичных, третичных интерпретаций, оно само оставалось неисследованным, не включенным в текст, подобно тому, как природа, служившая основой всей технической деятельности человечества, на протяжении долгих веков оставалась вне поля технической защиты. Умножение техник прочте-

182

ния и истолкования текстов и, соответственно, умножение самих текстов, наслаивающихся друг на друга в качестве аллюзий, цитат, комментариев, покрывало пространство « » все более густо испещренной знаковой сеткой, и чтобы расчистить среду от текстовых излишеств, нужно прежде всего найти место для этой чистоты внутри самих текстов. Это и есть задача сотрудничества филологической теории с литературной практикой. Речь идет не о том, чтобы прекратить производство текстов, а о том, чтобы сделать чистым само это производство. Ведь и экология природы, за исключением своих экстремистских и разрушительных вариантов, не требует отказа от технологий, а требует чистых технологий, т. е. такого высочайшего уровня развития технологии, когда она могла бы устанавливать границы своей экспансии, «детехнологизировать себя». Чтобы современная техника производства текста была чиста, нужно ввести в состав самого текста чистоту того, что ему предшествует и что его окружает.

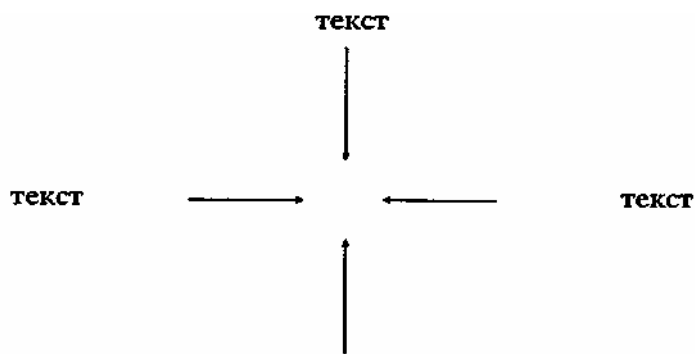
В науках о культуре *чистота* должна быть зафиксирована на уровне понятий и стать теоретической основой мышления. Как писал Борис Пастернак, «естественно стремиться к чистоте. Так мы вплотную подходим к чистой сущности поэзии»¹. Концептуализация и текстуализация самого понятия чистоты — едва ли не первоочередная задача современной филологии. Если такая дисциплина, как экология текста, или экофилология², будет создана, то первым предметом ее

¹ *Пастернак Борис*. Несколько положений // Собр. соч: В 5 т. М: Худож. лит., 1991. Т. 4. С 370.

² Собственно, сам по себе термин «экология», по своему буквальному смыслу, означает не что иное, как «эйкос логоса», «ойкумена слова», «среда обитания слова», «средословие». Разумеется, «логия» имеет

183

изучения, а возможно, и исходным понятием, станет именно « », т. е. чистая внетекстовая среда, насколько она может быть запечатлена *внутри* текста:



текст

Превращение среды, окружающей текст, в смысловое средоточие самого текста не есть просто акт чьей-то индивидуальной саморефлексии, но закономерный исторический итог становления текстуальности, сначала создающей свою собственную среду и затем помещающей ее в свое средоточие. То самое « », кото-

еще и значение «исследование», «изучение», и в этом наиболее употребительном смысле «экология», как и замыслил изобретатель этого термина зоолог Эрнст Геккель (Haeckel), есть наука об «эйкосе» (греч. oikos) — природной среде обитания. Если бы не это уже закрепившееся значение, незачем было бы создавать термин «экофилология» или «экология текста», поскольку «слово» уже вписано в сам термин «экология». Тем более, что «экология» как наука о среде обитания и «экология» как среда обитания слова имеют сходный предмет, в котором пересекаются интересы биологии и филологии, естественных и гуманитарных наук. Этот предмет есть «чистое», т.е. совокупность культурных процедур и фильтров, которые выделяют человека из природы, из состояния варварства, и которые в конечном счете позволяют охранять саму природу от технического варварства.

184

рое делает возможным письмо, само делается необходимым по мере возникновения и развития письма. Письмо и « » изначально даны друг другу как условия, без которых ни письмо не могло бы писаться, ни « » быть исписанным; но лишь в ходе долгой совместной эволюции между ними возникает сознательное отношение «взаимовключения», позволяющее вписать « » в само письмо. Обращение гуманитарной культуры к проблемам экологии диктуется тем, что сам предмет экологии, т.е. природная среда обитания, есть *внутрикультурный* феномен. В отличие от физики, биологии и других естественных наук, предмет экологии — не природа как таковая, а природа в качестве среды человеческого обитания. Именно человек, в совокупности своих культурных и технических практик, т.е. в той мере, в какой он выделяется из природы, и превращает природу в среду обитания. Для животных природа вовсе не есть «среда обитания», поскольку сами они составляют часть природы.

Вот почему физика и биология относятся к древнейшим областям знания, тогда как экология сформировалась очень поздно, только в XX веке. Понадобилось несколько тысячелетий, чтобы природа из «космоса» и «организма», каким ее изучают физика и биология, превратилась в окружающую среду, т.е. феномен, взятый целиком по отношению к культуре¹. Предмет экологии,

¹ По остроумному замечанию философа и искусствоведа Бориса Гройса, «само название- "охрана окружающей среды" достаточно парадоксально окружающее нельзя охранять — можно охранять только то, что находится внутри» (Громе *Борис*. Утопия и обмен. М: Знак, 1993. С. 174). Иными словами, культура, провозглашая свою оокркенность природой, фактически сама ее окружает, берет в кольцо (в том числе своим вниманием и попечением).

185

т.е. природа в качестве среды обитания, создан долгим, многовековым развитием культуры, которая «распри-роднивала» человека и оттесняла природу на периферию существования, превращала природу из самосушей и вездесущей реальности в «окружающую среду», в «экологический фактор». Вот почему экология — это не естественная, а *гуманитарная* наука, предмет которой — природа перед лицом культуры, точнее, *природа как порождение и инобытие культуры*

Именно сейчас настало время для такой новой, рефлексивной ступени в развитии экологии, когда она осознаёт вторичность, искусственность, культурность своего предмета и, следовательно, вводит себя в круг наук о культуре. Представления экологии о том, что ее предмет — «природа как она есть сама по себе», а ее цель — защита этой первозданной, невинной природы от посягательств культуры, вполне могут перерасти в эковарварство и экофашизм, в нигилизм по отношению к культуре, если не отдать себе отчета, что *природа* именно в своем *экологическом* (а не космическом, не физическом, не биологическом) аспекте и есть *создание культуры*.

Таким образом, экологизация наук о тексте достижима лишь как одновременная текстуализация самой «чистоты». Экофилология и есть подвижное равновесие этих двух процессов: внеязыковое утверждает свое место в системе знаков и одновременно обнаруживает свою обусловленность этой системой. Природное и культурное, начальное и производное меняются местами, обнаруживают свою взаимообусловленность. Культура вписывается в природу и вписывает ее в себя — невозможно разорвать эту цепь взаимовключений.

186

Все это имеет прямое отношение и к « », которое теперь так же вписывается в язык, как язык когда-то вписался в « ». Та белизна книги и голубизна экрана, которые как бы предшествуют тексту, на самом деле создаются самой текстовой деятельностью как ее необходимое условие, окружение и предпосылка. В самом деле, как заметил Мейер Шапиро, чистый изобразительный фон в живописи — позднее завоевание цивилизации. Нигде в природе мы не находим таких чистых поверхностей, служащих идеальным материалом для письма, как лист бумаги. Все естественные поверхности, на которых дошли до нас памятники ранней письменности — наскальные, пещерные, берестяные, — изначально рке «исписаны» самой природой, изборождены каменными или древесными морщинами и потому несовершенны как материалы для письма. Даже папирусы, специально изготавливавшиеся в качестве писчего материала, еще хранят следы растительных волокон — почерк природы накладывается на почерк человека, создавая невнятицу, «шум», «бормотание». Именно развитие письма, а затем и печати потребовало создания чистых и вместе с тем достаточно прочных поверхностей, идеально закрепляющих культурные следы. В природе такие чистые поверхности присутствуют в виде безоблачного неба, водной или песчаной глади, снежного покрова — но они, увы, не «держат» человеческих следов. Сама практика письма создает для себя идеально чистую среду — подобно тому как культура в своем развитии создает природную среду и наделяет ее атрибутом чистоты, чтобы защищать ее от себя, т.е. обращаться с ней подлинно культурно. Среди многих синонимов глагола «писать» есть и такие, как «марать», «пачкать бумагу» — т.е. писание

187

признает себя актом загрязнения девственной чистоты бумаги, подобно тому как культура признает себя виновной в загрязнении природы. Но чистота бумаги, как и представление о чистоте природы, создана культурой, и именно в той степени, в какой она сама способна инициировать и проводить такое очищение. В известном смысле, введение « » в текст есть завершающий этап долгого исторического формирования « » из самой текстуальной деятельности, создающей максимально устойчивый фон для своего восприятия.

4. ЭКОЛОГИЯ И КОНСПИРОЛОГИЯ. ЗНАК АБСОЛЮТА

Уже сейчас можно прогнозировать следующую ступень во взаимоотношениях культуры и природы — условно говоря, конспирологическую. По мере того как природа все более невинно и безмятежно станет пребывать в защитном поле культуры, охрана природы перейдет в подозрение к природе, возможно даже более глубокое, чем начальный, «первобытный» страх перед ней. Тот страх питался явными угрозами природных стихий, их буйством, неодолимостью; новая подозрительность будет обращена на ту самую «невинность», «чистоту» природы, в которой нас заверяла экология, ибо именно невинность иного вызывает подозрение. Природа, включенная в контекст культуры, неизбежно прочитывается как система знаков, которые в то же время не являются только знаками, но особой самозначащей реальностью. *Конспирология природы* — следствие ее контекстуализации внутри культуры в качестве такого знакового объекта, который ускользает от

188

всех способов дешифровки, ибо простирается в ино-культурную реальность природы. Это бытие « » в культуре на границе знака и не-знака превращает экологию в конспирологию, поскольку последняя имеет дело не просто со значением, а с *заговором*. Заговор — это «мерцающее» значение, сохраняющее свою связь с глубочайшим подпольем текста, с « », которое лежит глубже всех знаков и не сводимо ни к каким определенным значениям, даже фигуральным. Как только природа, в целях ее покрова и защиты, впущена во владения культуры, она после первых объятий и восторгов встречи начинает восприниматься как лазутчик, как тайный враг культуры, облаченный в культурную, «экологическую» маску.

То же самое мы имеем основание сказать и о « »: экологическое внимание к этому заповедному,

«чистому» месту неотделимо от конспирологических догадок о нем. Как только этот не-знак помещается в само письмо и наделяется значением, он становится подозрительным в своей сверхзначимости. Оберегая это место и выделяя его в тексте в качестве первознака, мы неизбежно наделяем его ролью подрывного элемента в системе знаков, в силу его абсолютной инаковости и непроницаемости. Где из языка открывается лазейка в не-язык, там естественно ожидать и встречного лазутчика.

Итак, белые поля и гладкая поверхность книги — такое же создание письменности, как и буквы, бегущие по этому фону. Но если письменные знаки находятся в центре нашего читательского сознания, то можно ли читать само « » — осмысленно его воспринимать и артикулировать? Возможно, что воздействие этой белизны на наше читательское восприятие

189

ничуть не уступает по силе воздействию самих писем — раньше, отодвинутое на периферию текста, «маргинальное» по месту и по сути, оно специально не изучалось. Теперь, когда это внетекстовое пространство помещено внутрь текста и воспринимается по законам текста, оно осознается как знак культуры, значимость которого, быть может, равняется суммарному значению других знаков, поскольку составляет их общее условие Или даже перевешивает их, поскольку воздействие других знаков — переменное, воздействие « » — постоянное. Собственно, « » — это самая общеупотребительная, бесконечно повторяемая цитата из письменного корпуса всех времен и народов, которая в силу этого уже не просто оседает в нашем сознании, но образует его неосознаваемый горизонт. « » более примелькалось, более самоочевидно, чем «дважды два четыре» и «Волга впадает в Каспийское море». Ни одна пословица, ни одно слово, ни даже одна буква ни в одном языке не могут сравниться с « » по частоте и значимости своего употребления. Возможно, далее, все то, что в словаре нашей цивилизации называется «абсолютом», «первоначалом» или «последней истиной», формируется как раз восприятием того, что стоит за всеми знаками и окружает их. В этом смысле можно было бы показать решающее воздействие « » на становление важнейших философских и теологических категорий, таких как «абсолютное», «вечное», «безначальное», «бесконечное», «запредельное», «непостижимое», «безымянное», которые в своей семантике сливаются со значением « », а по способу обозначения на письме лишь условно его имитируют, бесконечно к нему приближаясь, как условное — к безусловному.

190

философия нуждается в некоем первослове для обозначения того, что предшествует всему сущему и (при)сутствует в сущем. По Хайдеггеру, «чтобы назвать это сущее бытие, речь должна найти нечто единственное, это единственное слово. При этом легко вычислить, сколь рискованно каждое мыслящее слово, принуждаемое бытию. И все же это рискованное (слово) не невозможно, так как бытие говорит повсюду и всегда, через всякую речь. Трудность лежит не столько в том, чтобы найти в мышлении слово бытия, сколько, скорее, в том, чтобы найденное слово удержать чистым и в его собственном помышлении»¹. Согласно самому Хайдеггеру, такое первослово есть греческое «чсещн», обычно переводимое как «необходимость», но им истолкованное как «бытийствующее», или «сутствующее в присутствии присутствующего». Вопрос в том, может ли сколь угодно древнее и первородное слово «удержать чистым» то самое бытие, которое делает возможным слова, или язык должен потесниться и открыть простор внесловесному бытию, каким оно отличает себя от языка и предстоит языку? Если множество сущих предметов обозначаются разными словами, то не следует ли искать само «сутствующее» за пределом слов — не в отсутствии их, а на самой границе языка, как при-сут-ствующее при нем и все-таки отличное от него, подобно тому как само бытие отлично от сущих вещей в мышлении Хайдеггера? Не есть ли « » именно то, что постоянно присутствует при словах, оставаясь не выразимым ни в каком слове? Не есть ли « » — то, как бытие раскрывает себя в языке: не вообще бытие, не

¹ Хайдеггер Мартин. Изречение Анаксимандра // Разговор на проселочной дороге. Избр. статьи позднего периода творчества. А/Л Высшая школа, 1991. С 63.

191

абстракции или концепции бытия, а вот именно это бытие, «сутствующее в присутствии» этих самых слов, которые я сейчас пишу и которые здесь читает читатель. « » — это именно то, что при-сутствует при словах, не совпадая ни с какими словами: бытие в его при-сутствии и отличие от сущего.

« » — более адекватное имя для бытийствующе-го или бесконечного, чем слова «бытийствующее» и «бесконечное». Постоянная смена «главных слов» и «перво-понятий» в разных философских

системах показывает, что ни одно словесно выраженное понятие не может взять на себя роль всеобщего философского основания. Таковое вообще не может быть выражено *внутри* языка — но и не может оставаться невыраженным, поскольку речь идет именно о философской артикуляции наиболее широкого и емкого понятия, из которого могли бы выводиться все остальные. Очевидно, что такое понятие может артикулироваться лишь на границе самого языка, как «вненаходимое» по отношению к языку.

Статистика показывает, что более половины всей информации мы получаем из печатных источников (книг, журналов, газет, экранов компьютера). Но какую часть этой информации мы получаем от « »? И какую информацию оно в себе несет? Известно, что наиболее сильно воздействует на нас незаметная информация, оказывающая прямое влияние на подсознание. Напомню известный пример из области кино. Обычно киноплёнка движется со скоростью 24 кадра в секунду. Это оптимальная скорость, позволяющая глазу полностью ухватить все происходящее на экране. Если поставить «лишний», 25-й кадр, глазу он виден не будет, зато отпечатается в подсознании. Достаточно среди 24 кадров, мелькающих за одну секунду на экране, поместить один рекламный кадр — и вот уже зрители, выходя из кино-

192

зала, торопятся к табачному киоску, чтобы приобрести новую марку сигарет, о которой они и не думали раньше, да и продолжают не думать. Такова эффективность бессознательных визуальных внушений.

Но ведь « » предстает взору читающего не один раз в 25-ю долю секунды, а постоянно пребывает с ним, как чистый эфир, наполняющий вселенную знаков, причем, как правило, остается столь же незаметным, поскольку все сознательное внимание читающего направлено на сами знаки¹. Как при этом формируется подсознание читающего, ежесекундно воспринимающего, в разрыве мелькающих кадров, незаметную для него «белую» информацию? Чем образованнее читатель, тем больше текстов он успел прочесть и больше знаков усвоить за свою жизнь, тем больше все знаки прочитанного — противоречащие, разнонаправленные, опровергающие друг друга — складываются и взаимодействуют в его сознании, чтобы через них проступала, так сказать, память несмываемой белизны, всеобъемлющее внезнаковое слово « ». Знаки, возникающие из « », туда и уходят, но не бесследно, а как бы семантически напрягая это эфирное поле. « » не только делает чтение возможным, но и выступает как наиболее обобщенный итог чтения, как его бесконечная и знаково никогда не воплотимая значимость.

5. ИНТЕНЦИЯ ЧТЕНИЯ И ПИСЬМА. СЕМАНТИЧЕСКИЙ ЭФИР

В изобразительном искусстве « » уже давно играет незаменимую роль — в виде непрописанного хол-

¹ Если, по Лакану, бессознательное структурируется как язык, то « » — это бессознательное самого бессознательного.

193

ста, чистого грунта, оставленного в законченной работе и являющего собой обнажение того сырого материала, в который художник вносит образ и форму. Таким радикальным опытом «воссоздания основы» в живописи были белые полотна Роберта Раушенберга (Rauschenberg), выставленные в экспериментальном Black Mountain art college в 1952 году¹. Поражение живописи, невозможность записать белое место, обернулось ее торжеством, поскольку « » само оказалось вписанным в картину. Картина тем самым эксплицирует условия своего существования, обнаруживает, «воссоздает» то, что обычно оно заслоняет и прячет собой. Особенно часто этот прием используется в концептуальном искусстве, которое есть непрерывный процесс осознания и воссоздания своего « ». Огромную роль играет « » в альбомах, стендах и инсталляциях Ильи Кабакова². Концептуализм вводит в традиционное живописное пространство, с одной стороны, пустоту, с другой — текст, тем самым переступая границы изобразительного языка в двух направлениях — внеязыковом (пустотном) и иноязыковом (словесном). Благодаря такой двусторонней «бомбардировке» изобразительной материи из нее извлекается дополнительная энергия напряжений и разрыва. Плёнка изобразительности натягивается, чтобы вместить в себя невместимое, — и лопается, обнажая пустоты и слова. При этом внеязыковые и иноязыковые элементы в картине строго соотнесены и уравновешены: слова как раз и отсыла-

¹ См: *Sontag Susan. Dancers on a Plane Cage, Cunningham, Johns. London: Thamesand Hudson Ltd, 1990 P. 28.*

² См, в частности, мою работу «Пустота как прием: слово и изображение у Ильи Кабакова» в кн.: *Энштейн Михаил. Постмодерн в России: литература и теория. М: Изд-во Р. Эллинина, 2000. С. 173—204.*

194

ют к тому, что остается пустым и невидимым. Например, в стендовой работе Ильи Кабакова

«Виноватая» наличие словесной зоны предполагает и соответствующую пустотную зону: зритель узнает о том, что женщина стоит у окна, лишь из обширного текста-подписи, а на месте изображения предстает лишь нагая деревянная фактура самого стенда. В таком транс-живописном произведении собственно живописный элемент выносится за скобки или играет роль оси в конструкции весов, две чаши которых подвижно уравнивают словесный и пустотный материал, детальное описание и непрописанный грунт.

В тексте « » выявляется гораздо труднее, чем в изобразительной фактуре, и поэтому только сейчас письмо подходит к той задаче, которая уже решается Живописью. Изобразительные (иконические) знаки, в отличие от символических, какими являются слова, онтологически ближе к тому внезаковому слою, который прячется под ними и в котором они артикулируются.

Изобразительный знак имеет сходство с обозначаемым-изображаемым, следовательно, и грунт может непосредственно сам себя представлять-изображать в картине. Словесные знаки не имеют никакого подобия с тем, что они обозначают, поэтому в них труднее явить « » как непосредственное присутствие, оно глубже спрятано под текстуальным, чем под изобразительным слоем. Текст пребывает интенциональ-но за пределом бумаги и пространственного измерения вообще— и там же, в глубине внепространственного континуума, пребывает « » . Отсюда, кстати, известная поговорка: «Что написано пером, того не вырубить топором». Изображение на картине можно

195

«вырубить», поскольку оно присутствует в плоскости самой картины, тогда как написанное на бумаге не поддается физическому изъятию из нее, поскольку транс-цендентно самой бумаге, в силу условности письмен, чьи физические начертания лишь произвольно связаны с тем, что в них обозначается.

Каждому знакома эта существенная *незримость* экрана или бумаги, когда мы пытаемся подолгу вглядываться в них. При этом мы испытываем странное чувство, как будто глаза начинают резать от нестерпимой яркости и хочется зажмуриться, чтобы остановить приток в глаза этой непонятной энергии¹. Сама по себе бумага не настолько уж ярка, чтобы резать глаза, и притом сходное впечатление бывает и от серой, темноватой бумаги, если она воспринимается не как цветная вещь, а именно как чистая среда для письма. В этом смысле предметным аналогом « » является не живописный холст, а чистота неба, в которую можно бесконечно погружаться взглядом, вплоть до того, что перестаешь видеть ее. Тогда-то она и являет себя наиболее ясно и открыто нашему глазу, как глубокая пустота космоса, которая в солнечном освещении является голубой, а в отсутствии солнца — черной, но сама по себе не голуба и не черна, поскольку не имеет цве-

¹ Здесь вспоминается вдохновенное толкование белизны в романе Германа Мелвилла «Моби Дик», в главе «О белизне кита»: «мы еще не разгадали чар белизны: почему она столь властно притягивает душу..? Своей неопределенностью она извещает нас о безжалостных и необъятных пустотах вселенной и, внушая мысль об исчезновении, наносит нам предательский удар как раз тогда, когда мы созерцаем белые глубины Млечного Пути? Или, по сути своей, белизна есть не столько цвет, сколько отсутствие цвета и в то же время основа всех цветов; не отсюда ли такая немая чистота и многозначность в широком снежном просторе-?»

196

та, ведь сам цвет — это лишь условие ее земного восприятия¹.

Разница между материальностью вещей и материальностью листа или экрана соотносима с разницей между созерцанием и чтением. Если мы смотрим на

¹ Происхождение письменности теряется в глубине веков и все еще не имеет четкого научно-генетического объяснения. Не исключено, что именно вид неба и проложенных по нему облачных следов или расчертивших его звездных огней и послужил образчиком первописьма, коль скоро человек, став человеком, обрел прямоту стояния и хождения и обратил свое лицо к небу. Возможно, что конфигурация небесных тел, очертания созвездий и стали теми первоследами, из восприятия которых развилась идея письма — значащих, однако неизобразительных следов, запечатленных на чистом фоне неба-листа. Возможно и то, что на какой-то стадии развития человечества небо вновь станет средой письма, вернет себе ту функцию, которую условно, на определенный исторический период, приняли лист бумаги и экран компьютера Эсхатологические представления библейских времен указывают на небсг, как на «свиток», которому суждено принять в себя последние письмена, подводящие итог истории, — огненные знаки конца времен. Во всяком случае, лист и экран представляют несомненную аналогию с чистотой неба, открывающей себя взгляду — и скрывающей при долгом, напряженном разглядывании. Лист и экран — это как бы фрагменты неба, для нашего удобства положенные под руку или поставленные перед глазами.

Между прочим, историческое движение от темноватого пергамента к белой бумаге и далее к светящемуся экрану есть стадии возрастающей «небесности» в материальной среде письма. Экран компьютера голубоват и исходит прозрачным внутренним свечением. В него можно заглянуть глубже, чем в плоскую бумагу, он обладает свойством объемного стекла, кристалла, через который просвечивает внутреннее письмо. То, что мы впечатываем в компьютер, не ложится поверх экрана, как на бумагу, а таинственно появляется изнутри, словно всплывает со дна этого стеклянного неба, просвечивает из его глубины, как самопроизвольное письмо, не нами вписанное, но к нам обращенное. Возможно, переход от книги к экрану уже готовит пишущего к следующей стадии взаимоотношений с « », внутренние свойства которого, в частности «обратное письмо», «писание с той стороны», нам еще опытно неизвестны. Прозрачность экрана — это возможность проступания не-

197

вещи, окрашенные в белый или голубой цвет, — на белую стену или голубую скатерть, — мы видим действительно цвета, составляющие часть пространства, и наш взгляд останавливается на них, «ощупывает» их цветную поверхность и не идет дальше. Но в белизну бумаги или голубизну экрана, которые служат фоном для чтения, мы не можем смотреть таким же предметным способом — мы смотрим не *на* них, мы смотрим *в* них. Белизна или голубизна в данном случае — рке не цвета, окрашивающие поверхность, а являющая себя глубина пространственно-смыслового континуума, которая, как выше сказано, вообще лишена цвета. Переставая просто смотреть на бумагу и пытаясь в нее всмотреться *читающим* взором, *прочитать* белизну, проследить, куда же уходят вписанные в нее буквы, мы испытываем нечто вроде головокружения. Взгляд теряет опору в этой гладкой пустыне, ему не за что зацепиться, он упирается в незримое.

Эта незримость создается в некотором смысле интенцией самого читающего зрения, которое вслед за

известных знаков сквозь наше письмо, самопроизвольного раскрытия и *самоозначивания* той заэкранной глубины, в которой мы до сих пор лишь предполагали простую восприимчивость, готовность вмещать знаки, но не испускать их из себя, как небо испускает свет созвездий.

Пытаясь понять, что в поверхности экрана кажется столь магическим, мы вспоминаем, что небо сравнивается не только со свитком, но и со стеклянным кристаллом. Экран компьютера — такой кристалл, в котором наше собственное письмо начинает таинственно мерцать и приближается к нам с другой стороны, как сообщение, призыв или приговор, изреченный нашими же словами. Экран не просто более вместителен и многослоен, чем бумага, он обладает входом с другой стороны, в нем « » обнаруживает свою способность к самоактуализации. Письмо, появляясь из глубины экрана, движется ему навстречу, превращаясь из объекта человеческих действий в некий самодействующий субъект.

198

буквами устремляется вглубь листа, вместо того чтобы скользить по его поверхности, как происходит с восприятием цветных вещей. Плоская бумажная вещь обретает объемность и глубину благодаря интенции вписывания-прочтения, но именно эта интенция, которая не исчерпывается той или иной суммой написанных знаков, обнаруживает в самой бумаге потенциальность еще не записанного слова и еще более глубокую потенциальность слова, которую нельзя записать. Сама бумага в своей белизне являет потенциальность такого слова, которое требует прочтения и вместе с тем не может быть прочитанным. Головокружение, которое мы испытываем при взгляде на чистую бумагу, создается несовместимостью двух установок — чтения и зрения. Мы пытаемся прочитать то, чего не видим, и пытаемся увидеть то, что хотим прочитать. Чтение и зрение пытаются установить общий фокус — но он двойится и расплывается: чтение пытается настичь зрительно ускользающий объект, а зрение тщетно ищет того, на что направлена интенция чтения.

Интенциональность письма, если отделить ее от конкретных письмен, направлена именно на чистоту бумаги или экрана в целом. С феноменологической точки зрения интенциональность сознания и потенциальность предстоящего ему бытия глубоко взаимосвязаны: ни та, ни другая не исчерпаемы никакими актуализациями сознания (мыслями) и никакими актуализациями бытия (предметами) — и потому непосредственно обращаются друг к другу. Чистота бумаги или экрана есть способ записи не конкретных букв, а самой интенции письма — и именно интенция письма, не сводимая ни к одному из письмен, так углубляет наше восприятие белого листа или голубого экрана,

199

что мы начинаем видеть в них саму невидимость того, во что всматриваемся. Такая интенциональная зоркость, попытка физического восприятия семантической емкости « », непереносима для зрения. Белизна бумаги или голубизна экрана, лишённые текстовых следов, семантически ослепляют нас, как физически ослепляет солнце, не закрытое облаками. То, что мы пытаемся увидеть в глубине экрана или бумаги, есть потенциальность незримой записи, соотносимой с *интенцией чтения*, которая так же несводима к чтению конкретных знаков, как интенция письма — к их написанию. В голубизне экрана или белизне бумаги мы читаем то, что невозможно нигде больше прочитать — потенциальность самого слова, его «пишимость». Если мы хотим научиться ЧИТАТЬ в полном смысле этого слова, нам нужно уметь читать и то, что заключено в потенциальности письма, а не только в актуальности письмен. Это значит, что нам нужно вчитываться в голубизну экрана или в белизну страницы — а это всякий раз иная голубизна или белизна, в зависимости от того, какие письмена в ней явлены, а какие остаются скрытыми. Сама явленность одних письмен обнаруживает скрытость других письмен и делает их глубинно, интенционально читаемыми.

Именно как потенциальность письма, не сводимая ни к одному из письмен, и выступает перед нами « ». Впущенное в текст, « » взрывает изнутри знаковый код и вызывает семиотический шок у

читателя. Чтение, в отличие от разглядывания, имеет дело со знаками, а не с их материальным воплощением, и следовательно, « » воспринимается не как кусок серой газетной или яркой мелованной бумаги, а как значимое отсутствие знаков, как семиотическое ничто, *бе-*

200

лая дыра, мгновенно «затягивающая» наш читающий взор. Многочисленные « » создают помеху быстрому скольжению глаз по такому «сквозящему» тексту, который, словно губка, вбирает в себя свою окружающую среду в виде внезапных белых дыр¹.

При этом « », впущенное в текст на правах его элемента, семиотически резко отличается от « » как белой среды или фона, окружающего текст. Белизна текста или голубизна экрана, окружающая текст в виде полей, приятно ласкает глаз и вызывает чувство отдохновения, поскольку она семантически не напряжена и являет собой отсутствие тех знаков, которые подлежат прочтению и пониманию. Но та же самая белизна или голубизна, оказавшаяся внутри текста, в качестве особого знака, « », вызывает чувство смыслового тупика, непреодолимой преграды, потому что она семантически напряжена — но не разряжает этого напряжения ни одним условным знаком, ни одним известным значением. Такова трудность нашей прямой встречи с интенциональностью письма, когда она обнаруживает себя в разрыве текста, в своей несводимости ни к каким письменам. Это высшая мера семантической напряженности, поскольку *потенциально значимое* здесь дано как *актуально незначимое*.

Примем как условное допущение, что семантическая напряженность текста равна единице, поскольку актуальный знак более или менее соответствует своему актуальному значению. Тогда семантическая напряженность чистых полей, окружающих текст, в восприятии читателя приближается к нулю, поскольку в

¹ Можно истолковать эти белые дыры текста как семантический аналог физическим черным дырам, в которых «пропадает» космическая материя.

201

отсутствие актуальных знаков здесь отсутствует и установка на потенциальную значимость.

Напротив, семантическая напряженность « » приближается к бесконечности, поскольку потенциальная значимость вписана в текст в отсутствие актуального знака

Проследите за тем, как вы читаете те части этого текста, которые испещрены частыми « ». Взгляд инстинктивно отталкивается от этих белых дыр, чувствуя в них то деструктивное напряжение, которое разваливает текст на куски, мешает его воспринимать в знаковой последовательности. Взгляд спотыкается о « », проваливается в него — и лишь с усилием выбирается обратно, чтобы дальше уверенно скользить по поверхности знаков.

Но со временем в читателе развивается то, что можно назвать **паратекстуальным вниманием**, — внимание к границам текста, к окружающим его белым полям и внутренним пробелам.

Постепенно эта окружающая среда текста, которая раньше воспринималась как мертвая пустыня, наполняется своей жизнью, в ней обнаруживаются потоки энергий и смыслов, как в эфирной пустоте космоса, которая наполнена потоками невидимых излучений. В конце концов и пустые поля, окружающие текст, и белизна писчей бумаги, не заполненной письменами, могут восприниматься как « » , т. е. семантически напряженное отсутствие знаков, внетекстуальная среда, вписанная в некий мега-текст на правах особого, потенциального знака.

Вообще данная область знания может быть обозначена не просто как экология, но и, более узко, как *Эфирология* текста, если понимать под эфиром незримую и невесомую субстанцию, непрерывно заполняющую пространственные промежутки между любыми те-

202

лами, в данном случае — знаками. Термин «эфир» в древнегреческом языке означал верхний, самый прозрачный и чистый слой воздуха, в котором, по преданию, обитали боги. В истории философии и физики «эфир» выражает «представление о недоступной чувственному наблюдению невесомой субстанции, самом тонком среди считавшихся существующими первове-ществ»¹.

Теория эфира предполагает, что не может быть абсолютно пустого пространства, лишенного каких бы то ни было физических или смысловых свойств, и изучает эту смысловую наполненность пустоты, значимость без актуального знака и значения.

Эфирология текста может стать существенным дополнением к семиотике, изучающей системы знаков, в широком смысле — «семиосферу». Этот термин, введенный Юрием Лотманом, по аналогии с атмосферой, биосферой, ноосферой, указывает на целостную область знаков и знакового поведения, активно формирующего искусственную оболочку нашей планеты. Но там,

где есть «сфера», есть и эфир — ее прозрачные, чистые слои, которые заполняют пространства между семиотическими объектами. Изучение *семиотического эфира* — так можно определить задачу данного направления в семиотике.

Эфириология текста имеет дело с проблемой восприятия « » как знака не только интенционально читаемого, но и интенционально произносимого. Когда мы проговариваем про себя читаемый текст, что почти всегда происходит на бессознательном уровне, то « » вызывает особое затруднение, поскольку не известно, как

¹ Алексеев И. Эфир // Философская энциклопедия: В 5 т. М: Советская энциклопедия, 1970. Т. 5. С 590.

203

его нужно произносить (в отличие от произносимого «дао» или «*differance*»). Проследив за тем, как произносится « », можно поймать себя на попытке заполнить паузу каким-то нефонетическим, неартикулированным звуком, который тут же обрывается, признавая свою неудачу, отсутствие мотивировки. « » действует в нашей внутренней речи как механизм осечки. Интенция произнесения « » ни в чем не может себя реализовать, так что само « » выступает как непреодолимый порог между потенциальностью и актуальностью речеобразования. Спотыкаясь об этот порог, мы приобретаем сознание языка в целом как потенциальности того, что в своем произношении знаков мы актуализируем бессознательно, по привычке. Мы выходим из бессознательного состояния проговаривания в тот момент, когда проговаривание очередного «знака», « », дает осечку. Невозможность проговаривания вдруг доносит до нашего сознания сам факт проговаривания. « » — это инаковость, включенная в язык и потому включающая наше сознание самого языка. Мы привыкли пользоваться языком бессознательно, и сам язык, по Лакану, есть структура бессознательного. Но если « », окружающее текст в виде полей и пробелов, есть как бы высшая степень бессознательного по отношению к бессознательности языка, то вводя « » в текст, мы не только осознаем это «вдвойне» бессознательное, но и обретаем сознательность в самом языке.

Отныне и наши отношения с собственной внутренней речью могут строиться сознательно. При этом пауза, необходимая для произнесения « », постепенно наполняется особым значением. Мы ищем способа, как можно осмысленно произнести « », перебираем синонимы, находим слово, которое более или

204

менее удачно подходит в том или ином контексте, например «пробел», «белизна», «пустота», и начинаем проговаривать это слово-заменитель на месте « ». Вскоре, однако, мы убеждаемся, что замена, подходящая в одних контекстах, не подходит в других. Постепенно, в уточняющем чередовании разных контекстов, « » освобождается в нашем сознании от всяких слов-заполнителей, обнаркоживает свой единственный смысл именно в этом зиянии, незаполняемости, как чистая интенция произносимости и значимости.

6. ПРОБЛЕМЫ ЭКОФИЛОЛОГИИ

Такое прочтение текста, которое обнаруживает в нем семантические дыры, внезнаковые зоны, и пытается вчитаться в них, можно назвать *интенциональным* чтением. Такой анализ, который выявляет значимость текстуальных пустот и зияний, можно назвать *шратек-стуальным* анализом¹. Такое направление в филологии, которое занимается изучением и истолкованием окружающей среды текста, можно назвать *экофилологией* или *экокриптикой*.

У каждого текста есть свое собственное « », так же как свое « » есть у любой совокупности текстов, образующих творческое наследие данного автора или на-

¹ Его нельзя смешивать с так называемой «паралингвистикой», которая изучает экстралингвистические, внеязыковые факторы речевого поведения, такие как мимика, жестикуляция, громкость речи, паузы и т.д., все то, что не передается знаками языка. У паралингвистики есть свои вполне материальные объекты, которые, не закрепляясь в письме, тем не менее находят выражение в моторно-двигательной, акустической и прочих сферах. Но « » — это область внезнакового, окружающая текст, а вовсе не иноматериальность знаков, сопровождающих речь.

205

следие целой национальной культуры. Области паратек-стуального анализа столь же разнообразны, как и объекты текстуального анализа. « » может быть по-настоящему понято только в связи с текстом как его иное. Каждый текст создает свое « », и наоборот, каждое « » позволяет артикулироваться только данному тексту, само оставаясь в зоне чистой потенциальности, непроявленности. Задача паратекстуального анализа — двойная: заполнить эти эфирные зоны, эти промежутки между знаковыми телами — и показать их незаполняемость. Иначе говоря, паратекстуальный анализ есть искусство парафразы, но при этом перифразируется не определен-

ная речь, а несказанное, пропущенное..

В частности, паратекстуальный анализ позволяет объяснить разницу между стихами и прозой на основе их взаимодействия с « ». В стихах « » принимает гораздо более активную роль в семантизации текста- вокруг каждой строки образуется собственное поле недоговоренности, и это поле «упругое», оно то сжимается, то растягивается, в обратном соотношении с длиной строк.

Каждая строка, разгоняясь, «врезается» в это поле и, отталкиваясь от его края, интенцио-нальной границы письма, поворачивает наше внимание назад, к следующей строке.

Вот девушка, едва разившись, Еще не потупляясь, не краснея, Непостижимо черным взглядом Смотрит мне навстречу.

Александр Блок

Для каждой строки интенциональная граница письма не задана, но постоянно колеблется, и важен не столько размах ее колебаний, меняющийся размер

206

« », сколько сама эта колебательность, т. е. игра

интенциональных смыслов в пульсирующем поле вокруг текста, игра между текстом и « ». Эта упругость границы текста определяется действием формующих ее смысловых полей интенциональности за пределами текста, в пространстве « ».

В прозе рамка текста является идеально ровной и совпадает с границей полей, т. е. задается не содержательно, а технически. Прозаический текст можно вытягивать в любую длину, лишь бы эта длина формовалась единообразно для каждой строки. Разумеется, пробелы между словами и предложениями в прозе, как и в любом тексте, обладают своей интенциональностью. Но главным событием интенционального членения прозы является « » между абзацами, главами, частями, т. е. проза потенцируется по вертикали, и именно переход от абзаца к абзацу, отступы «красной строки» служат наиболее регулярными знаками интенциональных границ, на которых текст встречается с « ».

Исторически, разумеется, стихотворная речь возникает из сопряжения музыки и слова, из мелодики и метра, равномерного чередования ударений, пауз.. Но мы давно уже привыкли воспринимать стихи глазами, и *поэзия для чтения* сформировала свой собственный критерий того, что можно считать отличительным признаком стихосложения. Переменная, «рваная» длина строк обязательна даже для верлибра, где могут отсутствовать все другие формальные свойства стиха. Исходя из феноменологии чтения, разница между стихами и прозой определяется не наличием в стихах рифм или ритма, определенного чередования ударных и безударных слогов, а именно подвижным или постоянным

207

соотношением текста с « ». В стихах это соотношение меняется от строки к строке, тогда как в прозе остается неизменным. Стихи — это текст, конфигурация которого задается подвижной границей интенци-онального поля, так что соотношение актуально значащего и потенциально значимого, читаемого зримо и читаемого незримо, меняется от строки к строке. Если мы разобьем любой прозаический текст на горизонтальные сегменты разной длины, не совпадающие с форматом страницы, то тем самым он превратится в стихотворный текст.

Все счастливые семьи Похожи друг на друга, Каждая несчастливая семья Несчастлива по-своему.

Все смешалось

В доме Облонских.

Жена узнала, что муж

Был в связи с бывшею в их доме

Французенкою-гувернанткой,

И объявила мужу, что не может

Жить с ним в одном доме.

Хотя этот текст слово в слово совпадает с начальными фразами романа Льва Толстого «Анна Каренина», в таком расположении строк он меняет свою интенциональную природу и становится стихотворным. За каждой строкой вырастает новая зона семантического ожидания, непроявленности, значимость начинает преобладать над значением. Разница между прозой и стихами для чтения — чисто топологическая: простым изменением расположения строк *автоматически* достигается переход текста из одного разряда в другой.

208

Согласно устоявшимся представлениям, пространственная, графическая организация текста служит лишь внешней формой выражения его содержания. Но есть содержательность более высокого порядка, чем содержание того или иного текста, — это интенциональность самого письма, включающая его разделение на зону актуализации, сам текст, и зону чистой

потенциальности, « », и способы их взаимодействия. Любые конкретные тексты становятся прозаическими или стихотворными в зависимости от своей графической линии, «ровной» или «рваной», на границе с « ».

Далее мне хотелось бы лишь конспективно очертить некоторые проблемы и направления экологии текста, или экофилологии. В самом сжатом определении, экология текста изучает значение « » в меняющихся исторических обстоятельствах, в структурах разных жанров, в развертывании разных уровней и сфер культуры, в построении разных знаковых систем и текстуально-информационной деятельности.

Центральная задача экофилологии — изучение пространственной среды пергаментных, рукописных, машинописных, компьютерных текстов. Как соотносится текст с тем специфическим полем, которое предназначено для покрытия текстом? Индивидуальная среда каждого текста. Интерпретации, которые умножаются вокруг текста с целью «правильного» его понимания, вместе с тем отодвигают его от читателя и семиотически «загрязняют» среду его обитания. «Белое смещение» у расширяющейся галактики Гуттенберга: растущие поля и пробелы в мире книгопечатания. В древних и средневековых манускриптах « » едва впускается в текст, между словами и даже предложениями часто отсутствуют интервалы. В эпоху

209

Возрождения, с переходом от рукописания к книгопечатанию, возрастает объем «чистой природы», впущенной в систему культуры. Чем увереннее в себе культура (переход к машине), тем больше она освобождает в себе места для квазиприроды.

Создание чистой среды специально под запечатывание — экранные и бумажные носители информации. Соотношение запечатанной и иначе культурно освоенной (заселенной, вспаханной) территорий в масштабе данной страны. Каждая культура имеет свою пропорцию печатной и жилой площадей. Размер семиотически освоенных поверхностей в каждой культуре.

Количество печатных знаков на квадратный метр жилой площади — мера семиотической насыщенности пространства. Знаковая загруженность рабочих комнат, кабинетов, библиотек, улиц, площадей. Текстуальная емкость пространства, количество вывесок, реклам, объявлений на единицу территории. Информационные поля, окутывающие города, — семиотически избыточные пространства.

Длина текстов. Неизбежное сокращение текстов, которые хотят быть прочитанными, по мере умножения производимых текстов. Возрастание числа классиков — тех, что обязательно должны быть прочитаны. Соответственно возрастает число необразованных людей, которые читали не всех классиков или вообще не читали классиков. Соотношение содержания и длины текста.

Размер текста как экологический фактор.

Писание и чтение в глубину — экологически чистое, поскольку в одном объеме текста раскрываются разные уровни и глубины значения. Борхес — образец экологически чистого писателя. Что простительно для писателей предыдущих эпох — Гете, Дюма, Толстого, —

210

то вызывает сомнение в эпоху избыточной продуктивности. Кризис знакового перепроизводства Текст, сохраняющий невысказанность, — и текст, выбалтывающий все до конца. Сакральные тексты — наиболее экономные, экологически чистые. В них проступает немота и чистота основы, они окружены безмолвием. С другой стороны, они порождают наибольшее число интерпретаций, запускают механизм размножения текстов.

« » — как знак тайны, усиливающей читательский интерес. Единственный графический пробел в «Братьях Карамазовых» — там, где пропущено «самое главное»: убил или не убил Дмитрий отца. Весь текст романа как бы втягивается в эту «белую воронку», помещенную ровно в его середине¹. Биоценоз текста, обмен веществ с другими текстами и с « ». Типология текстов по их способу биоценоза. Три основных типа: 1. Текст, живущий за счет других, — цитатный, центон, пародия, плагиат. 2. Текст замкнутый, герметичный, выстроенный по собственным правилам, не нуждающийся ни в чем и ни в ком. 3. Текст, требующий комментария, рассчитывающий на отзыв, продолжение в будущем.

Экология разных жанров. Фрагмент и афоризм — экологически чистые жанры: текст-«осколок» среди нетронутых, широко раскинувшихся белых полей. Фрагмент, самим условием своей фрагментарности, пред-

¹ *Достоевский Ф. М.* Поли. собр. соч.: В 30 т. АН Наука, 1976. Т. 14 С 355. Весь роман по этому изданию состоит из 710 страниц. Замечательно, что глава с «белым местом» называется «В темноте». Чтобы обратить внимание на « » внутри текста и отличить его от регулярных пробелов, белое место порой заполняют точками — зародышевыми знаками.

полагает затерянность в « ». Экология эссе, как жанра-медиума, посредника между литературой, философией, наукой, историей, дневником, (авто)биографией. Эссе на перекрестке биоценозов, питается разными текстуальными средами.

Хронотоп и экология. Хронотоп внутри текста, система пространственно-временных образов, — как он соотносится с пространственно-временной средой вокруг текста? «Пространство романа» — в двойном смысле, внутри и вокруг. Толщина книги. Многотомность. Экология книжных серий, собраний сочинений.

Нечтение — пассивное сопротивление семиократии. Информационный мусор по почте и на компьютере — незатребованная и потому избыточная информация. В отличие от вещественного мусора, состоящего из неудобоваримых остатков потребления, информационный мусор не потребляется вообще, выбрасывается новым, заведомо мусорен, а не становится таковым. Из 10 бумаг, приходящих по почте, 7—8 отправляются в корзину, но для этого их нужно предварительно проглядеть. Важный коэффициент: время, нужное для опознания ненужности текста. Чтение для установления ненужности чтения. То же и с книгами. Увеличение семиотических процедур, требуемых для прекращения или неучастия в семиотических процессах. Сколько нужно прочитать, чтобы дальше не читать? Но и нужное чтение откладывается на потом, накапливается, устаревает, успевает стать ненужным, пока устанавливается ненужность ненужного. Вслед за несколькими книгами, пролистанными и отложенными за ненадобностью, откладывается и нужная книга, время на чтение которой отнято просмотром ненужных книг. Ми-

212

нус-время и минус-пространство культуры — то, что культура тратит на избавление от собственной избыточности.

7. ЭКОЛОГИЯ И ЭТИКА

Согласно древнему учению о дао и современному учению о *difference*, нам не дано воспринять эти до-знаковые и внезнаковые начала, как они есть. Они остаются неизменными, непроявляемыми, как бы погребенными в своих бесчисленных созданиях, в многообразии порожденных ими знаков. «Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное *dao*» (Лао-цзы). «*..difference* не имеет имени в нашем языке» (Жак Деррида).

Согласно экофилологии, то «изначальное» и «бесконечное», «порождающее все различия», что делает возможным текст, может и само проявляться в тексте, иметь свое адекватное имя. « » позволяет нам опознать это внезнаковое и знакообразующее начало именно таким, каким оно обнаруживает себя в нашей знаковой деятельности. Помещая « » в сферу и даже в центр своего сознания, мы хотя бы отчасти возвращаем ему то, чем обязаны ему как пишущие и читающие. Пусть это « » создается самим письмом, чтобы быть принесенным в жертву письму, — это не умаляет его жертвенности, напротив, вызывает еще более глубокие ассоциации с основополагающим мифом западной цивилизации о жертвоприношении Слова. Слово создает «свое иное», становится ничем, пустотой, пробелом, чтобы в его самостирации, в « » могли обрести очертание и значение другие слова

213

Здесь обнаруживается, что экология текста имеет еще этический аспект. Этическое отношение, вообще говоря, строится в двух основных направлениях: как отношение к «родительскому», к тому, что мне предшествует и созданием чего я являюсь; и как отношение к «соседскому», к тому, что сосуществует со мной и обладает равной со мной ценностью. Отсюда две «наибольшие» заповеди библейской этики: возлюби Бога (своего создателя) всею душой — и возлюби ближнего (своего соседа), как самого себя. Природа в этом отношении является как бы двойным этическим объектом, поскольку она представляет собой по отношению к человечеству и порождающее начало, и окружающую среду — и «мать», и «соседку».

Попытка включить « » в текст есть не только теоретический поиск однозначного (внезнакового) имени, но и этический опыт восприятия другого в себе. Это другое, всегда иноположное по отношению к тексту, вступает внутрь текста и становится в нем привилегированным именем, т. е. даже более значимым знаком, чем все остальные знаки. « » — это место, в котором осуществляется этическое отношение текста с тем, что ему предлежит и ему внеположно.

Это обращение письма к своему чистому полю, текстуального сознания к своему

бессознательному истоку можно условно назвать воссознанием — воссозданием в сознании.

«Исток» есть экологическая категория, в том смысле, что она указывает на природное начало и

условие культурной деятельности и предполагает этическое признание и теоретическое восстановление этого истока в самом течении культуры. Этика включает в себя категорию *возвратности*, не в смысле буквального возвращения к началу, а в смысле

214

сознательного воссоздания в себе начала по мере исторического удаления от него. Воссознание « » — часть долга, который пишущий возвращает тому, что позволяет ему писать.

Этика взаимоотношений текста и « » может в какой-то степени моделировать и другие аспекты нашей сознательной деятельности. Мы ведь не только пишущие и читающие существа, но также и говорящие, действующие, живущие. И в каждой из этих областей есть свое « », которое делает возможным наши слова, поступки, движения. Особенность воссоздания — избирательная соотнесенность каждого вида деятельности со своим собственным жертвенным основанием, которое устраняется в том, что основывает. Сознание обращается на то, что делает возможным само сознание, письмо — на то, что делает возможным письмо, речь — на то, что делает возможной речь. Воссознание есть актуализация внутри сознания (письма, речи, действия-) предваряющих его и внеположных ему условий (чистоты, безмолвия, покоя...).

Приставка «воз-» («вое-») имеет в русском языке два разных значения, одинаково важных для понимания термина «воссознание». «Воз-» означает совершение действия заново, восстановление начального условия (например, «возвращение», «возрождение», «воссоздание»); и эта же приставка означает направленность вверх, поступательное, восходящее действие («возведение», «возвышение», «вознесение»). В этом двойном значении «воз-» предполагает как бы круговой ход, возвращательно-поступательное движение. «Воссознание» — *вос-становление* того, что предшествует сознанию и делает его возможным, и одновременно *бас-хождение* сознания на новую ступень. В экологическом

215

смысле воссознание не есть просто возврат к природе, что было бы разрушительно для культуры, но есть поступательное движение культуры, спасающей природу в себе и для себя.

Такое же экологическое возвратно-поступательное движение — восстановление начальных условий деятельности, как ее восхождение на новый уровень — можно обнаружить в любой культурной деятельности, в том числе текстуальной. Сущность жертвы — самоотречение; долг того, кто принимает жертву, — дарование ей имени, *наречение* того, что создает условия речи. Такова этическая предпосылка экофилологии.

8. ЗНАК И ЖЕРТВА. ПИСЬМО КАК РИТУАЛ

Согласно современным антропологическим представлениям, связь письма с жертвоприношением — это не просто метафора, но факт, объясняющий происхождение культуры. Чем древнее орудие письма, тем более оно напоминает орудие битвы или жертвоприношения — меч, резец, нож, игла, стило. Писать — значит резать, колоть, пронзать, уязвлять. Хотя академическая история письма практически никогда не заглядывает дальше шумерской клинописи и египетских иероглифов, новейшая теория культуры связывает артикуляцию знака с древнейшим обрядом жертвоприношения¹. Согласно этой теории, основы которой заложил французско-американский литературовед и антрополог Рене

¹ Следует заметить, что в последнее время теории происхождения языка вообще редко рассматриваются в академических кругах: считается, что отсутствуют исторические факты, которые могли бы их удостоверить. Ниже излагается одна из немногих теорий, допущенных в научный обиход.

216

Жирар, жертва — первичный знак, выделившийся из среды природных объектов. Жертва — это часть природы, которая наделяется символическим значением и становится элементом культа, поскольку замещает собой членов человеческого сообщества. «Жертва» замещает собой всех членов сообщества, которые приносят ее. Жертвоприношение служит защите всего сообщества от его собственного насилия.. Цель жертвоприношения — восстановить гармонию в сообществе, укрепить социальную ткань¹.

Жертвоприношение — знаковый процесс, в котором насилие выступает уже не как природный акт, но как ритуальное действие, освящающее свой предмет в качестве невинной жертвы, принесенной во имя жертвователя. Вина одного замещается страданием и гибелью другого. Натуральные действия — кровопролитие, умерщвление, поедание — становятся культовыми означающими. По словам Жирара, «означающее есть жертва. Означаемое — все актуальные и потенциальные значения, которые сообщество возлагает на жертву и, через ее посредство, на все вещи»². Называя

жертву «универсальным означающим», Жирар подчеркивает человеческую склонность «воспроизводить язык свя-

¹ *Cirard Rene*. *Violence and the Sacred* / TransL by Patrick Gregory. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977. P. 8.

¹ *Cirard Rene*. *Things Hidden since the Foundation of the World* / Research undertaken in collaboration with Jean-Michel Oughourlian and Guy Lefort; transl. by Stephen Bann and Michael Metteer. Standford: Standford University Press, 1987. P. 103. «Тело жертвы, таким образом, становится для Жирара объектом «первого неинстинктивного внимания», который превращается в священный объект, первое означающее и источник всякого означивания», — поясняет Эрик Ганс (*Cans Eric*. *The End of Culture Toward a Generative Anthropology*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1985. P. 13).

217

шейного, замещая в ритуалах первичную жертву новыми жертвами, чтобы обеспечить поддержание чудотворного мира (достигнутого актом совместного жертвоприношения. — МЭ). Императив обряда неотделим от манипуляции знаками и их постоянного умножения, порождающего новые возможности дифференциации и обогащения культуры. <...> Охваченные священным ужасом и желанием продолжить жизнь под знаком примирительной жертвы, люди пытаются воспроизвести и репрезентировать этот знакTM Именно здесь мы впервые находим знаковую деятельность, которую при необходимости всегда можно определить как язык и письменность»¹.

Попытаемся, опираясь на вышеприведенные суждения, расчленить тот сложный знаковый комплекс, какой представляет жертва. Если жертвоприношение есть отношение замещающего и замещаемого, то очевидно, что означающим в этом комплексе будет безгрешность и чистота жертвы, а означаемым — греховность и нечистота, которая замещается жертвой и ради преодоления которой она приносится.

1-й уровень: чистое, невинное — нечистое, виновное.

Но это лишь один, «субстанциальный» или вещественный, аспект знакового комплекса¹ что замещается чем. Другой, «предикатный», аспект — это само действие замещения, посредством которого нечистое очищается, т. е. принимает на себя свойства замещающей жертвы (искупление), а чистое умерщвляется, т. е. принимает на себя свойства замещаемого греха (заклание).

2-й уровень: заклание невинного — искупление виновного.

¹ *Cirard Rene*. *Things Hidden since the Foundation of the World*. P. 103.

218

Иными словами, чтобы замещение могло состояться, оно должно происходить не только между означающим и означаемым, но внутри того и другого. Означающее — это единство невинности и страдания, а означаемое — единство виновности и искупления. Знаковый комплекс жертвы включает в себя не только противоположность замещающего и замещаемого, чистого и нечистого, но и внутреннюю противоречивость каждого из этих двух элементов, перенесение свойств означающего и означаемого друг на друга.

2-й уровень:

означающее: страдание и умерщвление невинного.

означаемое: искупление и очищение виновного.

Но именно потому, что первичный знак жертвоприношения включает внутреннее противоречие, он несет в себе условие собственной перестановки, переворачивания. Жертвенный способ очищения нечистого содержит в себе не только искупление греха (на 2-м уровне знака), но и усугубление греха, поскольку жертвоприношение может восприниматься как грех и вина уже по отношению к самой жертве.

Есть два способа разрешить это противоречие на третьем уровне — условно говоря, (а) религиозный и (б) экологический:

3 (а) — самопожертвование. Невинный сам приносит себя в жертву за чужие грехи. В этом случае с других снимается не только та вина, за которую принесена жертва, но и вина самого жертвоприношения, поскольку оно совершается по воле самой жертвы. Жертвователь и жертва совпадают в одном лице. На этом уровне знакового процесса рождается новое религиозное движение, где жертвоприношение заменяется самопожертвованием Спасителя, самозакланием Лого-

219

са и где именно поэтому жертва не только искупает чужие грехи, но может и сама восставать из смерти. Означающее жертвоприношения само оказывается означаемым.

3 (б) — обращение жертвы. Жертва и то, во имя чего она приносится, должны поменяться местами, чтобы восстановить нарушенное равновесие. Это не приводит к упразднению смысла предыдущей жертвы, но требует новой — встречной жертвы со стороны жертвователя уже ради

искупления его вины перед первичной жертвой, восстановление ее чистоты и целостности. На этом уровне знакового процесса рождается экологическое движение, вторичное очищение самой жертвы, снятие с нее скверны, искупление ее мук. Означающее меняется местами с означаемым, и жертвенный процесс разворачивается в обратном направлении.

3-й уровень: означающее=означаемое:

- а) Спаситель приносит себя в жертву.
- б) Жертва сама подлежит спасению.

В данной работе обсуждается именно экологическая трансформация обряда жертвоприношения, третий (б) уровень знакового комплекса, на котором означающее и означаемое опять меняются предикатами, так что искупительная жертва сама должна быть искуплена жертвователем, а ее чистота восстановлена в дальнейшем поступательном самоочищении культуры через очищение оскверненной и загрязненной природы. Замещающее и замещаемое меняются местами в экологическом обряде *возмещения*: природное вступает в культурное как дважды культурное, как готовность культуры хранить и оберегать место не-культуры в самой себе. Это вторичное место природы в культуре, обращение жертвы и воздаяние ей со стороны жертвователя и обозначено в данной работе как « ».

220

Внутренняя противоречивость первознака, который включает в себя и чистоту жертвы, и ее пронзенность и уязвленность, определяет природу письма, которое нерасторжимо связано с тем чистым пространством, в которое знак вторгается и чистоту которого нарушает. Бессмысленно определять первичность того или иного компонента: письменного начертания или его чистой среды, поскольку само первичное означающее — это пронзенная мечом непорочная жертва. Этот архетипи-ческий акт впоследствии на протяжении многих веков символически воспроизводится пером, проливающим чернила на чистую поверхность бумаги. Писание — это, по сути, древнейший ритуал, смысл которого нам неведом, но сакраментальная сила которого завораживает нас, обладает физической непреложностью. В какой-то мере этот древний ритуальный страх оживает в нашем психологическом комплексе — в ощущении растерянности и нерешительности перед чистым листом бумаги. С чего начать, каким знаком произвести надрез, «вспороть» или «расколоть» белизну? Как всякая целость и целина, чистый лист завораживает, упруго отталкивает от себя, создает вокруг себя защитное поле, причем защищает себя именно своей нетронутостью, «невинностью». И дальше в работе пишущего постоянно возрождается и смывается призрак меча, крови, раны, заколотой жертвы. Отсюда частые уподобления пера оружию — кинжалу, штыку — в литературе Нового времени. Кровопролитная жертва непорочного существа — это и есть первое из всех означающих, означаемое которого — очищение того, во имя кого или чего приносится жертва. Жертва должна быть чиста и беспорочна, ибо именно в обмене чистого на нечистое, в подстановке одного вместо другого и состоит знако-

221

вал сущность жертвы. «...За грех свой, которым согрешил, пусть представит из крупного скота тельца, без порока, Господу в жертву о грехе» (Левит, 4:3).

Связь знака с кровью и жертвоприношением повсюду наблюдается в библейском мире. Так, накануне исхода евреев из Египта, в пасхальную ночь, Господь повелевает: «И будет у вас кровь знамением на домах, где вы находитесь, и увижу кровь, и пройду мимо вас, и не будет между вами язвы губительной, когда буду поражать землю Египетскую» (Исход, 12:13). Кровь на домах — знак того, что евреи уже принесли свою пасхальную жертву Богу, тогда как египтяне будут востребованы к кровавой жертве своих первенцев. Отныне евреям предписывается носить знак на своей руке в память о пасхальной ночи и о милости Божьей, которая заменила человеческую жертву животной. Точно так же и в Откровении Иоанна, накануне кончины мира, кладется печать на чело тех чистых и непорочных, что избраны Богом для спасения. Заповедано ангелам: «Не делайте вреда ни земле, ни морю, ни деревьям, доколе не положим печати на челах рабов Бога нашего» (Откровение, 7:3). Этот знак на руке или печать на челе суть свидетельства жертвы, уже принесенной праведниками и очистившей их. Бог минует своей карой тех, кто «запечатан» во плоти своей и, следовательно, уже записан в книгу жизни. Телесная печать и запись в книге — это как бы равноценные свидетельства того, что жертва принесена и принята Господом.

В современном христианском богослужении также очевидна взаимосвязь алтарного жертвоприношения с устным знаком — молитвой, которая соединяет жертву со словом и тем самым предназначает ее Всевышнему. То, что в новозаветных текстах Христос имену-

ется логосом, указывает на древнюю связь жертвы и слова: слово— метка или печать на беспорочном, невинном первенце Божиим, приносимом в жертву¹.

Все эти примеры, которые можно множить и множить, подкрепляют концепцию знака как обрядового

¹ То, что знак имеет телесно-жертвенную природу, свидетельствуют древние обычаи многих народов. Так, Геродот сообщает о лидийцах и мидянах «Скрепленные же клятвой договоры эти народы заключают так же, как и эллины, и, кроме того, слегка надрезают кожу на руке и слизывают друг у друга [выступившую] кровь» (*Геродот. История: В 9 кн. А; Наука, 1971 Кн. 1, 74 С М*). Надрезы — это как бы та часть договора, которая записывается на живом теле, и не просто дополнительная запись, но во многих случаях единственная письменная фиксация устного соглашения: клятва подтверждается готовностью принести себя в жертву во имя исполнения договора. Еще одна разновидность жертвоприношения — обряд инициации, который в книге Бруно Беттелхейма «Символические раны» рассматривается на материале жизни первобытных племен и современных подростковых сообществ. Знаком созревания становятся разнообразные надрезы, которые наносятся на половые органы, причем к числу таких «символических ран» относится и обрезание (*Bettelheim Bruno. Symbolic Wounds. Puberty Rites and the Envious Male. Glenso (Illinois): The Free Press, 1954*). О том же пишет Уолтер Буркарт «Многие племена в различных частях мира имеют или имели строгие обычаи, по которым, чтобы стать полноправным членом группы, индивид должен перенести некую процедуру, которая обычно выполняется на его теле во время обряда инициации: полужем зубов, перфорацию губ или носа, изощренные формы нанесения шрамов, и особенно обрезание или надрезание гениталий» (*BwJcert Walter. Creation of the Sacred. Tracs of Biology in Early Religions. Cambridge (MA); London (England): Harvard University Press, 1996. P. 167*). В книге Дитмара Кампера «Знаки как раны» показано, что «самые ранние примеры сиг-нификации довольно ясно свидетельствуют о способности, которая редко встречается сегодня: способности чувствовать боль того материала, на который наносятся, в который вписываются знаки» (*Kamper Dietmar. Zeichen als Narben. Gedanken zur «Materie» der Signifikation. Elemen-tarzeichen—Idee and Konzeption. Berlin: Lucie Schauer, 1985. S. 159*). Валерий Савчук в своих эссе «Конфигурации пищевого тела» и «Стро-кочащее тело» проводит историко-генетическое отождествление знака

223

клейма на жертве (уже принесенной или подлежащей закланию). Знак был «живым» и составил одно целое с носителем этого знака, как его уязвленность, «жало в плоть». Тем не менее этот религиозный аспект происхождения письма остается не вполне ясным, поскольку археологические памятники, донесшие до нас первые письмена, сложены, конечно, из таких материалов, которые могли пережить тысячелетия, — камня или глины. Остается лишь гадать, насколько этот материал служил условной заменой телам людей или животных, которые были первыми реципиентами священных знаков, жертвами письма как знакообразующего обряда, связующего видимый и невидимый миры. Неудивительно, что первая подстановка — принесение невинного во искупление вины кого-то другого — сделала возможным долгий и до сих пор не прекращающийся всемирно-исторический процесс семиозиса, замены означаемого означющим, результатом чего стал целый мир опосредования, мир письмен. Вместо закалывания жертвы стало возможным лишь метить ее кровью, вместо пролития крови — оставлять след краски, вместо нанесения следа на живом теле — оставлять отметку на костях мертвецов, на слоновой кости, на кожаном свитке, делать тиснение на камне, на деревянной или восковой дощечке, на глиняной табличке, на металлической пластинке. В этой цепи подстановок возникли все

и раны, письма и боли. «Ведь если знак — свежая или зарубцевавшаяся фигуративная рана, то ставить его — все одно, что печалить, ранить, присваивать, а читать его — реактивировать боль. < > Невыносимая боль сплошного обозначения рождает тело, которое в акте письма (записывания, процарапывания знаков на всей поверхности архаически чувствующего тела.) с(за)писывает первознак и, тем самым, избыгает его ужас» (М; СПб-Комментарии. 1994. № 3. С. 214, 215).

224

новые, все более отвлеченные элементы письма, ведущие к перу, чернилам и бумаге— вместо меча, крови и колес. «Наступает момент, когда первоначальная жертва будет обозначаться не новыми жертвами, а чем-то другим, самыми разными вещами..» (Рене Жирар)¹. Тем более характерно, что первые искусственные писчие материалы — папирус, пергамент, да, собственно, и бумага — изготавливались из волокон растений и шкур животных, т.е. сохраняли связь с органикой начального письма по живому.

Если поначалу нет различия между надрезом-раной и надрезом-знаком, между умерщвлением жертвы и ее символическим клеймением, то постепенно сама заместительная природа жертвы приводит ко все новым заместительным отношениям между раной и знаком, так что жертвоприношение все более переходит в знаковую деятельность и развертывается в многообразных системах письма. Знак — минимальная рана, сведенная к надрезу, штриху, линии, нанесенной на чистую жертвенную поверхность тела и тем самым делающая все менее нужным сам акт умерщвления.

В контексте такого представления о первописме как сакраментальной попытке или форме ритуального испытания « » обнаруживает свою жертвенную природу, как бесконечное болевое пространство, куда вписываются раны и рубцы письмен. В соотношении с пронзающим знаком, разящим орудием письма, « » — это интенция сплошной ранимости, нечто бесконечно страдательное, место означенной и освященной боли. Культура с самого начала не есть насилие

над природой по законам природы, но есть культовое дей-

¹ Girard Rene. Things Hidden. P. 103.

225

ствие — жертвоприношение, которое возносит саму природу на высокую религиозно-нравственную ступень, придавая ей значение жертвы. Венец чистоты и просветленного страдальчества, возлагаемый на природу, — это творение культуры. Природа сама разрушает себя непрерывно и безжалостно, в круговороте естественного отбора и обмена веществ, культура же размыкает этот природный процесс саморазрушения и самовосстановления, присваивая себе роль деятеля-жреца и наделяя природу ролью жертвы. И.В. Гете замечает в своей афористической статье «Природа»: «Она вечно творит и вечно разрушает- Она сама себя награждает, и наказывает, и радуется, и мучит. <_> Она — само тщеславие, но не для нас — для нас она святыня»¹. Неверно представлять отношения культуры и природы как факт самой природы, как инстинкт хищничества, животное истребление и потребление живого, — это именно процесс жертвоприношения, в ходе которого сама природа обретает новое для нее значение святыни и наделяется свойствами безгрешности и непорочности. Тем самым подготавливается следующая, экологическая стадия их взаимоотношений: попытка культуры обратить вспять значение жертвы, освятить дознаковую чистоту природы, хотя сама эта первоначальная чистота уже есть знак и приобретает только в культуре. В точке наивысшего напряжения между полюсами необходимого и невозможного и возникает « », одновременно и знак чистоты, и чистота от знака, *знак очищения от знаковости*, постоянно возобновляемая и неразрешимая апория экологического сознания. Писа-

¹ Гете Иоганн Вольфганг. Избранные сочинения по естествознанию / Пер. и коммент. И.И. Канаева М/ Изд-во АН СССР (серия «Классики науки»), 1957. С 361, 362, 363.

226

ние в своем глубинном драматизме, унаследованном от первознака, стремится оправдать первую жертву, снять себя с бумаги, воплотиться в чем-то другом, перенестись в мир вещей и действий, скрыть свою условность и виновность. Писание начинается со смятения перед чистым листом бумаги, который как бы отталкивает перо своей белизной, «невинностью», — и кончается попыткой ввести эту чистоту в сам текст, восстановить первичный объект жертвоприношения. Между этим началом и концом — усилия письма вовлечься в переустройство мира, превратить жертвоприношение в битву, отважно скрестить перо с мечом и тем самым оправдать происхождение пера от меча.

В итоге всех этих попыток стать не-письмом письмо возвращается к тому, что всегда ему предстояло, к чистому полю, с которым оно стремится сравняться, стереть себя с бумаги или экрана, преодолеть собственную знаковость. Пишущие выступают как жрецы некоего непонятого им ритуала, недостижимой целью которого является его обращение вспять, полное восстановление жертвы, ее искупление и прославление, стирание и заживление всех нанесенных ей ран. « » — внутренний предел письма, разрыв символической цепочки, в которую заново, оцепленное кавычками, вплетается место разрыва. Письмо не останавливается на знаке своего конца, но и « » не перестает следовать за письмом, оставляя за собой последнее слово именно там, где, завершая этот текст, освобождается от кавычек.

Предлог «В» как понятие

Частотный словарь

и философская картина мира

Все во мне, и я во всем. Федор Тютчев

1. Язык МЫШЛЕНИЯ: ЛЕКСИКА И ГРАММАТИКА

Лексика говорит с нами шумно и внятно, тогда как грамматика таит про себя свои заветные мысли. Обычно мы отождествляем смысл высказывания со знаменательными словами — существительными, прилагательными, глаголами. Но служебные слова — предлоги, союзы, частицы — выражают более глубокую, так сказать, бессознательную мысль языка, и задача филологов, философов, лингвистов — донести это грамматическое бессознательное до нашего сознания. Мы знаем, что хочет нам сказать тот или иной писатель, политик, мыслитель, но бываем глухи к тому, что, упорно повторяя и «разжевывая», пытается внушить нам сам язык. Одним из упущений философии в минувшие века было то, что она работала почти исключительно с существительными, реже с прилагательными, почти никогда — со служебными словами. «Идея», «сознание», «бытие», «материя», «субстанция», «форма», «закон», «противоречие»,

«универсалия»- Абстрактные существительные, которые доминируют в словаре классической философии, представляют мир назывательно, статично и провоцируют редукцию всех конкретных явлений к немногим общим понятиям. Поставленные, например, перед вопросом, «считать ли первичным бытие или сознание?» или «как согласуются законы природы со свободой воли?», мы оказываемся в плену тех философских решений, которые продиктованы самой структурой данного языка, основанного на примате имен существительных. Такой язык субстантивирует мир, т. е. превращает его в набор предметностей — идеальных или материальных, психических или физических.

Бертран Рассел отмечал в «Проблемах философии» (1912): «Даже среди философов широко признаются только те универсалии, которые обозначаются именами прилагательными и существительными, тогда как обозначаемые глаголами и предлогами обычно упускаются из виду. Этот пропуск имел очень большие последствия для философии; без преувеличения вся метафизика после Спинозы преимущественно определялась этим обстоятельством. Прилагательные и имена нарицательные выражают качества или свойства единичных вещей, тогда как предлоги и глаголы большей частью выражают отношения между двумя и более вещами»¹.

Действительно, у философии есть огромный и еще почти не тронутый языковой ресурс — так называемые «слркебные слова»: предлоги, союзы, частицы, артикли, а также местоимения. Они относятся к конкретным явлениям не редуکتивно, как общее к частному, а реляционно, как множители и преобразователи конкрет-

¹ Universals and Particulars: Readings in Ontology / Ed. by Michael J. Loux. Notre Dame, London: University of Notre Dame Press, 1976. P. 27-28.

ных значений. Предлоги «в» и «с», союзы «как» и «что», частицы «бы» и «ни» обладают своей собственной значимостью, которая бессознательно актуализируется во множестве речевых актов. С философской точки зрения грамматические слова и формы, такие как падежи, лица, формы залога и наклонения, именно в силу своей «формальности» обладают смысловым преимуществом перед теми категориями, которые выражаются лексически полновесными, знаменательными словами. Лексическое значение, будучи конкретным и специфическим, в качестве философской категории навязывается как всеобщее тем явлениям, которые под эту категорию подпадают. Например, понятие «материя» покрывает собой все разнообразие материальных явлений, от мухи до слона, от цветка до горы, вмещает их в себя и категориально замещает их собой. Грамматическое слово, напротив, не подводит «под себя» другие слова, не обобщает явления, а показывает разные способы их сочетаемости, соотносимости, которая и образует самый глубокий слой мыслимого.

Например, предлог «о» указывает на такое значение совместности, которое может относиться к самым разным явлениям и лицам («я с друзьями», «собака с кошкой», «дождь со снегом»), не подводя сами эти явления под категорию «единство». Частица «бы» указывает на значение сослагательности, к какому бы действию оно ни относилось («пошел бы», «съел бы», «увидел бы»), в то же время не навязывая данным действиям абстрактно-предметной категоризации.

Предлоги, союзы, частицы и другие «грамматические» слова не обобщают и не замещают конкретные пред-метности-мыслимости, а, напротив, раскрывают множественность их отношений и соответственно умно-

жают оттенки их значений: «свобода **от** (чего)», «свобода **в** (чем)» и «свобода **для** (чего)». От, в и для — разные смыслы свободы.

2. ЧАСТОТНЫЙ СЛОВАРЬ КАК КАРТИНА МИРА

Важность грамматических (незнаменательных) слов отражается в статистике речи: они неизменно занимают первые 20—40 позиций в частотных словарях большинства языков мира. Частотный словарь языка показывает, какие смыслы и отношения наиболее необходимы людям для выражения мыслей, и, следовательно, скрыто содержит в себе систему логических и эпистемологических категорий, которые должен выявить и объяснить философский анализ. О мире мыслят не только философы, но и самые обыкновенные люди, которые не доискиваются общих принципов, а просто и здраво рассуждают о множестве конкретных вещей. В общем объеме словоупотреблений, отнесенных всякий раз к конкретной вещи и конкретной цели,

230

230

неминуемо должны выразить себя и первопринципы, насколько они вообще выразимы в словах. Философам стоит прислушаться к тому, какие слова употребляются чаще других, поскольку без них не может обойтись сам язык. Таков совокупный и бессознательный результат мысли миллионов людей, думавших вовсе не о категориях, а о туфлях, зонтиках, погоде, соседях, книгах, политических событиях и т. д.

Под «философией обыденного языка» обычно понимается, вслед за поздним Л. Витгенштейном, изучение способов употребления слов в повседневной речи, тех правил, которым они следуют, и значений, которые они приобретают. Но, как известно, язык не сво-

231

дится к речи, он представляет собой синхронно-структурное целое, правила которого описываются грамматикой, а значения — словарем. Из всех видов словарей наиболее приближен к речевой практике частотный словарь, поскольку он описывает именно частоту вхождения языковых единиц в поток речи, степень их востребованности всеми говорящими. Философия обыденного языка никак не может ограничиваться изучением конкретных высказываний, она охватывает ту общую картину мира, которая складывается из всей совокупности речевых актов. Частотный порядок слов — это «всемирная», стихийно-демократическая система понятий, которую не может игнорировать философия, если она дорожит свидетельствами обыденного языка.

Удивительно, что философы практически никогда не прибегают к столь внушительному объективному свидетельству, предпочитая собственные логические умозаключения, которые, как правило, расходятся от одного автора к другому. Философы спорят о том, что первично: материя или сознание, свобода или необходимость, личность или история? Одни считают важнейшим и первоначальным понятие духа, другие — воли, третьи — существования, четвертые — бытия, пятые — мышления» А что думает об этом сам словарь, бескорыстнейший из свидетелей и неподкупный судья, глядящий на мир миллионами глаз? Мир — это мириады людей, по-разному мыслящих о мире. Что стоит на первом месте в их языке, то более всего значимо для их существования.

С точки зрения языка «материя» или «сознание», «природа» или «идея», «единство» или «противоречие» — это понятия второстепенные, специальные, возникающие лишь в процессе дробления и уточнения

232

более глубоких и всеобъемлющих свойств мироздания. Согласно «Частотному словарю русского языка»¹, слово «материя» делит места с 2172-го по 2202-й по частоте употребления в русском языке со словами «самовар», «конференция», «партизан» и др. Таким образом, по свидетельству языка, понятие «материя» примерно столь же важно для объяснения мироустройства, как понятия «самовар» или «партизан», — вывод, неутешительный для материалистов, которые ставятся тем самым в ряд малых фетишистских групп, наподобие поклонников самоварного чаепития. К огорчению спиритуалистов, металексема «дух — духовный» отмечена, по крайней мере в частотном словаре русского языка советской эпохи, примерно таким же или даже чуть более низким рангом; правда, совместно с мета-лексемой «душа — душевный» она передвигается на 163 место, в ряд таких слов, как «между», «входить», «ничто», «второй», «понять», «всегда», гораздо более существенных для постижения фундаментальных свойств бытия.

Еще одно важнейшее понятие, положенное в основу многих философских систем, — это «бытие» или «существование». Онтология как учение о бытии является центральным разделом таких значительных философий, как гегелевская и хайдеггеровская. Но язык часто обходится без утверждений о бытии или небытии того или иного предмета, обсуждает его конкретные свойства, не прибегая к «экзистенциальным» суждениям. «Быть» — важное, но не основное слово: в русском языке оно занимает по частоте шестое место, в английском — второе, во французском — четвертое. Дру-

¹ Частотный словарь русского языка / Под ред. АН. Засориной. К: Русский язык, 1977. С 827, 913.

233

гие категории, например «разум» и «познание» (у рационалистов), «чувство» и «ощущение» (у сенсуалистов), «польза» и «деятельность» (у прагматистов), «воля» (у Шопенгауэра), «жизнь» (у Ницше), также отвергаются языком, всей суммой его употреблений, в качестве основополагающих.

Более существенны понятия «я» и «ты», выдвинутые Мартином Бубером, — они принадлежат к

самым употребительным в любом языке, и никакое общение между людьми и объяснение мира не может без них обойтись. Бубер назвал местоименную пару «я—ты» «основным словом», определяющим диалогическое отношение как центральное в мироздании; если судить по словарю, отводящему этой металексеме 3-е место в русском и английском языках, он ошибся ненамного. Сомыслие языку оздоравливает философскую мысль и оберегает ее от произвола. Язык как целое — это и есть мера, задающая правильное, соразмерное понимание действительности. Но это понимание пребывает, так сказать, в бессознательном разуме целого народа или человечества, а донести его до сознания отдельной личности — это и есть дело философии, которая объясняет и толкует то, что говорит сам язык, как главный «отправитель» всех сообщений.

3. ГРАММАТОСОФИЯ. ТНЕ и В. ОПРЕДЕЛЕННОСТЬ и ВМЕЩЕННОСТЬ

Что же есть первоначало мира? — не по мнению того или иного мыслителя, а по мнению языка, которое может мыслителем разъясняться и обосновываться, но вряд ли оспариваться. Частотные словари разных

234

языков имеют много общего между собой, по крайней мере в первых рядах наиболее употребительных слов. Они-то и включают в себе то основное, что выделено в мироздании не тем или иным мыслителем, а совокупной мыслительной работой всех говорящих.

Как правило, во главе частотных списков идут служебные слова: артикли, предлоги, союзы, частицы. А также местоимения и функциональные глаголы, которые имеют формальный, грамматический, модальный смысл или вводят акты речи («быть, мочь, сказать, говорить, знать»)¹. Только на четвертом десятке частотного списка начинают появляться существительные и прилагательные («год, большой, дело, время, новый, человек.»).

Вот десять самых употребительных слов русского и английского языка, в процентах к общему числу употреблений:

Русский язык 4,29 в 3,63 и 1,92 не 1,73 на 1,38 я 1,33 быть 1,32 что 1,31 он

¹ Из знаменательных слов самое употребительное в русском языке — глагол «мочь», но оно занимает в этом частотном списке только 35-е место (3373 случая употребления на миллион слов, см: Частотный словарь. С 807). Как философская категория предикат «мочь» описывается в книге: *Эпштейн Михаил. Философия возможного. Модальности в мышлении и культуре.* СПб: Алетейя, 2001. С 283—321.

235

1,30 с (so)

1,07 a

Английский язык

6,88 the

3,58 of

2,84 and

2,57 to

2,30 a

2,10 in

1,04 that

0,99 is

0,96 was

0,94 he

Несколько иначе выглядит английский список, если подсчитывать частоту лексем, а не отдельных словоформ, но общей словарной картины мира он не меняет:

6,18 the

4,23 is, was, be, are, 's (= is), were, been, being, 're, 'm, am

2,94 of

2,68 and

2,46 a, an

1,80 in, inside (preposition)

1,62 to (infinitive verb marker)

1,37 have, has, have, Ve, 's (= has), had, having, 'd (= had)

1,27 he, him, his

1,25 it, its

Вверху частотного списка нет никаких субстанций и атрибутов, задающих — благодаря

лексической конкретности — жестко обусловленную систему мышления. «Саморазвитие абсолютной идеи», «исторический материализм», «мир как воля и представление», «субли-

236
мация либидо», «стимул и реакция» — почти все эти слова можно найти лишь в самом низу частотных списков. Язык свидетельствует в пользу служебных слов, обозначающих те смыслы и модусы, без которых не могли бы общаться люди и не мог бы существовать мир. Все пребывает только «в» чем-то другом, через «и» присоединяется к чему-то другому, через «не» отрицается, через «на» — основывается на чем-то. Что именно в чем находится, что к чему присоединяется, что чем отрицается — это рке зависит от конкретного сообщения, а язык лишь приводит нам в услужение эти кратчайшие и «кротчайшие» словечки, которые лежат в основании всего множества сообщений, всех актов мысли.

И во главе их — самые служебные из всех: артикли, не имеющие никакого собственно лексического значения, а только придающие большую или меньшую степень определенности конкретным значениям существительных.

Самое употребительное слово в английском — артикль «the»¹. **Определенный артикль** вообще самое частое слово в тех языках, где он имеется, а на этих языках создана самая богатая словесность в мире: иврит, греческий, арабский, английский, немецкий, французский, испанский. Так, в английском языке определенный артикль — примерно каждое 15-е слово в тексте (6,88% от всех словоупотреблений). Даже в тех

¹ О мировоззренческом значении определенного артикля «the» и о «the-ism» как философской концепции см. - Учение Якова Абрамова в изложении его учеников / Сост. и предисл. М.Н. Эпштейна. ЛОГОС Ленинградские международные чтения по философии культуры. Кн. 1: Разум. Духовность. Традиции. Л.' Изд-во Ленингр. ун-та, 1991. С 227—231.

237

языках, где артикль отсутствует, его различительную функцию отчасти берут на себя указательные местоимения и частицы, от которых он исторически образовался, — «этот», «тот», «такой», «вот», «вон».

Для философии всегда было важно найти такое слово (термин), которое заняло бы центральное место в системе понятий и, определяя все другие, само в наименьшей степени подлежало бы определению («дао» в даосизме, «идея» у Платона, «материя» у Маркса, «жизнь» у Ницше, «бытие» у Хайдеггера...). Определенный артикль, the, и есть искомое философское слово слов, выдвинутое самим языком на первое место среди бесчисленных актов говорения о мире. (Исключение составляет лишь еще более универсальный *знак пробела*, который лежит в истоке самого говорения и письма, — см. главу « ».) Мир должен быть понят прежде всего через **артикль** — всесторонне **артикулирован**. **The** указывает на любую вещь как эту, отличную от всех других вещей в мире, и это свойство «**этости**» является начальным и всеопределяющим, как показывает многообразная практика языка. Подлинно универсальная философия — не идеализм или материализм, а **тэизм** (the-ism). В какие бы предметные сферы ни заходил язык, без артикля как различающего элемента не обойтись в большинстве высказываний. The — наиболее абстрактный элемент языка, придающий смысловую конкретность другим элементам, это **конкретизирующая абстракция**, то «свое» для каждого, что является «общим» для всех.

В русском языке это определительное, артикулирующее начало, вследствие отсутствия артиклей, выражено не столь резко, как в европейских (романских и германских). На первое место выдвигается другое фун-

238

даментальное свойство — «**вмещенность**». Оно выражено предлогом «в», опережающим все другие слова в частотном словаре (43 тысячи на миллион словоупотреблений, каждое 23-е слово в тексте). «В»-структура определяет пребывание всякой вещи внутри другой: даже самое малое что-то вмещает, даже самое великое чем-то объемлется.

Русский язык берет мир в кольцо, в блокаду, представляя его как систему оболочек, в которой все является облеченным и облекающим. «Все во всем» — этот древний закон, выведенный Анаксагором, в русском языке выступает как синтаксическая привычка, как суммарная воля и мысль всех говорящих, их коллективное **языковое бессознательное**. Главное — не «это», а «в», через структуру которого любая вещь предстает окрркенной и окружающей, при том, что эти круги входят друг в друга наподобие звеньев одной цепи: окрркающее само окрркается тем, что оно окружает. Русский язык рассеян в отношении определенности вещей и сосредоточен на их окруженности, пребывании внутри чего-то. Вещь определяется не сама по себе, в отличие от

другой вещи, но через то большее, внутри чего она пребывает. Таково это мирообразующее в России свойство свернутости и заключенности.

По замечанию Л. Витгенштейна, «*сущность* ярко выражается в грамматике. <...> О том, какого рода объектом является нечто, дает знать грамматика. (Теология как грамматика.)»¹. Возможно, имеется в виду, что грамматика охватывает высшие, «*богооткровенные*» законы мышления, которые, как «заповеди», предпи-

¹ Витгенштейн А. *Философские исследования*, 371, 373 // *Философские работы*. М. - Гнозис, 1994. Ч. 1. С 200.

239

саны языку в виде аксиоматических правил и обычно не подлежат обсуждению. Грамматика — это не то, **что** мы думаем, а чем мы думаем, когда говорим, или даже **то, что думает нами**; это бессознательное нашего мышления. Но философия как раз пытается прорваться к тем сущностям, которые лежат по ту сторону предметных слоев языка и мышления, так сказать, на самом дне быстротекущей речи. Поэтому философия — это прежде всего **«грамматософия»**, а потом уже **«лексикософия»**; она больше всего заинтересована именно в тех моментах мышления, которые меньше всего контролируются самим мышлением, предзаданы ему, образуют негласную, неслышимую систему правил или проскальзывают в тех «незначительных» словечках, которые употребляются невольно, машинально, аксиоматически, автоматически.

Задача **грамматософии** — остранение, деавтоматизация именно этих наиболее стертых, привычных знаков мышления, в которых оно вдруг предстает неизнаваемо самому себе.

Грамматософия — это раздел философии, который рассматривает фундаментальные отношения и свойства мироздания через грамматику языка, в том числе через призму служебных слов, а также грамматических форм и правил.

Одним из исторических источников грамматософии может служить так называемая «спекулятивная грамматика» (*grammatica speculativa*) — направление средневековой мысли, представленное Томасом Эрфуртским (первая четверть XIV века) и его трактатом *De modi significandi* («О модусах значения»), который долгое время приписывался Дунсу Скоту. Однако спекулятивные грамматики, или, как их называли, «модисты», следовали Аристотелю («Об истолковании»), придавая

240

универсальный и реалистический характер грамматическим категориям, тогда как современная грамматософия не может не учитывать витгенштейновскую «революцию» в философии языка, ориентацию на употребление, речевую динамику значений. Собственно, частотный словарь как материал для философских умозаключений представляет собой точку схождения «спекулятивной грамматики» и «философии обыденного языка», поскольку частотный словарь — основа «неспекулятивной грамматики», структурное обобщение практического, речевого использования лексических единиц. Грамматософия изучает ту категориальность, которая потенциально содержится в грамматических словах и формах, выражающих самые фундаментальные и часто выражаемые отношения мироздания. Классические трактаты Серена Кьеркегора «Или — Или» (Enten-Eller, 1843) и Мартина Бубера «Я и Ты» (Ich und Du, 1923) как раз и представляют собой опыты философского осмысления и категоризации таких «незаметных» и вездесущих формальных слов.

4. «В» КАК ФУНДАМЕНТАЛЬНОЕ ОТНОШЕНИЕ

Далее мы подробнее рассмотрим метафизику предлога «в», самого употребительного слова русского языка и одного из самых частых в других европейских языках¹. **В-модус** определяет отношения между наи-

¹ Русское «в» передается по-английски не только предлогами *in*, *inside* (6-е место), но очень часто и предлогом *at*, который употребляется примерно в три раза реже, чем *in*, но в совокупности с ним мог бы передвинуть значение «в» на 4-е место в частотном словаре английского.

241

большим количеством явлений, как они мыслятся и выговариваются по-русски. Вот данные Интернета — поискового мотора «Google» (на январь 2003 г.). Если выделить «в» и его вариант «во» как отдельные слова интервалами с двух сторон, то поиск принесет 162 миллиона употреблений (отсюда можно сделать вывод, что вселенная русского Интернета на данный момент состоит примерно из 3,7 миллиардов слов). Для сравнения: слово «сознание» употребляется 1 миллион 421 тысячу раз, а «материя» — 289 тысяч (во всех падежах). Из чего следует, грубо говоря, что незаметное понятие «в» несравненно важнее для понимания

структуры «основных вещей», чем заезженные философией понятия «сознание», «материя» и т. д. Философии еще только предстоит ввести в поле своего анализа те **граммате-мы-философемы**, которые бессознательно проникают собой язык, т. е. совокупное мышление всех говорящих.

Что было в начале: курица или яйцо? Так как яйцо пребывает в курице, а курица в яйце, то ответить на этот вопрос можно только одним логическим способом: в начале было «в». Такова предположная метафизика этого анекдотического вопроса.

Этот же предлог получает глубокий смысл как первое слово Главной Книги, общепризнанного источника знаний по началам и концам мироздания. Библия, как известно, начинается предлогом «в»: «В начале (*бе-ре-шит*) сотворил Бог небо и землю». Само «в» как бы и образует начало всего, до неба и земли, до их разделения, даже до упоминания самого имени Творца.

От анекдота до Библии» Попросту говоря, без «в» мы не можем ни вздохнуть (вобрать воздух в себя), ни

242

выдохнуть (вернуть воздух в мир). Так же без «в» было бы невозможно мыслить и существовать, поскольку мышление в форме облекающего его мозга и тела всегда вброшено в тот самый мир, который оно мыслит. В свою очередь, и мир, охватывая мысль своим физическим простором, идеально помещается в пространстве мозга. Еще до разделения всего на сознание и действительность, идеальное и материальное, можно констатировать наличие модуса «в», по которому **ничто не может быть, не будучи в чем-то**. Без понятий «сознание» и «материя» можно обсудить множество вещей, важных для ориентации в бытии, а вот без «в» нельзя говорить ни о чем: ни о погоде в Москве, ни о новостях в газете, ни о красоте в творчестве Достоевского, ни о покупке хлеба в магазине..

Философская система, **конгениальная языку** в его глубинном синтаксисе и в сумме всех речевых актов о мире, начинается не с понятий бытия или сознания, а с того простейшего, что включает их друг в друга— с предлога «в». Я всегда застаю свое сознание уже в мире и вместе с тем всегда застаю мир внутри своего сознания.

5. «В» и ОСНОВНОЙ ВОПРОС ФИЛОСОФИИ

Далее мы попытаемся соотнести **основное слово русского языка**, предлог «в», с тем, что считается **основным вопросом философии**.

Вопрос об отношении сознания и материи, при всей его кажущейся концептуальной «избитости», не перестает будоражить философские умы. Не только сходя-

243

щий со сцены марксизм объявил этот вопрос центральным для философии, он находится в фокусе и многих новейших, восходящих движений научной мысли.

В современной психологии, эпистемологии, когни-тивистике (*cognitive science*) и философии сознания (*philosophy of mind*) по вопросу соотношения сознания и действительности (материи, тела, мозга) выделяются такие направления: материализм, физикализм, натурализм, функционализм, эссенциализм, дуализм, телеологизм, элиминативизм, эпифеноменализм, интеракционизм, панпсихизм, солипсизм, имманентный монизм, репрезентализм, интернализм, экстернализм, редукционизм, логический бихевиоризм, нативизм, кон-некционизм, компьютеризация и др.

Причем многие из этих направлений еще делятся на более частные разновидности или допускают смешанные подходы: семантический физикализм, нередук-тивный материализм, натуралистический дуализм и т. д. Но все они так или иначе решают вопрос об отношении сознания и материи, ума и тела, мысли и мозга, понятия и действительности, ментальных и физических состояний (*consciousness and matter, mind and body, thought and brain, concept and reality, mental and physical states*)¹.

Не рассматривая всех имеющихся направлений, хотелось бы далее предложить **лингво-философский**, или **логико-грамматический**, подход к проблеме Если согласиться с Б. Расселом, что «прилагательные и име-

¹ См, напр: *Catalano J. Thinking Matter Consciousness from Aristotle to Putnam and Sartre. Routledge, 2000; O'Sbaughnessy B. Consciousness and the World. Oxford University Press, 2000; Sturgeon S. Matters of Mind Consciousness, Reason and Nature. Routledge, 2000. См. обширную библиографию <http://www.uarizonaedu/schalmers/biblio.html>*

244

на нарицательные выражают качества или свойства единичных вещей, тогда как предлоги и глаголы большей частью выражают отношения между двумя и более вещами», то не следует ли отсюда, что для выражения **отношений** между сознанием и действительностью нам нужно искать категории не среди имен, а среди предлогов?

Рассел далее пишет

«Итак, пренебрежение предлогами и глаголами привело к убеждению, что всякое суждение приписывает свойство единичной вещи, а не выражает отношение между двумя и более вещами. Отсюда делалось предположение, что в конечном счете может быть только одна вещь в мироздании, или, если имеется много вещей, они не могут как-либо взаимодействовать, поскольку взаимодействие есть отношение, а отношения невозможны.

Первый из этих взглядов, защищаемый Спинозой, а в наши дни Брэдли и многими другими философами, называется монизм; второй, защищаемый Лейбницем и ныне не очень распространенный, называется монадизм, поскольку каждая из этих отдельных вещей называется монадой. Обе эти противоположные философии, хотя и вполне интересные, проистекают, на мой взгляд, из неподобающего внимания к одной разновидности универсалии, а именно такой, которая представлена прилагательными и существительными, а не глаголами и предлогами»¹.

И монизм, и монадизм рассматриваются Расселом как дискурсивные стратегии, привязанные к тем универсалиям, которые выражены существительными и

¹ Universals and Particulars. P. 27—28.

245

прилагательными и обозначают субстанции и свойства Это относится и к дальнейшим подразделениям данных стратегий, таким как идеализм и материализм — две формы монизма. Они противопоставляются по линии тех универсалий, которые объявляются первичными: идеальное или материальное; но при этом обе универсалии остаются знаками субстанций, а не отношений.

Отношение *же* этих субстанций, по сути, является инвариантным для материализма и идеализма и передается универсалией-предлогом «в» и универсалией-глаголом «определять». В споре о сознании и материи, который ведется на протяжении веков, тезисы двух версий монизма можно предельно кратко изложить так: *Мир существует только в сознании. Сознание существует только в мире.* Возможны альтернативные формулировки, где вместо «мир» будет выступать «бытие», «материя» или «действительность», а вместо «сознание» — «дух» или «идеальное». Вместо предлога «в» может выступать предлог «внутри».

Материальное пребывает только внутри идеального, например, в сознании Бога или в разуме Единого.

Идеальное пребывает только в составе материального, например, в деятельности человеческого мозга. Наконец, отношение между двумя именованными членами этой формулы может быть выражено глаголом «определять» («детерминировать»): *Бытие определяет сознание. Сознание определяет бытие.* Глагол «определять», т. е. задавать предел, ограничивать, окружать собой, помешать внутрь себя, содержит

246

в себе то же семантическое ядро (сему, универсалию), что и предлог «в». «Определять» — это развертка в действии того, что «в» обозначает как чистое отношение: делать так, чтобы нечто находилось в чем-то другом, помешалось внутри другого, ограничивалось им как пределом.

Выражение «бытие определяет сознание» означает: «бытие делает так, что сознание в нем находится, о-предел-яется им». Таково же значение и глагола «де-термин-ировать», буквально «о-гранич-ивать», «о-предел-ять», от латинского «terminus» (пограничный камень, межевой знак) и «terminate» (размежевывать, ограничивать, замыкать).

Как же философия В, которая скрыто или явно выступает в формулах основного вопроса философии, предлагает решать проблему «материального» и «идеального»?

Не на путях идеалистического или материалистического монизма, которые устанавливают одно начало первичным, а другое — вторичным, производным.

Не на пути психофизического дуализма, разделения двух начал или субстанций — «мышления» и «протяжения», каждая из которых первична, независима и несводима к другой. Дуализм, как и плюрализм, это разновидности того, что Рассел называет монадизмом, т. е. признанием в основе мироздания множества независимых «монад», самодостаточных субстанций.

Проблема «материального» и «идеального» решается именно через универсалию-предлог (а не существительное или прилагательное), обозначающую устойчивый способ отношения разных субстанций как переменных. Основной вопрос философии решается реляционно — через кольцевую В-структуру взаим-

247

ной «ввернутости» и «окруженности», которая раскрывает переменную функцию разных начал в отношении друг друга. Первичное и вторичное меняются местами в объемлющих друг друга горизонтах бытия и сознания.

«В» — это и есть кратчайший ответ на так называемый основной вопрос философии: что первично — мысль или мир? Первично именно «В» — взаимная окольцованность субъекта и объекта познания, их *вложенность друг в друга*. «В» — не составная и не производная, а простейшая и исходная структура **миро-мысли, бытезнания**, в неразложимости, точнее **взаимовключенности**, онтологической и эпистемологической составляющих. Эти две рамы — бытие и сознание — вставлены друг в друга, причем динамически чередуются в порядке взаимных обрамлений.

6. «В» И ВЕЛИКАЯ ЦЕПЬ БЫТИЯ

В классической философии (Декарт, Спиноза, Лейбниц) сложился образ **«великой цепи бытия»**, которая непрерывностью сцеплений ведет от несовершенных творений к более совершенным и к самому Творцу, так что невозможно изъять из этой цепи никаких слабых или посредствующих звеньев — они нужны для полноты мироздания¹. Предлог «в» помогает нам более буквально и вместе с тем концептуально истолковать этот образ, поскольку он описывает модус, каким одно звено сцепляется с другим: **одновременно охватывая и схватываясь**. Расплетая «великую

¹ *Lovejoy Arthur O. The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea. New York Harper a Row, Publishers, 1965. P. 52.*

248

цепь», мы получаем отдельные разорванные звенья: «бытие» и «познание», «материя» и «дух», «объект» и «субъект», «физика» и «психология» и другие более частные познавательные категории. Но скрепляющая основа всего — то, что держит все эти звенья вместе, сцепляет их и делает цепью, — «в».

Китайская эмблематика начал Инь и Ян, земного и небесного, женского и мужского, — восточный вариант «великой цепи бытия», изобразительный иероглиф того, что обозначает предлог «в».

Женский темный кружок вписан в мужское светлое поле, а мужской светлый — в темное женское, и вместе они, обнявшись, образуют круг.

«В» имеет значение для понимания сущности любви, которая как бы сплетает любящих, влагает их друг в друга и обвивает друг другом. Любовь — это «в» как отношение двух личностей, состояние их взаимовключенности. В этом смысле «великую цепь бытия» можно истолковать как любовный взаимоохват всех ее звеньев. Причем любовь — это «в» не как статическое «где» (in), а как динамическое «куда» (into), сила влечения, точнее — во-влеченности. Любящий хочет быть внутри любимого и одновременно объять его и замкнуть в себе: окружать собой окружающее себя. Любящие сплетаются, как колечки в самой букве «в».

Предлог «в», таким образом, есть кольцо взаимовключенности или, как сказали бы гностики, **взаимо-плененности** сознания и мира. Главная философская весть: **в — есть. В-естность** всего. Из этой «в-ести» могут быть выведены другие онтологические, познавательные, психологические, эстетические категории. Например, психология в значительной степени базиру-

249

ется на нашей способности восприятия: зрение, слух, осязание и другие ощущения, посредством которых внешний мир делается частью внутреннего. А эстетика — на нашей способности выражения: речь, жестикация, рисование, лепка, посредством которых наш внутренний мир делается частью внешнего. Восприятие и выражение пересекаются, точнее, взаимовыворачиваются в точке «в»: мир во мне (восприятие), я в мире (выражение).

Напомню известную мысль Паскаля: «_с помощью пространства Вселенная охватывает и поглощает меня, а вот с помощью мысли я охватываю Вселенную» («Мысли», 348). Для Паскаля достоинство человека в том, чтобы мыслью охватывать Вселенную, которая охватывает его пространством. Но именно взаимоохват этих двух кругов создает самого человека как узел ввернутости-вывернутости, как главное «в» мироздания. Человек — это непрерывность перехватов его тела и мысли с окружающим миром: мир охватывает человека в точке его тела, а человек охватывает мир в круге своей мысли.

Отсюда двойственное положение человека в мироздании, как страдающего и мыслящего

существа, что кратчайше выражено в пушкинской строке: «Я жить хочу, чтоб мыслить и страдать». Мышлением человек охватывает то, чем он сам охватывается страдательно. Одно невозможно без другого, как невозможно кольцам сцепиться, не охватывая друг друга. По словам Карла Ясперса, «объемлющее, которое семь я, как бы объемлет объемлющее, которое есть само бытие, и одновременно объято им»¹.

¹ Ясперс Карл. Философская вера // Смысл и назначение истории. М: Изд-во политической литературы, 1991. С 427.

250

Само наличие мыслящей личности (интеллигентного индивида) как представителя homo sapiens можно объяснить именно возрастающей сложностью и объемностью кольцеваний. В растении содержится семя, которое само содержит в себе будущее растение, так что «в» действует и в природе, но лишь в малом объеме. Особенность сознания состоит в том, что оно может охватывать собой бесконечность, которая простирается вне его, и при этом само охватывается этой бесконечностью — до степени своего почти-отсутствия в мире, неявленности, невещественности. По своей материальной вместимости сознание меньше всего сущего, меньше горчичного зерна, ибо оно вообще нематериально; а по своей идеальной вместимости оно превосходит окружающую вселенную, поскольку может охватывать иные, несуществующие, возможные миры. Таким образом, наибольшее оказывается в наименьшем, и этим замыкается структура кольцевания: всё, охватывая собой «ничто» (как называет сознание Сартр), само оказывается внутри него. Мыслящая личность — это и есть точка взаимовхождения и взаимосцепления наибольших колец, бесконечного мироздания и бесконечного сознания.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, кратчайшим ответом на вопрос об отношении сознания и материи может послужить одна един-ственная буква, она же — морфема, лексема, понятие и философская категория. Мы не можем полностью объяснить, в чем смысл или причина этого «в», потому что «в» очевидным образом предшествует нашему

251

вопросу и деятельности сознания в мире Само разделение на сознание и мир есть следствие того, что для «в» требуются носители: кольца, звенья, горизонты, окружающие и окружаемысти «Сознание» есть название того исчезающе малого, что отовсюду окружается миром (материально), и одновременно того безгранично большого, что окружает его (идеально). Само «в» структурирует мир таким образом, что вещи являются выпуклыми и вогнутыми, чтобы обнимать и наполнять друг друга. Отсюда этика терпения и мужества, впускация в себя и вхождения в другого..

Взаимное кольцевание выражено в самом двукруж-ном начертании буквы «в». Как и цифра 8, буква В — знак бесконечности: один круг входит в другой, как звено в звено, образуя «великую цепь бытия». На плоскости письма эта фигура взаимосцепленности может быть выражена, конечно, только соприкосновением колец в той точке, где трехмерно они должны охватывать друг друга.

В заключение можно предложить особый способ чтения текстов, выделяющий в них то, что чаще всего проскальзывает мимо внимания: предлог «в» и другие служебные слова. При обычном чтении они оказываются- как бы невидимыми, поскольку все внимание обращено на знаменательные слова и их сочетания, на «кирпичи», а не сцепляющий их «цемент», меняющий всю кривизну смыслового пространства. Я бы назвал такой метод **«предложным» чтением** — **prepositional reading**, в отличие от **prepositional reading**, которое направлено на сркдения, пропозиции, тот аспект высказывания, который выражен знаменательными словами¹.

¹ Preposition — предлог; proposition — предложение, утверждение, заявление, суждение (в логике, философии).

252

Прочитав такие суждения:

«сознание существует в мозге как фантомное проявление его нейронной активности» и «мозг существует в сознании как фантомный объект его интроспекции, самонаблюдения», — мы склонны интерпретировать их как противоречащие друг другу на **пропозициональном** уровне. Первое звучит как-физикалистское утверждение, второе— как идеалистическое. Но если мы прочитаем эти высказывания **препозиционально**, логически выделяя не существительные и глаголы, а предлоги, мы обнаружим их обратимость: сознание действует изнутри мозга, но сам мозг предстает таковым только изнутри сознания (как предмет наблюдения и осмысления). Эти два суждения вскрывают обратимость самого «в», окольцованность мира и сознания друг другом.

Препозициональное чтение открывает в философских текстах их «грамматическое бессознательное», которое находится по ту сторону выраженных в них идей, мнений, суждений.

Слово как произведение

О жанре однословна

Самым кратким литературным жанром считается афоризм — обобщающая мысль, сжатая в одном предложении. Но есть жанр еще более краткий, хотя и не вполне признанный и почти не исследованный в качестве жанра: он умещается в одно слово. Именно слово и предстает как законченное произведение, как самостоятельный результат словотворчества. Подчеркиваю: слово не как единица языка и предмет языкознания, а именно как литературный жанр, в котором есть своя художественная пластика, идея, образ, игра, а подчас и коллизия, и сюжет. **Однословна** — так я назову этот жанр — искусство одного слова, заключающего в себе новую идею или картину. Тем самым достигается наибольшая, даже по сравнению с афоризмом, конденсация образа: максимум смысла в минимуме языкового материала

1. СЛОВО В ПОИСКАХ СМЫСЛА

В свое время В. Хлебников вместе с А. Крученых подписались под тезисом, согласно которому «отныне произведение могло состоять из одного ело-

254

в а <->»¹. Это не просто авангардный проект, но лингвистически обоснованная реконструкция образной природы самого слова («самовитого слова»). Произведение потому и может состоять из одного слова, что само слово исконно представляет собой маленькое произведение, «врожденную» метафору — то, что Александр Потебня называл «внутренней формой слова», в отличие от его звучания (внешней формы) и общепринятого (словарного) значения². Например, слово «окно» заключает в себе как внутреннюю форму образ «ока», а слово «стол» содержит в себе образ чего-то стелю-

¹ Цит. по КНЛ Григорьев В.П. Словотворчество и смежные проблемы языка поэта. М: Наука, 1986. С 171. По замечанию В.П. Григорьева, много сделавшего для понимания неологизмов Хлебникова именно как литературных произведений, однословий, «это могло показаться и все еще кажется эпатированием чистой воды, но лишь при нежелании признать за словом его потенциальной способности стать произведением искусства—Невозможно вывести за пределы, подлежащие власти эстетических оценок, множество неологизмов Хлебникова именно как произведений словесного искусства» (Там же). Вот почему Григорьев уделяет особое внимание тем новообразованиям Хлебникова, которые встречаются не в его поэтических текстах, где они сравнительно редки, но в особых экспериментальных списках, по сути, маленьких словарях, систематизацией которых и занимаются исследователи.

² Потебня А.П. Эстетика и поэтика. М: Искусство, 1976. С 114, 173. А. Н. Афанасьев, выдающийся собиратель и толкователь славянской мифологии, исходил в своей деятельности из того, что «зерно, из которого вырастает мифическое сказание, кроется в первозданном слове» (Поэтические воззрения славян на природу. М, 1865—1869. Т. 1. С 15). К этому Потебня добавляет, что «не первозданное только, но всякое слово с живым представлением, рассматриваемое вместе со своим значением (одним), есть эмбриональная форма поэзии» (Цит. изд. С 429). У Потебни есть немало чему поучиться постмодерным теоретикам языка, которые подчас неосознанно повторяют старые ходы романтической и мифологической школ. Так, Потебня писал: «-метафоричность есть всегдашнее свойство языка, и переводить мы можем только с метафоры на метафору» (Цит. изд. С 434).

255

щегося (корневое «стл») и этимологически родственно «постели».

Но значение слова создается не только корнем, но и сочетанием всех его морфемных слагаемых. И здесь возможности языка беспредельны. Даже если ограничиться скромными оценками морфологического запаса русского языка, легшими в основу самого полного «Словаря морфем русского языка», получается следующая картина. «В результате всех этих ограничений материалом настоящего словаря морфем русского языка послужило более 52 000 слов, составленных приблизительно из 5000 морфем (из них более 4400 корней, 70 префиксов и около 500 суффиксов...)»¹. Если представить себе, что каждая морфема одного разряда (приставочная, корневая, суффиксальная) сочетается со всеми другими, то даже при ограничении слова типовым набором одного корня, приставки и суффикса (на самом деле многие слова включают два корня и несколько суффиксов) из указанного количества морфем простым перемножением можно образовать порядка 154 миллионов слов (4400x70x500). Это в три тысячи раз больше количества слов, реально задействованных в том материале, который представлен в словаре морфем (52 тысячи), и в тысячу раз больше количества слов, представленных в самых больших словарях современного русского языка.

Значит, примерно за 1000 лет своего существования русский язык реализовал в лучшем случае только одну тысячную своих структурных словопорождающих ресурсов. Чтобы эти ресурсы исчерпать такими же

¹ Кузнецова А.И., Ефремова Т.Ф. Словарь морфем русского языка. М: Русский язык, 1986. С 16.

256

темпами развития, потребовался бы миллион лет,— очевидно, что ни один народ, носитель языка, не имеет шансов на столь долгое существование. На самом деле потенциальный лексический состав языка гораздо больше: если количество приставок и суффиксов остается в основном неизменным, то количество корней постоянно растет благодаря заимствованиям. Если представить, что в русском языке не 4400, а 10 000 корней (очень небольшое число в сравнении с английским) и что слова с двумя суффиксами представляют нормальное явление, то число потенциальных слов вырастет до 175 миллиардов.

В языке заложен такой производительный потенциал, для реализации которого не хватит многих тысячелетий: языки обычно умирают раньше, чем успевают исчерпать свой словообразовательный ресурс,— умирают по естественно-историческим причинам вымирания или этнического перерождения своих носителей, а не в силу истощения своих структурных ресурсов. Если бы языки не нуждались в народах, которые на них говорят, они бы жили гораздо дольше. Народ распадается, рассеивается, перерождается, исчезает, смешивается с другими народами быстрее, чем успевает полностью выразить себя на своем языке, точнее — прежде, чем язык успевает выразить себя в речи данного народа.

Свобода словотворчества ограничена не морфемно-сочетательными запасами языка, а запросами смысло-творчества. Вопрос не в том, возможно ли технически какое-то новообразование, типа «кружавица» или «кружба» (хлебниковские сочетания корня «круг/кррк» с суффиксами таких слов, как «красавица» и «дружба»), но в том, имеет ли оно смысл, оправдано ли его вве-

257

дение в язык задачей обозначить новое или ранее не отмеченные явление, понятие, образ.

Отсюда хлебниковское требование: «Новое слово не только должно быть названо, но и быть направлено к называемой вещи»¹. Можно создать такие слова, как «*прозайчатник*», «*пересолнечнить*», «*пылевод*», «*привре-менить*» или «*овременеть*», но они останутся бесплодной игрой языка, если не найдут себе называемой вещи или понятия². Знак ищет свое означаемое, «свое другое», «свое единственное». Словотворчество тем и отличается от словоблудия, что оно не спаривает какие попало словесные элементы, но во взаимодействии с вещью — называемой или подразумеваемой — создает некий смысл, превращает возможность языка в потребность мышления и даже в необходимость существования. Семантизация нового слова — не менее ответственный момент, чем его морфологическое сложение.

Можно позавидовать судьбе таких нововведений, как «предмет» и «промышленность», без которых была бы невысказана философия и экономика на русском языке. Гораздо более тесная тематическая ниша у потенциально возможного глагола «*пересолнечнить*». Можно сказать: «Она пересолнечнила свою улыбку» или «Он пересолнечнил картину будущего» — и тогда «*пересолнечнить*», т. е. «пересластить», «приукрасить», «представить чересчур лучезарным», получит некоторую жизнь в языке, как дополнение к гнезду «солнечный — радостный, светлый, счастливый».

¹ Хлебников В. Собрание произведений: В 5 т. / Под общ. ред. Ю. Тынянова и Р. Степанова. Л.: Изд-во писателей, 1928—1933. Т. 5. С. 233—234.

² Здесь и далее новообразования, предлагаемые автором книги, при первом упоминании выделяются курсивом.

258

А вот для слова «*прозайчатник*» пока вряд ли имеется предметно-понятийная ниша, хотя можно представить себе в будущем борьбу экологических групп, «прозайчатников» и «*проволчатников*», которые будут отстаивать преимущественные права данного вида на биологическую защиту. Слово «*пылевод*» может найти себе применение в нанотехнологиях будущего, когда миниатюрные, размером с атом или молекулу, машины образуют мыслящую и работающую пыль и грозные пылевые облака возьмут на себя роль армий, обезоруживающих противника, а инъекции умной пыли будут использоваться в медицине для прочистки кровеносных сосудов. «*Пылевод*» может стать одной из технических профессий будущего, возможно, более распространенной, чем отходящие в прошлое полеводы и пчеловоды. Вот два однословия на тему «времени»: «*привреме-ниться*» и «*овременеть*».

ПривремениТЬся (ср. приспособиться, принарядиться) — приспособиться, примениться ко времени, перенять его моду, обрядиться в его цвета и фасон.

Пример употребления:

Мандельштам пытался *привремениТЬся* к эпохе, но она презрительно его оттолкнула

Напрашивается вопрос зачем говорить «Мандельштам пытался *привремениТЬся*», когда можно сказать «приспособиться ко времени»? Но в том-то и дело, что слово «приспособиться» здесь было бы ложным, неточным: Мандельштам не был «приспособленцем». Правильнее было бы сказать, что он

пытался примериться, примениться ко времени, соразмериться с ним, прильнуть к нему, пригреться, приласкаться, почувствовать себя нужным.. Все эти значения и несет в себе приставка «при», соединяясь с корнем «время». «При-

259

временИться» как бы включает в себя значения всех этих глаголов (в том числе и «приспособиться»), но не сводится ни к одному из них.

Другое односложное с тем же корнем: овременЕть (непереходный глагол, ср. окаменеть, одереветь) — вращать во время, становиться частью времени.

Маяковский был поэтом грандиозного, космически-апокалиптического видения, но с приходом советской власти *овременел* и стал певцом ВЧК и Госплана

Почему Маяковский «овременел», а, скажем, не «врос в свое время», или не «стал данником, пленником, заложником, певцом своего времени» и т.д.? Время в данном случае предстает как некая твердая субстанция, свойства которой целиком переходят на поэта, по аналогии с такими глаголами, как «окаменеть», «одереветь», «остолбенеть», «оледенеть», «окаменеть», т. е. приобрести вид и свойства камня, дерева, столба, льда, кости. «Овременеть» содержит образ окаменения, оцепенения — образ тем более метафорически насыщенный, «взрывчатый», что он относится к самому подвижному, что только есть на свете, — ко времени, которое в данном примере ассоциативно отождествляется с камнем, костью, деревом. Это явление можно назвать *морфологическим переносом* (или *грамматической метафорой*): на новое слово переносится по аналогии то значение, которое данная морфема (глагольный суффикс «ене-ть») имела в составе других слов. Такая парадоксальность «застывания во времени» и придает слову «овременеть» образную динамику. Выражение «врасти во время» уже сокращает объем образа, относит его к определенной субстанции (время как земля или дерево), а не ко всему ассоциативному объему

260

глаголов на «енеть» — «глаголов обездвиженности». Наконец, выражения «стать данником, певцом» вообще уже лишены образа, переходят на вялую прозу.

Время — времени — привремениться — овременеть - Каждое слово несет в себе возможность иного слова — альтернативного ветвления смысла. Мысль, растекаясь по древу языка, дает все новые морфологические отростки. Формально и материально язык всегда готов засыпать нас мириадами новых словообразований, лишь бы мышление затребовало их к жизни. Язык — чистая конвенция и чистая потенция, он может сказать что угодно, если есть желающие так говорить и способные это понимать.

Лексическое поле языка достаточно разреженно и растяжимо, чтобы образовать смысловую нишу для практически любого нового слова. Парадокс в том, что чем больше расширяется язык, тем больше он пустеет и тем больше в нем появляется семантического вакуума и лексических вакансий. Язык — как резиновый шар, в котором по мере надувания происходит и отдаление словарных точек, так что появляется новая лексическая разреженность, требующая заполнения (эта же резиновая модель используется и для описания нашей инфляционной вселенной, в которой постоянно рождается новая материя, галактики, звезды, и все-таки плотность вселенной в целом уменьшается по мере ее расширения). Чем богаче язык, тем больше он нуждается в новых словах и смыслах, которые заполнили бы его растущую емкость. Не только русский, но в еще большей степени английский язык постоянно втягивает в свою «вакуумную воронку» огромное количество новых слов и выражений, хотя не всегда потребность в них лексически обоснована

261

Недавно один американский лингвист жаловался, что в английском не хватает слов для ряда понятий; например, как обозначить обрывки шин и прочие фрагменты мусора, валяющиеся вдоль скоростных шоссе? Это, конечно, профессиональный каприз представителя языка, который просто лопается от своего изобилия и одновременно требует дальнейшей ускоренной экспансии. Если выражения «дорожный мусор» или «обрывки шин на хайвее» представляются чересчур длинными, можно, конечно, ввести слова «путеломки» или «путесколки»; но тогда нужно ввести и особое слово для выражения «книга, лежащая на столе», в отличие от «книга, стоящая в шкафу» — «столекниша» в отличие от «шкафокниги»- Результатом последовательной замены словосочетаний (или даже предложений) сложными словами будет изменение строя языка: с аналитического — на синтетический. Между тем тенденция развития современных языков —

именно рост аналитизма, когда единицы значения существуют независимо друг от друга и свободно сочетаются, а не слипаются в одно целое. «Книга» может сочетаться со столом и шкафом, стол — с яблоком и тетрадью, мусор — с шоссе и комнатой, шоссе — с автомобилем и мусором, и создание из этих подвижных сочетаний устойчивых слов привело бы к окаменению языка, превращению его в шифр. Вместо того чтобы понимать связную речь, пришлось бы заучивать значения миллиардов слов.

Таким образом, есть множество явлений, для которых не создано отдельных слов, и можно образовать множество слов, для которых не найдется соответствующих явлений.

Действительность голодает по языку, язык голодает по действительности, и тем самым между

262

ними поддерживается эротическая напряженность, взаимность желания, которому суждено остаться неутоленным. Язык состоит из множества зияний, нерожденных, хотя и возможных, слов, для которых еще не нашлось значений и означаемых — подобно тому, как семя состоит из миллионов сперматозоидов, которые в подавляющем большинстве погибнут, так и не встретившись с яйцеклеткой. Слова типа «прозайчатник» или «пылевод» — это такие семена, которые еще не нашли своего значения, ничего не оплодотворили, а потому и не стали фактом языка в его браке с реальностью. Избыточность языка — это мера его потентности: он рассеивает миллиарды семян, чтобы из них взошли и остались в словаре только единицы. Словарь — это как бы книга регистрации плодovitых браков между языком и действительностью.

Направленность слова к называемой вещи вовсе не означает, что такая вещь должна предшествовать слову, оставляя ему только роль названия. Слово может быть направлено и к «призываемой» вещи, выступать как открытие или предтеча явления: что скажется, то и станется, — а главное, излучать ту энергию смысла, которая не обязательно должна найти себе применение вне языка и мышления. Называемость вещи есть категория возможности, как и выживаемость слова. Если слово образовано по правилам языка, если в нем есть своя звуковая правда, своя гармония словообразовательных элементов, значит, его «вещь» находится впереди. Точнее было бы сказать не «вещь», а «весть», воскрешая исконное, древнерусское значение самой «вещи» как слова (ср. родственное латинское «vox» — слово, голос). «Называемая вещь» — это назывательная сила самого слова, его

263

способность быть вестью, «вещать-веществовать» за пределами своей звуковой формы.

Если подойти к категории смысла проективно, включая не только действительное, но и потенциально значимое, то бессмыслица — это более редкая категория, чем смысл. Трудно образовать слово, вообще лишенное смысла. Можно было бы составить словарь незатребованных слов, слов-потенций, слов-замыслов и подсказок, намеков и внушений, чью весть нам еще только предстоит расслышать. Трудность составления такую «Проективного словаря русского языка» была бы именно в его потенциальной бесконечности.

2. ТИПЫ НЕОЛОГИЗМОВ

Словотворец создает не столько новое слово — ведь работа перемножения, перекомбинации разных морфем доступна и компьютеру, — он создает новый смысл, целое произведение, в котором есть тема, идея, интерпретация, образ автора, диалог с другими словами и текстами. И все это — в одном слове. Именно на примере однословия можно охарактеризовать минимальную единицу литературного творчества в его отличии от языковой лексемы. Точнее, можно выстроить целую градацию различий и переходов между чисто служебным неологизмом, меткой нового исторического или технического явления — и однословием как художественно-философским жанром.

Обычно различаются неологизмы лексические (новообразованные и ставшие общеупотребительными слова, типа «колхоз»), семантические (новые значения ранее известных слов, типа «морж» — любитель зим-

264

него плавания) и окказиональные (индивидуально-авторские, типа «громатье» Маяковского). Предлагаемая мною классификация построена на градациях перехода от чисто функционального словообразования (называющего новое явление) к неологизму как форме словотворчества. При этом сохраняет свой смысл и различие лексических и семантических, узуальных и окказиональных неологизмов. Однословие, как правило, тяготеет к лексическому и окказиональному полюсам, т. е. является индивидуально-авторским творением нового слова¹.

Языковой неологизм, который отвечает на запрос нового жизненного явления, «называет» его, может быть назван **«номинативным»**. Такое функциональное новообразование служит какой-то информационной или коммуникативной цели. К этому типу относятся исторические, политические, научно-технические и прочие номинации типа «большевик», «колхоз», «электрон», «космонавт», «транзистор», «стекловолокно» и пр. Иногда такие номинации бывают лингвистически очень удачными и стоят работы целого научно-исследовательского института или министерства пропаганды, как, например, слово «большевик», обещавшее дать «как можно больше», гораздо больше, чем давали сами большевики, которые занимались в основном реквизицией и эспроприацией. Но если бы назвать их «ликвидаторами», какими они и были по существу, как в смысле ликвидации частной собственности, так и человеческих жизней, то политически они были бы обречены. Вот и встает вопрос, слово ли обязано своей популярностью

¹ См.; *Ожегов С.И.* Лексикология. Лексикография. Культура речи. М, 1974.

265

успехам движения, или движение обязано своими успехами популярностью слова¹.

Даже научно-технические и общественно-политические неологизмы включают элементы словотворчества, причем последние, как правило, больше, чем первые. Для названия нового химического соединения достаточно сложить имена составляющих его элементов («сероводород», «нитробензол»), но для успешного обозначения новой партии или общественно-политического института нужно обладать чувством слога, быть своего рода поэтом власти или поэтом хозяйства². Точно так же названия новых товаров и фирм требуют чеканной лингвистической проработки, чем и занимаются специалисты по маркетингу. Например, главная железнодорожная компания США «Amtrak», в связи с введением скоростных маршрутов на восточном побережье, дала этой своей ветви название «Acela», введя в ассоциативный оборот такие приятно звучащие слова, как «acceleration» (ускорение) и «excellent» (отличный). Название средства против импотенции «виагра» («Viagra») удачно сплетает латинскую основу «жизнь» (vita) с именем водопада «Ниагара» (Niagara), создавая образ мощно извергаемого *«семяпада»* жизни.

¹ Андрей Синявский, как известно, считал, что большевизм обязан своими успехами трем мастерски сработанным словам: «большевик», «советы», «ЧК». Идеологическим потенциалом языка занимается дисциплина идеолингвистика. См.: *Эттинг Михаил.* Идеология и язык: построение модели и осмысление дискурса // Вопросы языкознания. 1991. № 6. С 19—33.

² Впрочем, и научный термин может быть рожден в муках почти поэтического творчества. Фламандский физик Ван-Гельмонт изобрел в 1658 г. слово «газ», ориентируясь на греческое «chaos» (хаос) и отчасти немецкое «Geist» (дух), создав удачный образ чего-то аморфного, духовно-воздушного.

266

Общественно-политические и товарно-рыночные неологизмы являются, как правило, не столько номинативными, сколько эвкативными: они не только называют определенное явление, но и призывают обратить на него внимание: вступить, подписаться, приобрести, купить, воспользоваться и т. д. Это слова — лозунги, кличи, приманки, обещания, приглашения, увещевания, и хотя словотворчество здесь носит прикладной смысл, без изрядной лингвистической подготовки любая политическая или коммерческая инициатива может оказаться мертворожденной.

Гораздо ближе к чистому словотворчеству такие неологизмы, которые можно назвать «концептивны-ми»: они не называют какое-то новое явление, но, скорее, вводят в язык новое понятие или идею. Таковы «материя» и «вязкость» М. Ломоносова, «предмет» В. Третьяковского, «промышленность» Н. Карамзина и «славянофил» В.А. Пушкина, «сладострастие» К. Батюшкова, «миросозерцание» В. Белинского, «остранение» В. Шкловского, «тоталитаризм» Ханны Арендт. Вообще творчество мыслителя стремится запечатлеть себя именно в конструкции диковинных слов, которые откликались бы на бытийные «слова» — трудно выразимые понятия и смыслы, лежащие в основе тех или иных явлений. При этом философ может пользоваться словами, уже существующими в языке, придавая им фундаментальный смысл, т.е. творя не столько лексические, сколько семантические неологизмы. «Идея» Платона, «вещь-в-себе» Канта, «диалектика» и «снятие» Гегеля, «позитивизм» О. Конта, «сверхчеловек» Ницше, «интенциональность» Э. Гуссерля, «здесь-бытие» Хайдеггера, «экзистенциалист» Ж.-П. Сартра — именно в та-

267

ких новых словах (новых по своему составу или только по смыслу) интегрируется целая система мышления.

Вопреки расхожему представлению, что творение новых слов — дело писателей, философия более глубинно втянута в этот процесс, более зависима от способности языка образовывать новые слова, которые содержали бы квинтэссенцию данной понятийной системы. Ни Пушкин, ни Лермонтов,

ни Толстой, ни Чехов не создавали целенаправленно новых слов, им достаточно было слов, существующих в литературном языке и устной речи. Но философ испытывает трудности с языком именно потому, что он работает не с наличными словами, а с мыслью, шарящей в предсловесной или засловесной мгле сознания. Поэтому мысль Вл. Соловьева или М. Бахтина трудно представить вне тех словесных построений (оригинальных или переводных), которые они вводили в русский язык, именно с позиции философской «внеаходимости» по отношению к нему. «Всеединство», «Богочеловечество», «софиология», «многоголосие», «участность», «внеаходимость» — некоторые из наиболее известных концептуальных одно-словий Соловьева и Бахтина. Следует производить различие между однословием и специальным (например, философским) термином, который играет техническую роль в развитии мысли и, как правило, поддается строгому, рациональному определению. Однословие часто содержит понятие, которым обосновываются и определяются другие понятия в философских текстах, но само оно не может быть логически обосновано, представляя целостный первопринцип, в который научно-герминологический компонент сливается с мифологемой или художественным мыслеобразом. Однословие не сводимо к определенному тек-

268

сту мыслителя, но скорее выступает как заглавие всей его мысли, а подчас и как синоним его собственного имени («Платонизм — учение об идеях»; «Гегель — основоположник диалектики»; «Ницше — провозвестник сверхчеловека»), философское однословие — итог движения мысли, которая проходит через множество ступеней доказательства, развертывается в многотомных словесных построениях, чтобы в конце концов не найти лучшего воплощения, чем во плоти одного-единственного слова, которое и остается печатью бессмертия мыслителя, следом его пребывания в самом языке, а не просто в авторских текстах. Слово — самая плотная упаковка смысла, наилучший хранитель той многообразной информации, которая рассыпана в текстах мыслителя. Слово «идея», возведенное Платоном в философскую категорию («обобщенный умопостижимый и бытийствующий признак»), уже навсегда вобрало в себя мысль Платона, и тот, кто пользуется этим термином, вольно или невольно становится платоником, даже если он антиплатоник по своим воззрениям. Язык обслрживает самые разные воззрения, которые только потому и могут спорить и противоречить друг другу, что говорят на общем языке.

Четвертый тип можно назвать наивным, или примитивным, неологизмом. В понятие «примитива» мы не вкладываем в данном случае скептической оценки, а употребляем в том же нейтральном и вполне уважаемом смысле, что и понятие «художественный примитив» (лубок, фольклор, любительское искусство). Если концептивный неологизм рожден нехваткой в языке слов для выражения сложного понятия, то неологизм-примитив рождается, как правило, из-за незнания существующих, «правильных», литературных слов

269

или оборотов речи. Наивный неологизм — продукт стихийного, устного словотворчества, к которому при-частны дети и люди из народа. Скажем, костер, прыскающий яркими искрами, рождает у мальчика возглас «Огонь и огоньта!»¹. Или попытка «обрусить» и сделать понятным иностранное слово рождает такие образцы народной этимологии, как «гульвар» (вместо «бульвар») или «буреметр» (вместо «барометр»), а также детской этимологии, типа «копатка» (вместо «лопатка») или «кусарик» (вместо «сухарик»). Такие неологизмы, подчас красочные и талантливые, можно еще назвать «сказовыми»: они стихийно рождаются в устной речи, чаще всего из-за незнания «правильного» слова, в обход литературной нормы, а не в подмогу и не наперекор ей. Наивные неологизмы продуктивны в определенных возрастных и образовательных группах, маргинальных по отношению к литературному языку.

Пятый тип, после «номинативного», «проективного», «концептивного» и «примитивного», — «экспрессивный» неологизм, который по-новому обозначает уже известные явления или понятия, тем самым подчеркивая именно красоту и образность самого слова. Известно, например, что многие глупости произносятся с самыми добрыми и приятными намерениями и что весьма благодушные люди порой бывают чрезвычайно глупыми. Но именно Салтыков-Щедрин возвел это наблюдение в перл творения, отчеканив слово «благоглупость». Ему же принадлежит и другой маленький шедевр (меньше не бывает) — слово «злопахательство». Достоевский как словотворец значительно уступает себе

¹ Чуковский *Корней*. *От* двух до пяти. М.: Гос. изд-во детской литературы, 1963. С 12.

270

же как романисту, но все-таки и он ввел в употребление слово «стусеваться».

К числу экспрессивных можно отнести и «персонажные» неологизмы, которые функционируют в контексте художественного произведения как средство речевой или идейной характеристики персонажа или рассказчика, например «нигилист» в тургеневских «Отцах и детях».

Экспрессивные, и особенно персонажные, неологизмы наиболее тесно связаны с другими, ранее рассмотренными группами. Часто они возникают на основе наивных, сказовых неологизмов или сами их имитируют (типа «мелкоскопа»—«микроскопа», «кле-ветона»—«фельетона» или «марали»—«морали» у Лескова). Порою экспрессивные неологизмы подхватываются мыслящей публикой и становятся концептивными. Так, слово «нигилизм» из средства характеристики претенциозного неудачника-плебея переросло в символ мировоззрения целой эпохи и стало в ряд с другими, проективно-концептивными новообразованиями того времени, такими как «позитивизм» Конта и «натурализм» Золя.

3. СПЕЦИФИКА ОДНОСЛОВИЯ КАК ЖАНРА

Неологизмы всех пяти вышеназванных разрядов могут рассматриваться не только как функциональные по отношению к факту, понятию или контексту, но и как самостоятельные произведения. Есть, однако, и слова, специально созданные как произведения, не извлеченные исследователем, а поставленные самим автором вне какого-либо исторического, научного или художественного контекста В отличие от неологизма,

271

однословна (так сказать, «унологизм») — это слово, построенное как целостное произведение, которое содержит в себе и свою тему, и ее интерпретацию.

Для того чтобы слово могло стать произведением искусства, оно должно предоставлять для творчества определенные элементы, разнородные материалы, с которыми может работать художник. Если поэт или прозаик работают со словами, то с чем же работает однословец, если в его распоряжении всего-то и имеется одно слово? Здесь материалом выступают составляющие слова: корни, приставки, суффиксы. Русский язык в силу своего синтетизма богат этими словообразовательными элементами и предоставляет широкие возможности их комбинирования. На палитре слово-творца смешиваются все морфологические элементы, какие только имеются в языке, чтобы образовывать новые неожиданные сочетания.

Например, в хлебниковском слове «вещьбище» тема задается корнем «вещь», а ее интерпретация — суффиксом «бищ», который входит в состав таких слов, как «кладбище», «лежбище», «стойбище», «пастбище», и означает место «упокоения», «умиротворения», неподвижного пребывания мертвецов или малоподвижного пребывания животных. Поскольку суффикс «бищ» относится к людям или животным, «вещьбище» — это образ одушевленных (как люди или животные) и одновременно обездвиженных, заснувших или умерщвленных вещей, нечто вроде склада или свалки. Но если «склад» или «свалка» обозначают просто место, где сложены новые или старые вещи, то «вещьбище» добавляет к этому оттенок одушевленности и одновременно неподвижности, что производит фантастический,

272

отчасти сюрреалистический эффект, как будто вещи — это некий вид животных, впавших в спячку.

В однословии, как в целом предложении, можно проводить актуальное членение и различать тему и ремю: то «старое», что изначально предполагается известным, и то «новое», что сообщается.

Например, в предложении «Ворон сел на сосну» тема — «ворон», а рема — то, что он сел на сосну (а не на другое дерево). В предложении «На сосну сел ворон» новое — то, что на сосну сел именно ворон (а не другая птица). Обычно и в предложении, и однословии тема предшествует реме (как, например, в слове «вещьбище»), но возможен и обратный порядок, при котором логическое (а в предложении и интонационное) ударение падает на ремю в начале высказывания. В хлебниковском слове «смертязь»¹ тема, скорее всего, задается второй частью основы «тязь», поскольку единственное слово в русском языке, которое заканчивается этим буквосочетанием, — «витязь»². Это значение, заданное как исходное, приобретает новый смысл в сочетании с корнем «смерть».

«Смертязь» — это витязь, готовый на смерть или обреченный смерти, или же это, напро-

¹ Неологизмы Хлебникова приводятся по КНХ *Перцова Наталья*. Словарь неологизмов Велимира Хлебникова // Wiener Slavistischer Almanack Sonderband 40. Wien; Moskau, 1995.

² Было бы ошибочно считать «гязь» суффиксом, отдельной морфемой — это именно часть корня «витязь». См: *Кузнецова А. И., Ефремова Т. Ф.* Словарь морфем русского языка. С. 63. К этому можно добавить еще одну, столь же вероятную интерпретацию: если «т» в слове «смертязь» отнести к корню «смерт», то последняя часть «язь» сближает его со словом «князь», и тогда «смертязь» — это «князь смерти» (одна из кличек дьявола). Если уж одно слово можно истолковать тремя равновероятными способами, то очевидно,

насколько толкование литературного произведения есть способ умножения, а не сокращения его смысла.

273

тив, ратник воинства смерти, ее рыцарь и вассал, «князь смерти». Однословие часто нуждается в пояснении, как картина нуждается в подписи, но такой комментарий носит служебную функцию по отношению к самому новоявленному слову.

Провести четкую границу между неологизмом и однословием особенно трудно в тех случаях, когда новое слово выступает в заглавии произведения, как, например, в стихотворении В. Маяковского «Прозаседавшиеся», в статье А. Солженицына «Образованщина», в книге А. Зиновьева «Катастрожка». Слово, вынесенное в заголовок, играет двойную роль: с одной стороны, оно употребляется в контексте целого произведения, служит объяснению какого-то нового общественного феномена, т. е. представляет собой номинативный, или проективный, или концептивный, или экспрессивный неологизм. С другой стороны, оно выступает как заглавное слово, по отношению к которому все произведение строится как развернутый комментарий. Заглавие вообще имеет двойной статус: оно и входит в состав произведения, и внеположно ему, буквально возвышается над ним. Таким образом, новое слово в заглавии может рассматриваться и как неологизм, включенный в текст произведения, и как самостоятельное произведение, для которого последующий текст служит комментарием.

4. СТИЛЕВОЕ и СТРУКТУРНОЕ МНОГООБРАЗИЕ ОДНОСЛОВИЙ

Как ни минимален жанр однословия, ему, как и большим жанрам, присуще стилевое многообразие. Однословие может отражать определенные жизненные

274

явления, выступая при этом как актуально-публицистическое или даже сатирическое произведение, например «Большевик» Хлебникова или «бюрократида» Маяковского. Но однословие может быть и сочинением утопического, мистико-эзотерического или космо-софского характера, как «Солнцелов» и «Ладомир» Хлебникова, «матьма» (мать+тьма) Андрея Вознесенского, «светер» (свет+ветер) Георгия Гачева. Иногда в однословии соединяются не два, а несколько сходно звучащих корней (можно назвать это «множественным скорнением»). Например, в поэме Д. А. Пригова «Мах-роть всяя Руси» заглавное слово вводит в круг ассоциаций и «махорку», и «махровый», и «харкать», и «рвоту», и «роту» («рать»). В сходном смысле, как многозначный иероглиф посткоммунистического российского хаоса, употребляется у Вознесенского слово «мобель» — в нем слышится и гул «мобилизации», и вой «кобеля», и тоска по «нобелю», и апокалиптический «Моби Дик», и, в конце концов, Виева слепота времени: на входе читается «мобель», на выходе — «бельмо» (мобель — мебельмобельмо — бельмо, «Баллада о Мо»). У каждого автора есть свой излюбленный способ формирования новых слов. Если у Хлебникова это сращение корней, то у Маяковского — экспрессивная аффиксация или переаффиксация, ломание слова через отрыв и присоединение новой приставки или суффикса («гро-мадь», «выжиревший», «препохабие», «тьмутарака-нясь»). Андрей Вознесенский часто слагает многочленные, «гусеничные» однословия, в которых конец одного слова становится началом другого: «матьматьматьма» («мать» переходит в «тьма» и обратно), «ударникударни-кударникуда» («ударник» чередуется с «никуда»), «шаланды — шаландышаландышаландыша — ландыша хочется!» Часто такие потенциально бесконечные

275

«словословия» записываются в виде спирали или круга, где нет входа и выхода, но только переход одного слова в другое, своего рода буквенная вибрация, похожая на то, как вибрируют изобразительные контуры на картинах Эшера, где черные лебеди очерчивают белых рыб и наоборот («Метаморфозис», 1939—1940). Сам Вознесенский называет такой тип однословия «кругометом» — круговой метафорой и видит в таком круговращении слов, вписанных друг в друга, одно из высших достижений своего словотворчества. «Сам я благодарю Бога за то, что меня посетили "кругометы". Думаю, что они открылись бы Хлебникову, доживи он до наших дней. Питер питерпитерпитерпитерпи — терпи»¹.

Одно слово, как шестеренка, цепляет другое и, прокрутив несколько букв или слогов, само цепляется за него и прокручивается дальше. Такие однословия могут бесконечно вторить себе, как своего рода морфемное заикание². Этим они отличаются от другого, более замкнутого и традиционного типа — палиндрома, также любимого Вознесенским, типа «женоров» — перевертыш «Воронеж», или «аксиома самоиска», причем «самоиск» — тоже однословие,

ВКЛЮЧЕННОЕ В

¹ *Вознесенский Андрей*. Страдивари сострадания. М.: Эксмо-пресс, 1999. С. 7. Примеры кругометов взяты из поэмы «Ave Rave» и стихотворения «Шаланда желаний».

² Не отсюда ли и поэтическая апология заикания как словесной ворожбы и жизненной одержимости в поэме Вознесенского «Берегите заик!»? «Берегите заик! В них восторг заикания. / В них Господь говорит в прозаический миг. / Они — праязыческие могикине. / Берегите заик! < > Я, читая стихи, иногда заикаюсь, / когда Бог посещает их» (*Вознесенский А.* Жуткий Crisis Супер стар. Новые стихи и поэмы, 1998—1999. М: Терра, 1999. С 116, 121) Это «заикание слова», запинка, через которую проступает, как на переводной картинке, другое слово, и образует магию кругомета.

276

данный палиндром. Общее между «кругометом» и «перевертышем» — обратимость, нелинейность слова, самоповторяемость либо в написании (начало и конец меняются местами), либо в чтении (от начала к концу и от конца к началу). В таком слове линейность письма-времени «склепывается», уступая место перестановке и вращению одних и тех же морфем (кругомет) или фонем (перевертыш).

Еще ряд приемов можно найти у поэта и слово-творца Григория Марка. Например, «тасование», или «чредосложие», когда одно слово рассыпается на слоги и перетасовывается со слогами другого слова:

Сизенелёное — зелёное, вплетенное в синее, например листья в небе.

Плаголостье — голос в платье, певица на сцене.

Другой прием Г. Марка — «препинание», «междо-метация», когда слово вбирает в свой состав знаки препинания и одновременно выделяет из себя междо-метные частицы:

«У!бийца. Эко?номика. Пожилой! (ой, как долго пожил!)».

Подчас однослова сближаются с каламбуром — игрой слов, основанной на сходстве их звучания или, напротив, на разности значений одного слова. Каламбур обычно тем эффектнее, чем меньше разница между звучанием двух слов и чем больше разница между их значениями. Как правило, однословие имеет мало общего с каламбуром, поскольку последний включает отношение двух или нескольких слов, например: «Свекровь — все кровь» (М Горький, «Васса Железнова») или «— Разреженный воздух... — Какой? Разрешенный?» (Лев Рубинштейн, «Маленькая ночная серенада»).

277

Однослова приобретают каламбурный характер» если они переиначивают уже существующие слова, сохраняя сходство с ними, но резко меняя (до противоположности) их значение. К их числу относятся известные в свое время в диссидентской среде словечки Владимира Гершуни:

«диссидетство», «арестократ», «тю-ремок», «портвейнгеноссе». «*Инословие*» — это такая разновидность однослова, которая основана на передразнивании другого, подразумеваемого слова и в паре с ним образует каламбур. Такие однослова, которые, подобно акробатам, балансируют на острой грани двух близкозвучащих слов, производя комический эффект, уместно также назвать «*острословиями*».

Следует заметить, что технически близки к каламбурам и многие хлебниковские однослова, типа «мо-гатырь» (ср. «богатырь»), «глажданин» (глад+гражданин) или «творянин» (творить + дворянин), но они лишены комического, снижающе-смехового эффекта — важнейшего признака каламбура. Хлебниковские однослова не столько передразнивают, сколько озадачивают, метафизически или метафорически отяжеляют исходное слово и производят эффект не остроумия, а скорее изумления или недоумения, выбивая ум из привычной колеи. Хлебниковские инословия всегда удерживаются на той грани, за которой они могли бы перейти в острословия, разрешиться смехом. Можно называть однослова такого типа, ориентированные на другое, сходно звучащее слово, но лишённые смеховой установки, «белыми каламбурами» (blank pun), в том же смысле, в котором говорится о «белой пародии» (несмешной) или «белом стихе» (нерифмуемом).

Многие типы однослова, обозначенные выше, построены не столько на сложении нового слова, сколь-

278

ко на принципе подстановки или перестановки, эквивалентности или интерференции разных слов. Поскольку однословие ограничено размерами одного слова, оно в большей степени, чем другие словесные жанры, «интертекстуально», т. е. живет звуковой игрой и обменом смысла с другими словами. Это Андорра или Монако на географической карте литературного мира Его внутренняя территория столь мала, что почти совпадает с толщиной границ, а «внутренние дела» почти неотличимы от «иностранных». Однословие часто живет не столько производством значения, сколько обменом значений, «туризмом», междусловными связями.

Наконец, однословие может быть искусством «са-моисчезания» слова, абсурдистским приемом, не столько слагающим новые, сколько разлагающим известные слова. Таковы многие неологизмы Владимира Сорокина, например наречные образования от глаголов: «прорубоно» «пробойно», «вытягоно», «нашпиго», «напиho червие» (в рассказе «Заседание завкома»¹). Здесь скорее пригодились бы термины «нелепословие» или даже «слововычитание», как переход от однословия к нулесловию, со многими минусовыми градациями посередине. Если однословия образуются путем сложения частей слова, то Сорокин, как правило, вычитает из слова какие-то значащие элементы, оставляя читателю пустые выемки или обломки слова — *слово-лом*, типа «воп» или «дорго». Эту процедуру можно назвать «садолошей» (салическая, пыточная любовь к слову) или «словоложеством». Некоторые слова вообще утрачивают лексическое значение, остается только грамматическая форма — условная метка или маска

¹ Сорокин Владимир. Собр. соч: В 2 т. М: Ad Marginem, 1998. Т. 1. С 441-441

279

слова, своего рода пустая фишка, на которой можно вывести любое значение. «Молочное видо — это сисо-ло потненько» (рассказ «Кисет»). «А значит, получать круб, получать беленцы мы будем вынуждены через Ленинград». «Шраубе развел руками: "Только вага, стри и воп!"¹. Эти слова-абстракты подчеркивают именно у-слов-ность каждого слова, которое может наделяться любым значением, имеет «договорную» цену.

Надо оговорить, что эстетика *словораспада* в русской литературе изобретена не В. Сорокиным. В конце повести Вл. Набокова «Волшебник» (1939) герой, застигнутый за утолением своей порочной страсти к нимфетке и бегущий от преследования, бросается под поезд, причем ломается не только его жизнь, но и язык повествования. «...Под это растущее, *руплегрохотный ухмышь*, краковьяк, громовое железо, мгновенный кинематограф терзаний — так его, забирай под себя, *рвякай хрупь* — плашмя приплюснутым лицом я еду — ты, коловратное, не растаскивай по кускам, ты, кромсающее, с меня довольно — гимнастика молнии, спекто-грамма громовых мгновений — и пленка жизни лопнула» (выделено мною. — М.Э.). В этой *языкололке* узнаются, конечно, остатки изрубленных и перемешанных слов: «рубить, плести, труп, грохотать» — «руплегрохотный»; «рвать, брякать» — «рвякай» и т.п. Знаменательно, что эта последняя крупная вещь Вл. Набокова, написанная по-русски, своим концом открывает перспективу тому *слововычитанию*, которое стало рядовым приемом русской постмодернистской прозы 1980—1990-х. То, что у В. Набокова еще несет в себе сю-жетно-психологическую мотивировку — предсмертная

¹⁵ Сорокин В. Сердца четырех. Т. 2. С. 379, 383.

280

агония героя, — превращается у В. Сорокина в самодостаточную эстетику агонизирующего слова. Вообще в жанре однословия, как и в более объемных жанрах, могут присутствовать самые разные литературные направления: и романтизм, и реализм, и символизм, и футуризм, и сюрреализм, и абсурдизм, и концептуализм. Из литературных приемов больше всего однословие тяготеет к гротеску, поскольку соединяет несоединимое, ранее раздельное в практике языка. Отсюда романтический и авангардный привкус этого жанра — ведь именно романтики выдвинули идею языкотворчества, свободного формирования языка духом нации и индивида; а авангардисты возвели в канон ломку языковых традиций, остранение привычного образа, абракадабру, заумь, глоссолалию.

Однословие, однако, содержит в себе и некий классицистический момент, который сдерживает бунтарски-авангардную стихию: слово как таковое предполагает смысловую и звуковую дискретность. Поток зауми, хотя бы и организованной по определенному звуковому принципу, типа «дыр бул шил убещур» (А. Крученых), перехлестывает через границы слова, и если и составляет жанр, то совсем другой — не однословие, а «глоссолалию», «заговор», «заклинание». У Вл. Сорокина часто можно видеть, как слово постепенно теряет свое лексическое значение, потом грамматическую форму и, наконец, расплывается в звуковое пятно. Здесь можно выделить, по крайней мере, три стадии. Такие сорокинские слова, как «прорубоно» или «нашпиго», имеют и лексическую, и грамматическую формы, хотя эти формы и соединяются «нелепо», гротескно: к глагольному корню («прорубить») присоединяются суф-

281

фиксы прилагательного и наречия («ню»)¹. Слова «круб» или «беленцы» уже лишены лексического значения, но они еще сохраняют грамматическую вменяемость как имена существительные. А вот в таких заклятых геолога Ивана Тимофеевича: «мысль, мысль, мысль,

учкарное сопление», «мысль, мысль, мысль, полокурый вот-лок» — грамматические формы начинают дальше таять, еще проступая в сочетаниях прилагательных и существительных («учкарное сопление»), но расплываясь в аграмматическом «мысль». Возможно, это междометие типа «брысь», но глоссолалия — это и есть разросшееся, бесформенное междометие, лишенное конвенционального смысла (или, напротив, можно определить междометие как минимальную, общепринятую, словарную единицу глоссолалии).

Следующая ступень — это полная глоссолалия, где утрачены признаки слова и как лексической, и как грамматической единицы речи. «И в кажорн уонго валу шронш мто вал уцлгш нашей зп опрн фотограф. И если каждый онпре нпвепу шгош, товарищи, опрнр ьеп ццлг надо дорго енрк». В такое звукоизвержение впадает к концу сорокинский текст «Норма». И все-

¹ Нелепость в данном случае усиливается переходом глагольных корней в морфологический разряд наречий. Наречные новообразования редки в русском языке, и даже у Хлебникова из более десяти тысяч неологизмов насчитываются лишь единицы наречий. Обычно наречия образуются от прилагательных, т. е. признаки действия — от признаков предметов (типа «быстро» — от «быстрый»). Образование наречий от глаголов, т. е. признаков действия от слов, означающих сами действия, усиливает момент абсурда. Квазинаречие «прорубоно», образованное от глагола «прорубить», обозначает уже не действие, а некое состояние или признак действия, ни к какому действию не отнесенное и не относимое, поскольку оно само есть действие, застывшее в качестве какого-то состояния или признака другого действия.

282

таки это не чистая абракадабра, а отчасти еще концеп-тология слова, его превращение в звуковую фишку с абстрактным значением. Дело не только в том, что текст еще содержит «нормальные» слова, типа «в», «каждый», «товарищи», которые позволяют восстановить некую абстрактную схему речи, типа «и если каждый возьмется за свое дело, товарищи, надо дорого за это заплатить» (глава называется «Летучка»). Само расчленение текста пробелами восстанавливает структуру слова даже там, где разрушены его лексические и грамматические признаки. «Опрнр ьеп ццлг» — это все-таки три отдельных слова, хотя и в самом минималистском и «буквалистском» понимании этого последнего, как ограниченного набора букв (не более 20—25, поскольку более длинных слов нет в словарях), отделяемого пробелами от других букв. Эта «отдельность» — уже даже не скелет слова, а щепотка его праха, оставшаяся после разрушения его лексической плоти и грамматического скелета.

Но и Сорокин, и другие писатели даже самого экстремистского плана все-таки редко прибегают к неупорядоченному набору неразделенных букв, поскольку писателю, перефразируя высказывание Ортега-и-Гассета об авангарде, мало удушить слово — нужно еще показать содрогания жертвы, а для этого она должна быть опознана, а не превращена в кровавое месиво. «Протягивай по прессованно лайхеногной сквозило скв» («Месяц в Дахау»). Сорокин сохраняет некие расплывчатые очертания слов именно для того, чтобы показать процесс их исчезновения.

Нельзя не отметить разницы между авангардной и концептуалистской работой со словом.

Неологизмы Хлебникова, как правило, утопичны или мистичны, но

283

не абсурдны: в них определенное лексическое значение приобретает новый, грамматически ему несвойственный, но мыслимый признак бытия, например появляется жрица или богиня времени (Времиня), или витязь смерти (смертьязь), или лежбище вещей (вещьбище). Хлебниковская семантика простирается за пределы существующего грамматического ограничителя слова, тогда как у Сорокина обнаруживается невозможность или ненужность самой семантики, слово проваливается в черную смысловую дыру.

В принципе заумь или абракадабра противопоставлены жанру однословия. Слово как произведение искусства предполагает некую классицистическую законченность, самодостаточность, возникающую на основе романтической вольности словотворчества, которое тем не менее завершается сотворением именно нового слова, а не распадом словесной формы как таковой.

5. ПАРАДОКС ДАЛЯ—СОЛЖЕНИЦЫНА. Типы однословий: поэтизмы и ПРОЗАИЗМЫ

Если слово становится самостоятельным жанром, выходит из контекста других произведений, то оно вместе с другими, подобными себе однословиями тяготеет к образованию нового текстуального поля, рке не синтагматического, а парадигматического, не повествования, а словаря. В отечественном жанре однословия заслуживают особого внимания два автора: В. Хлебников и А. Солженицын. Приводимые ими словообразования исчисляются сотнями и тысячами, хотя они и диаметрально противоположны по стилю и эстетике: утопически-бюджетлянской

284

у Хлебникова, оберегающе-пассеистической у Солженицына.

Хлебников, как и положено авангардному гению, не привел своих однословий в систему — этим

занимаются его исследователи (В. Григорьев, Р. Вроон, Н. Перцова и др.)- Тем не менее к структуре словаря, парадигмальному нанизыванию многих слов на один корень, тяготеют некоторые стихотворения Хлебникова (вроде «Смехачей», где дано целое словарное гнездо производных от корня «смех»), а особенно его тетради и записные книжки, куда, вне всякого лирического или повествовательного контекста, вписывались сотни новых слов, образующих гирлянды суффиксально-префиксальных форм, «внутренних склонений»¹.

Солженицын, в соответствии со своей установкой на «расширение» русского языка, сводит на нет авторское начало своего «Русского словаря языкового расширения», выступая как воскреситель редких и забытых слов, главным образом заимствованных у Даля и пи-сателей-словотворцев (особенно Лескова, Ремизова, Замятина...). Если хлебниковские словообразования — поэтизмы, в которых усилено выразительно-вообрази-

¹ Исследователь Хлебникова В. П. Григорьев замечает, что «основная масса неологизмов сосредоточена в обнаженно-экспериментальных перечнях слов и стихотворных пробах, большинство которых остаются неопубликованными» (Цит соч. С. 173). «Впрочем, — по наблюдению Григорьева, — и те неологизмы, которые несут на себе значительную контекстную нагрузку, обладают способностью "отрываться" от контекста, сохраняя свой образ и за непосредственными пределами произведения» (Там же. С. 174), т.е. становятся самостоятельными произведениями. Любопытно, что в качестве примеров Григорьев приводит слова «Лудо-мир» и «Зангези» — не просто «контекстные» слова, но верховные, заглавные слова соответствующих произведений, именно в силу этого вынесенные из контекста

285

тельное начало, то солженицынские — прозаизмы, в которых преобладают изобразительные задачи: более гибко, подробно передать пространственные и временные отношения, жесты, объемы, форму вещей. «Обтя-жистый», «коротизна (зимних дней)», «натюрить (на-класть в жидкость)», «затужный» (в двух значениях: перетянутый и горестный), «возневеровать (стать не верить, усомниться)», «обозерье (околица большого озера)», «наизмашь — ударяя с подъема руки (а не прочь, не наотмашь)» — примеры солженицынских слов.

Но в какой мере их можно назвать солженицынскими? Практически все «новообразования» солженицынского словаря, в том числе и вышеприведенные, взяты из «Толкового словаря» В. Даля, где они даны в гораздо более развернутом словопроизводном и толковательном контексте, чем у Солженицына. Например, там где Даль пишет:

Внимательный, внимчивый, вымчивый, обращающий внимание, внемлющий, слушающий и замечающий, —

Солженицын просто ставит слово:

ВНИМЧИВЫЙ,

как бы давая ссылку на Даля.

Но в какой мере сам далевский словарь регистрирует наличные слова, а не инициирует введение в язык новых слов, и где в языке лежит грань между «данным» и «творимым»? По подсчетам исследователей, около 14 тысяч слов, включенных в Словарь Даля, образованы самим составителем¹. Сочиненность отдельных слов

¹ «В Словаре Даля действительно имеется немало слов (около 14 тыс), которые являются его новообразованиями» (Кен Эина Т.И. В.И. Даля взгляд из настоящего // Вопросы языкознания. 2001. № 3. С. 17). Такого же порядка число неологизмов у В. Хлебникова. По мнению Р. Вро-

286

(вроде «ловкосилие» — гимнастика) признавал сам Даль, но гораздо важнее сам дух и стиль его словоо-писательства, которое трудно отделить от словотворчества. Во-первых, записанные им слова подчас рождались тут же, на устах собеседника. Отвечая на требования ученых критиков привести свидетельства, где и кем слова были сообщены составителю, Даль объясняет: «...на заказ слов не наберешь, а хватаешь их на лету, в беседе- Люди, близкие со мною, не раз останавливали меня, среди жаркой беседы, вопросом: что вы записываете? А я записываю сказанное вами слово, которого нет ни в одном словаре. Никто из собеседников не может вспомнить этого слова, никто ничего подобного не слышал, и даже сам сказавший его, первый же и отрекается.. Да наконец и он мог придумать слово это, так же как и я.»¹ Иначе говоря, нет никаких свидетельств, что то или иное слово (например, «возневеровать») было в языке до того, как его «с ходу» отчеканил в пылу беседы далевский собеседник»

Или сам Даль. «_На что я пошлюсь, если бы потребовали у меня отчета, откуда я взял такое-то слово? Я не могу указать ни на что, кроме самой природы, духа нашего языка, могу лишь сослаться на мир, на всю Русь, но не знаю, было ли оно в печати, не знаю, где и кем и когда говорилось. Коли есть глагол: *пособлять, пособить*, то есть и *посабливать*, хотя бы его в она, их число «определенно превышает десять тысяч». В.П. Григорьев упоминает о числе 16 тысяч. См: *Перцова Наталья*. Словарь

287

книгах наших и не было, и есть: *посабливанье, пособ-ление, пособ* и *пособка* и пр. На кого же я сошлюсь, что слова эти есть, что я их не придумал? На русское ухо, больше не на кого»¹. Получается, что Даль приводит не только услышанные слова, но и те, которые «дух нашего языка» мог бы произвести, а «русское ухо» могло бы услышать, — слова, о которых он не знает, где, кем и когда они произносились, но которые могли бы быть сказаны, порукой чему — «природа самого языка». Здесь перед нами любопытнейший пример «самодеконструкции» далевско-го словаря, который обнаруживает свою собственную «бесосновность», размытость своего происхождения: словарь — не столько реестр, сколько модель образования тех слов, которые *могли бы* существовать в языке. Разве слово «пособ» (существительное от усеченного глагола «пособить») не может быть в языке, если в нем уже есть такие слова, как «способ» и «повод»? На этом основании оно и вводится в словарь, не как «услышанное», а как родное для «русского уха». Далевский словарь в этом смысле не так уж сильно отличается от хлебни-ковских перечней вдохновенных словоновшеств; труд величайшего русского лингвиста — от наитий самого смелого из «языковедов» (термин самого Хлебникова). Хотя словообразовательное мышление Даля гораздо тверже вписано в языковую традицию и «узус», все-таки в его словаре отсутствует ясная грань между тем, что говорилось и что могло бы говориться.

Иначе говоря, Даль создал словарь *живых возможностей великорусского языка*, его

потенциальных

¹ ДИЛЬ Владимир. Толковый словарь живого великорусского языка. М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1955. Т. 1. С LXXXVIII.

288

словообразований, многие из которых оказались впоследствии незадействованными. Именно поэтому в словаре-«наголоске» Солженицына они поражают едва ли не больше своей оголенной новизной, чем в словаре Даля, где они приводятся в ряду известных, устоявшихся слов, что скрадывает их новизну. У Даля от известного «пособлять» к неизвестному «пособу» выстраивается целый ряд словообразований, более или менее общепринятых в языке («пособить», «посабли-вать», «посабливанье», «пособление»), тогда как Солженицын исключает из своего словаря все обиходные, устоявшиеся слова и дает только редкие, необычные: «пособь», «пособный», «пособщик». «...Этот словарь противоположен обычному нормальному: там отсеивается все недостаточно употребительное — здесь выделяется именно оно»¹.

Сопоставляя два словаря, Даля и Солженицына, приходишь к парадоксальному выводу: художник слова и лексикограф как бы меняются местами. Там, где ожидаешь найти у писателя первородные слова, обнаруживаются лишь выписки, многократный отсев из далевских закровов. Хотя сам Солженицын об этой вторичности своего словаря внятно предупреждает в предисловии, ему не веришь, пока слово за слово не переберешь все его находки и не найдешь их источник у Даля. И напротив, там, где у самого Даля ожидаешь найти точную картину лексического состава языка, обнаруживаешь своего рода художественную

¹ Русский словарь языкового расширения / Сост. А.И. Солженицын. М: Наука, 1990. С 4 Точно так же из далевского перечня: «внимательный, внимчивый, вымчивый» — Солженицын берет в свой словарь только второе слово, отбрасывая первое как общеизвестное, а третье, вероятно, как совсем уж диковинное, сомнительное по корню и значению.

289

панораму, где за общеупотребительными словами, составляющими первый, «реально-документальный» ряд, и редкими, разговорными, диалектными словами, образующими второй ряд, выстраивается гигантская рисованная перспектива «возможных», «мыслимых», «сказуемых» слов, введенных самим исследователем для передачи полного духа русского языка, его лексической емкости и глубины. Эта объемная панорама поражает именно тончайшим переходом от осязаемых, «трехмерных» объектов — через дымку диалектно-этнографических странствий и чад задушевных дружеских разговоров — к объектам языкового воображения, которые представлены с таким выпуклым правдоподобием, что, если бы не несколько чересчур сильных нажатий на заднем плане, аляповатых пятнышек, вроде «ловкоси-лия», воздушная иллюзия словарного «окоема» была бы безупречной.

Но парадокс Даля—Солженицына, словарной планеты и ее яркого спутника, этим не ограничивается. Солженицынский строгий отбор далевских словечек в конечном счете усиливает эффект их художественности, придуманности, поскольку они выделены из массы привычных слов

и предстают в своей особости, внепо-ложности языку как способ его расширения. Удельный вес «потенциальных» слов, приведенных — или произведенных — Далем как пример словообразовательной мощи и обилия русского языка, в солженицынском словаре гораздо больше, чем у самого Даля. Но, поскольку они «опираются» на Даля, который сам якобы «опирался» на лексику своего времени, они производят впечатление еще более устоявшихся и как бы даже «залежалых», извлеченных из неведомо каких первородных пластов языка.

290

Как это часто бывает в искусстве XX века — у Дж. Джойса, П. Пикассо, В. Хлебникова, С. Эйзенштейна и др., — модернизация и архаика, авангард и миф, вымысел и реконструкция шествуют рука об руку. Если Даль — романтик национального духа и языка и почти бессознательный мистификатор, то Солженицын сознательно усиливает эту далевскую интуицию и по линии кропотливой реставраторской работы (все берет у Даля), и по линии модернистского изыска (отбирает только не вошедшее широко в язык, самое «далевское» у Даля). Установка В. Даля, в соответствии с его профессиональным самосознанием и позитивистским сознанием его века, — научная, собирательская, так сказать, реалистическая надстройка на романтическом основании; а солженицынский словарь, по замыслу автора, «имеет цель скорее художественную»¹. И хотя солженицынский словарь всего лишь эхо («отбой» или «наголосок») далевского, а точнее, именно поэтому, в нем выдвинуто на первый план не собирательское, а изобретательское начало, «расширительное» введение в русский язык тех слов, которые мыслятся самыми «исконными» по происхождению, а значит, и наиболее достойными его освежить. За время своего «значимого отсутствия» из русского языка они не столько состарились, сколько обновились, и если у Даля они представлены как местные, областные, архаические, диалектные, народные слова, то у Солженицына они предстают как именно однословия, крошечные произведения, сотворенные в тех же стиле и эстетике, что и солженицынские повести и романы. Когда в преди-

¹ В «Объяснении» к Словарию есть слова, сочиненные самим Солженицыным, — например, «верхоуоставный» и «верзгоуправный», предлагаемые вместо уродливого «истеблишментский».

291

словии к своему «Словарию» Солженицын пишет, что он читал подряд все четыре тома Даля «очень вним-чиво» и что русскому языку угрожает «нахлын международной английской волны», то эти слова воспринимаются как совершенно солженицынские, хотя легко убедиться, что они выписаны из Даля.

Здесь дело обстоит примерно так же, как с Пьером Менаром, героем знаменитого борхесовского рассказа, который заново написал, слово в слово, несколько глав «Дон Кихота». Хотя Пьер Менар стремится буквально воспроизвести текст Сервантеса (не переписать, а сочинить заново), но тот же самый текст, написанный в XX веке, имеет иной смысл, чем написанный в XVII. «Текст Сервантеса и текст Менара в словесном плане идентичны, однако второй бесконечно более богат по содержанию»¹. У Сервантеса выражение «истина, чья мать — история» — всего лишь риторическая фигура; та же самая фраза у Менара относит к проблеме, возникшей только после К. Маркса, Ф. Ницше, У. Джеймса и А. Бергсона, после всех переоценок ценностей в историзме, прагматизме, интуитивизме, — о верховенстве истории над истиной, жизни над разумом. Так и солженицынские слова идентичны далевским, но добавляют энергию художественного отбора, а главное, новый исторический опыт к тому, что составляло разговорный запас русского языка середины прошлого века. Например, Даль пишет:

НАТЮРИВАТЬ, *натюрить чего во что; крошить, навалить, накласть в жидкость, от тюри, крошки. -СЯ, наестся тюри, хлеба с квасом и луком.*

¹ Пьер Менар, автор «Дон Кихота» // Борхес Хорхе Луис Соч: В 3 т. Рига: Полярис, 1994. Т. 1. С. 293.

292

Солженицын гораздо лаконичнее:

НАТЮРИТЬ *чего во что — накласть в жидкость.*

Солженицынское толкование хотя и короче, но многозначительнее далевского: оно включает и те значения, которые приданы были этому слову XX веком и лагерным опытом самого писателя. Оно красноречиво даже своими умолчаниями. Из определения тюри выпали «квас и лук», как выпали из рациона тех, чьим основным питанием стала тюря (недаром с начальной рифмой к слову «тюрьма»). «Навалить» в жидкость стало нечего, а «крошить», возможно, и нечем (ножей не полагалось), — хорошо бы и просто «накласть». «Натюриться» в смысле «наестся» тоже вышло не только из языкового, но и житейского обихода голодной эпохи. Слово «натюрить»,

поставленное в солже-ницынском словаре, приобретает смыслы, каких не имело у Даля,— как эмблема всего гулаговского мира, открытого нам Солженицыным, как слово-выжимка всего его творчества

Еще ряд примеров того, как Солженицын ОБОГАЩАЕТ далевский текст, часто при этом и сокращая его.

Даль:

ОБОЗЕРЩИНА, *обозерье пек околща большого озера и жители ея.*

Солженицын:

ОБОЗЕРЬЕ — *околица большого озера.*

Солженицын напоминает нам о земле, прилегающей к озеру, как об особом природном укладе и вместе с тем подчеркивает его пустынность, покинутость людьми (поскольку на «жителей ея» это слово уже не распространяется). Одно слою— маленькая притча о жизни природы и о вымирании человека, опустении деревни.

293

Даль:

ВОЗНЕВЕРОВАТЬ *чему, стать не верить, сомневаться, отрицать.*

Солженицын:

ВОЗНЕВЕРОВАТЬ *чему — стать не верить, усум-няться.*

Вместе с Солженицыным мы знаем о психологических оттенках и практических приложениях этого слова больше, чем в прошлом веке мог знать Даль. Для современников тургеневского Базарова «возневеровать» еще значило «отрицать», а для наших современников, таких как Иван Денисович, «возневеровать» вполне может сочетаться и с приятием. Да и «усумняться» как-то смиреннее, боязливее, чем «сомневаться», как будто допускается сомнение в самом сомнении.

Даль:

^любоваться во что, любуясь пристраститься.

Солженицын:

ВЛЮБОВАТЬСЯ *в кою — любуясь, пристраститься.*

У Даля описывается пристрастие к вещам: так и видишь какую-нибудь хорошенькую барышню, влю-бовавшуюся в не менее хорошенький зонтик. У Солженицына — совсем другая энергетика этого чувства: влю-боваться в КОГО — и уже не оторваться ни глазами, ни сердцем, хотя бы только любуясь на расстоянии. Тут угадывается опять-таки солженицынский персонаж, Глеб Нержин или Олег Костоглотов, заглоченные судьбой, зарешеченные, за стеной шарашки или больничной палаты, кому дано пристраститься одними только глазами, как зрителю, но тем более неотвратимо, «до полной гибели всерьез». «Влюбоваться» — очень нужное Солженицыну слово, незаменимое; по сравнению с «влюбиться» оно несет в себе и большую отдален-

294

ность — «любоваться», и большую обреченность — «пристраститься».

Хотя солженицынские слова вместе с определениями выписаны из Даля, но они так пропущены через опыт «второтолкователя», что, каждое по-своему, становятся парафразами огромного текста по имени Солженицын. Сам Солженицын, может быть, и не имел в виду тех смысловых оттенков, которые мы приписываем ему, но подлинно художественный текст всегда умнее автора, и слова в солженицынском словаре сами говорят за себя, кричат о том, о чем автор молчит.

Итак, границу, отделяющую односложие как творческий жанр от слова как единицы языка, языковедство от языковедения, трудно провести в случае Даля— Солженицына, которые как бы дважды меняются ролями в описанном нами случае «со-словария», редчайшем образчике двойного языкового орешка. Чтобы войти в состав общенародного языка, быть включенными в Словарь «живого великорусского» наравне с общеупотребительными словами, новообразования должны восприниматься столь же или даже более «естественно», чем их соседи по словарю, камуфлироваться и мимикрировать под народную речь (хотя переборщить с «народностью» тоже опасно, и заимствованные слова «автомат» и «гармония» более естественно звучат для русского уха, чем натужно свойские «живуля» и «со-глас»). Поэтому далевско-солженицынские односложия, в отличие от хлебниковских, воспринимаются как про-заизмы, скроенные по мерке разговорной речи. Кажется бы, грань, отделяющая поэтизм от прозаизма,— весьма условная, но формально-композиционным признаком такого размежевания служит отсутствие у Солженицына любимого хлебниковского

295

приема — «скорнения», сложения двух корней — например, «красавда» (красота+правда),

«дружево» (дру-жить+кружево). Солженицын редко соединяет разные корни, для него в этом начало умозрительно-произвольного, «утопического», насильственного спаривания разных смыслов.

Знаменательно, что и Даль недолюбливал слова, образуемые, по греческому образцу, сложением основ, он называл их «сварками», подчеркивая тем самым искусственный, технический характер того приема, который для Хлебникова органичен, как жизнь растения, и потому назван «скорнением». «Небосклон и небозем... слова составные, на греческий лад. Русский человек этого не любит, и неправда, чтобы язык наш был сроден к таким сваркам: он выносит много, хотя и кряхтит, но это ему противно. Русский берет одно, главное понятие и из него выливает целиком слово, короткое и ясное»¹. Даль приводит в пример «завесь», «закрой», «озор» и «овидь» как народные названия горизонта, в отличие от книжных, хотя и русских по корням, но сложенных по составной греческой модели, типа «кругозор». Любопытно, что далевские немногочисленные «авторские» образования, типа «ловкоси-лие» или «колоземица» и «мироколица» (атмосфера), «носохватка» (пенсне), скроены по не любимому им образцу и отчасти звучат по-хлебниковски, предвещают Хлебникова.

В целом Даль, как и Солженицын, предпочитает не рубить и скрещивать корни, но работать с приставками и суффиксами, т. е. брать «одно, главное понятие», плавно поворачивая его иной гранью. Типичные далев-

¹ Дгль Владимир. Толковый словарь живого великорусского языка. С XXXI.

296

ско-солженицынские словообразования: «издивоваться чему», «остойчивый — твердый в основании, стоящий крепко», «выпытчивая бабенка», «размысловая голова — изобретательная» и т.п. Никаких резких разломов и сращений в строении слова — лишь перебрать крышу или достроить сени, но ни в коем случае не менять основы, не переносить дом на новое место.

6. ТЕРМИНОИДЫ И ПОСТМОДЕРН. ДВУСМЫСЛЕННОСТЬ ОДНОСЛОВИЯ

«Толковый словарь» Григория Марка (1999— 2000)¹ — один из самых развернутых и выразительных опытов по созданию целой системы внутреннего склонения и скорнения слога. Здесь выделен третий компонент словотворчества: не поэтический и не прозаический, а научнжгерминологический. «Мизантропомор-физм (точка зрения, согласно которой неодушевленные предметы ненавидят людей)». В подтексте этого словообразования, конечно, «антропоморфизм», человекообразное представление о мире нечеловеческом (боги, вещи, природа). Г. Марк создает новые термины, хотя и относятся они не столько к научным дисциплинам, сколько к общественной и повседневной жизни. Это, скорее, *наукообразия*, *терминоиды*, которые заимствуют у науки метод образования терминов и прилагают его ко вполне ненаучным предметам. Отсюда же обильное использование иностранных и международных словообразовательных элементов, чего нет ни у Хлебникова, ни у Солженицына. «Окнариум (аквариум окна...)».

¹ <http://markbu.edu/grmark/dictlast.htm>.

297

«Виртуальность (проводить время в виртуальном пространстве)». «Коллюзия (коллизия иллюзий)». Иностранное слово, лишенное корневых сцеплений и метафорических отзвучиваний в системе языка, семантически более однозначно, легче терминируется, чем родное. Отсюда же и резкий нажим на толкование слова, которое нуждается в дефиниции, подобно научному термину, и, в отличие от поэтически образного или прозаически разговорного слова, не может быть понято само по себе, нуждается в толковании специалиста.

Заметим, что у Солженицына редко даются такие толкования: иногда он приводит возможный контекст данного слова, одним примером демонстрирует способ его употребления («обследить зверя»), но редко определяет его значения. Хлебников же часто избегает и примеров словоупотребления, он неистово разбрасывает по бумаге новые слова, не заботясь об их понятности, смысловом приспособлении к окружающей жизни и как бы рассчитывая на то, что они сами разлетятся роем по будущему, вызовут к жизни новые вещи силой их называния-выкликания.

Новообразования Григория Марка подчеркнута тяжеловесны, искусственны, постмодерны, симулятив-ны. В отличие от хлебниковских, они не стремятся к авангардному преображению мира и, в отличие от солженицынских, не стараются реалистически его отобразить. Скорее, они выставляют наружу свою собственную производительность, сочиненность, что может оттолкнуть

читателя, привыкшего к более живым, «органическим» способам словосложения. Не сразу понятно, то ли эти слова издеваются над действительностью, над теми простыми явлениями, которые обозначаются с такой наукообразной напыщенностью и

298

терминологическим изыском.. То ли слова эти содержат издевку над самими собой, как пародия на название вообще, на извечный, потный, мучительный труд состыкования слов с понятиями-Однословия Г. Марка часто отсылают к конкретному слову и передразнивают его, выступают как «ино-словия», пародийные подстановки. «Либидоносец» отталкивается от «победоносца», «травматургия» (искусство нанесения травм) — от «драматургии». Порою Г.Марк имитирует наив народных этимологий-неоло-гий: «обдирекция» (ср. «дирекция»), «мылодрама» (ср. «мелодрама» и одновременно «soar orega»). Разумеется, это не примитивы, а именно «*гиитивы*», в которых сказовая манера коверкать иностранные слова в свою очередь коверкается.

Вообще у каждого словаря есть свой *образ составителя*, своя концептуальная персона, подобно тому как у поэтических произведений есть лирический герой, а у прозы — образ повествователя. «Составитель» у Григория Марка резко отличается от лирического героя его же стихотворений, своего рода ангела, спущенного за шкуру с небес, чтобы мучительно осязать свое вхождение в шершавую плоть земной жизни¹. Марковский составитель — скорее схоласт-номиналист, рассуждающий обо всем, в том числе и об ангелах, и дающий обильную классификацию тончайших вещей, подчас и вовсе не существующих или исчезающих в самом процессе их наименования. Как и «домодерное»

¹ Поэтические книги Григория Марка: Гравёр. Стихотворения. Нью-Йорк: Эффект, 1991; Среди вещей и голосов. Тенефлай (Нью-Джерси): Эрмитаж, 1995; Оглядываясь вперед. СПб: Фонд Русской поэзии, 1999. См. также: *Эпитейн Михаил*. Путь ангельской плоти (О поэзии Григория Марка) // Звезда. 1997. № 4. С 219—222.

299

средневековье, постмодернизм склонен к схоластике, к многоярусной символике и семиотизации вещей, надстраиванию метауровней означающих над означаемыми. Перед нами лирика схоластики и ее герой, педант-лингвоман, для которого «быть» значит давать имена, продолжать первый труд Адама, порученный ему Господом, без внимания к тому тривиальному обстоятельству, что подавляющее большинство вещей уже имеют свои имена и нуждаются в метафорических намеках больше, чем в терминологических определениях.

Кажется, многие слова придуманы Г. Марком для того, чтобы продемонстрировать их нарочитость, натуж-ность, ненужность, а может быть, и ненужность слов вообще. Язык бесстыдно показывает «язык» всем сторонникам «экономии мышления», «общей семантики» и «верификации» («фактическая проверка» соответствия слов наблюдаемым явлениям — принцип логического позитивизма). Кратчайший, «экономнейший» жанр оказывается способом демонстрации избыточности самого языка, который бесстыдно вываливается изо рта, разбухает и своей шершавой мякотью заполняет все пространство истины и целесообразности. «О-префисировать», «прохореенный», «метаморфий» «эгоцентрист-ремительнобежный» (с пояснением: «суетноэгий») — раздается этот кимвал бряцающий над душами погребенных вещей, развороченных понятий, над пустынным миром, в котором уже не осталось ничего, кроме языка. «Словарь» Г. Марка, благодаря или вопреки замыслу его создателя, представляется мне эпитафией-пародией на могиле того культурного периода, который называл себя «постмодернизмом» и объявлял мнимость всех означаемых по ту сторону языка. В соответствии с учением о «difference», многие однословия Марка

300

демонстрируют постоянную задержку или отсрочку значения, поскольку именно их определения оказываются еще менее значимыми и вменяемыми, чем сами слова. «Флюидыш (флюидное отродье)». «Эгопальпиро-вание (пальпирование эго обследуемого вопросами, анамнезировка)». «Эвридикость Аидная (попытка подражания Эвридике, попытка вернуться из царства Аида)». Цель толкования начата — и оборвана, отброшена в условную бесконечность, поскольку «отродье флюида» — вещь, еще более абстрактная, туманная, неопределимая, чем сам флюид. Это семантическая пытка слова, из которого выпытать ничего нельзя, оно умирает в своей дефиниции и не может умереть, как будто претерпевая ад бесконечного самоповтора, «отсрочку» означаемого как муку означивания. Толкование не проясняет, а усиливает невнятность слова. Слова тщательно определяются именно для того, чтобы обнаружить свою неопределимость, беспредметность и безысходность самого этого процесса привязывания одних слов к другим. Словарная статья у Г. Марка — микромодель постмодернистского сознания, которое от одного уровня языка переходит

к другому, к метаязыку, двигаясь по ступеням этого «*метаметизма*» в кругах бесконечных самотолкований.

На примере «Словаря» Г. Марка можно выделить метафорическую обратимость как едва ли не главное свойство однословий, построенных на сращении двух корней или основ. Обычно для метафоры необходимы как минимум два слова: «березовый ситец», «птица-тройка», «зарницы — демоны», «шелк ресниц», «страниц войска» и т.п. Если мы находим метафорический первообраз в некоем слове, то опять же лишь по сравнению с другим словом, например «рок» (предречен-

301

ность, обреченность) по отношению к однокоренному «речь» или «искренний» по отношению к «искре». Однословие так «скореняет» разные слова, что метафора начинает жить и мерцать в одном слове. Так, в слове «вопрошайка» у Г. Марка соединились «вопрошать» и «попрошайка», точнее, префикс первого слова («во») соединился с суффиксом второго слова («айк») вокруг общего корня «прош». Вопрошайка — это человек, задающий вопросы так же настойчиво, жадно, бесцеремонно, не считаясь с собственным достоинством и правилами приличия, как попрошайка попрошайничает.

При этом новообразованное двусоставное слово может, как правило, и толковаться двояко, в зависимости от того, какое значение берется как исходное (буквальное, тематическое), а какое — как итоговое (образное, переносное). Например, в слове «словелас» скореняются «слово» и «ловелас», и одно служит метафорой другого. Но если рассматривать «слово» как первичное (буквальное) значение, а «ловелас» как метафору, тогда «словелас» — это человек, влюбленный в слова, Дон Жуан и волокита слов, иначе говоря, филолог, слово-блуд или графо-ман. Если же первичное значение «ловелас», тогда «словелас» — это человек, обольщающий посредством слов, источающий словесную похоть и соблазн.

По определению Хлебникова, словотворчество — это «художественный прием давать понятию, заключенному в одном корне, очертания слова другого корня. Что первому дает образ второго, лик второго»¹. Но суть в том, что первое и второе в словообразе могут менять-

¹ Цит. по: Харджиев Н., Тренин В. Поэтическая культура Маяковского. М: Искусство, 1970. С. 100.

302

ся местами, придавая слову мерцательность и двузначность: то ли это ловелас по отношению к словам, то ли это слова как орудие ловеласа. То же самое «слов-кач», ловкач слов: то ли он ловок в словах, то ли ловчит посредством слов (слова как предмет ловкости или ее орудие: разница тонкая, но все же заметная). В своих дефинициях Григорий Марк дает, как правило, только одну интерпретацию означаемого, но в его собственные словообразы вписана двузначность.

Н. Перцова приводит следующие примеры скоренения из Хлебникова (сама она называет этот прием «контаминацией»): «врркада» от «вражда» и/или «врать» и «дружба»; «бьюга» от «бить» и «вьюга»- И добавляет: «Буквально на наших глазах контаминация распространяется в русском языке все шире, ср. катастроф-ка — катастрофа, перестройка (слово А. Зиновьева); демокрады — демократы, казнокрады; прихватизация — прихватить, приватизация.»¹

Все это — политико-сатирические однослова, в которых, естественно, преобладает негативная оценочность, но и они по своей семантике двусмысленны. Кто такие «демокрады»? Те, что украли и присвоили себе демократию, власть народа, или те, которые крадут и присваивают (деньги, имущество), пользуясь демократией? Обычно имеется в виду второе, но само двусловное слово захватывает оба значения, и, поскольку оно носит резко оценочный характер, разность этих двух означаемых не осознается, как правило, носителями языка.

¹ Перцова Наталья. Цит. изд. С. 45. И.С. Улуханов называет этот прием «междусловным совмещением», см. его статью «Окказиональные чистые способы словообразования в современном русском языке» (Известия АН. Отделение литературы и языка. 1992. Т. 51. № 1. С. 13).

303

Или что такое хлебниковская «бьюга»: вьюга, которая бьет, сшибает с ног, или страшное избиение, бой, подобный вьюге? Все опять-таки зависит от того, какое значение считать буквальным, а какое переносным: вьюга ли подобна битве или битва подобна вьюге? Что такое лживопись: живопись, которая лжет? или ложь, которая живописует? Григорий Марк отсылает только к первому значению: «Лживопись (а-ля русская, глазу-новщина-китч)»; но «лживописью» можно назвать не только пафосно-китчевую живопись, но и машину пропаганды, которая преподносит живописно, образно, картинно, плакатно свои лжеидеи. Кто такой «тлени-нец» — тот, «в ком еще тлеет ленинизм» (как объясняет Г. Марк), или тот, кто сам превращается в тлен вместе с Лениным и ленинизмом?

Следует оговорить, что однословие метафорически обратимо, а значит, и двусмысленно только в том случае, если в нем имеет место скорнение, сложение двух знаменательных морфем, одна из которых выступает как «фигура» другой. Если же к корню одного слова присоединяется префикс или суффикс другого, лишенные са-мостоятельного лексического значения, то метафорическая двойственность, как правило, не возникает.

7. ОДНОСЛОВИЕ, АФОРИЗМ, ГИПОГРАММА

Выше уже говорилось, что однослова превосходят своей краткостью даже «краткословия» — изречения-афоризмы. Но однословие — это порою и есть сверну?-тый афоризм, который, если не вмещается в размер слова, вылезает обратно в виде дефиниции, прилагаемой к слову. Так, солженицынский афоризм «жить не

304

по лжи» стягивается в однословие «*лжизнь*», к которому можно приложить дефиницию: «жизнь, прожитая по лжи». Древний афоризм Плавта «Человек человеку — волк» (в комедии «Ослы») может свернуться в однословие «человолк» (А. Вознесенский, «Антимиры»).

Дело в том, что афоризм часто строится на сближении противоположных понятий или на разведении близких понятий: мысль играет смыслами, находимыми в языке, и перебрасывает их из одного понятийного гнезда в другое. Человек противоположен волку, и именно поэтому афоризм утверждает, что человек и есть волк по отношению к себе подобным Там, где два понятия сопрягаются через парадоксальное суждение, появляется возможность и «скоренить» их в сложном слове-оксюморе, если к тому есть и звуковая предрасположенность. Скажем, наполеоновский афоризм «От великого до смешного только один шап» потенциально заключает в себе понятие «*велисмешия*», т. е. смешной величавости. «*Велисмешный*» (ср. «пересмеш-ный») — тот, кто держит себя величественно и потому выглядит смешно.

Не только афоризмы, но и целые произведения могут заключать в себе такой тип суждения, который стягивается в одно слово. Например, мысль Фрейда, выраженную в трактате «По ту сторону принципа удовольствия», можно было бы выразить однословием *осмерто-зоид*».

Смертозоид — единица влечения к смерти, эротической одержимости смертью, что парадоксально и даже оксюморонно, поскольку «зоид» в греческом означает «живоподобный» («зоон» — живое существо + «ид» — «вид, форма, образ»). «Смертозоиды» — «*мерт-воживчики*» — «семена смерти, жаждущие размножения». Парадокс заключен уже в самом понятии «ин-

305

стинкт смерти», который, по классической мифологии фрейдизма, столь же могуществен, как и половой инстинкт (Эрос и Танатос делят поровну царство жизни). Ведь инстинкт есть отличительное свойство живого, и его направленность к смерти как раз и может быть представлена данным словом-оксюмороном.

Наконец, идея необязательно должна быть выражена индивидуальным автором, она может носиться в воздухе. Например, советская идеология соединяла требование всеобщего равенства с призывом любить трудящихся и угнетенных во всем мире, не учитывая, что любовь есть чувство сугубо избирательное и исключает равенство. Отсюда однословие «*равнолюбие*» — одинаковая ко всем любовь, равносильная равнодушию. Возможны и такие сочетания, как «*равнолюбая женщина*» или «*равнолюбчивый* юноша». Вспомним «душечку» Чехова, с ее потребностью любви, равно переходящей на очень разных мужчин, — она была поистине *рав-нолюбкой*.

Приведу еще один пример из своей коллекции: однословие «*солночь*» (с ударением на первом слоге) — скорнение слов «солнце» и «полночь». «Солкочь» стягивает в одно слово те образы, которыми изобилует и поэзия, и философия, и апокалиптическая традиция. «Ночь — это тоже солнце» — так говорил Заратустра, и Ж. Батай взял этот ницшевский афоризм эпиграфом к книге «Внутренний опыт»¹. Образ Солночи встречается у Гюго: «Ужасное черное солнце, излучающее ночь» («Недоступный воображению, этот негатив прекрасен», — замечает Поль Валери). Этот архетипический образ, повторенный М. Шолоховым в концовке «Тихого

¹ *Ватой Жорж*. Внутренний опыт / Пер. СА Фокина. СПб: АХИ-ОМА/МИФРИЛ, 1997. С. 7.

306

Дона», имеет далекие библейские корни. Еще у пророка Иоиля сказано, а в Деяниях апостолов повторено: «Солнце превратится во тьму и луна — в кровь прежде, нежели наступит день Господень, великий и страшный» (Иоиль, 2:31). Солночь — ночь, яркая и сияющая, как солнце, — черное солнце Апокалипсиса¹.

Если однословие может свертывать в себе афоризм, то оно же может и развертывать то, что

скрыто на микросемантическом уровне слова, прячется в его смысловом подполье. Здесь полезно вспомнить понятие гипограммы, введенное французским теоретиком Мишелем Риффатерром в книге «Семиотика поэзии». Ги-пограмма — такой поэтический образ, который создается «подсловно» или «засловно», подтекстными или интертекстуальными связями слова. Как правило, гипог-рамма содержит «тайное» значение, которое контрастирует с «явным» значением слова. Например, в поэтическом образе цветка часто присутствует скрытая отсылка к ущелью, бездне, обрыву. «Определяющая черта гипограммы — полярная оппозиция, объединяющая эти противоположности, связующая хрупкую малость цветка с устрашающей огромностью бездны...»². При этом «ядерное слово остается несказанным»³, т. е. о нем приходится строить догадки — и оно выступает наружу лишь в форме толкующего предложения, па-рафразиса. Другой пример, приводимый Риффатерром, — странная любовь французских поэтов к слову «soupi-»

¹ Ср. в Откровении Иоанна: «...И вот произошло великое землетрясение, и солнце стало мрачно как власяница, и луна сделалась как кровь.» (6:12).

* Riffaterre Michael. Semiotics of Poetry. Bloomington: Indiana University Press, 1984. P. 41.

³ Ibid P. 31.

307

rail», «маленькое ветровое окошко». Оказывается, оно лучше, чем слово «fenetre» (окно), передает огромность открывающихся за ним просторов. Как заметил Бодлер, «кусочек неба, созерцаемый через тюремное окошко (soupirail), создает более глубокое чувство бесконечности, чем распахнутый вид с горной вершины»¹.

Итак, за суггестивным словом следует его контрастная тень, его другое, и однословие позволяет как бы высветить эту тень, вобрать ее в лексический состав самого слова. Можно представить себе на основе риф-фатерровских примеров такие слова, как «бездноцветие», «цветопад», «зловцветье», «окноем», «ветроем-ный», «небощель» и другие. «Окноем» (ср. «окоем» — «горизонт») — это вместимость окна, способность вбирать, «всасывать» окружающий мир, визуальная емкость, измеряемая пропорцией между входящим в окно пространством и внутренним пространством комнаты. В этом смысле маленькое зарешеченное отверстие в тюремной камере может быть более «окноемным», чем сплошь застекленная веранда дачного дома.

Как и гипограмма, однословие — это не просто слово, а слово в квадрате. Но второе слово, которое только подразумевается в гипограмме, в однословии выходит наружу. Однословие — это *гиперграмма*, которая включает и данное слово, и то слово, по отношению к которому оно приобретает свой контрастный смысл. Вообще однословие — это слово второго порядка, произведенное из слова посредством слова. В каком-то

¹ Бодлер Ш. Письмо 18 февраля 1860 г. Цит. по: Mffatene. P. 44. По этому поводу Риффатерр еще раз подчеркивает «Поляризация всегда присутствует в гипограммах устойчивых поэтических слова. Более того, я полагаю, что поляризация объясняет поэтическую природу слова и делает его образцовым» (Там же. P. 43).

308

смысле искусство однословия можно сравнить с театральной игрой, где актер объединяет собой несколько уровней бытия. Как говорил А.Л. Таиров, актер — это и материал для художественной работы, и ее инструмент, и само произведение¹. Вот так и однословие — это слово вдвойне и даже втройне, «славословие», т.е. слово, созданное посредством слова из других слов.

8. ЧТО ТАКОЕ СЛОВО?

Слово — страшная и таинственная вещь (тут я намеренно повторяю определение красоты у Достоевского). Насколько понятие «слова» интуитивно ясно и границы его формально заданы пробелами, настолько наука затрудняется дать ему содержательное определение. В лингвистике «слово» — это понятие-пария, признанное многими специалистами ненаучным, неопределимым, остатком синкретически-мифологических представлений о языке, как в психологии таким же понятием-парией стала «душа», а в философии «муд-

¹ «Вы — актер. Вы (ваше "я") являетесь творческой личностью, задумывающей и осуществляющей произведение вашего искусства, вы же, ваше тело (т.е. ваши руки, ноги, корпус, голова, глаза, голос, речь), представляете и тот материал, из которого вы должны творить, вы же, ваши мускулы, сочленения, связки, — служите нужным вам инструментом, и вы же, т.е. все ваше индивидуальное целое, воплощенное в сценический образ, являетесь в результате и тем произведением искусства, которое рождается из всего творческого процесса» (Таиров А.Л. О театре: Записки режиссера, статьи, беседы, речи, письма. М: Всероссийское театральное общество, 1970. С 111). Актерское искусство — единственное, в котором и материалом, и инструментом, и произведением является сам человек, и в этом проявляется та соразмерность, со-бытийность слова и человека, о которой говорится в последней главе данной работы.

309

рость». Науки, исторически возникшие из лона определенных понятий, в конце концов начинают чуждаться их, как умный сын — простоватой матери. Как в психологических и философских

энциклопедиях трудно найти термины «душа» и «мудрость» (ибо они еще или уже не термины), так многие лингвисты избегают понятия «слова», принимая в качестве основного понятия минимально значимую единицу языка (морфему, или «монему», в терминологии А. Мартине) либо автономное синтаксическое образование (словосочетание, «синтаксическая молекула» Ш. Балли).

Согласно Эдварду Сепиру, «корневой (или грамматический) элемент (т. е. морфема. — МЭ.) и предложение — таковы первичные функциональные единицы речи, первый — как абстрагированная минимальная единица, последнее — как эстетически достаточное воплощение единой мысли. Формальные же единицы речи, слова, могут совпадать то с одной, то с другой функциональной единицей; чаще всего они занимают промежуточное положение между двумя крайностями, воплощая одно или несколько основных корневых значений и одно или несколько вспомогательных»¹. Получается, что слово то выполняет функцию морфемы — таковы служебные, «грамматические» слова; то функцию предложения — таковы слова знаменательные; то совмещает обе функции, соединяя грамматику и семантику». Но собственной функции слово лишено и представляет лишь «формальную единицу речи».

Леонард Блумфилд, современник и соперник Э. Сепира по воздействию на американскую лингвистику,

¹ Сепир Эдвард. Язык. Введение в изучение речи // Избранные труды по языкознанию и культурологии / Пер. с англ. под ред. проф. А.Е. Кибрика. М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1993. С 49.

310

сближал слово с предложением, определяя слово как «минимально свободную форму», т. е. мельчайшую единицу языка, которая сама по себе может составлять высказывание. «Что ты ценишь в людях?» — «Человечность». Здесь слово «человечность» выступает как самостоятельное высказывание (в отличие, например, от суффикса «ость», который в такой роли выступать не может). Но как быть со служебными словами — предлогами, союзами, частицами, которые, в отличие от знаменательных, не могут употребляться как высказывания и в этом отношении подобны морфемам?

Впрочем, можно создать адекватные контексты и для самостоятельного употребления служебных слов. «Ты на службу идешь или со службы?» — «Со». Но тогда этот признак вряд ли позволяет отличить служебные слова от морфем, которые в исключительных случаях точно так же могут изолироваться, попадая под смысловое ударение. «Не стой в дверях. Ты войдешь или выйдешь?» — «Я — во». Опять-таки получается, что слова тяготеют либо к предложениям (знаменательные, «семантические» слова), либо к морфемам (служебные, «грамматические» слова), но лишены своего собственного определенного места и функции в языке.

Л. Ельмслев, Р. Барт и Б. Потье под разными теоретическими углами выдвигали на место слова категорию «лексия», которая может быть простой («конь»), составной («конь-огонь») и сложной («скакать на коне»). Но логически трудно объяснить, почему одна лексия выражается одним словом, а другая — двумя или тремя. В лингвистических словарях и энциклопедиях слово «слово» — редкий гость, которого если и принимают, то сажают за краешек стола, уделяя ему статьи несравненно меньшего объема, чем, скажем, «фонети-

311

ке», или «морфологии», или «лексикологии». Как замечают авторы влиятельного аналитического словаря «Семиотика и язык» Греймас и Курте (в статье «Слово»), «не добившись успеха в определении этого термина, лингвисты много раз пытались исключить его из своего словаря и круга забот. Но всякий раз оно возвращалось в новом одеянии и заново поднимало все те же вопросы»¹.

«Слово» действительно нельзя свести к лингвистическому термину, каковыми являются «морфемы», «синтагмы» и т.п. Оно не искусственно выведено в лаборатории научного мышления, а приходит из живого языка и само остается тем, что оно называет, — словом, т. е. потенциально и термином, и символом, и метафорой, и лозунгом, и заклинанием..

Не совсем понятно, что выделяет слово, с одной стороны, из последовательности присоединяемых друг к другу морфем, а с другой — из состава многословных сочетаний и предложений.

Например, предложение «Я поехал в деревню» могло бы в принципе члениться иначе: «Япо ехалв деревню», а могло бы и вовсе не члениться. Нет ясных оснований для выделения именно слова как единицы языка — в промежутке между сложением более мелких, морфологических единиц, морфем («я», «по», «ех», «ал», «в», «деревн», «ю») и разделением более крупных, синтаксических единиц, предложений («Япоехалвдеревню»). Что-то непонятное, «жуткое» происходит в этом

промежутке. Почему морфемы слипаются в слова? Почему предложения разлепляются на слова?

¹ Creimas A. J., Courtes J. Semiotics and Language. An Analytical Dictionary / Trans, by Larry Grist et al. Bloomington: Indiana University Press, 1979. P. 373. См. там же статью «Lexia» (P. 173—174).

312

Вообще слово — сложный и своеобразный продукт развития индоевропейских языков. В так называемых агглютинативных языках (например, тюркских) нет четкой границы между словом и высказыванием; напротив, в изолирующих языках (например, китайском) нет разницы между словом и корнем. В принципе без слова можно обойтись, и вместе с тем все в языке держится на слове, как колесо своими спицами стягивается к пустой втулке.

Суть в том, что слово занимает центральное место в иерархии языковых единиц, которая насчитывает пять основных ступеней:

- 1) Фонема, звук как смыслообразующий элемент языковой системы.
- 2) Морфема, минимальная значимая часть слова.
- 3) **Слово.**
- 4) Предложение — совокупность слов, содержащих одно сообщение (мысль, высказывание).
- 5) Текст — последовательность предложений, образующих одно произведение, целостный акт авторского самовыражения и речевой коммуникации.

Возможны и более дробные деления — например, между фонемой и морфемой ставят «морфы» (варианты, или составляющие единицы морфемы), а между словом и предложением — словосочетания. Но если расширить иерархию языковых единиц до семи уровней, слово все равно займет в ней срединное место. Фонема, морф и морфема — микроединицы языка, словосочетание, предложение и текст — макроединицы, а слово — то, *по отношению к чему определяется их масштаб.*

Точно так же масштабы микромира (атомы, молекулы) и макромира (звезды, галактики) определяются их отношением к человеку: «микро» — то, что мень-

313

ше человека, «макро» — то, что больше. Слово — наибольшая единица языкового микромира, в котором срастаются смыслообразующие элементы-морфемы, и наименьшая единица языкового макромира, в котором происходит свободное соединение слов в тексты различной длины. Положение слова в мире символических величин равнозначно положению человека в мире физических величин: середина и точка отсчета. Было бы интересно проследить общие закономерности сложения таких иерархий: от фонемы до текста, от кварка до вселенной, от клетки до популяции (видимо, с организмом посредине)..

Объяснить лингвистически «словность» языка так же трудно, как и объяснить физически существование срединного, «человечески обжитого» мира среди микро- и макромиров, среди атомов и галактик. Для этого требуется ввести антропный принцип в физику, как и «словный» принцип в лингвистику, допустив, что все эти мельчайшие и крупнейшие единицы суть лишь условные проекции слова как первичной реальности, расчленяя которую, мы получаем морфемы, а сочетая которые, получаем предложения. Слово потому и невыводимо теоретически из других единиц и понятий языка, что сами они выводятся из слова, как аксиомы, первичной данности языка.

По точному замечанию В.Г. Гака, «попытки замены понятия "слова" другими понятиями оказываются безуспешными, так как значение понятия "слово" именно в том, что оно объединяет признаки разных аспектов языка: звукового, смыслового, грамматического»¹. Все разделы языкознания расходятся от слова и сходятся

¹ Языкознание. Большой энциклопедический словарь. М: Большая российская энциклопедия, 1998. С 466.

314

к слову, поскольку это не только научная, но и интуитивно данная, первичная категория языка, как и человек в физической картине мира. Слово равнообъемно, равномошно именно тому миру, который предназначен для обитания человека. Поэтому и сказано, что мир сотворен Словом и что по образу и подобию Его сотворен человек. Не морфемами, не фразами, не предложениями сотворен мир, а именно Словом, которое может расчленяться на части-морфемы и сочетаться с другими словами в предложения, но при этом сохраняет целостность даже тогда, когда разделяется на тысячи слов, точнее — соединяет их в себе.

Слово не просто находится посредине, но в нем встречаются нисходящий порядок смыслового членения текста и восходящий порядок смысловой интеграции звуков (фонем). С одной стороны,

части слова, микроединицы языка, еще лишены свободы, не могут употребляться отдельно друг от друга и значимы только вместе, в составе слова. С другой стороны, собрания слов, предложения и тексты, лишены жесткой внутренней связи, их элементы могут свободно сочетаться между собой, переходить из одного сочетания в другое. Слово — наименьшая единица языка с наибольшей внутренней связью частей. Вот почему паузы-пробелы, которыми расчленяется речь, начинаются с уровня слова и дальше рке переходят на уровень предложений и текстов. Те меньшие единицы, которые в иерархии языка предшествуют слову, еще не самостоятельны в своем значении и употреблении; а те большие единицы, которые следуют за словом, уже лишены необходимой связи и сочетаются произвольно, по воле говорящего. Слово еще морфологически цельно (по составу) и рке семантически свободно (по значению).

315

В некотором противоречии со своим же вышеприведенным суждением о том, что слово — чисто формальная единица речи, Э. Сепир далее утверждает: «Формулируя вкратце, мы можем сказать, что корневые и грамматические элементы языка, абстрагируемые от реальности речи, соответствуют концептуальному миру науки, абстрагированному от реальности опыта, а слово, наличная единица живой речи, соответствует единицам действительно воспринимаемого опыта, миру истории и искусства»¹. И дальше Сепир приводит многочисленные примеры «психологической реальности слова», одинаково точно выделяемой и неграмотными, и учеными-лингвистами. Рассматривая слово «unthinkable» («немыслимый»), Сепир замечает, что ни один из его элементов — «ни tin-, ни -able™ не удовлетворяют нас как самодовлеющие осмысленные единицы — нам приходится сохранить unthinkable в качестве неделимого целого, в качестве своего рода законченного произведения искусства»².

К сходному выводу приходит М.В. Панов: слово представляет собой смысловое единство, части которого так же не разлагаются на значения составляющих его морфем, как фразеологизмы не разлагаются на значения составляющих слов. Слово — либо одна морфема («бег», «мысль»), либо неразложимое сочетание морфем. Например, от основ прилагательных, обозначающих части суток: *утренний, дневной, вечерний, ночной*, — одинаковым способом образуются существительные с суффиксом *-ик*. Но значения этих существительных не имеют ничего общего между собой: *утренник* (утренний спектакль или утренний мороз), *дневник* (поднев-

¹ Сепир Э. Цит. соч. С. 49.

² Там же. С 51.

316

ная запись событий), *вечерник* (студент вечернего факультета), *ночник* (ночной светильник). Слово представляется Панову «не свободным сочетанием, а либо нечленимым одноморфемным образованием, либо составленным из частей (морфем), сплавленных друг с другом, с границами, которые ослаблены фразеологично-стью этих частей. <_> Русское слово по своему составу глубоко фразеологично. Его фразеологичность есть способ слить морфемы в целостность, собрать их в прочное единство»¹.

Поэтому слово — центр языка, мера связности и подвижности в его структуре, точка пересечения координат порядка и свободы, идеальная мера *организованной анархии* самого языка. В каком-то смысле слово — это модель языка как целого, подобно тому как человек — средоточие и посредник макро- и микромиров, точка их вхождения и «погруженности» друг в друга. Как сознание человека объемлет окружающий мир, а тело объемлет миром, так слово объемлет языком, «океаном слов» — и вместе с тем объемлет его, как капля, отражающая океан.

Вот почему сколь угодно большой по объему текст, если в нем выделяется признак цельности, называется «словом». Об этом как о признаке большого творческого напряжения писал Пастернак: «в миг, когда дыханьем сплава в слово сплочены слова». Это не поэтическая вольность, но интуиция языка: совокупность всех слов, составляющих одно высказывание, также называется «словом» («напутственное слово», «Слово о полку

¹ Панов М.В. Позиционная морфология русского языка М: Наука — Школа «Языки русской культуры», 1999. С 79, 114. Впервые эти идеи М.В. Панова изложены в его статье «Слово как единица языка» (1956), где приводятся и данные примеры.

317

Игоре» и тл.). Через слово макрокосм языка становится микрокосмом, как бы свертывается в наименьшую свободную единицу.

Но через слово и микрокосм языка может обратно развертываться в макрокосм. В словотворчестве внутренний морфемный состав слова может превращаться в свободно соединяемые значимые единицы, способные переходить из слова в слово. Хлебниковский «творя-нин» — это две

морфемы (корень и суффикс), вышедшие из своих родовых гнезд, из слов «творить» и «дворянин», и пожелавшие вместе составить новое слово. Однословия — это и есть места встречи свободно блрк-дающих морфем, их брачные гнезда, устроенные по взаимному согласию. Однословие обнарркивает внутреннюю раскрепощенность и вместимость слова, способность вобрать многосоставность целого словосочетания или предложения, оставаясь при этом все тем же маленьким словом, окруженным пробелами.

Если человек — граница микро- и макромиров, то он же и самый злостный нарушитель этой границы, поскольку в нем и через него микромир оказывается больше макромира и вмещает его в себя, или, если следовать державинскому слову, «червь» становится «Богом», который своим сознанием охватывает всю вселенную (ода «Бог»). Человек — и мера всех физических вещей, и взрыв этой меры, носитель метафизической безмерности. Так же обстоит дело и со словом. Если слово — срединная мера и звено между микромиром и макромиром языка, то однословие «опрокидывает» или «выворачивает» эту меру, внося большое внутрь малого. Тесная связь и порядок морфем внутри слова теперь вмещают свободу сочетаний, которая

318

царит вовне слова, на уровне словосочетания, предложения или текста. Большее оказывается внутри меньшего. Однословие — это как бы самосознание и самодеятельность слова, которое перешагивает свои границы и объемяет мир свободных высказываний, мир авторского самовыражения и смыслополагания. Если речь, повесть, сочинение любого жанра может стать «словом», то и слово может стать «целым сочинением», произведением особого, «однословного» жанра

Слово — это и часть, и целое речи. Однословие — именно такое слово, которое равнозначно речевому целому и поэтому не нуждается в других словах, стоит особняком, не требует продолжения. Однословие вбирает в себя свой контекст и делается самодовлеющим текстом. Все слова просятся в речь — однословие просится вон из речи. В нем есть закрытость, неприступность, самодостаточность, свойственная и самым великим, и самым ущербным созданиям человеческого духа.

Постскриптум

Предмет размышлений всегда заразителен — иначе и не стоит о нем размышлять. По мере написания статьи в нее проникло несколько однословий, таких как «овременеть», «лжизнь», «солночь», «равнолюбие» и др. Но самое примечательное из них стоит в заголовке: это слово «однословие», которое представляет собой образчик того, что оно обозначает, т. е. жанра сложения нового слова. В языке есть несколько выражений, которые полностью обозначают сами себя: слово «слово»,

319

термин «термин», предложение «Это — предложение». Другие слова не обозначают самого слова, и другие предложения не обозначают самого предложения. Теперь этот краткий список самозначащих (автореферентных) языковых образований можно увеличить, прибавив к нему однословие «однословие».

Путь русского слова

Анализ и синтез в словотворчестве

ПРЕДИСЛОВИЕ¹

Эта глава посвящена словотворчеству, но уже не как литературному жанру («однословия»), а как важнейшему аспекту развития и трансформации русского языка. Здесь читатель найдет опыт теоретического обоснования проекта «Дар слова», над которым я работаю уже много лет². Это словарь лексических и концепту-

¹ Я глубоко благодарен профессору С-Петербургского университета Людмиле Владимировне Зубовой, чьи пронизательные критические замечания и предложения значительно способствовали доработке первой редакции этой главы.

² «Дар слова Проективный словарь русского языка». Его публикация началась в апреле 2000 г. в виде еженедельных выпусков, рассылаемых по электронной сети кругу коллег и друзей. В настоящее время у рассылки около 2000 подписчиков. Каждый выпуск содержит ряд новых слов, с толкованиями, примерами употребления и лингвистическими комментариями.

<http://www.femory.edu/INTELNET/dar0.html>

<http://subscribe.ra/catalog/lmgmstics.lexicon>

Отдельные части этого проекта выходили в «Новой газете», в сетевом «Русском журнале» (www.russ.ru, 25 выпусков, с ноября 2002 по май 2003 г.).

Проект создания «мета-русского» или «виртуального русского» языка, который относился бы к русскому как потенциальное относится к актуальному, связан с теми модальными идеями, которые изложены в

альных возможностей русского языка, экспериментальный поиск новых моделей словообразования и словотворчества. Помимо собственно создания новых слов, этот проект включает их лексикографическое описание, толкование значений, примеры употребления, мотивы введения в язык и т. д. Новые слова, приводимые дальше в главе, составляют часть этого филологического проекта. Все примеры употребления новых слов, кроме особо оговоренных случаев, принадлежат автору книги.

Один из плодотворных способов лексического развития языка — это *лексикализация* корневых морфем, которые в настоящее время употребляются только в составе производных слов¹. Здесь рассматриваются возможности словотворчества, основанные на аналитическом расщеплении русского слова и выделении его корневой морфемы как самостоятельно употребляемой лексемы, далее способной вступать в новые синтетические сочетания с другими морфемами. Энергия анализа-синтеза может не только питать словотворчество в поэзии, но и способствовать росту словарного состава языка.

Наряду с экспериментами в области словотворчества, в целях его лингвистического осмысления, предлагаются и экспериментальные термины: «словокорень»,

моей книге «Философия возможного. Модальности в мышлении и культуре» (СПб; Алетея, 2001). См. в особенности главы «Язык, мышление и значимость», «Универсалии как потенции» и «Умножение сущностей».

¹ «Лексикализация — это превращение элемента языка (морфемы, словоформы) или сочетания элементов (словосочетания) в отдельное знаменательное слово или в другую эквивалентную ему словарную единицу (фразеологизм)» (Лопатин В.С. Лексикализация // Языкознание. Большой энциклопедический словарь. М.- Большая Российская энциклопедия, 1998. С 258)

322

или «радикал» (корень как самостоятельное слово, результат лексикализации корневой морфемы), и «неопре[^]-деленная форма слова», или «лексический инфинитив» (слово, не относящееся к определенной части речи, обладающей морфологической полифункциональностью). Эти теоретические понятия помогут осмыслить те аналитические и синтетические приемы словотворчества, которые существенны для понимания судеб русского слова

1. ОТ СИНТЕТИЗМА К АНАЛИТИЗМУ

Русский язык, как известно, является синтетическим по своему строю. В пределах одного слова объединяются несколько морфем: собственно лексические, несущие основное значение слова, и форманты, указывающие на грамматическую категорию (часть речи, падеж, род, спряжение, лицо и т.п.). В аналитических языках, таких как английский, грамматические категории выражаются отдельно от лексических: либо самостоятельными словами (артиклями, предлогами), либо порядком слов и синтаксической структурой предложения. Степень синтетизма/аналитизма, в частности, определяется средним количеством морфем в слове — чем больше, тем оно синтетичнее: например, 1,78 в английском, 2,4 в русском, 2,6 в санскрите¹.

Тенденция развития большинства современных европейских языков состоит в росте аналитизма: слова освобождаются от словоизменятельных флексий, грам-

¹ Гак В.Г. Аналитизм // Языкознание Большой энциклопедический словарь. С 31.

323

магических формантов и все более превращаются в «чистые», «корневые» лексемы, грамматическая роль которых определяется не «материально» (суффиксами, окончаниями), а чисто функционально — контекстом употребления, структурой предложения. Рост аналитизма ведет, соответственно, к грамматической поливалентности, *полиморфизму*, одно и то же слово может приобретать разные грамматические функции.

Например, английское слово *house* означает «дом», и вместе с тем оно может употребляться как прилагательное: *house keeper* — «домашняя хозяйка, экономка»; и как глагол: *to house* — «поселить, предоставить жилье». Отчасти именно полиморфизм делает английский столь гибким, логичным и удобным в употреблении: одно и то же слово обозначает (1) предмет; (2) свойство данного предмета и (3) действие, производимое данным предметом или с его помощью. Говоря о богатстве английского языка, следует учитывать, что в нем не только огромное количество слов (в словарях общего типа, не специальных, до 600—700 тыс), но и каждое слово имеет несколько грамматических значений, которые в других языках, таких как русский, выражаются разными словами: «дом», «домашний», «поселить».

Аналитизм языка — это своего рода выражение *смыслового индетерминизма*. Грамматическая функция слова не предопределена его морфемным составом, материально не закреплена, но свободно рождается и меняется в контексте его употребления. Происходит как бы дематериализация слова, повышается мера его условности, знаковости. В синтетическом строе

языка каждая словоформа приписана к определенной морфологической категории, ей «на роду написано» быть

324

только существительным в таком-то роде или только глаголом в таком-то лице; слово тащит на себе всю свою грамматическую поклажу. При аналитическом строе слово передвигается налегке, обремененное только своим лексическим значением. Оно источает чистую энергию смысла и легко, без всяких материальных изменений, приобретает новые роли, входит в разные смысловые структуры.

Разумеется, ни одно приобретение не бывает без потерь. С развитием аналитизма слово утрачивает ту «бытийственность», о которой писал О. Мандельштам¹ как о коренном свойстве русского слова: способность тянуться корнем и прорасти все новыми ветвями, несущими на себе тяжесть предыдущих ветвлений. Само слово «бытийственность» — прекрасный пример такой грамматической отягощенности. В нем шесть морфем, последовательно переводящих корень в разряд глагола, существительного, снова глагола, прилагательного, снова существительного: «бы-т-ий-ств-енн-ость». Весь этот ряд морфологических напластований предстает в слове «бытийственность», как в археологическом раскопе. Синтетическое слово тянет за собой свой дериивационный послед.

Аналитическое слово не столько бытийствует, сколько передает смысл, оно инструментально, знаково, транспортабельно, легко переносится из контекста в контекст. Ускорение всех информационных процессов, как вектор исторического развития, требует и⁴ усиления аналитизма в языке. Синтетические слова обременены грамматической плотью, предопределены и огра-

¹ Мандельштам О. О природе слова // Собр. соч.: В 3 т. Нью-Йорк Международное литературное сообщество. 1971. Т. 2. С 245, 246.

325

ничены в своем функциональном диапазоне. Например, такая словоформа, как «домом» или «бытийственнос-тью», может употребляться только в очень узком контексте, требующем творительного падежа. Аналитический строй языка способствует *минимизации таких грамматических ограничителей* и, соответственно, *максимизации всех контекстов словоупотребления*. Грамматические показатели при этом не закрепляются материально, не выражаются в каждом случае употребления, — они уходят в подсознание языка, подразумеваемое, аксиоматически мыслимое. В аналитическом слове на единицу звучания приходится больше смысла, больше энергии мысли, потому что мысль, заключенная в грамматических категориях («предмет», «признак», «действие», «отношение»), здесь выражается не в дополнительных морфемах, а в способе употребления данного слова, в повышенной значимости его контекста. При этом словоизменяемые и словообразовательные формы, которые служат чисто грамматическим целям, постепенно становятся избыточными. Для выражения значения «дом» достаточно этих трех фонем «д-о-м», а выражение «прилагательноеTM» в суффиксе «ашн» и в окончании «ий» («дом-ашн-ий»), по сути, избыточно, поскольку легко задается контекстом. Вместо «домашняя хозяйка» можно сказать вполне понятно и определенно «домхозяйка» или «домохозяйка» (сложение основ с соединительной гласной «о» может рассматриваться как промежуточная стадия в этом процессе сведения прилагательного к безаффиксной основе). Собственно, такое полностью аналитическое сокращение уже привилось в языке: мы говорим «домработница». Выражение «дом-ашн-ья работница» на две

326

трети информационно избыточно. Суффикс «ашн» избыточен, потому что атрибутивное значение лексемы «дом» определяется его постановкой перед определяемым словом «работница».

Окончание «ья» избыточно, потому что грамматическое значение женского рода выражается суффиксом «ца» и окончанием «а» в слове «работница». Таким образом, в слове «домработница» «дом» выступает как аналитическая, полиморфная лексема, которая может принимать на себя функции и существительного, и прилагательного (подобно «house» в словах housewife или housekeeper). Такую же роль играет морфема «вещ» в слове «вещмешок».

Точно так же в словах «литпроцесс», «литперсонаж», «литполемика», «матанализ», «матстатистика», «соцреализм», «соцреволюция», «демсоюз», «демфедерация» составные части «лит», «мат», «соц», «дем» выступают как неизменяемые, несклоняемые лексемы, превратившиеся в значимые префиксоиды. Они регулярно употребляются как сокращения, заменяющие полные прилагательные «литературный», «математический», «социалистический», «демократический», но

лишенные таких морфологических признаков прилагательных, как род, число, падеж. Среди наиболее продуктивных компонентов таких сложносокращенных слов — «глав», «гос», «зав», «полит», «проф», «пром», «хоз», например, «главком», «завхоз», «завлит», «госприемка» и т.д. Словообразование методом аббревиации указывает на возможность дальнейшего роста аналитизма в русском языке.

Возможно ли в таком случае говорить и писать «домздание», «белбереза», «синморе», «скорпомощь»? У поэта Николая Звягинцева читаем: «Крас кирпич и шёпот мела./Города в товарняке...» Показательно,

327

что в быстрой *записи* мы пользуемся такими общепонятными сокращениями, и никого не затрудняет их последующая расшифровка. Возможно, что со временем и язык в целом, особенно сетевой, «ускорится» до подобных сокращенных, аналитических форм представления слов. Аналитические тенденции вполне отчетливо обозначаются в развитии русского языка XX века, особенно постсоветского периода. «Одна из наиболее определенных [тенденций] — стремление к аналитизму. Основной признак аналитических единиц — то, что у них грамматическое значение передается вне пределов данного слова, т. е. средствами контекста (в широком смысле слова)»¹. Среди признаков этого процесса исследователи отмечают: переход существительных, заканчивающихся на *ин(о)*, *ов(о)* — географические названия типа *Тушино*, *Пушкино*, *Шереметьево*, *Внуково*, — в разряд несклоняемых, неизменяемых («отдыхает в Голицыне», «приехал из Внуково»); словосочетания типа «врач пришла», «экскурсовод рассказывала», где слова «врач», «экскурсовод» функционируют как существительные женского рода без соответствующего изменения морфемного состава².

Отмеченные сдвиги, однако, касаются лишь маргинальных, изолированных слоев языка. Наша цель — показать, что тенденция к аналитизму ведет гораздо глубже, проникает собой толщу народного и поэтического

¹ Русский язык и советское общество. Морфология и синтаксис современной русской литературного языка / Под ред. МВ. Панова. М., 1986. С. И.

² Ильина Н.Б. Рост аналитизма в морфологии // Русский язык конца 20 столетия (1985—1995). М., - Языки русской культуры, 1996. С. 326-344.

328

кого языка; дальнейшая разработка соответствующих способов словообразования может радикально обновить и раздвинуть лексическую систему русского языка.

2. СЛОЮКОРЕНЬ, ИЛИ РАДИКАЛ

В русском языке можно найти примеры не только вторичного аналитизма в результате сокращения слов («дом», «лит», «ком»), но и первичного аналитизма, когда одно слово, не изменяясь, способно выполнять разные грамматические функции. Например, слово «стынь» может употребляться как существительное третьего склонения и как повелительная форма глагола: *Стынь*. 1. Существительное жен. р, 3 скл. — холод, стужа, мороз, застылость, неподвижность. *Вокруг была такая стынь, что и сердце начинало мерзнуть.*

2. Повелительная форма глагола «стынуть» — «мерзнуть, зябнуть, становиться холодным, твердым, густым».

Не стынь на ветру, заходи в дом.

Можно предложить еще и третье грамматическое употребление этого слова — как аналитического прилагательного, в роли приложения. При этом, совпадая по форме с существительным, оно теряет всю парадигму падежного словоизменения и играет роль определения, обычно свойственную прилагательному.

3. Аналитическое прилагательное, в значении «стылый, холодный, замерзший».

Ну как наша Снегурочка? Намерзлась, бедная, пока добиралась. Сейчас мы эту стынь-девицу разогреем. Где тут у нас коньячок?

В этой стынь-стране без конца и без края сильнее чувствуется тепло человеческих душ.

329

При изменении этих словосочетаний: «стынь-стра-ны», «сгынь-стране», «стынь-страну» и т. д. — «стынь» не изменяется, что свидетельствует об аналитичности данной конструкции. Слово «стынь», таким образом, может рассматриваться как полиморфное, сочетающее в себе свойства *существительного*, *глагола* и *аналитического прилагательного*, причем эти свойства морфологически не предопределены, а выявляются только в контексте.

Порою такие разные грамматические формы от одного корня считаются проявлением омонимии.

К омонимии относят даже такие словоформы, как «большой» в значении именительного и винительного падежей у прилагательных мужского рода («*большой* город») и родительного, дательного, творительного и предложного падежей женского рода («*большой* деревни», «*большой* деревне», «*большой* деревней», «о *большой* деревне»). Такая трактовка предлагается в статье Д.Н. Шмелева «Омонимия», опубликованной в двух авторитетных энциклопедических изданиях. По его мнению, омонимичными могут быть также грамматические формы слов. Напр, формы прилагательных *большой, молодой* и т.п. представляют формы, во-первых, им. п. ед ч. муж. р. (*большой* дом, *молодой* человек), во-вторых, формы род. п. ед. ч. жен. р. (*большой* деревни, *молодой* женщины), в-третьих». Основанием для признания этих форм разными, хотя и совпадающими по звучанию, служит то, что они согласуются с существительными, выступающими в разных падежах¹.

¹ См: Шмелев ДН. «Омонимия» // Русский язык: Энциклопедия. М- Большая Российская энциклопедия; Дрофа, 1998. С 286; в кн: Языкознание. Большой энциклопедический словарь. С 345. Непонятно, как

330

Однако неясно, как отнесение грамматических форм одного слова к омонимии соотносится с понятием омонимии, в частности с определением в той же самой статье: «омонимия — звуковое совпадение разных языковых единиц, значения которых не связаны друг с другом»¹. Ведь очевидно, что грамматические формы одного слова не только связаны по значению, но, как правило, имеют *одно и то же лексическое значение*, поэтому омонимия словоформ не может иметь места *по определению*. Правильнее было бы говорить об омонимии не словоформ, но таких языковых единиц, как флексия, в данном случае окончания «-ой», имеющего исторически разное происхождение в разных падежах прилагательного. Но именно тот факт, что в результате фонетических и морфологических изменений в нескольких падежах у прилагательных установилось одинаковое окончание «-ой», позволяет говорить о *растущей полиморфности* этой единицы языка.

Понятие «омонимия», отмечая случайное совпадение по звучанию разных языковых единиц, ничего не говорит о закономерности этих совпадений, о сущности процессов, ведущих к становлению новых, полифункциональных единиц. Не плодотворнее ли видеть в таких «омонимических» словоформах, как «большой» или «молодой», проявление грамматической *полиморфности*, выражающей усиление аналитизма в строе русского языка? Лингвистике нужна не только ретроспективная, но и *Перспективная* ТерМИНОЛОГИЯ, КОТО-согласование с существительными в разных падежах может служить достаточным признаком для отнесения разных падежных форм одного прилагательного к омонимам,
¹ Шмелев ДН. Цит. соч. С 285.

331

рая оценивала бы наличные элементы языка не только с точки зрения их исторического происхождения, но и с точки зрения тенденций их развития. Как известно, в современном английском языке существительные не изменяются по падежам и их грамматическое значение, в том числе падежное, задается контекстуально. При этом мы не говорим, что каждое английское существительное — это случай омонимии четырех его падежных словоформ, хотя в староанглийском языке у существительных было четыре падежа. Например, слова *scip* (ship — корабль) и *hyll* (hill — холм) так изменялись в единственном числе:

Nomin.	<i>scip</i>	<i>hyll</i>
Gen.	<i>scipes</i>	<i>hylles</i>
Dat.	<i>scipe</i>	<i>hulle</i>
Accus.	<i>scip</i>	<i>hyll</i>

В результате исторического выпадения окончаний формы всех падежей уравнились в несклоняемом сло-вокорне (*ship, hill*), что и означало торжество аналитизма в английском. Странно было бы считать слово «*ship*» примером омонимии (т. е. совпадения по звучанию) между падежными словоформами номинатива, генитива, датива и аккузатива. Точно так же в *перспективе аналитического развития русского языка* «большой» — это не шесть разных «омонимических» словоформ, а одна *полифункциональная* словоформа, конкретные родовые и падежные функции которой задаются контекстом ее употребления. По сути, для прилагательных женского рода в современном русском языке можно констатировать морфологическое различие уже только трех падежей (вместо шести): именительного (*красная, синяя*: окончания *-ая, -яя*), винитель-

332

ного (*красную, синюю*: *-ую, -юю*) и «общекосвенного» (все остальные — *красной, синей*: *-ой, -ей*).

В русском языке есть свои зачатки аналитизма, которым уделяется недостаточно внимания, хотя в них заключен важный резерв лексического развития языка. Имеется множество корневых морфем, употребляемых как самостоятельные лексемы¹. Это, как правило, кратчайшие среди знаменательных слов, ибо они лишены аффиксов— дополнительных грамматических формантов. Среди существительных: «дом», «ход», «бег», «род», «стук», «лом», «даль», «высь», «голь»; среди кратких прилагательных и причастий «бос», «синь», «сыт», «мыт», «горд», «плох», «прав»; среди глаголов повелительного наклонения «дай», «видь», «слышь», «вей», «стынь», «мерь»... Можно назвать эту категорию слов «радикалы» (от лат. radical, коренной), поскольку к ней относятся безаффиксные слова, *словокорни*, — лексические единицы, состоящие из одних корней; *Радикал* — *общая часть всех родственных слов, которая сама может употребляться как отдельное слово*².

¹ Следует оговорить, что употребление корня как самостоятельного слова подразумевает, по терминологии современной грамматики, не отсутствие окончания, а нулевое окончание, поскольку и именительный падеж существительных (*бег*), и краткая форма прилагательных (*бел*), и повелительное наклонение глаголов (*верь*) — это словоформы, вписанные в парадигмы склонения и спряжения, а значит, обладающие определенным (нулевым) дифференциальным признаком в системе падежных и прочих флексий.

² В химии радикалами называются атомы или соединения с неспаренным электроном. Короткоживущие радикалы — промежуточные частицы во многих химических реакциях. Некоторые радикалы стабильны и выделены в индивидуальном состоянии — они называются «свободными». Так и словесные радикалы — обычно они выступают в связанном виде, как промежуточные формы в словообразовании, я же предлагаю выделить их «в индивидуальном состоянии», как самостоятельные слова.

333

В аналитических языках, таких как английский, корни, как правило, выступают в форме радикалов, работают сами на себя, выставляют себя как самостоятельные слова, присваивают себе множество значений. В русском языке корни скрываются в глубине слов, их многослойных морфологических напластований. Не так уж легко опознать корень «мет» в таких разных по значению словах, как «опрометчивый» и «сметана», «метла» и «метель» — ведь само по себе слово «мет» не существует в языке и не отражено в словарях. Или вот плодovitый корень «вет», давший жизнь 55 словам, включая такие важные, как «совет», «ответ», «завет», «привет», — он тоже ущемлен в лексических правах, его нет как отдельного слова. Мы жалуемся, что в русском языке не хватает слов для обозначения новейших информационных процессов, и берем пригоршнями, охалками слова из английского: «файл, сайт, процессор, сервер»... А ведь корень «вет», с исконным значением «говорить», «передавать весть» — это и есть залежь информационных терминов и новообразований. Сколько новых слов, помимо уже наличных, могут быть от него образованы, если признать за ним право на самостоятельную творческую жизнь в языке?

В русском языке немало таких щедрых, «самоотверженных» корней, которые дали жизнь множеству производных слов, но сами не сохранились как слова или еще не стали словами, не имеют места в словаре. Одна из перспектив развития языка — *тематизиро-вать* такие стертые корни, ушедшие в подпочву лексической системы, — вызвать их наружу, *ословарить* их, придать им значение *самостоятельных лексических единиц*. «Дум», «лет», «люб», «мет», «рез», «чит»,

334

«чуд» и другие корневые морфемы — это основные производители лексического значения, самые полезные, продуктивные и вместе с тем незаметные работники лексической системы. Все эти корневые морфемы растворяются в своих лексических производных, но именно они — носители начального смысла, смыслопорождающие единицы языка, к которым особенно тяготеет поэтическое и философское мышление¹.

Один из приемов словотворчества — *лексикализация этих корней*, превращение их в самостоятельные слова-радикалы, так сказать, *радикализация* русской лексики.

3. СЛОВА-РАДИКАЛЫ В НАРОДНОЙ РЕЧИ И В ПОЭЗИИ

Аналитизм не есть чуждый грамматический строй, искусственно навязываемый русскому языку задачами

¹ Корневые слова, оголенные от своих морфемных наращений и ответвлений, могут образовать важнейшую подсистему философской терминологии, ту «подсказку», которую философия получает от самого языка, от его древнейших «подпочвенных» структур-«Лексикосо-фия», изучающая корневые морфемы, и «грамматософия», изучающая грамматические формы и слова, — это важнейшие направления в *философии языка* и важнейший структурообразующий фактор в *языке самой философии*, которая работает с такими первосмыслами, чистыми морфемами, вычленив их из готовых, общеупотребительных слов и превращая в самостоятельные понятия, термины своего языка («вещ», «вед», «дом», «рад», «люб», «в», «для» как философемы). В философском смысле эти кратчайшие и самые общие по значению элементы языка представляют особый интерес, поскольку они стягивают в себя значения многих слов, как некую потенцию смысла, фундамент словообразования. Подробнее о грамматософии см. в главе «Предлог "В" как понятие».

335

соперничества и выживания в техносфере и инфосреде XXI века. Это глубоко поэтическая, образно мотивированная тенденция к самораскрытию языка, самообнажению его корней, которые оказываются годны и к самостоятельному употреблению, сбрасывают с себя многослойные

морфемные оболочки, обнажая свое первообразное ядро. И народная речь, и поэзия в этом смысле тяготеют к «радикализму», к образованию свободных лексических радикалов (в основном как безаф-фиксных существительных или полифункциональных словокорней).

Еще Пушкин в своей статье «Опровержение на критики и замечания на собственные сочинения» отстаивал народность таких слов, употребление которых в поэме «Руслан и Людмила» ставилось ему в вину: «молвь, топ, хлоп, шип».

«Но более всего раздражил его [критика] стих:

Людскую молвь и конский топ.

"Так ли изъясняемся мы, учившиеся по старым грамматикам, можно ли так коверкать русский язык?" Над этим стихом жестоко потом посмеялись и в "Вестнике Европы". *Молвь* (речь) слово коренное русское. *Топ* вместо *топот* столь же употребительно, как и *шип* вместо *шипение* ["Он шип пустил по-змеиному". "Древние русские стихотворения" (Примеч. Пушкина.)] (следственно, и *хлоп* вместо *хлопанье* вовсе не противно духу русского языка). На ту беду и сплюто весь не мой, а взят целиком из русской сказки:

"И вышел он за врата градские, и услышал конский топ и людскую молвь". *Боба Королевич*.

336

Изучение старинных песен, сказок и тл. необходи^амо для совершенного знания свойств русского языка. Критики наши напрасно ими презирают¹.

Пушкин употреблял и такие слова, как *щгкк*, *розь*, *скачь*. Вл. Даль также отмечал, что морфологическая громоздкость многих русских слов вовсе не в характере народной речи. «Мы жалуемся, что слова наши долги и жестки; частью, может быть; но тем путем, каким мы ныне идем, мы этого не поправим. С другой стороны, уж не сваливаем ли мы с больной головы на здоровую? Где эти семипяденные слова, с толкотнёю четырех согласных сподряд, в народе? <_> УЖ не сами ли мы сочиняем хоть бы, например, слова, как *собственность*, вытеснив им слово *собзь*, и *собственный*, заменив им слово *свои*? не сами ломаем над собственным сочинением этим собственный свой язык и кадык?»². Народная речь, по Далю, как раз и стремится в отборе слов к предельной краткости и морфологической простоте.

В самом деле, если мы обратимся к словарю, содержащему лексику говора деревни Деулино Рязанской области³, то обнаружим в нем множество слов-радикалов, в том числе и таких, которые в современном литературном языке (уже или еще) не употребляются: *бель* (белая краска), *низь* (низина), *чисть*, *стыдь* (стужа), *сырь*, *склизь*, *плясь*, *осыть*, *воль* (деревья, поваленные ветром) и др. Заметим, что этот первый исчерпывающий словарь одного говора в русской лексикографии недвусмысленно свидетельствует о том, что русский язык в своих «народных глубинках» тяготеет к лек-

¹ Пушкин А.С. Собр. соч: В 10 т. М: Худож. лит, 1976. Т. 6. С 304.

² Дш> Вл. О русском словаре // Толковый словарь живого великорусского языка. М: Олма-Пресс, 2001 Т. 1. С 25 .

³ Словарь современного русского народного говора. М, 1969.

337

сическому «радикализму», оголению корня как самоценной и самодостаточной лексической единицы¹.

Та же самая тенденция четко прослеживается и в поэзии XX века, от Вяч. Иванова до О. Мандельштама, от В. Маяковского до М Цветаевой.

СС Аверинцев выделяет у Вячеслава Иванова именно *поэзию радикалов*, односложных корней, превращенных в самостоятельные слова-

«Именно односложное слово легче всего воспринять как неделимую единицу, как выявление самых "первозданных" потенций языка. Вот мы читаем в "Кормчих звездах":

Не молк цикады скрежет знойный-

Было бы привычнее сказать (и легче выговорить!) "не умолкал"; но только в форме «молк», с отброшенным префиксом и усеченным окончанием, есть некая оголенность, плотность и безусловность, есть сведение слова к его твердому изначальному ядру, та разительная краткость, какой она была уже в державинской строке: "Я — царь, я — раб, я — червь, я — бог!" Стих Вячеслава Иванова дает односложным словам особые полномочия в передаче смысла и, как легко заметить, требует особо четкого и энергичного их произнесения:

Я вспрынул, наг, с подушек пира,

Наг, обошел пределы мира

И слышал— стон, и видел— кровь»².

¹ О безаффиксных существительных-неологизмах подробнее см. Лопатин В.В. Рождение слова. Неологизмы и окказиональные образования (гл. «Сокровища народной речи»), М: Наука, 1973. С 132—144.

² Аверинцев СС Вступительная статья // Иванов Вячеслав. Стихотворения и поэмы (малая серия «Библиотеки поэта»). А: Сов.

338

Несмотря на все стиливые различия и даже противоположность, Маяковский и Есенин были склонны к лексическому *радикализму*, любили безаффиксные слова, ощущая их смысловую упругость, энергию чистой значимости, не обремененной грамматической специализацией и дифференциацией. Поэзия любит такие слова, потому что в них внутренняя образная форма слова выражает себя цельно, самодостаточно, безусловно, без дробления на морфологические разряды.

У Маяковского: *рьянь, рядь, нищъ, звездъ, ёжъ*.

У Есенина: *быстрь, ржавь, сырь, ярь, крепь, бель, голь, бредь, звень, мориць, падь, стынь, трясь, хлопь, хмурь, березь, цветть, сонь, сочь, омутъ, солнь, цифирь, зернь, овощь, индевь, лунь, дремь, томь, навись, обморозь, звань, стыть, ныть, тужиль, выбель, вызнать, мреть* (от мреять — маячить, мельтешить).

Отважно работала со словами-радикалами М Цветаева.

То вскачь по хребтам наклонным, То — снова круть. За красным, за красным конным Все тот же путь.

(Из поэмы «На красном коне»)

Л.В. Зубова в своей книге о языке М. Цветаевой, рассматривая слово «круть», раскрывает в нем «полимотивацию», т. е. производность от таких разных слов, как «крутой», «крутить», «круча», «крутизна», и как бы интеграцию всех их значений. Хотя Цветаева сама произвела это слово, оно выглядит не столько производным, сколько исконным, производящим, т. е. тем синкретическим первословом, своего рода *лексическим инфинитивом*, от которого производятся все конкрет-

339

ные морфологические дериваты: прилагательное «крутой», глагол «крутить», существительное «крутизна».

В этом смысле «круть» — не *отглагольное* существительное, междометие или наречие (от глагола «крутить»), а *предглагольное, предноминативное, пред-атрибутивное* слово, еще синкретическое или уже аналитическое, — *неопределенная форма слова*.

По поводу слова «круть» и других таких же слово-корней, типа «синь», «стук», Л. В. Зубова делает очень важный вывод:

«Эти слова производны, т.к. они произведены от прилагательных и глаголов [безаффиксным способом, т. е. не прибавлением, а вычитанием аффиксов. — М.Э.] и в то же время непроизводны, т. к. не содержат материально выраженных аффиксов. Кроме того, вопрос о том, произведено ли слово *синь* от слова *синий* или, напротив, *синий* от *синь*, очень напоминает вопрос о первичности яйца или курицы. <...> Новообразования с нулевой деривацией [радикалы, типа "синь", "стук", "круть". — М.Э.] актуализируют основу слова, часто состоящую из одного корня. Тем самым осуществляется этимологическая регенерация: производная основа окказионализма [новосозданного слова. — М.Э.] совпадает с непроизводной основой этимона; противоположности совмещаются, и новообразование в этой ситуации максимально актуализирует первичность корневой основы. Поэт возвращает к первичной форме слово, которое уже прошло стадии деривации и реализовало словообразовательные потенции. При этом реставрированная первичная форма, совпадающая со словом-этимона по звучанию, не тождественна ему по смыслу: на этапе обратного словообразования она оказывается обогащенной значениями имеющихся в язы-

340

ке однокоренных слов. То, что в исконном (может быть, праславянском) слове существовало только как потенция будущего развития, предстает итогом развития. Новое смыкается со старым»¹.

Отметим здесь эту диалектику первичного-производного. С одной стороны, словокорни типа «круть», «звень», «молвь», «хлоп», «шип», «сырь», «голь» образуются отнятием аффиксов от производных слов, их «*окорнением*» — приведением к чистому корню. Этот процесс можно назвать *лексической радикализацией*. Например, отнятием всех аффиксов у производных слов «шипеть», «шипучий», «шипение» получаем радикал «*йот*»; окорнением слов «сырой», «отсыреть», «сырость» получаем их общий знаменатель «*сырь*». Но ведь и сами эти производные слова когда-то образовались от того же первокорня, который во многих случаях не сохранился в общем употреблении как самостоятельное слово, но может быть извлечен из своих производных актом *обратного словотворчества* — в «большой» поэзии, например, или в жанре творческого неологизма, минимального поэтического произведения размером в одно слово.

Тем самым слова «сырь», «звень», «цветь», «молвь», «хлоп» возрождаются к новой жизни, утраченной ими в истории языка. Это жизнь воистину новая, поскольку эти слова не

предшествуют своим производным, как древние корни, а интегрируют в себе их исторически развившиеся значения. Радикалы не только грамматически полиморфны, но и семантически интегральны. Слово «круть», как показывает Л. В. Зубова, объединя-

¹ Зубова Л.В. Язык поэзии Марины Цветаевой (Фонетика, словообразование, фразеология). СПб- Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1999. С63.64

341

ет в себе значения таких слов, как «крутить», «крутой», «круча», «крутизна», «крутость», которых еще не было в языке на стадии первокорня, этимона, ибо от него-то они и произведены.

Точно так же словокорень «мольв» по объему своего значения гораздо шире, чем производные от него «молва», «молвить», «замолвить», «обмолвка» и др. «Мольв» в разных литературных контекстах означает: способность речи, членораздельное звучание, разговор, общение, слово, весть, местный говор, язык данного общества или политического режима и т.д.¹ Таким образом, значение радикала не сводимо к слову-этимону (корню-зародышу), но обогащено его историческим развитием, значением его производных и вместе с тем шире, чем они.

4. НЕОПРЕДЕЛЕННАЯ ФОРМА СЛОВА (ЛЕКСИЧЕСКИЙ ИНФИНИТИВ)

Многие из радикалов (словокорней), хотя и лишены аффиксов, указывающих на морфологическую категорию, тем не менее принадлежат определенной части речи. Например, «ход» — существительное, «горд» — прилагательное (краткое), «мерь» — глагол (повелительное наклонение).

¹ Вот несколько примеров «нам красная мольв по уму: /В ней пламя, цветенье сафьяна» (Н. Клюев. «Ленин»). «Я отправила их в Париж, где летает вежливая мольв» (О. Мандельштам. «Сыновья Аймо-на». Пер. из старофр. эпоса). «Сердце зрит невидимейшую связь, / УХО пьет неслышаннейшую мольв» (М. Цветаева. «На заре — наимедленнейшая кровь») ¹ «Емче органа и звонче бубна / Мольв — и одна для всех.» (ЦветаеваХ «Толково и быстро открыл он мне все таинства, как постичь эту мольв, такую бедную и немногословную, что ее едва ли можно и языком назвать» (Н. Лесков. «На краю света»).

342

Однако некоторые из приведенных выше односложных словокорней (у Пушкина, Есенина, Цветаевой) грамматически полиморфны, могут употребляться в функции разных частей речи, т. е. представляют собой *неопределенную форму слова*. Например, слово «круть» у Цветаевой может быть истолковано

1) как существительное женского рода в значении «круча, обрыв» (именно в таком значении оно представлено в словаре В. Даля):

Тут перед ищущим встает такая круть, что самый гордый остановится;

2) как усеченная («междометная») форма глагола «крутить», междометие в значении сказуемого (ср. «прыг», «стук», «бряк»), которое более правильно, на мой взгляд, назвать *аналитическим, глаголом* (он не имеет морфологически выраженных форм времени, лица и числа, значения которых задаются контекстом):

Стал, солдат ловить беглянку, а она круть за кустик — и вот уже ее цветное платье мелькает меж берез;

3) как новообразованное наречие по аналогии со «вскачь»:

«То вскачь по хребтам наклонным, То — снова круть» (Цветаева).

Так к какой же части речи мы отнесем слово «круть»? Можно, разумеется, считать эти случаи разнофункционального употребления слова «омонимией»: «круть», «круть» и «круть» — это разные слова, которые не имеют ничего общего по значению и лишь случайно совпадают по звучанию/написанию. Так это трактуется в «консервативной» грамматике, приверженной принципам синтетического языкового строя и исходящей из принципа: каждому грамматическому

343

значению — свое особое материальное выражение, своя морфема. Если разные грамматические значения (например, разные падежи или принадлежность к разным частям речи) выражаются одной морфемой, значит, это простое совпадение, омонимия. Но рече указывалось, что само понятие омонимии не позволяет подводить под него слова, общие или связанные по значению, тем более разные формы одного слова. Омонимия, согласно энциклопедическому определению, это «звуковое совпадение различных языковых единиц, значения которых не связаны друг с другом»¹; например, «пестрый *попугай*» и «*попугай* его в шутку». Разные формы одного слова не могут находиться в отношениях омонимии. «Омонимические словоформы» — это противоречие в терминах, типа «круглый квадрат».

Очевидно, что *круть-1*, *круть-2* и *круть-3* — это не омонимы, а проявление *полифункциональности* и *полисемантичности* одного слова, точнее, одной формы, которую мы и

предлагаем назвать «неопределенной», поскольку она приобретает морфологически определенную функцию только в контексте предложения.

Вот еще два примера, на этот раз не из поэзии, а из общелитературного языка: слова «высь» и «печаль», которые употребляются в двух функциях — существительного и глагола (в повелительном наклонении).

1. *Над нами высь бескрайняя.*

2. *Высь голос против фашизма!*

¹ Это определение из статьи Д.Н. Шмелева «Омонимия», см. примеч. на с. 331. Так же определяется омонимия и в англоязычных лингвистических словарях: homonyms are «lexical items which have the same form but differ in meaning» (*Crystal David. A Dictionary of Linguistics and Phonetics. 4th ed Oxford: Blackwell Publishers, 1997. P. 185*).

344

1. *Во многом знании — многая печаль.*

2. *Не печаль старика: правда ему уже не поможет.* В многофункциональном употреблении словокорня

следует увидеть не «омонимическое» совпадение форм существительного и глагола, а признак его собственной *грамматической неопределенности*. «Высь», «круть», «печаль», «стынь» — это чистые лексемы, грамматические признаки которых задаются не материально (дополнительными морфемами), а функционально, структурой и смыслом их употребления в речи. Их морфологические признаки, разносящие корень по разным частям речи, по сути вторичны, задаются контекстом.

Поскольку слово «круть», в своей лексической целостности и многообразии своих грамматических функций, является, очевидно, единым словом, оно не может быть отнесено ни к одной из признанных частей речи: существительное, глагол, наречие, междометие... Таким образом, для лексемы «круть», как и других подобных словокорней, приходится выделить особую морфологическую категорию или надкатегорию, которая характеризуется именно своей аграмматичностью или полиморфностью: *неопределенная форма слова*. В словах типа «круть» грамматическая форма не задана наперед морфологически, что позволяет данному слову употребляться в разных грамматических функциях в зависимости от контекста. В этом смысле *неопределенная форма слова* подобна *неопределенной форме глагола*, инфинитиву, который тоже лишен обычных грамматических признаков глагола (лицо, число, наклонение, время). Инфинитив служит исходной формой образования других, спрягаемых форм — и вместе с тем употребляется самостоятельно, как полноценная лексема («жизнь прожить — не поле перейти»). Так и *не-*

345

предельная форма слова, которая служит образованию родственных слов в разных частях речи, может выступать и как *самостоятельная лексема*.

Разумеется, неопределенная форма слова, *лексический инфинитив*, — гораздо более широкая категория, чем глагольный инфинитив. Она не уместается ни в одну из признанных грамматикой частей речи и, по сути, образует еще одну грамматическую категорию — надморфологическую, или полиморфную. Понятие *лексического инфинитива* указывает на синкретические, панморфические, полиморфные (или аморфические) элементы языка, до разделения на морфологические категории. Эти словообразующие корни — *предсуществительные, предприлагательные, предглаголы*, в которых еще не произошла отливка морфологических форм из чистой значимости, так сказать, смыслодыша-щей лавы языка. Заметим, что понятия «радикала» (словокорня) и «неопределенной формы слова» далеко не равнозначны и не равновелики. Например, слова «бег», «рад» и «дай» представляют собой чисто корневые лексемы-радикалы, но они морфологически однозначны, относятся к определенной части речи: существительное «бег», краткое прилагательное «рад», глагол в повелительном наклонении «верь». «Неопределенная форма слова» потому так и называется, что охватывает *только те радикалы, которые лишены морфологической определенности*, могут выполнять, *по крайней мере, две (или больше) разные грамматические функции*, задаваемые контекстом предложения: «стук» — существительное и аналитический (междометный) глагол; «синь» — существительное и краткое прилагатель-

346

ное; «высь» — существительное и глагол в повелительном наклонении-

Владимир Даль, пропустивший через свое сознание и руку больше русских слов, чем кто-либо из говоривших на этом языке, был неудовлетворен традиционным в грамматиках разбиением слов по

частям речи, поскольку чувствовал глубинную общность слов, которая, по его мысли, и должна лечь в основу их изучения и словарного описания. Рассмотрев несколько способов составления словаря, Даль пришел к выводу, что самый естественный для русского языка способ описания — располагать слова «целыми купами», поскольку они «показывают очевидную связь и самое близкое родствоTM; никто, например, не усомнится, что *стоять, стойка* и *стояло* одного гнезда птенцы. Рассматривая эти родственные отношения ближе, мы находим, что такая связь представляет в нашем языке особый и общий закон, который дает нам несомненные правила образования слов звеньями, цепью, гроздьями... <_> Кажется, будущая грамматика наша должна будет пойти сим путем, то есть развить наперед законы этого словопроизводства, разумно обняв дух языка, а затем уже обратиться к рассмотрению каждой из частей речи. В деле этом такая жизненная связь, что брать для изучения и толковать отрывочно части стройного целого, не усвоив себе наперед общего взгляда, то же самое, что изучать строение тела и самую жизнь человека по раскинутым в пространстве волокнам растерзанных членов человеческого труп»¹. Понятие «лексического инфинитива» или «неопределенной формы слова» как раз и выделяет эту ха-

¹ Д&и> Вл. Напугное слово // Толковый словарь живого великорусского языка. М: Олма-Пресс, 2002. Т. 1. С 15, 16.

347

рактурную особенность «купного» устройства лексической системы русского языка, где слова сбиваются или сцепляются «звеньями, цепью, гроздьями». Часть речи — категория вторичная по отношению к тому цельному бытию лексемы, которое и явлено в понятии «неопределенная форма слова» — предглагольная, предномина-тивная, предатрибутивная_ «Кажется, будущая грамматика наша должна будет пойти сим путем»»

5. СЛОВОТВОРЧЕСТВО МЕТОДОМ АНАЛИЗА И СИНТЕЗА

Лексикализация корневых морфем представляется одним из главных путей развития русского языка в направлении аналитизма. Производимые таким способом лексемы являются одновременно и самыми древними, и самыми новыми. Они, как правило, соотносятся с древнейшими индоевропейскими корнями, которые не только разошлись по разным национальным языкам и языковым семьям, но и по разнозначным лексемам внутри одного языка, сохраняясь лишь в составе производных слов. Восстановление-воссознание первокорней, которые даровали нам много слов, — это и наше поэтическое право, и моральный долг теперь мы дарим им в ответ значение и статус самостоятельного слова.

Свойства *лексического инфинитива* — полифункциональность и соответствующая полисемантическая — могут быть раскрыты во многих словах, образованных (или восстановленных) из древних корней безаффикс-ным способом¹.

¹ В данной статье мы ограничиваемся примерами такого разряда безаффиксных слов (с окончанием на ь), одна из функций которых —

348

Например, слово «молвь», которое Пушкин защищал от критиков, в «Руслане и Людмиле» употреблено как существительное:

Людская молвь и конский топ,

Но возможно и глагольное употребление — «молвь» как повелительное наклонение от глагола «молвить»:

Сжалься, душенька, молвь мне хоть одно словечко.*

И наконец, атрибутивное, в качестве аналитического прилагательного (приложения):

Выросла и преобразилась. Тишь-девочка стала молвь-девицей.

«А долго моя молвь-стрела будет до князя добираться?» (Ольга Ларионова, «Делла-Уэлла»).

По этой же модели можно образовать и другие новые (или ново-древние) слова, выступающие, как лексические инфинитивы, в нескольких грамматических функциях.

Вянь.

1. Существительное. *Ничего себе — цветущая цивилизация^.* *Вся страна — глушь и вянь.*

2. Глагол. *«Не вянь, пожалуйста», — попросил мальчик у цветка.*

3. Аналитическое прилагательное. *Что это у тебя лужайка заросла вянь-травой? Плохо поливаешь.* быть существительными женского рода третьего склонения. Не все безаффиксные слова, такие как существительное «ход» или краткое прилагательное «рад», грамматически полифункциональны. Но именно отсутствие аффиксов позволяет словам сблизиться в той точке, где разные части речи переходят друг в друга через точку морфологического нуля, как бы центральную точку всей оси грамматических координат.

¹ В современном русском языке более употребительна форма повелительного наклонения «молви», однако «молвь» тоже употребляема, ее можно найти в словаре В. Даля: «молвь, скажи».

349

Ямь.

1. Существительное 3 скл: ямистая местность; пространство, изобилующее ямами (в земле, воздухе); изрытость, неровность, «ямность» как состояние бытия.

Вот по такой ями мы и добирались в соседнюю деревню чуть не целый день.

Их самолет попал в жуткую ямь — многих тошнило.

2. Глагол в повелительном наклонении от «ямить»: рыть, создавать яму, придавать чему-то вид или свойство ямы.

Ямь это место аккуратное, крепи по сторонам, чтобы не было обвала.

3. Аналитическое прилагательное.

Мы уже два часа тащимся по этой ямь-дороге, а куда она нас выведет, Бог весть¹.

Словокорни, лишенные морфологической определенности в своем лексическом составе и приобретающие ее лишь в контексте, это «авангард» русской лексики на ее пути к аналитизму.

Разумеется, аналитизм этих словокорней ограничен в основном их начальной формой

(именительный падеж существительных, мужской

¹ Заметим, что значение этих приложений не полностью совпадает со значением соответствующих прилагательных как отдельных частей речи.

Заглянул он в ее синь-глаза и не нашел, в них дна.

Синие глаза — это глаза синего цвета. *Синь-глаза* — это глаза, в которых являет себя *сама* синь, синева, т. е. признак выражен в сильнейшей степени.

Ямь-дорога — не просто ухабистая, изрытая ямами, но как бы воплощение «ямистости», *сама* неровность. Именно слово «сам» определяет значение этих приложений: признак, выраженный таким приложением, не является одним из признаков данного предмета, но главным, определяющим: сам предмет есть только воплощение, опредмечивание этого признака.

350

род прилагательных, повелительное наклонение глагола..), поскольку в других формах—склоняемых, спрягаемых — они включаются в разные парадигмы. «Круты» ведет себя в рамках различных частей речи по-разному: как существительное—изменяется по падежам «крути» (род. п.), «крутью» (твор. п.); как междометие или наречие — не изменяется. «Молвь», «стынь», «вянь», «ямь» склоняются по падежам, как существительные {*стынь* — *стыни* — *стынью*...}, и изменяются по наклонениям, лицам, числам, как спрягаемые глаголы (*стынь*—*стыньте*—*стыну*—*стынешь*-'). Синтетический строй русского языка, естественно, берет свое.

Однако выделение неопределенной формы слова важно не только для аналитического развития русского языка, но и для развития *регулярного словообразования* в русском языке, для *полной реализации его синтетического дара*. Нужно, грубо говоря, «развинтить» слово, чтобы придать его частям свободу новых соединений. *Цехи наибольшего аналитизма и творческого синтетизма в данном случае совпадают.*

Уже сама по себе лексикализация корней, выделяемых из производных слов и наделяемых собственным значением, может значительно расширить лексический запас языка. Но эта аналитическая фаза словотворчества открывает путь следующей—синтетической.

Например, как только появляется лексический инфинитив «ямь», так на основе одной из его функций — глагольной — могут возникать, образуясь уже непосредственно от глагольного инфинитива, и префиксальные производные:

Смотри не изьямь асфальта, он будет засыхать еще несколько дней.

351

Что же ты так разъямил наш участок, вон сколько земли своей машиной наворотил¹.

Выделение лексического инфинитива «молвь» может дать толчок к таким новообразованиям в разных частях речи, как прилагательное **МОЛВНЫЙ**, наречие **МОЛ-ВНО**, существительное (уменьшительное) **МОЛВИНКА**, краткое страдательное причастие **НАМОЛВЛЕНО**, глагол **ОМОЛВИТЬ**.

Ну что ты замолк? Ты думаешь, что безмолвно мне отвечаешь, а я хочу, чтобы молвно, люлвно! Тебе просто сказать нечего!

Вокруг стола было не шумно и не тихо, а как-то молвно, как бывает, когда говорят много, но при этом не перебивают друг друга.

Эта тихая, вчера еще почти безмолвная женщина сегодня оказалась очень даже молвной и по каждой мелочи прерывала его замечанием или вопросом.

Дркладчик наконец замолчал, но, видимо, какая-то МОЛВИНКА [остаток невыговоренного] еще играла в нем, тянула за язык, и он несколько раз бесшумно, как рыба, раскрывал рот, но так и не вымолвил, больше ни слова.

Пространство дома было так помолвлено [перенасыщено речью, разговором, словами; ср. «натоплено»], что Иван заторопился на крыльцо покурить, послушать тишину.

Ну что мы все молчим и молчим. &авай омоловим [воплотим в слове, превратим в речь, ср. «огласить, озвучить»] нашу случайную встречу. Расскажи хоть чуть-чуть о себе: где ты, что

ты?

Если высвободить лексические ядра из веками выросших на них грамматических оболочек, высвобож-

352

дается энергия их сочетания с другими морфологическими элементами — новая энергия словообразования и смыслообразования.

6. ОТ АНАЛИЗА К СИНТЕЗУ

Итак, есть два взаимосвязанных процесса в словотворчестве: -превращение корня в отдельную лексему — и его последующее вращение в новые словообразовательные связи. От корня, воскрешенного к самостоятельной жизни, начинают ветвиться производные слова нового поколения. Как покажет наше изложение, именно *аналитическое вычленение и лексикализация корня может вызвать ценную реакцию дальнейшего синтетического образования новых слов от данного корня.*

Далее мы приведем два развернутых примера словотворческого анализа и синтеза в их взаимосвязи.

Материалом послужат новообразования на основе корней *люб'* и *верт'* (с мягкими конечными согласными). Их лексикализация дает два безаффиксных существительных женского рода 3-го склонения «любь» и «верть», от которых в свою очередь образуются новые слова посредством аффиксации и сложения основ.

ЛЮБЬ

АНАЛИЗ. Лексикализация корня: слово *любовь*.

Если мы воспользуемся безаффиксным способом словообразования, то получим корень «люб¹», который может употребляться как самостоятельное существительное *любовь* (ср. «глубь»). Именно существительное «любовь» выражает в номинативной форме самое чистое, первичное значение корня «люб», которое в

353

предикатной форме выражается глаголом «люб-ить». (Слова «любовь» и «влюбленность» уже вносят префиксальные и суффиксальные «примеси» в значение корня.)

любовь (сущ. жен. р., 3 скл., ср. «высь», «зыбь») — состояние, когда любит; переживание и атмосфера всеобщей любви; любовь как космическая стихия.

В косвенных падежах слова «любовь» ударение падает на первом слоге: *любу*, *любовью*, *о любви* (ср. склонение слов «глубь», «высь», «зыбь»).

Примеры употребления:

Напала на него тогда великая любовь — сонная, мечтательная. «Дурь» — назвал он это про себя. Не то чтобы он кою-то любил, но сердце просило любви, и даже не любви, а какой-то безбрежной любви: любимых и любящих лиц, глаз, голосов...

Взгляд устремляется в даль, ум — в глубь, а сердце — в любовь.

Если *любовь* — это направленное чувство, обращенное от определенного субъекта к определенному объекту (*любовь кого к кому, чему*), то *любовь* — это такое состояние, когда субъекту «любит», когда это чувство дается сверхлично или безлично, без отнесенности к объекту.

Можно провести такую параллель между этими двумя существительными и мотивирующими их глаголами:

любовь соответствует переходному глаголу *любить* кого, что:

Иван любит Марью — *любовь* Ивана к Марье;

любовь соответствует безличному глаголу *любить* кому:

Ивану *любит*, Марье *любит* — у них на сердце *любовь*.

354

Безличный глагол «любИться» (ср. «думаться», «спаться», «нездоровиться») управляет дательным падежом, обозначающим того, *кому любит*, но не имеет падежной отнесенности к объекту, *кого любят*. Соответственно и существительное *любовь*, мотивированное этим безличным глаголом, не имеет предложно-падежного отношения к объекту, он здесь не подразумевается. *Любовь* — это надлично обусловленное состояние, которое дано пережить его получателю, адресату как лицу в дательном падеже. Это не личное действие, направленное одним лицом на другое, а предстояние высшей силе, сверхличному началу, которое побуждает, требует, просит любить. *Любовь* — это когда мне любит, когда Это, Оно, по имени «ЛЮБ», осеняет меня свыше, нисходит на меня, переполняет собой. У любви есть раздельно субъект и объект, а в любви сам субъект становится объектом бессубъектного состояния. «И сердце вновь горит и любит оттого, что не любить оно не может» — это и есть *любовь*, которая предшествует любви и объемлет ее, как возможность предшествует своему воплощению. «Быть может, прежде губ уже родился шепот» (О. Мандельштам). Быть может, прежде любви, которая нуждается в любимом, душе посылается *любовь*, которая

нуждается только в любящем, в его способности и потребности любить.

Примеры:

Отошли в прошлое ревнивые звонки, чуть ли не каждодневные попытки выяснить отношения, подвести итоги. Георгий взял себя в руки, и теперь на сердце у него — тишь и любовь.

Человек жаждет дали, шири, лЮби — а получает очередное соитие, в лучшем случае, любовь. Любовь — это больше любви, это — как Бог по отношению к

355

человеку. Бедный глагол «любить» не справляется со всеми оттенками именно потому, что богат; так дадим им разные имена. Соитие — телу, любовь — душе, а любовь — духу.

Там, где веками Великая Губь Мором брала города, Вдруг наступила Великая Любовь: Яду пригубь или льва приголубь — Ты не умрешь никогда.

«Тишь да гладь да Божья благодать». Этим выражением описывается мир по горизонтали, а есть еще и вертикальное измерение: Высь да глубь да Божья любовь.

Среди существительных женского рода 3-го склонения есть кратчайшие слова, корневые лексморфемы, обозначающие основные стихии, свойства и измерения мироздания:

Пространство:

высь, глубь, ширь, даль, гладь.

Состояние вещества:

сушь, твердь, зыбь, топь, течь.

Состояние бытия и речи:

явь, жизнь, быль, речь, тишь.

В ряд таких первослов, обозначающих первоосновы мироздания, становится и слово «любь».

СИНТЕЗ. Новообразования от слова «любь»: *влюбь, безлюбье, нелюбь.*

От основы существительного «любь» далее могут образовываться новые слова уже синтетически, сочетанием разных морфем, в данном случае — префиксальным или префиксально-суффиксальным способом.

356

влюбь (наречие, ср. «вплавь», «въявь») — в направлении любви, посредством любви.

Войнами и набегами наша страна раскинулась широко по земле, но теперь пора ей раздаться вглубь и влюбь.

Как потерпевший кораблекрушение добирается до берега вплавь, так Бессонов пытался влюбь добратся до тех людей, которые еще недавно были ему чужды и безразличны.

У слова «любь» есть два антонима, образуемые с приставкой «без» (и суффиксом *j*) и с отрицательной частицей «не». Они различаются не только по составу, но и по значению. Если «без-лЮбье» указывает на внешнее отсутствие лиц и предметов, достойных любви, то «нЕ-любь» — на внутреннюю невозможность этого чувства или состояния.

безлЮбье (сущ. сред. р., ср. безрЫбье, бездорО-жье) — положение, когда некого или некому любить; отсутствие любви и тех, кто ее достоин; обстоятельства, когда неоткуда ждать любви.

На безлюбье и мимолетная встреча кажется порой обещанием вечной любви.

В маленьком городке, куда Людмила приехала по распределению, она впервые в жизни вдруг очутилась на полном безлюбье. Ни звонков, ни гнетов, ни свиданий.

У Б. Пастернака есть ранний прозаический набросок под названием «Безлюбье» (1918), в котором само это слово, однако, ни разу не употребляется.

нЕлгобь (сущ. жен. р, 3 СКА, ср. нЕмощь, нЕжить) — состояние, когда не любит; жизнь без любви; душев-

357

нал или физическая невозможность неспособность любить

В сравнении со словом «безлЮбье» слово «нЕ-любь» имеет более сильную экспрессию и относится скорее к внутреннему состоянию — невозможности полюбить, чем к отсутствию подходящих предметов и обстоятельств любви.

«Нелюбь» — это и морфологически, и семантически более прямой антоним слова «любь» и соответственно мотивируется *безличным* отрицательным глаголом «не лЮбится», который предполагает сверхличный исток этого состояния, отсутствие высшей санкции, когда *не дано* любить.

Душа постепенно охлаждается, отучается от любви. Сначала Маше казалось, что вокруг — безлюбье, просто нет никого достойного. Потом появились какие-то симпатичные и даже талантливые люди, способные увлечь и увлекаться... И вдруг она поняла, что причина не вокруг, а в

ней самой: вот она, эта проклятая нелюбовь.

У меня сейчас такой период жизни. Без божества, без вдохновенья. Одним словом, нелюбовь.

Как тебе живется, любится, дышится? — Да никак, сплошная нЕлюбовь и нЕжить.

После разрыва с Ларисой Кирилл долго не мог смотреть на женщин. Это было странное состояние нелюби, похожей на анестезию: он потерял чувствительность как к боли, так и к наслаждению.

Судьба занесла учителя в захолустный городок, где ему вскоре стало не по себе: вокруг — сплошные свиные рыла, нелюдь и нелюбовь.

Болезнь эта известна еще со времен Онегина и прочих «лишних», которые в молодости чересчур

358

торопились жить и чувствовать. Называется она — нелюбовь.

ВЕРТЬ

В русском языке много слов с корнем «верт/верт^ъ»: *вертеть, выверт, веретено, завертеть, отвертка, свертывать, перевертыш* и т.д. Но сам корень «верт/верть» как отдельное слово не употребляется. Между тем лексикализация этой корня не только ввела бы в язык краткое и глубокое по смыслу слово «верть», но и позволила бы образовать от него ряд новых слов.

1. АНАЛИЗ. Лексикализация корня: слово *верть*.

У Даля и в словарях советского времени слову «верть» приписано только междометно-глагольное значение. «Верть, выражение поворота, оборота, как: *мах, стук, бряк* и пр. Ехал дорогой, да *верть* целиком. На чужой лошадке, да *верть* в сторонку» (В. Даль). «Потолокся на месте и *верть* назад» (И. Тургенев). Как существительное оно не употреблялось, за исключением диалектного владимирского «верть» — «самая грубая и толстая пряжа из хлопков, на ватолы, попоны и шептуны (пеньковые лапти)» (Даль).

Существительное «**верть**», предлагаемое для введения в русский язык, происходит от того же корня, что и слова «время» и «веретено». «Время» изначально значило «нечто вращающееся», но потом, с развитием исторических и хронологических представлений, приобрело иной смысл: поступательного, линейного движения, изменения в одном направлении. Существительное «**верть**», таким образом, сохраняет в себе тот смысл, который постепенно утратило «время»: это круговой вариант времени, время в аспекте своего вращения, повтора.

359

верть (сущ. жен. р, 3-го скл, ср. «смерть») — верчение, вращение, суета, маета как состояние души или мира, как удел или обычай всего живущего; вращение по кругу, повторение одного и того же, без цели и направления.

Примеры употребления:

Перед ним, как перед Гамлетом, все вертится вопрос: быть или не быть? С этой вертью на душе он и живет, выбора сделать не может.

Сумасшедшая верть последних лет, всех этих разлук, встреч, переездов, у меня даже воспоминаний не оставила, не то что сожаления или благодарности.

Писателю важно иметь чувство времени. А в такой вЕрти, как у тебя, время уже никуда не течет. Опять какая-то муть и верть у меня на душе. — Это тебя дьявол крутит. Что такое жизнь во грехе? Страсть да смерть да вражья верть. С такую вертью на душе ты не проживешь. А с верою — проживешь,

У Данилевского и Шпенглера меняется само понятие исторического времени. Это уже скорее историческая верть. Культуры, и цивилизации проходят через одни и те же циклы и, совершив положенный круг, выходят из игры.

СИНТЕЗ. Новообразования от слова «верть»: *мироверть, любоверть* и др.

Далее мы рассмотрим сложные слова, новообразованные от словокорня «верть» и сохраняющие его в качестве второй части. Все эти слова — существительные женского рода 3-го склонения; их общее значение: вращение, движение по кругу.

В словарях отмечается только два слова со второй частью «верть»: «*круговерть*» и «*коловерть*».

Оба слова, по сути, лексические тавтологии или усиления, поскольку

360

ку одно и то же значение («круг», «верчение») повторяется дважды. Это придает словам дополнительную выразительность, поскольку повтором иллюстрируется сама семантика вращения. К обоим словам в словарях прилагается стиливая помета «областное», а к слову «*круговерть*» — еще и «разговорное», хотя теперь оно скорее относится к разряду книжных.

Предлагаемые ниже семь слов также можно отнести к разряду книжных или поэтических, хотя для некоторых, как показывают примеры, не исключено и разговорное употребление.

мировЕрть — вращение мира и всего, что в нем.

Жизнь и смерть — одна мироверть.

Вот мы говорим: «мироздание», а кто это «здание» видел? Где его входы, выходы, окна, двери? Все это успокоительная ложь. Нет никакого мироздания, есть одна мироверть.

От мироверти, милый друг, никуда не денешься. Главное, чтобы ты ее вертел, а не она тебя.

любовЕрть — любовное верчение, крчнение сердца.

Самые пронзительные страницы «Былого и дум» Герцен посвящает своей личной драме, взаимоотношениям жены Натальи с поэтом Гервегом. Эта любо-верть духовно чуть не убила изгнанника, уже потрясенного многими политическими разочарованиями и изменами.

Закружился наш Леша с тремя девушками, от одной к другой шастает. Попал в любоверть.

мыслевЕрть — мешанина, круговорот разных мыслей, смешение понятий и принципов, идейный эклектизм.

361

Как только открыл он для себя философию, стал книги читать без разбору — попал, в мыслеверть.

Сегодня в голове одно, завтра другое, кого сейчас читает, тот и властитель дум. То у Сартра мысль подхватит, то у Бубера, то у Деррида. И в новых его писаниях та же мыслеверть.

У нас тогда в головах была такая мыслеверть! Кружки, клубы... От национал-большевизма до христианского экуменизма — такой был разброд.

слововЕрть — словесное верчение, танец языка *Андрей Белый не говорит, не повествует, а пускается в пляс со словом. Что ни страница, то слововерть. Сам-то ты понимаешь, что хочешь сказать?*

Пока что во всех твоих писаниях одна слововерть.

славовЕрть — круговорот славы, ее затягивающая воронка.

Ошеломленный внезапным, успехом своей повести, расхвотанный на множество чтений, приемов, званных вечеров, Исаев почувствовал, что эта славоверть выбивает его из той узкой трудовой колеи, которой он когда-то твердо шел без всякой надежды на славу.

суевЕрть — круг суеты, бессмысленное времяпрепровождение, жизнь без цели и направления.

Что ж, приедешь в Москву — покружись, повертись немного, почувствуй время. Время ведь тоже — вертится. Одна суеверть.

Вот в этой суеверти быстрых Любостей и необязательных дружб прошли его лучшие годы.

Как видим, «радикализация» родственных слов, их сокращение до корневой морфемы позволяет заново

362

ветвить полученное слово («верть») в разных направлениях, наращивая новые аффиксы или соединяясь с другими основами. Иначе говоря, *аналитическое расщепление слова выделяет смысловую энергию, необходимую для образования нового синтеза между морфемами.* Там, где корень выделен из исторической массы своих производных, слежавшихся морфологических напластований, там он приобретает способность к регулярному образованию *новых производных с теми морфемами* (аффиксами и/или другими корнями), *с которыми он раньше не сочетался.*

ЗАКЛЮЧЕНИЕ. ПАРАДОКС о русском СЛОВЕ

У русского слова в силу его традиционного синтетизма морфемные части тесно срастаются, что препятствует свободному словообразованию. *Главный враг синтетизма — сам синтетизм:* так можно сформулировать *парадокс о русском слове.* Русское слово нуждается в раскачке, встряске, его нужно слегка «расшатать», расчистить пазы между морфемами, которые слипаются от долгого исторического прилегания. Как суставы в теле, стираясь, врастают друг в друга, окостеневают и становятся «тугоподвижными», такая болезнь известкования висит и над многосоставным русским словом.

Составители самого обширного Словаря морфем русского языка А.И. Кузнецова и Т.Ф. Ефремова отмечают сложность вычленения отдельных морфем, обусловленную их жесткой связанностью внутри единичных слов:

«...В русском *литературном* языке нередко не оказывается других слов, содержащих такой же, как члени-

363

мое слово, корень, который служил бы подтверждением правильности произведенного членения.

<_> По данным настоящего словаря морфем, не только корни, но и достаточно большое число суффиксов являются аномальными, единичными в языке, существующими в одном-двух вариантах как остаток после выделения корня...»¹.

Проблема, возникшая при составлении Словаря морфем, это не только и не столько академическая

проблема морфемного анализа слова, сколько проблема развития самой лексической системы языка, которая нуждается в более регулярных способах словообразования. Аналитическая «прочистка» морфем нужна не для того, чтобы разредить язык, выбросить из него аномальные слова, а для того, чтобы пополнить язык новыми словами, которые можно образовать только из регулярных, производительных морфем. Для того и нужно определить их точный состав и значение, чтобы они не залеживались внутри одного слова, а шли в сборку с другими морфемами, многообразно стыковались бы друг с другом, пополняли лексический запас языка. Пусть растут в нем нетронутыми дремучие чащи, но нужно расчистить полянки и для более регулярных и продуктивных моделей словообразования. Где регулярность, там и производительность; где четкая выделенность морфемы, там и возможность для ее свободного сочетания с другими морфемами.

В «идеале» все морфемы одного класса могли бы сочетаться со всеми морфемами других классов, все корни — со всеми приставками, суффиксами и другими корнями (словообразование посредством сложения). Но если между морфемами не будет никакого «избирательного сродства» и они превратятся в полностью

¹ Кузнецова А.И., Ефремова Т.Ф. Словарь морфем русского языка. М: Русский язык, 1986. СИ.

364

самостоятельные лексические единицы, тогда в языке установится чисто аналитический строй. *Тайна будущего русского языка* в том, как подвижно уравниваются аналитические и синтетические моменты его лекси-ко-морфологического строя. Как сочетать относительную самостоятельность морфем, свободу сочетания «всех со всеми» — и ту избирательность, семейственность, теплоту сплочения и взаимопроникновения, которые морфемы обретают в составе синтетического, многосоставного слова как целостного организма? Как растормозить, взбодрить русское слово и вместе с тем не разрушить его? Как сохранить феномен *словности* русского языка и вместе с тем ускорить процессы словообразования, придав относительную самостоятельность и гибкую сочетаемость всем его элементам?

Как художник свободно выбирает и смешивает нужные краски с палитры, так и словотворчество — не только в рамках поэтических жанров, но и в масштабе всего языка — должно свободно располагать палитрой всех его словообразующих частиц. Представляется, что к настоящему моменту своего исторического существования русский язык оказался обременен своей синтетичностью, которая превратилась в фактор, сдерживающий развитие его лексической системы¹. Русской лексике для интенсивного развития нужна большая свобода морфемных составляющих. Аналитические тенденции в строе русского языка не враждеб-

¹ Корни русского языка в XX веке замедлили и даже прекратили рост, и многие ветви оказались вырубленными. Общий взгляд приносит печальную картину: от глубинных, первородных корней торчат несколько разрозненных веточек, и не только не происходит дальнейшего ветвления, а, наоборот, ветви падают, происходит облысение словолеса. У Даля в корневом гнезде «-люб-» приводятся около 150 слов, от «любить» до «любошедрый», от «любушка» до «любодейство» (сюда еще не входят приставочные образования). В четырехтомном Академичес-

365

ны его традиционному синтетизму, напротив, могут пробудить лексическую систему от спячки, заново привести в действие механизмы синтетического словообразования.

Вообще в существо корня заложена воля к прорастанию, к соединению со всеми возможными морфемами и к наибольшему смысловому действию через

ком словаре 1982 года — 41 слово. Даже если учесть, что Академический словарь более нормативен по отбору слов, не может не настораживать, что корень «люб» за сто лет вообще не дал прироста: ни одного нового ветвления на этом словесном древе, быстро теряющем свою пышную крону.

Если английский язык в течение XX века в несколько раз увеличил свой лексический запас (до 600—700 тыс лексических единиц), то русский язык скорее потерпел убытки и в настоящее время насчитывает, по самым щедрым оценкам, не более 150 тыс лексических единиц. При этом следует признать, что среди них огромное число «дутых» единиц — суффиксальных образований скорее словоизменительного, чем словообразовательного порядка. Как ни горько в этом признаться, представление о лексическом богатстве русского языка во многом основано на уменьшительных суффиксах, которые утраивают, а часто даже и упятерят количество существительных, официально числимых в словарях. К примеру, слово «волос» считается пять раз: «волос», «волосик», «волосинка», «волосок», «волосочек». «Сирота» считается пять раз: «сирота», «сиротка», «сиротина», «сиротинка», «сиротинушка». А ведь есть еще увеличительные формы, которые тоже считаются как отдельные слова. «Пень», «пенек», «пенечек», «пнище». «Сапог», «сапожок», «сапожище». «Сапожник», «сапожникек», «сапожнище». Одних только слов женского рода с суффиксом «очк» — 560: «горжеточка, кокардочка, куропаточка, присвисточка, флейточка-» (эти и нижеследующие данные приводятся по изд: Обратный словарь русского языка. М Советская энциклопедия, 1974, — в котором отражен состав основных словарей советского времени, включая Большой Академический). 271 слово женского рода с суффиксом «ушк»: «перинушка, племяннушка, былинушка _» Еще 316 слов — существительные мужского рода на «ечек», «ичек» и «очек»: «опоечек, пеклеванничек, подкрапивничек, подпечек, подпушек, присту-почек, утиральничек, чирушек, чирышек-» «Писаречек», «туесочек» и «пя-тиалтынничек» считаются как самостоятельные словадаряду с «писарь» и «писарек», «туес» и «туесок», «пятиалтынный» и «пятиалтынник».

366

наибольшее количество производных слов. Но чтобы корень мог вступать в новые синтезы, многоморфемные сочетания, ему нужна свобода от старых, устоявшихся связей, что и достигается аналитически — вычленением корня в качестве свободного радикала, самостоятельной лексической единицы. Пока корень находится в связанном состоянии внутри производных

Будем исходить из того, что существительные составляют 44,2% всех лексических единиц в русском языке (см: Частотный словарь русского языка / Под ред. АН. Засориной. М: Русский язык, 1977. С 933. Табл.7). Следовательно, примерно 54 тыс. существительных, представленных в семнадцатитомном Большом Академическом словаре (объемом 120 480 слов), нужно сократить, по крайней мере, втрое (если не вчетверо), чтобы представить реальный лексический запас этой важнейшей части речи. Остается всего примерно 18—20 тыс существительных, если не включать в подсчет их суффиксальных уменьшительно-увеличительных вариаций, по сути не меняющих лексического значения слова.

В словарном учете глаголов действовала своя система приписок: один и тот же глагол проходил, как правило, четырежды, в совершенном и несовершенном виде и в возвратной и невозвратной форме Например, даются отдельными словарными статьями и считаются как отдельные слова: «напечатлеть», «напечатлеться», «напечатлевать» и «напечатлеваться». Значит, из примерно 33 тыс. глаголов, представленных в Большом Академическом словаре (глаголы образуют чуть более четверти лексического запаса русского языка, 27,4 %), только одна четверть, примерно 8 тыс, представляет собой действительно отдельные слова, а остальные— это их видовые и возвратные формы. Получается, что около 72% лексики русского языка (все глаголы и существительные) — это всего лишь порядка 25—30 тыс слов, и значит, весь лексический запас, если считать его по словам, а не словоформам (по головам скота, а не по рогам и копытам),— около 40 тыс слов.

Приходится заключить, что наряду с экономическими, демографическими, статистическими и прочими приписками в России XX века сложилась и система *лексикографических приписок*. Пользуясь размытостью границы между словообразованием и словоизменением в русском языке, а точнее, целенаправленно размывая эту границу, «официальная» лексикография с самыми добрыми и патриотическими намерениями систематически завышала словарный фонд языка путем включения словоформ в число самостоятельных лексических единиц. Отбросив эти приписки, из 120 тыс слов, числимых в Большом Академи-

367

слов, его трудно расшевелить к активному словопроизводству. Предоставьте корню свободу отдельного слова, права лексического индивида — и он начнет вступать в новые словообразующие союзы, творчески обогащать жизнь языка.

И последнее. Не настало ли время изменить парадигму нашего мышления о русском языке, внести в нее аналитический угол зрения? Томас Кун, создатель теории научной революции как смены парадигм, уподобляет ее мгновенному сдвигу видения в опытах гештальт-психологии, когда один и тот же рисунок вдруг начинает восприниматься совершенно иначе. Таким же образом может поменяться концептуальный узор и в науке о русском слове. Там, где еще недавно нам повсюду виделась омонимия как остаток древнего синкретизма корней («зимняя *стынь*» и «не *стынь* на ветру») или как простое совпадение словоформ («*большой* город», «из *большой* деревни»), вдруг открываются очертания растущего аналитического строя русского языка: полифункциональность лексических единиц, грамматическое значение которых выявляется только в контексте их употребления.

ческом словаре, получаем всего около 40 тыс. Для языка многомиллионного народа, занимающего седьмую часть земной суши, живущего большой исторической жизнью и воздействующего на судьбы человечества, это удручающе мало.

Заметим, что В. Даль, при всей своей неумемной собирательской жадности к русскому слову, не включал в свой словарь уменьшительных и увеличительных форм как самостоятельных лексических единиц, иначе пришлось бы считать, что в его словаре не 200 тыс., а 600 тыс. слов. «Увеличительные и уменьшительные, которыми бесконечно обилён язык наш до того, что они есть не только у прилагательных и наречий, но даже у глаголов (не надо *плаканьки*; *спатоньки*, *питочки* хочешь?), также причастия страд., не ставлю я отдельно без особых причин..» (Даль Вл. О русском слове // Толковый словарь живого великорусского языка. М: Олма-Пресс, 2002. Т. 1. С. 31).

ВОКРУГ ТЕЛА

Самоочищение

Гипотеза о происхождении культуры

Естественно стремиться к чистоте. Так мы вплотную подходим к чистой сущности поэзии.

Б. Пастернак. *Несколько положений**

Биологические предпосылки культа и культуры — общая проблема естественных и гуманитарных дисциплин. «Существует ли природное основание у религии, покоящееся на великом и всеобщем жизненном процессе, который произвел на свет человечество и все еще держит его в подчинении..?»² — этот вопрос на разные лады повторяют многие современные антропологи, историки религии и цивилизации. Никак не притязая на создание новой научной теории, мне хотелось бы обратить внимание на одно вполне тривиальное свойство живых существ — инстинкт *самоочищения*, который в своем поступательном развитии обладает потенцией созидать культуру и культ. Мы рассматриваем самоочищение как широкий феномен, присущий не только индивиду, но и группе, обществу в целом и

¹ Пастернак Б. Собр. соч; Б 5 т. М.: Худож. лит., 1991. Т. 4. С 370.

² Burkert Walter. Creation of the Sacred Track of Biology in Early Religions. Cambridge (MA); London (England) Harvard University Press, 1996. P. XI.

371

включающий процесс *взаимоочищения* (социальный груминг как фактор консолидации сообщества).

1

Данная гипотеза о происхождении культуры выросла из наблюдения за мухами. Я бездельничал, не писалось. Передо мной, в светлый круг от лампы, часто садились мухи, и жизнь их раскрылась для меня с неожиданной стороны. Одна муха ползала по письменному столу и подолгу замирала, делала что-то малозначительное своими лапками. Угнетенный своим бездействием, я решил присмотреться к тому, что же делает муха, когда она ничего не делает. Она умывалась всухую, обтирая лапками головку и прочие членики своего малоприятного тела.

В тот вечер жизнь мух развернулась передо мной ближе, чем обычно. Обнаружилась в них поразительная чистоплотность, которую трудно было предположить в столь заразных тварях. Обычно, говоря о мухах, выделяют в их образе жизни грязные, отвратительные подробности, словно не замечая, что едва ли не большую часть времени эти твари заняты кропотливой личной гигиеной. Энтомологи признают невероятную чистоплотность мух и считают их морфологически чуть ли не самыми совершенными среди насекомых. Поползав немного по столу, они начинают долго сучить лапками, то передними, то задними, словно отмываясь от той нечисти, которая налипает на них с клеенки. Движение их волосоподобных ножек, трущихся друг о друга, очень похоже на человеческое умывание. Видимо, не только они для нас источник заразы, но и мы для них; и притом они уделяют чистоте гораздо больше внимания и времени. Сквозь торопливые движения

372

мушиных лапок угадывается почти болезненная мания чистоплотности, они ни на секунду не оставляют своего тельца в покое, но теребят его, обследуют и вытряхивают до микроскопических пылинок.

И собаки, и кошки — это гигиенические машины, которые работают всеми рычагами своего тела, чтобы удалить мельчайшие пылинки с самых удаленных его частей. Языком они мочат лапки, чтобы подвергнуть свою шкурку влажной уборке, затем облизывают эту пыль, пуская ее в расход по пищеварительному тракту, и снова протирают, и снова облизывают. В общем, если взять некую непрерывную нить жизни, ее основу, на которую наслаиваются все другие занятия, — то эта основа есть умывание, облизывание, вычесывание, все виды самоочищения. Можно сказать, что жить для этих существ означает чистить себя.

А человек? Умоется несколько раз в день по две минуты, примет душ или ванну на десять— двадцать минут™ Как это ничтожно сравнительно с животными и насекомыми, словно у человека атрофировалась потребность чистоты. Презренные твари, вроде мух, на самом деле аристократы природы, в сравнении с которыми разумные существа — просто неряхи и растрепы. Но зато сколько сил и времени у человека уходит на другое: на познание и творчество, на культуру, на переделку природы! И вот здесь-то стоит задуматься: что в жизни человека соответствует тому грандиозному месту, какое занимает самоочищение в жизни животных? Ведь должны же эти биологические рефлексy как-то срабатывать и в человеке, пусть в какой-то скрытой, опосредованной форме.

Очевидно, носитель современной цивилизации потому освободился от необходимости посвящать боль-

373

шую часть своего времени физическому самоочищению, что нашел иные способы защиты от окрркающей среды: во-первых, одежду, во-вторых, дом, в-третьих, город и т. д. Можно было бы долго перечислять все те искусственные оболочки, которыми человек ограждает себя от мирового хаоса в образе мусора и пыли, — он зарывается в гигантскую толщу почти непроницаемых культурных слоев, а ту ничтожную пыль, которая все-таки доходит до него через эти слои, он уничтожает уже обычным гигиеническим способом. Но в принципе свою потребность в чистоте человек стал исполнять иначе, так сказать, «превентивно», прячась и ограждаясь от мировой грязи, а не допуская ее на себя и затем смывая. Не есть ли все то, что принято называть культурой, лишь гигантский заслон человека от мусора, хаоса, беспорядка окружающей среды, т.е. иначе реализованная потребность чиститься, охорашиваться, приводить себя в порядок?

Разумеется, можно спорить, имеются ли вообще инстинктивные основания, врожденные внутренние мотивации у культуры¹. Но такой подход лежит на одном из главных путей развития

современной науки. Так, «антропный принцип» широко обсуждается в физике, которая склонна объяснять многие «странные» законы природы и «случайные» константы, такие как квантовая постоянная Планка, их необходимостью для появления человека во вселенной. При малейшем изменении физических констант феномен человека просто не мог бы иметь места, в космосе не было бы условий для его зарождения и выживания как биолога-

¹ Например, в классическом сочинении Ж.А. Фабра «Инстинкт и нравы насекомых» практически ничего не говорится об инстинкте чистки, столь развитом у мух и других видов насекомых.

374

ческого существа Если рк антропный принцип применим к изучению неживой природы, то тем более живая природа, поведение животных, вполне может рассматриваться телеологически, как совокупность условий, делающих возможным появление человека как культурного существа. Иными словами, антропный принцип, завоевавший себе место в естественных науках, заслуживает переноса в гуманитарные науки, хотя бы на том основании, что науки о человеке не могут не иметь методологической точкой отсчета самого человека.

Как же мог бы выглядеть антропный принцип объяснения «культуры из природы», точнее «природы как условия культуры»? Если допустить, что культура заложена уже в природе, как саморазвитие некоего инстинкта, удовлетворение которого постепенно выводит человека за предел природы, то не есть ли самоочищение именно та мотивация, которая вернее всего способна работать на созидание культуры, точнее — самозарождение ее из природы?

В прошлом культуросозидательная роль часто приписывалась половому инстинкту (теория либидо и сублимации) или чувству голода (немецкая пословица «человек есть то, что он ест», теоретически переосмысленная Фейербахом¹, и близкие к этой глубокой истине учения экономического материализма). Невозможно отрицать огромную роль этих врожденных мотиваций в становлении сложнейших форм и ритуалов культурного поведения. Следует заметить, однако, что по своей энергетической сути это «консервативные» мотивации, которые либо пополняют утраченное (питание), либо разряжают накопленное (совокупление), т. е.

¹ «Der Mensch ist, was er isst» — из статьи Людвиг Фейербаха о книге Якоба Молешотта «Физиология пищевых продуктов».

375

восстанавливают утраченный баланс организма с живой и неживой средой¹. В акте утоления пищевого или полового голода организм как бы встраивается в среду, образует с ней одно целое, наполняет себя извне или размножает себя вовне.

Инстинкт самоочищения направлен на отделение организма от среды и повышение его упорядоченности (чистоты) по сравнению со средой. Чиститься можно даже при отсутствии грязи, это процесс самодовлеющий, чувственно самоценный. Показательно, что животные, как правило, тратят на чистку больше времени, когда находятся в стрессе, когда им что-то угрожает. «Я себя трогаю — значит, я существую».

Приятно гладить, ласкать себя, окутывать влажной пленкой — состояние полной погррренности вовнутрь, отрешенности от среды. Таков врожденный нарциссизм живого существа, и чрезвычайно существенно, что именно и только в этом самоочищении животное поворачивается себе навстречу, оглядывает и ощупывает себя со стороны. Пожирая и совокупляясь, тварь всегда устремлена к чему-то внешнему, как бы «выскакивает» из собственной шкуры; акт самосозерцания, самосознания не может вместиться в эту безостановочную и безоглядную поглощенность чем-то или кем-то другим — добычей или партнером. И только самоочищение не выводит животное из себя, а возвращает к себе, это как бы медитативные минуты в жизни животного, когда оно свободно от угроз извне и от собствен-

¹ В этом маленьком трактате я никоим образом не претендую на критику фрейдистских и марксистских концепций культуры, что потребовало бы совершенно другого объема и жанра изложения. Моя задача — только обратить внимание на возможность альтернативной концепции, выводящей культуру из мотиваций чистки — самоочищения и взаимоочищения.

376

ных вожделений и, обретая самодостаточность, ласкает, вылизывает само себя. Не отсюда ли человеческое самосознание, столь близкое — на духовном уровне — потребности ощупать себя, очистить от всего внешнего, наносного, исторгнуть, словно из налипшей шелухи, ядро своего истинного «я»?

Сознание, или рефлексию, можно определить как акт возвращения существа к самому себе, как вычленение в совокупности ощущений той самости, или субъектное™, которая и есть носитель этих ощущений. Омовение есть физический аналог и прототип сознания. Ведь нет другой такой ситуации в нашей обыденной жизни, когда мы последовательно воспроизводили бы все очертания собственного тела, как бы творили в воздухе его объемную, планиметрическую модель. Моющая и

мылящая рука выступает как орган самосознания. Обычно, как орган физический, она направлена на достижение или отталкивание чуждых вещей, а тут извне возвращается к тому, что ее изнутри заключает и «въемлет», к телу. Это прикосновение извне к тому, чему принадлежишь изнутри, и есть прообраз сознания: человек, являясь частью природы, членом ее все-объятного тела, все-таки способен выходить за ее предел, осмыслять ее, вторгаться в нее (а значит, и в себя) с наррками, а не просто пребывать в ее составе, как камни или растения¹.

¹ «Всякая нечистоплотность кажется нам несовместимой с культурой. <_> Нас не удивляет, что употребление мыла кому-то кажется прямо-таки мерилом культуры», — писал З. Фрейд (*Фрейд Зигмунд. Недовольство культурой // Психоанализ. Религия. Культура. М.: Ренессанс, 1992. С. 91*). Мыло очищает наличное, физическое тело и одновременно создает вокруг него другое, облекающее, как бы духовно-эфирное. «Обмылить» себя — это как физически, осязательно се-

377

Одним из признаков, по которому зоопсихологи и этологи определяют степень рефлексии у животных, является способность отождествлять себя с изображением в зеркале. Эта способность, обнаруженная пока что только у шимпанзе и орангутангов, проверяется так на тело наносятся пятна, которые можно увидеть только в зеркале. Если животные пытаются их счистить, значит, в зеркале они узнают *себя*. Это еще одно свидетельство опосредованной связи рефлексии и чистки: видеть себя — касаться себя.

Рефлексия есть самоудвоение в зеркале собственного сознания, но первичной формой такого самоудвоения является совокупность метателесных акций, направленных на идентификацию собственного тела. Во многих языках, в том числе и русском, «схватить» означает «понять»: мышление — схватывание, а собственно рефлексия — схватывание себя. Это «хватание себя», скольжение языка и лапок по собственной шкурке с целью отмыть себя от грязи, отделить себя от не-себя не есть ли природное начало рефлексии? В акте самоочищения животное ищет и добывает себя, а не чужое, как в питании и соитии. Животное может заниматься этой гигиеной подолгу, черпая в ней самоцельное наслаждение, как и человек черпает самоцельное наслаждение в культуре, находя в ней все более тонкие средства самоорганизации, отличия себя от не-себя и обрете-

бя «обмыслить». Сама субстанция мыла: абсолютная скользкость, летучесть прикосновения, прозрачная пленка, извне покрывающая плоть и одновременно ее очищающая, — все это делает мыло физическим аналогом мысли, ее вездесущего, всеобъемлющего, всепроясняющего бытия. Возможно, что индивидуум может по-настоящему осмыслить свою плоть лишь на границе с инородной стихией — водой, очерчивающей предел тому, что ощущается как «я», и побуждающей к интенсивной рефлексии, самоопределению.

378

ния себя в себе. Автоэротизм — удовольствие, доставляемое прикосновениями к собственному телу, само-оглаживанием, самовылизыванием. Подобно тому как эротическое удовольствие служит целям размножения и продления человеческого рода, так автоэротическое удовольствие служит цели самоочищения, фильтрации грязи, создания культуры.

Культура часто определяется как многоуровневая система языка, на котором человечество общается само с собой (внебиологический способ автокоммуникации человеческого рода). Но культура имеет отношение не только к языку как системе знаков, но и к языку как органу в ротовой полости. Как показывают современные исследования в области этологии и зоосемиотики, далеко не случайно, что один и тот же орган служит орудием самоочищения и орудием звуковой артикуляции.

2

Научная литература об инстинкте чистки (grooming) среди животных относительно невелика: монографические исследования отсутствуют (за исключением книги Робина Данбара, о которой будет сказано дальше), а в обобщающих трудах и учебниках по этологии этой проблеме уделяется всего несколько абзацев или строк, как правило, подчеркивающих ее сложность и неизученность на всем эволюционном пространстве — от мухи до обезьяны. Ф. Хантингфорд приходит к выводу о том, что муха в процессе умывания, как сложная кибернетическая система, принимает целый ряд иерархически соподчиненных «решений», касающихся последовательности в очищении передней части тела, головы, ножек и т. д., и рисует сложную схему таких

379

операций¹. Как отмечают исследователи обезьян, «эпизоды чистки... занимали почти все время за период наблюдения»².

Внимание специалистов привлекает прежде всего тот загадочный факт, что чистка отнюдь не всегда связана с наличием частиц грязи на теле животного. Часто этот процесс лишен прямой физиологической цели и слрчит скорее актом социального общения или механизмом нервной компенсации. Хантингфорд предполагает, что чистка каким-то образом связана с мутациями

организма или с другими отклонениями от поведенческой нормы животных. Так, у мышей, приведенных в состояние нервного шока, наблюдалось беспрестанное умывание мордочек — жестикуляция, как бы призванная восстановить нормальную психическую саморегуляцию, вернуть «ощущение себя»³.

В некоторых животных сообществах, например у бабуинов, развит обряд взаимного очищения, который служит «наиболее частым и очевидным выражением "дружественности"»⁴, а у многих видов птиц «первоначальной функцией охорашивания и груминга было соблюдение чистоты, но в ходе эволюции все больше возрастала важность другой функции — способствовать

¹ Readings in Animal Behavior / Ed. by Thomas E. McGilL New York et aL Holt. Rinehart and Winston, 1965. VoL 1. P. 298.

² *Huntingford felicity*. The Study of Animal Behavior. London; New York Chapman and Hall, 1984. P. 79—80.

³ Ibid. P. 325. К сходному выводу, что интенсивное умывание у животных часто служит реакцией на конфликтную или устрашающую ситуацию, приходит Bradford N. Bunnell Mammalian Behavior Patterns, in Comparative Psychology. A Modern Survey / Ed. by Donald A Dewsbury, Dorothy A. Rethlingshafer. New York et aL McGraw Hill Book Co., 1973. P. 104.

⁴ Readings in Animal Behavior. P. 546.

380

образованию брачных пар»¹. Причем такая взаимная — парная или коллективная — чистка «направлена преимущественно на те части тела, которые наиболее трудно доступны для самого животного»², т.е. дружеские и брачные узы поддерживаются неспособностью отдельной особи себя очищать. Эта «спрятанность» отдельной особи от самой себя оказывается стимулом привлечения другого, что создает своего рода прообраз диалогического отношения в мире животных: чистота, т.е. выделенность себя, предполагает знание себя со стороны другого, ибо только со стороны я могу обрести завершение своего «я».

Михаил Бахтин назвал эту ситуацию, образующую основу культуры, «внеаходимостью». «Ведь даже свою собственную наружность человек сам не может по-настоящему увидеть и осмыслить в ее целом, никакие зеркала и снимки ему не помогут, его подлинную наружность могут увидеть и понять только другие люди, благодаря своей пространственной внеаходимости и благодаря тому, что они другие. В области культуры внеаходимость — самый могучий рычаг понимания»³.

Как ни парадоксально такое применение культурной парадигмы к природе, оно подтверждается на самом первичном, материальном уровне: животное не может само полностью вылизать себя — для этого ему нужен *язык другого*. Для образования и замыкания своего физического бытия, для отделения себя от не-себя, что и составляет стимул самоочищения, живот-

¹ *Immelman Klaus*. Introduction to Ethology. New York; London: Plenum Press, 1980. P. 56.

² Ibid. P. 56.

³ *Бахтин ММ*. Литературно-критические статьи. М; Худож. лит, 1986. С 507.

381

ное нуждается в партнере. Особенно характерна чистка для взаимоотношений матери и детенышей, вообще родственных особей, но она же слржит основой и широких социальных притяжений. «Для большинства приматов груминг (чистка) — важная социальная активность, функция которой — не только удаление паразитов с кожи, но также "общественное цементирование", подтверждение социальных уз. Большой частью груминг происходит между близкими родственниками, но устойчивые взаимоотношения, подкрепляемые гру-мингом, могут существовать не только между родственниками»¹.

В книге Робина Данбара «Груминг, сплетня и эволюция языка» на большом полевом материале изучения приматов выдвигается гипотеза, что язык происходит от обрядов чистки, которая выполняет функцию скрепления социальных групп. Бабуины и шимпанзе живут группами по 50—55 особей и посвящают чистке одну пятую своего времени, но люди живут в еще более крупных коллективах. Даже если ограничить состав ближайшей социальной группы (на производстве, в армии и т. л.) размером 150 человек, для осуществления взаимной чистки каждому понадобилось бы 40% времени, что практически неосуществимо. По мере того как группы разрастаются, непосредственный физический контакт между их членами становится невозможен и уступает место «сплетне». Сплетня — это чистка языком, уже не в его осязательном, а произносительном качестве. Язык позволяет общаться одновременно многим со многими и облегчает установление

¹ *Drickamer lee C, Vessey Stephen H*. Animal Behavior Concepts, processes, and methods. Belmont (CA) Wadsworth Publishing Co, 1986. P. 394.

382

и поддержание социальных контактов в большой группе. Члены группы обсуждают друг друга: кто хороший, кто плохой, кто с кем дружит, кто кому нравится и почему и т. д. Язык — это способ «промывать косточки» ближним, «дешевая и сверхэффективная форма груминга»¹. Книга Данбара

вызвала большой и в целом положительный резонанс в научной прессе.

Многие высшие млекопитающие, как подтверждают исследования, проявляют склонность к чистке «независимо от конкретной нужды. <_> Животное не ждет, пока его шкурка загрязнится, потускнеет или в ней заведутся паразиты. <...> Не исключена возможность, что какой-то еще неизвестный внешний фактор запускает это поведение (grooming), но требует исследования и такая возможность, что процесс очищения сам вознаграждает себя, поскольку производит некоторую стимуляцию или усиление»². Вот это самовознаграждающая функция чистки и есть, по моему мнению, аналог или прафеномен всех культурных процессов, в ходе которых человек пропускает весь окружающий мир через набор фильтров — гигиенических, информационных и других. Знаменательно, что в русском языке само понятие «чистого» этимологически родственно понятию «цедить» — пропускать через фильтр³.

¹ *Dunbar Robin. Grooming, Gossip and the Evolution of Language. London: Faber and Faber, 1996. P. 79.* К сожалению, я познакомился с этой книгой уже после написания (1981, 1992) и опубликования (1998) этой статьи. Зато было приятно обнаружить, что моя гипотеза происхождения культуры из обрядов самоочищения и взаимоочищения имеет эмпирическое подтверждение.

² *Bunnell Bradford N. Mammalian Behavior Patterns. P. 104—105.*

³ «Чистый» — страдательное причастие от «цедить» — «цедтый», т. е. «процеженный». См. - *Фасмер Макс. Этимологический словарь русского*

383

«Фильтр» — одно из важных понятий современной культурологии. Культура есть система границ, каждая из которых наделена своей избирательной и пропускной способностью: отделять «свое» от «чужого». Культура как целое предстает, в семиотических терминах, как многослойная система фильтров — гигиенических, этических, ритуальных, информационных, многократно очищающих внутреннее пространство культуры от внешнего хаоса, «грязи» и «шумов» окружающего мира. Приведу высказывание Юрия Лотмана: «Функция любой границы или фильтра (от мембраны живой клетки до биосферы, которая, согласно Вернадскому, есть подобие мембраны, покрывающей нашу планету, и до границы семиосферы) состоит в том, чтобы контролировать, отфильтровывать и приспособлять внешнее к внутреннему. Эта инвариантная функция реализуется по-разному на разных уровнях. На уровне семиосферы она предполагает отделение "своего собственного" от "чьего-то чужого", фильтрацию того, что приходит снаружи и трактуется как текст на чужом языке, и перевод этого текста на свой собственный язык. Таким образом, внешнее пространство структурируется»¹.

Характерно, что Лотман ссылается на Вернадского, семиосферу строит по образу биосферы и находит аналог семиотической границы как основополагающе-языка: В 4 т. / Пер. с нем. О.Н. Трубочева. Под ред. БЛ Ларина. М: Прогресс, 1987. Т. 4. С 295, 366—367; *Шанский Н.М., Иванов В.В., Шанская Т.В.* Краткий этимологический словарь русского языка М: Просвещение, 1975. С 483, 495.

¹ *Lotman Yuri M Universe of the Mind A Semiotic Theory of Culture / Transl. by Ann Shukman. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1990. P. 140* (обратный перевод с английского).

384

го фактора культуры в клеточной мембране. Но если такое уподобление текста первичной клетке по-своему закономерно, то тем более целесообразно сравнивать те фильтры, которые используются в человеческой культуре и в поведении животных, поскольку здесь обна[^]рживается возможность уже не просто аналогии, но какой-то более существенной, быть может генетической или исторической, связи. Не есть ли культура — ряд повышающихся уровней груминга, индивидуального и коллективного, — обряд непрерывной фильтрации, идущий от уровня физической гигиены до религиозных законодательств? Все разнообразные сферы культуры, включая науку, искусство, этику, оказываются фильтра[^]ми, осуществляющими самоочищение человека и человечества.

3

Состояние человека в культуре хорошо передается словами Ницше: «.Крайняя чистота в отношении себя есть предварительное условие моего существования, я погибаю в нечистых условиях — я как бы плаваю, купаюсь и плескаюсь постоянно в светлой воде или в каком-нибудь совершенно прозрачном и блестящем элементе»¹. Этим прозрачным и блестящим элементом, которым омывает себя человек, не обязательно должна быть вода. Это может быть воздух высот, система общественных ритуалов, законы логики, правила перевода с языка на язык.. Важно лишь, чтобы этот элемент уносил с собой хаос, продукты распада, выделяемые человеком из собственного тела и души. Феномен человека и построенной им цивилизации возможен

¹ *Ницше Фридрих. Соч.: В 2 т. М: Мысль, 1990. Т. 2. С 706.*

385

потому, что животное чистит себя, но, именно продолжая чистить себя, человек перестает быть

животным.

Тяга к чистоте, к самоочищению — основа всех религиозных культов и становящейся из них мирской культуры. Обряд омовения занимает центральное место в иудейской, христианской и магометанской религиях (бар-мицва, крещение, омовение перед намазом). Крещение, т. е. погружение человека в священную реку или купель, вода которых смывает с него греховную нечисть, — главное таинство христианства. Не обязательно вода или другая жидкость наделяются функцией очищения — например, путешествующим мусульманам, оказавшимся вдали от водных источников, вменяется в обязанность очищать себя верхним слоем песка или земли. На Цейлоне углубленное созерцание воды считается уже достаточным для очищения. Субстанция обряда меняется, но функция остается неизменной¹.

Причем в религии, особенно в неизбежном для нее требовании аскезы, самым ясным образом обнаруживается, что из всех природных инстинктов самоочищение (вылизывание, расчесывание, оглаживание, от-ряхивание) является не только наиболее духовно продуктивным, но в какой-то мере выступает за границы природы вообще, противостоит тем инстинктам, где природа утверждает свою власть над особью. И голод, и похоть, против которых направлена и религиозная, и общекультурная аскеза, отлают человека в плен природы. Экономические и сексуальные теории культуры тяготеют к редукционизму и быстро разоблачают себя как теории отрицания культуры, что практи-

¹ Об обрядах очищения в разных религиях см. монографию: *Douglas Mary. Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo.* New York; Washington; Frederick A. Praeger Publishers, 1966.

386

чески обнаруживается в социальных и сексуальных «революциях», резко нигилистических по отношению к культуре и, при последовательном проведении, способных разрушить ее до основания.

Еда и совокупление выражают существенную неполноту человека и ставят его в зависимость от внешнего мира. Он должен постоянно наполняться внешним и переливаться во внешнее, чтобы поддерживать свое бытие и производить потомство. Акт самоочищения, напротив, есть порожденное самой природой преодоление природы, самоосвобождение материального существа из пут материи, способ достижения индивидуации, обособления. Очищая себя, человек принадлежит не внешней среде, которая «липнет» к нему и затягивает в себя, а принадлежит чему-то высшему, для чего он и извлекает себя из этого вязкого вещества.

Так и животное, вычищая грязь из своей шкуры, как бы вылепляет себя из сплошного и вязкого земного месива, продолжает процесс своего рождения на свет уже собственными усилиями. Не случайно ведь самка после родов обычно вылизывает своих детенышей, освобождая их от остатков плаценты и внутриутробных веществ. Последующее самовылизывание, самоочищение есть как бы продолжение той творящей воли, которая вывела все живое на свет, обособила его от не-себя, от всего «остального» на свете. Грязь — это и есть «остальное», мелкими, безличными пылинками налипающее на теле и лишаящее его четкой, осмысленной самости.

Тема грязи и чистоты — одна из основных, если не самая основная, тема детства, проходящая в виде строгого нравственного императива. «Надо, надо умываться по утрам и вечерам, а нечистым трубочистам стыд

387

и срам» — в этих милых стихах Корнея Чуковского прямо сопрягается состояние тела и души, соматика и этика: быть нечистым стыдно, ибо мы тем самым опускаемся в низший, менее расчлененный разряд существ, мы как будто еще недостаточно родились. Вот почему в детстве, где добытийный зов особенно силен и заманчив, умывание — важнейшая нравственная задача, ведущая ребенка к укреплению в бытии и развитию чувства личности. Можно привести в пример множество детских стихов, где именно любовь к мытью, чистота рук и лица, тела и одежды выступает как основа всего педагогического назидания, как первоэлемент эстетического и нравственного воспитания, как залог всего «хорошего» (в его отличии от «плохого»), как символ красоты и добра («Что такое хорошо и что такого плохо» Владимира Маяковского, «Письмо ко всем детям по одному очень важному вопросу» Юлиана Тувима).

Таково, очевидно, развитие не только отдельного человека, но и всего человечества. В своем зарождении — в Древнем Египте, у пифагорейцев — этика и эстетика неразрывно связаны с гигиеной, правилами содержания души и тела в чистоте.

4

Вообще говоря, можно условно выделить семь основных фильтров-этапов поступательного развития «очистительного» инстинкта. Одновременно это этапы выделения человека из природы:

гигиенический, экономический, социальный, эстетический, этический, интеллектуальный, религиозный.

Гигиена — это чистота тела ради здоровья самого тела, благополучия его физических отправлений, ради

388

самосохранения биологической особи. На этой стадии инстинкт действует как в животных, так и в человеке, хотя у человека несравненно усложняется система искусственных фильтров, обеспечивающих чистоту организма: сюда включаются практически все изделия легкой, пищевой и фармацевтической промышленности. Особенно важна система диетических предписаний, включающая разделение всей пищи на «полезную» и «вредную», «чистую» и «нечистую», «кошерную» и «некошерную».

Второй фильтр, отделяющий свое от не-своего, — экономический: чувство собственности и система относящихся к ней прав и обязанностей. Любопытно, что во французском языке слово «ргорге» означает «собственный» и одновременно «чистый», «опрятный», «чистоплотный». Инстинкт собственности — это сдвиг инстинкта чистоты за физиологическую границу. Собственность — это чистота нашего пребывания за пределом своего тела, в тех вещах, в которых мы устанавливаем границу своего «я». Отсутствие собственности, общая собственность, присвоение чужой собственности — признак или причина нечистоплотности, и наоборот, щепетильность, скрупулезность, аккуратность — качества хорошего собственника. По этологическим данным, уже у детей в 2—3 года чувство собственности вполне развито, причем самым важным является не размер собственности, а четкость и ясность ее границ. Этот же фильтр собственности определяет проведение территориальных, государственных границ, через которые иностранное «процеживается» по определенным правилам (виза, таможня). Если правила гигиены определяют здоровье тела, то права собственности — здоровье общественного организма.

389

Третий фильтр — собственно социально-иерархический, разделяющий разные классы и касты общества на основе чистоты крови или образа жизни. Например, касты в индийском обществе разделяются всецело по признаку чистоты и нечистоты, так что представители низших каст занимаются исключительно «грязным» промыслом: стирают белье, стригут волосы, обмывают трупы — и сами являются неприкасаемыми для высших каст, которым запрещено заниматься физическим трудом. Также и характерное для Запада разделение «физического» и «умственного» труда, «синих» и «белых» воротничков проходит преимущественно по линии «грязного—чистого», и это, пожалуй, единственное, что объединяет современные демократии с аристократическими обществами древности и средневековья, где «чистота породы» отделяла дворянство от плебса. Разумеется, есть огромная разница между чистотой интеллигенции и чистотой аристократии, но то, что объединяет их, есть именно чистота, достигаемая на генетически-родовом или лично-профессиональном уровне.

Следующий фильтр, где чистота уже не подчиняется физиологическим или утилитарным критериям, это эстетика: чистота ради самой чистоты. Эстетическое, по Гегелю, это идея, достигшая наиболее совершенного чувственного воплощения, следовательно, наиболее очищенная от чуждых материальных вкраплений, нарушающих идею данного рода или вида. Быть красивым — значит отделить от себя все «не-свое», «остальное», стать вполне собой. На этой стадии инстинкт очищения еще свойствен некоторым высшим животным, но он уже имеет другую цель, нежели пищевой и половой инстинкты. С точки зрения гигиены чистота так же служит

390

здоровью и физическому процветанию, как и питание или совокупление. С эстетической точки зрения инстинкт чистоты обособляется от двух других. Нет ничего более безобразного, чем зрелище широко открытого рта или выставленного вперед полового члена Эстетика тела связана с замкнутой на себя, округлой поверхностью, предназначенной для созерцания, и поэтому избегает темных отверстий плоти, рке расходясь с физиологической продуктивностью и целесообразностью.

Этика — это уже не очищение тела, а очищение от телесного. Самое чистое, гигиенически здоровое и эстетически прекрасное тело не обеспечивает чистоты души, которая требует освобождения как раз от телесных влечений и побрждений, даже тех, которые направлены на чистоту самого тела. Нужно отлепить от себя рке не вещественную грязь (как в эстетике), а грязь вещественности как таковой. Отсюда императив скромности, умеренности, воздержания, с которого начинается культура как таковая, выделяющая человека из состояния дикости,

«варварства». Древнейший памятник афористики — египетское «Поучение Кагем-ни» (2980—2900 до н.э.), начало которого гласит «Счастливым останется скромный». Благородная сдержанность противопоставляется природной необузданности.

Интеллект, или логика, — это следующий фильтр: способность очиститься не только от телесности, но и от душевности, вообще от своей единичности как таковой, посмотреть на себя со стороны, с точки зрения всеобщности. Тут объектом становится «я» в целом, от которого отслаивается мыслящее, самосознающее «сверх-я». На интеллектуальной стадии важен сам момент раздвоения, посредством которого мыслящее существо отстраняется не только от извне пристающей

391

грязи, не только от эманации собственного природного тела, но и от эмоционально-экспрессивного «я», восходит над собственной субъективностью. По Декарту, ясность, отчетливость, самоочевидность — главный критерий рационального суждения: идея должна быть очищена от всего смутного, сомнительного. Правила логики — квинтэссенция чистоты, извлеченной из случайных, хаотических, произвольных отношений между предметами. Это — интеллектуальное бескорыстие, еще более радикальное, чем этическое.

Чистота в гигиеническом смысле принадлежит природе, в экономическом, социальном, эстетическом, этическом и логическом — культуре, состоящей из этих пяти основных компонентов» Наконец, есть еще чистота в сверхприродном и сверхкультурном, религиозном смысле. Она коренным образом отличается от предыдущих видов чистоты тем, что источник грязи обнаруживается здесь не вовне, а в себе, в самой глубине личности — как первородный грех, отпадение от божества, изначальная подверженность страстям, рабская привязанность к объектам природы и идолам общества

В основе религиозной чистоты лежит табу — запрет на прикосновение, который поначалу имел, возможно, элементарно гигиенический смысл. Запрещалось прикасаться ко всему грязному, низкому, заразному, что грозило физическому существованию рода. Но в какой-то момент смысл табу преобразился: человек почувствовал, что прикосновение к чему-то может пачкать не только его самого — он сам может кого-то испачкать. Не только окружающее грязнее его — он сам грязнее чего-то; и это «что-то», к чему нельзя прикасаться не

392

из опасения загрязниться, а из опасения загрязнить, и есть священное. Если культура оберегает человека от чего-то низшего, внешнего, то в культе человек оберегает нечто высшее и внутреннее от самого себя. Такой переход от культурного к религиозному мог свершиться лишь через высшую точку культуры — интеллектуальное самоотстранение, в ходе которого человек перестал смотреть из себя и посмотрел на себя. Теперь, в беспристрастном и надличном состоянии ума, он смог рассмотреть свое «я» как то внешнее и опасное, от чего исходит нечистота и что требует обложения системой воздержания и запретов. Так возникло священное — та высшая степень чистоты, по отношению к которой человек всего себя, в корне своем, осознает нечистым, первородно греховным.

Так инстинкт самоочищения, возникая в недрах животной особи, ведет ее за пределы природы, через все сферы культурного самоутверждения человека, к тайне священного, к неприкосновенной чистоте божества.

5

Человек достиг наибольшего в искусстве самоочищения, даже, можно сказать, создан, как культурное существо, инстинктом чистоты. Но именно поэтому он постоянно ощущает не только окррающий мир, но и главным образом себя самого источником нечистоты. Инстинкт чистоты может вести к перфекционизму, к мучительной и порой самоубийственной мании совершенства. При этом животные порой воспринимаются как более чистые существа — именно потому, что они не противопоставлены окружающей среде, не отличены от нее так, как человек, и сами критерии различия между чистым и грязным для них снижены.

393

Андрей Синявский выразительно передает эту манию чистоты, приводящую человека даже к желанию смерти, как последнего очищения от самого себя, от неустранимой грязи своего физического существования: «Почему-то грязь и мусор сосредоточены вокруг человека. В природе этого нет. Животные не пачкают, если они не в хлеву, не в клетке, то есть опять-таки — дела и воля людей. А если и пачкают, то непротивно, и сама природа, без их стараний, очень

быстро смывает. Человек же всю жизнь, с утра до вечера, должен за собой подчищать. Иногда этот процесс до того надоедает, что думаешь: поскорее бы умереть, чтобы больше не пачкать и не пачкаться. Последний сор — мертвое тело, которое тоже требует, чтобы его поскорее вынесли»¹. И через несколько страниц: «Хорошо, уезжая (или умирая), оставлять после себя чистое место». И следующая мысль: «Господи, убей меня!»².

Путь от грязного к чистому далеко не прямой, на нем возникают попятные и круговые движения, когда чистота, возникая на одном уровне человеческого бытия, допускает и даже требует загрязнения на другом. Религиозные и этические понятия чистоты часто вступают в противоречие с гигиеническим и эстетическим. Так, Св. Катерина Сиенская, преодолевая свое отвращение к язвам больных, за которыми ухаживала, заставила себя выпить чашу гноя. Религиозное очищение может не только пренебрегать правилами гигиены, но и закономерно приводить к ритуальной нечистоте, так что соединение плоти с грязью должно свидетельствовать

¹ Терцц Абрам (Андрей Синявский). Мысли врасплох // Собр. соч.: В 2 т. М.—СП «Старт», 1992 Т. 1. С 318. ² Там же. С 320, 321.

394

вать о нечистоте самой плоти, которую превозмогает аскет или святой, намеренно «запускающий» свое тело.

В других случаях ритуальная нечистота, например посыпание головы пеплом в знак скорби, может служить знаком самоотожествления с прахом умерших или орудием предотвращения смерти, как бы добровольной прививкой против нее. Мэри Дуглас описывает похоронный обряд африканского племени Ньякю-са, обитающего к северу от озера Ньяса: «...в обряде оплакивания активно поощряется грязь. Скорбящих забрасывают мусором.» Добровольное приятие символов смерти — нечто вроде профилактики против действия смерти»¹.

Иными словами, грязь может активно использоваться и в культовом, и в культурном обиходе человечества, восстанавливаясь на одних уровнях, чтобы преодолевать на других, так что процесс самоочищения постоянно создает помехи самому себе. Это подтверждается постоянно растущим количеством мусора и отходов, создаваемых культурой и подтачивающих ее собственное гигиеническое основание. Культура имеет свойство загрязнять себя тем самым, от чего она очищается, подобно ребенку, размазывающему по лицу то, что выдавил из желудка.

Именно благодаря интенсивности самоочищения человек из всех природных существ оказывается и самым чистым, и самым грязным. Можно даже сказать, что человека отличает от других существ не столько достигнутая чистота, сколько степень различенное™ чистого и нечистого.

¹ Douglas Mary. Purity and Danger. P. 177.

Поэтика близости

Введение в эротологию

1. НАУКА СТРАСТИ НЕЖНОЙ. ЭРОТОЛОГИЯ И СЕКСОЛОГИЯ

В отличие от сексологии, которая утвердилась как наука в начале XX века (в трудах Рихарда фон Крафт-та-Эбинга, Зигмунда Фрейда и др.), у эротологии еще нет самостоятельного научного статуса. Термин этот употребляется редко и нерегулярно. Чаще всего эротологией называют старинные пособия по технике сексуальных отношений: индийская эротология — «Кама-сутра»; персидская эротология — «Ветка персика», античная эротология — «Ars Amatoria» Овидия. Иными словами, эротология — «наука страсти нежной, которую воспел Назон» и которой увлекался пушкинский Онегин, пока не пресытился ею. В таком понимании, эротология — это не наука о половых взаимоотношениях, а искусство таких отношений как предмет дидактических описаний и практических инструкций. Эротология — это как бы древний, «донаучный» этап развития сексологии, когда она развивалась в формах (а) интуитивно-описательных, (б) наивно-назидательных и (в) художественно-повествовательных.

Вряд ли такое соотношение «эротологии» и «сексологии», как своего рода алхимии и химии, может

396

удовлетворить критериям целесообразности. Ведь никто, кроме историков науки, уже не занимается алхимией — так зачем заниматься древней эротологией, если есть сексология, оснащенная медицинскими приборами и новейшими научными методами? Так и говорится, например, в энциклопедическом справочнике «Сексология»:

«Однако древняя эротология, т. е. теория и практика любви, не ставила своей целью исследовать сексуальность. Только с развитием целого комплекса биологических и социальных наук, после

преодоления сопротивления церкви и сексологического ханжества, возникли предпосылки к объективному изучению сексуальности» Последние исследования в генетике, эндокринологии, нейрофизиологии, эмбриологии, эволюционной биологии, гинекологии и других дисциплинах позволили значительно обогатить и расширить познания в области дифференциации и взаимоотношения полов, проявления человеческой сексуальности»¹.

В новейшем американском «Полном словаре сексологии» термину «эротология» вообще не находится места. Зато сексология трактуется как междисциплинарная наука о сексе, включающая медицинские, физиологические, исторические, юридические, религиозные, литературные аспекты².

Получается, что сексология как бы поглощает и отменяет эротологию, как свое наивное, полумифичес-

¹ Сексология: Энциклопедический справочник. 3-е изд. Минск: Белорусская энциклопедия, 1995. С 271.

² The Complete Dictionary of Sexology. New Expanded Edition / Ed. Robert T. Francoeur. NY: Continuum, 1995. P. 588. При этом сексология разделяется на «генетическую, морфологическую, гормональную- нейрохимическую, фармакологическую, концептивно-контрацептивную- эмбриональную, детскую- гериатрическую.», всего 20 разделов, из которых лишь один— «социокультурная» сексология (Там же):

397

кое предварение. Действительно, древняя эротология не «исследовала сексуальность» теми нейрофизиологическими, генетическими, эволюционными и прочими методами, которыми вооружена современная сексология. Но это именно разница методов, а не стадий развития. Сексология, как она выступила в начале XX века и установилась к его концу, это естественно-научная дисциплина, близкая к медицине и лежащая на биологическом основании. Не случайно, как отмечается в том же справочнике, первыми начали систематическое изучение половой жизни врачи, причем начали не с нормальных, а патологических форм. По замечанию М. Фуко, «наше общество, порвав с традициями *ars erotica*, снабдило себя некоей *scientia sexualis*- Сексуальность определила себя как то, что "по природе" своей является областью, проницаемой для патологических процессов и, следовательно, требующей вмешательства— терапевтического или нормализующего характера™»¹. Сексология с самого начала руководилась медицинскими интересами, была направлена на изучение и исцеление болезней и нарушений в развитии сексуальности. В этом она сродни другим разделам медицинской науки (эндокринологии, гинекологии, кардиологии и т. д.). Эротология, напротив, обращалась к норме, к удовольствию и желанию, к творческим, радостным проявлениям эроса Норма могла трактоваться как угодно широко, включая и то, что позднее, в Средние века, стало трактоваться как отклонение, извращение, дьявольская похоть и т. д. Но важно, что мифопо-этически вдохновляемая эротология, в отличие от

¹ Фуко Мишель. Воля к знанию. История сексуальности // Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности / Пер. С Табачниковой. М: Магистериум Касталь, 1996. С 168, 169.

398

медицински ориентированной сексологии, исходит из презумпции здоровья, а не болезни в изучаемых явлениях половой жизни.

Еще одна существенная разница: как часть широкого комплекса биологических дисциплин, сексология изучает и половую активность животных. Между тем эротология— это ГУМАНИТАРНАЯ дисциплина, которая изучает не сексуальные отношения, а любовь и ревность, желание и наслаждение, запрет и соблазн, страсть и игру как специфически человеческий феномен.

Разница между сексологией и эротологией — это разница не стадий, а типов науки, разница естествознания и человековедения. Сексология изучает биологическую, физиологическую и психофизиологическую природу сексуального инстинкта, тогда как эротология изучает духовно-телесную природу, психокультурную проблематику и условно-знаковые формы любовных отношений. Сексология вписывается в ряд биологических дисциплин, а эротология соседствует и сотрудничает с философией, этикой, эстетикой, психологией, лингвистикой, семиотикой, теорией искусства и другими гуманитарными дисциплинами. Древние трактаты по «искусству любви», как правило, содержат в себе зачаточные элементы и сексологии, и эротологии, которые дифференцируются лишь много веков спустя. В этих трактатах есть физиологические наблюдения и практические наставления, близкие к медицине, и одновременно поэтическое и философское постижение человеческой природы, феноменология влечения и наслаждения.

Сексология раньше сумела выделиться и утвердиться как самостоятельная дисциплина в силу опережа-

ющего развития естественных наук в XIX—XX веках. Но, как заметил Клод Леви-Строс, XXI век будет веком гуманитарных наук — или его не будет вовсе. Эротология — одна из тех гуманитарных дисциплин, которые уже имеют богатейшую традицию, от Платона («Пир») до Владимира Соловьева («Смысл любви»), Жоржа Батая («Эротизм»), Ролана Барта («Фрагменты речи влюбленного»), но которым еще предстоит защитить свое право на особую методологию. Есть еще одна, не научная, а жизненная, причина, по какой эротология достойна развития как самостоятельная дисциплина. Под сильнейшим воздействием сексологии как науки любовное вытесняется сексуальным в общественном сознании. Если в XIX веке было прилично говорить о любви и неприлично — о половой жизни, то к концу XX века произошла рокировка: приличнее говорить о гомосексуализме, мастурбации и оргазме, чем о чувствах высоких и романтических, так сказать, разоблаченных наукой и потому спустившихся в разряд индивидуальных чудачеств и анахронизмов.

Ролан Барт замечает про современное интеллигентное общество, нечувствительное к любовным излишностям и разговорам:

«Все поймут, что у X., "огромные проблемы" в сфере сексуальности; но никого не заинтересуют, возможно, существующие у YTM проблемы в сфере сентиментальности; любовь как раз тем и непристойна, что подменяет сексуальное сентиментальным <,> (Журнал "Мы вдвоем" непристойнее Сада.)

Любовная непристойность предельна: ничто не может ее приютить, дать ей весомую ценность трансгрессии; одиночество субъекта робко, неприкрашено —

400

никакому Батаю не найти письма для описания этой непристойности»¹.

Именно потому, что любовь становится «непристойной», она заслуживает нового разговора. Один из современных мифов — что только сексология обеспечивает научный, а значит, и социально одобряемый, интеллектуально «приличный», подход к любви. Но любовь, как и искусство, при всей своей таинственной интуитивности, может быть предметом особого, гуманитарного знания. В этом смысле эротология родственна таким дисциплинам, как эстетика и поэтика.

Ниже предлагается ряд заметок по тем проблемам эротологии, которые сближают ее с теорией искусства и словесности.

2. СЕКС И ЭРОС. ХОТЕТЬ И ЖЕЛАТЬ. АНАЛОГИЧНОСТЬ ЖЕЛАНИЯ

Не существует общепринятого разграничения терминов «сексуальное» и «эротическое», но первый чаще указывает на природные аспекты репродуктивного поведения организмов, а второй — на условно-культурные, искусственные, игровые формы половых взаимоотношений, цель которых — не размножение, а удовольствие, психическая разрядка, творческое возбуждение и т. д.²

¹ Барт Ролан. Фрагменты речи влюбленного (1977) / Пер. с фр. В.Лапицкого. №: Ad Marginem, 1999. С 217—218.

² «"Эротизм" в особенности относится к приятным чувственным стимулам и реакциям, связанным с сексуальным возбуждением, в отличие от сексуального поведения в актах сношения и размножения» (The Complete Dictionary of Sexology. P. 191). «Эротика — сложное и хруп-

401

По известному замечанию Жака Лакана, невозможно **раздеть** женщину. Раздеть — в смысле достичь «начальной» и «чистой» наготы. Раздетость — это минус-одетость, определенное отношение к одежде, которая в данном случае соблазняет своим значимым отсутствием. Все те покровы, которые цивилизация набрасывает на тело, эротика заново ощущивает и приоткрывает как область запретную и потому вдвойне желанную. Соблазнительность — это и есть двойная желанность, в которой «сексуальное» желание дополняется «эротическим». Без запрета нет соблазна. Если сексуальность — область первичных хотений, «половой жажды и голода», которые требуют скорейшего утоления, то эротика — область соблазнов, которые возникают на основе цивилизации и разыгрывают весь ее пафос, трагедию и героизм в обратном порядке, как процесс медлительного, колеблющегося, «поступательно-возвратного» разоблачения ее покровов.

Таким образом, имеет смысл различать «сексуальность» и «эротическую» как половую энергию **на входе и на выходе** из цивилизации. Сексуальность, так сказать, первична, цивилизация вторична, а эротика третична, это уже не нагое и не прикрытое, а **раздетое**. Эротика есть мета-сексуальное сознание и воображение, которое уводит от тела, чтобы возвращаться к нему в кое состояние личности, замешенное на эмоциях, страсти, фантазии, воображении, сексуальности, где наигранное и естественное сплетены в один причудливый узел» (Сексология. С 341—342). Жорж Батай сопоставляет эротическую с трудом и религией, двумя видами деятельности, выводящими человека из царства природы: «...эротизм отличается от животной

сексуальной импульсивности тем, что он в принципе, так же как и труд, есть сознательное преследование цели; эротизм есть сознательное искание сладострастия» (*Батай Ж. Слезы Эроса // Танатогра-фия Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины 20 века. СПб; МИФРИЛ, 1994. С 282*)

402

отграненной, но тем более заостренной форме. Всякое прикрытие дразнит, как отсроченное наслаждение, как некая прибавочная стоимость в экономии желания. **Эрос как продукт цивилизации несравненно могущественнее полового инстинкта.** Цивилизация есть **самовозрастающий эрос**, механизм его расширенного воспроизводства через преодоление. Традиции и табу— тот могучий пресс, под давлением которого натуральный сок здорового инстинкта превращается в хмельное вино, которое крррит головы поэтам и завоевателям. Двойственность цивилизации в ее отношении к либидо заложена в самом либидо. Подавление либидо есть способ его усиления — не только сублимации («возвышения»), когда оно претворяется в произведения культуры, в поэмы и романы, в машины и симфонии, но и взрывообразного роста самого желания. Сама цивилизация есть **продукт иронии, заложенной в основании либидо**, где знаки репрессии моментально превращаются в знаки дополнительного наслаждения и экстаза. Желанная женщина надевает лифчик, чулки, платье — и делается еще более желанной, причем сами эти покровы, которые закрывают путь сексуальному влечению, безгранично расширяют область эротических влечений, так что эротизируется все, вплоть до книги, которую читает желанное существо, или города, в котором оно живет. Передник, занавеска, закрытая или полуоткрытая дверь в комнату, принадлежность другому сословию или чуждой системе убеждений, обремененность работой и профессиональными обязанностями, каждое сказанное слово и интонация, даже гримаса, неловкость, некрасота — все это пронизано иронией возбуждающего намека, оттесненного секса и побеждающего эроса. **Цивили-**

403

зацию можно рассматривать как грандиозную игру либидо с самим собой, систему его возрастания через самоподавление. Вопреки ходячему фрейдистскому представлению, цивилизация — это не тюремные оковы, из которых желание хочет поскорее освободиться, напротив, это золотые цепи, которыми желание украшает себя. По отношению к отдельным личностям цивилизация может действовать как репрессивная сила, но в целом человечество само вырачивает в себе неутолимость желания посредством отсрочек и запретов.

Если сексуальность нуждается в разрядке желаний, то эротика— в самом желании, которое уже не сводимо ни к какому физическому акту удовлетворения. Различие «сексуального» и «эротического» выражается в обыденном языке как разница глаголов «хотеть» и «желать». Сексуальность — это «хочу», эротика — «желаю». «Желать» обычно относится к таким действиям и объектам, которые не могут полностью удовлетворить физической потребности, которых можно желать бесконечно, например «желать бессмертия, покоя, счастья, славы, богатства» (но «хотеть варенья, чаю, ласки»). Все это такие состояния, которые или вообще недостижимы, или достижимы настолько, что ими нельзя пресытиться, удовлетвориться, поскольку они содержат в себе источник все новых желаний. Вот какие примеры на использование этих двух слов приводятся в «Словаре сочетаемости слов русского языка»:

Хотеть чего: хлеба, молока, сыра/сыру, помидоров, конфет, пряников™

Желать чего: счастья, здоровья, успехов» денег, славы, власти™

Хотение обращено к конкретным предметам, желание — к таким, которых никогда нельзя иметь до-

404

сгаточно. Когда слово «желание» употребляется без определений и уточнений, оно обозначает половое желание («им овладело желание»), и именно в этом самом общем и нормативном значении особенно ясно видно, чем оно отличается от хотения (нужды, потребности). Половой инстинкт у животного не становится желанием, которое нуждается во все новых способах своего утолнения и порождает множество иллюзий, фантазий, отсрочек, символических замен, выражающих его неутолимость. Хотение, удовлетворяясь, остается тем же самым хотением, тогда как желание, удовлетворяясь, ищет нового предмета желания и/или новых способов его удовлетворения. Хотение консервативно, желание революционно. Хотение— это жажда, которая ищет утолнения. Желание, напротив, ищет утолнения, чтобы больше жаждать. Хотеть — значит испытывать недостаток в чем-то (пище, питье, соитии), тогда как желание — это потребность быть больше того, что я уже есть: желание быть желанным.

Особенность эротики, по сравнению с сексуальностью, состоит также в ее направленности не на

тела, а на чужие желания. Александр Кожев, французский мыслитель русского происхождения, отмечал рефлексивность, «вторичность», внутренне присущую не только мысли и слову, но и человеческому желанию, которое всегда направлено на чужое желание:

«...Антропогенное Желание отлично от животного Желания... тем, что оно направлено не на реальный, "положительный", данный объект, а на некоторое другое Желание. Так, например, в отношениях между мужчиной и женщиной Желание человека только тогда, когда один желает не тело, а Желание другого, когда он хочет "завладеть" Желанием, взятым как Желание... Точно так же Желание, направленное на

405

природный объект, человек только в той мере, в какой оно "опосредовано" Желанием другого, направленным на тот же объект: человек желает то, что желают другие, — желает потому, что они этого желают. <_> Человек "питается" желаниями, как животное питается реальными вещами»¹.

То, что эротическое желание (в отличие от сексуального хотения) направлено не на объект (тело), а на другое желание, обнаруживает его диалогическую природу. Эротика — это непрерывный диалог моего желания с другими желаниями — диалог, в котором собственно сексуальная сторона, тело, его органы и зоны выступают не как последняя реальность «утоления и разрядки», а как средства коммуникации. Ролан Барт вспоминает в этой связи гетевского Вертера, чей палец невзначай дотрагивается до пальца Шарлотты, их ноги соприкасаются под столом. Вертер «мог бы телесно сосредоточиться на крошечных зонах касания и наслаждаться вот этим безучастным кусочком пальца или ноги на манер фетишиста, *не заботясь об ответе** Но в том-то и дело, что Вертер не перверсивен, он влюблен: он создает смысл — всегда, повсюду, из ничего, — и именно смысл заставляет его вздрагивать; он находится на пылающем костре смысла. Для влюбленного любое прикосновение ставит вопрос об ответе; от кожи требуется ответить»².

Желание тем и отличается от похоти (полового хотения), что оно не может быть удовлетворено лишь телесно — оно нуждается в воле другого человека, оно

¹ Кожев Александр. Введение в чтение Гегеля. Вместо введения / Пер. Г. Галкиной // Новое литературное обозрение. 1995. № 13. С 61, 62.

² Барт Ролан. Фрагменты речи влюбленного / Пер. В. Лапицкого. М: Ad Marginem, 1999. С. 297.

406

говорит с его желаниями или не-желаниями. Я желаю чужого желания, которое желает меня. Можно желать того, кто не желает меня, но мое желание зависит от этой моей нежеланности, возрастает или гаснет вместе с нею. В этом смысле отношение Свидри-гайлова к Дуне Раскольниковой эротично, его желание больше его похоти и вступает в диалог с ее (не)желанием. Когда Дуня отбрасывает револьвер и оказывается целиком в его власти, тогда-то он и сталкивается впрямую уже не с сопротивлением, а с отсутствием ее желания, невозможностью дальнейшего диалога.

«— Так не любишь?— тихо спросил он.

Дуня отрицательно повела головой.

— И_ не можешь?.. Никогда? — с отчаянием прошептал он.

— Никогда!— прошептала Дуня.»

В ответ Свидригайлов молча вручает Дуне ключ от запертой комнаты — символ своей уже ненужной мрк-ской власти.

Как всякая речь есть ответ и обращение к чужой речи, так желание говорит с чужими желаниями. В этом плане эротология сближается с лингвистикой. Здесь стоит вспомнить бахтинскую теорию слова, которое имеет двоякую направленность — и на обозначаемый предмет, и на другое слово (в случае с Вертером — его желание относится одновременно к пальцу Шарлотты и к ее способности отвечать на его прикосновение, желать Вертера). В области эроса нам еще только предстоит освоить то, что Бахтин называл «металингвистикой», — анализ не предметных значений слов и не логического смысла предложений, а диалогического смысла высказываний, всегда обращенных к другим высказываниям — спрашивающих, отвечающих, дополняющих, возражаю-

407

ших. Желания, как и высказывания, «не равнодушны друг к другу и не довлеют каждое себе, они знают друг о друге и взаимно отражают друг друга. Эти взаимные отражения определяют их характер. Каждое высказывание полно отзвуков и отголосков других высказываний.. Каждое высказывание прежде всего нужно рассматривать как ответ на предшествующие высказывания данной сферы»: оно их опровергает, подтверждает, дополняет, опирается на них, предполагает их

известными, как-то считается с ними»¹.

Если в этом тексте заменить «высказывание» на «желание», перед нами возникнет вполне убедительный набросок диалогической эротологии. «Каждое желание полно отзвуков и отголосков других желаний» Мое желание Н. полно отзвуков всех желаний, предметом которых была она, и всех ее собственных желаний, даже если их предметом были платья, идеи, города, пейзажи, архитектурные ансамбли, религиозные обряды..

Легче всего это обнаруживается в структуре ревности, поскольку она прямо имеет дело с чужими желаниями, противопоставляя им свои, тогда как в любви это отношение «своего» и «чужого» более опосредованно: я люблю в Н. и то, что отдаляет ее от меня, делает чужой.

К желаниям, далее, приложимы некоторые речевые категории: желание-утверждение, желание-возражение, желание-увещевание, желание-вопрос, желание-восклицание... Можно построить на такой лингвистической основе типологию желаний, провести разницу между прямыми и косвенными желаниями, между монологическими и диалогическими типами любовников и любовных союзов и т. д. Как безграничны сцепления выс-

¹ Бахтин ММ. Проблема речевых жанров // Эстетика словесного творчества. М: Искусство. 1979. С 271.

408

называний и способы их сочетаний, так безграничны и ряды желаний, которыми обмениваются любящие, а также любимые ими, ревнующие их, все те, кто когда-либо их любил и будет любим любящими их.. «Нет ни первого, ни последнего слова, и нет границ диалогическому контексту (он уходит в безграничное прошлое и безграничное будущее)»¹.

Окружающие предметы тоже становятся знаками любовного разговора, переносчиками и опылителями желаний. Здесь приходится возразить Р. Барту, который верно указывает на вопросно-ответную, смысловую структуру желания и вместе с тем недооценивает роль ее предметных наполнителей. «Вне этих фетишей (предметов, приближенных к божеству возлюбленной и выступающих как реликвии для посвященного=влюбленного) в любовном мире предметов нет. Это мир чувственно бедный, абстрактный, выжатый, лишенный аффективных нагрузок; мой взгляд проходит сквозь вещи, не признавая их искусительности; я мертв для всякой чувственности, кроме чувственности "милого тела"»².

Р. Барт приходит к такому обобщению на основании гетевского «Бергера». Фетиши и реликвии действительно могут преобладать в любви несчастной, неразделенной, когда недоступность любимого возмещается какой-то его символической заменой. Но реликвия или фетиш сугубо монологичны, они обращаются лишь к влюбленному и говорят его сердцу, тогда как возлюбленная подчас и понятия не имеет о том, какая часть туалета у нее фактически или семантически украдена.

Однако даже и безнадежная любовь усиливает чувственную насыщенность окружающего мира, вплоть до

¹ Бахтин ММ. К методологии гуманитарных наук // Там же. С 373. ² Барт Ролан. Фрагменты речи влюбленного. С 292.

409

изуверски мучительного нагнетания подробностей вокруг отвергнутого влюбленного, ибо их не с кем разделить, это монолог вещей, на которые нечем ответить. Такова ситуация в рассказе Бунина «Солнечный удар»: проводив женщину, с которой провел ночь, поручик остается один в летнем городе, где «все было залито жарким, пламенным и радостным, но здесь как будто бесцельным солнцем». Солнце бесцельно, потому что его жар не с кем разделить, оно должно было бы жечь и светить из плоти той женщины, которой поручик уже никогда не увидит. О том же — стихотворение Б. Пастернака «Марбург»: для героя, получившего отказ, каждая малость окружающего мира подымается в своем «прощальном значении» — и мучит безотзывностью:

Плитняк раскалялся, и улицы лоб Был смугл, и на небо глядел исподлобья Бульжник, и ветер, как лодочник, греб По лицам. И все это были подобы.

Но, как бы то ни было, я избегал Их взглядов. Я не замечал их приветствий. Я знать ничего не хотел из богатств. Я вон вырывался, чтоб не разреветься.

Все это лишь доказывает от обратного, что любовь заостряет всякую чувственность, в том числе направленную на вещи, которые как бы расширяют осязательный объем желания, образуют особую эротогенную зону вне тела. Всюду открываются «крошечные зоны касания», не только в кончиках пальцев, но и в окружающих предметах, через которые «рикошетом» можно посылать друг другу взгляды и прикосновения. Нет ничего приятнее в состоянии любви — особенно уже «решенной» фактом состоявшейся или обещанной бли-

410

зости, чем переносить эту близость на мир окружающих вещей и по-новому переживать ее именно

в их отчужденном облике, как наводку или подсказку самой судьбы.

В конце набоковского «Дара» Федор и Зина возвращаются домой, где им в первый раз предстоит остаться вдвоем (ключей от квартиры у них нет, но они об этом так и не узнают до конца романа). «До дому было минут двадцать тихой ходьбы, и сосало под ложечкой от воздуха, от мрака, от медового запаха цветущих лип. Этот запах таял, заменяясь черной свежестью, от липы до липы, и опять, под ждущим шатром, нарастало душное, пьяное облако, и Зина, напрягая ноздри, говорила: "ах... понюхай", — и опять преснел мрак, и опять наливался медом. Неужели сегодня, неужели сейчас?» Таков упруго фигуративный язык любви, убегающей в иное, предметное, чтобы от него с удвоенной силой оттолкнуться — и вернуться к себе. Чувственный мир не беднеет, а, напротив, сгущается вокруг влюбленных, становится цветнее, звучнее, душистее — и значимее. Любовь сама по себе есть метафора, когда все, что относится к другому, переносится на меня; все, что в прямом значении «Зинино», становится в переносном значении «Федино», и наоборот. Вещи служат приборами уловления и передачи любовного чувства, знаками его неожиданного растяжения и остранения, фигурами близости, которая хочет распространить себя на весь окружающий мир.

Так что, вопреки Р. Барту, в любовном мире есть множество значимых предметов помимо фетишей и реликвий. Это предметы-метафоры и предметы-метонимии, причем в повествовательном любовном дискурсе значения чаще всего переносятся одновременно и по

411

сходству, и по смежности. В экстазе сверхзначимости метонимии сплавляются с метафорами. Липы, с их «ждущим шатром» и «пьяным облаком», метонимически сопровождают любовную прогулку Федора и Зины и вместе с тем метафорически предвещают то событие первой близости, навстречу которому они идут. Точно так же качели в одноименном бунинском рассказе — это место встречи влюбленных (метонимия) и одновременно метафорически «предсказательное» переживание волнующей раскачки, перекатов, перемежающихся верха и низа: «Ау! А вон первая звезда и молодой месяц и небо над озером зеленое, зеленое — живописец, посмотрите, какой тонкий серпик! Месяц, месяц, золотые рога- Ой, мы сорвемся!»

Каждая вещь магнетически заряжается любовным чувством и вместе с тем создает его незнакомый образ, который требует разгадки; каждая вещь — это эротический прием, обходной маневр желания. Вообще любовь — это поле рождения тропов, убегающих от прямого смысла, как желание убегает от данности тела, чтобы узнать его чуждость, усилить его желанность взглядом со стороны.

3. ЭРОС ОСТРАНЕЕНИЯ

«Эротическое искусство» — это в каком-то смысле «масло масляное», поскольку искусство и эротика совпадают в главном своем «приеме», который, следуя Виктору Шкловскому, можно назвать **остранением**. Остра-нение — это представление привычного предмета в качестве незнакомого, необычного, странного, что позволяет нам воспринимать его заново, как бы впервые.

412

«И вот для того, чтобы вернуть ощущение жизни, почувствовать вещи, для того, чтобы делать камень каменным, существует то, что и называется искусством. Целью искусства является дать ощущение вещи, как видение, а не как узнавание; приемом искусства является прием «остранения» вещей и прием затрудненной формы, увеличивающий трудность и долготу восприятия, так как восприимательный процесс в искусстве самоцелен и должен быть продлен; *искусство есть способ пережить деланье вещи, а сделанное в искусстве не важно*»¹.

Один из примеров остранения в искусстве — это метафора, которая, как правило, не облегчает, а затрудняет восприятие предмета, продлевая мучительное наслаждение его неизвестностью. Шкловский приводит пример: у Тютчева зарницы, «как демоны глухонемые, ведут беседу меж собой». Всякий знает, что такое зарницы, но вряд ли кто-нибудь наблюдал демонов, да еще глухонемых. Какова же цель этого уподобления? Отнюдь не упрощение образа с целью его объяснить, легче усвоить. Искусство сравнивает известное с неизвестным, чтобы затруднить и продлить восприятие своего предмета, обнаружить в нем нечто удивительное, препятствующее мгновенному, автоматическому узнаванию.

Этот же «прием», отстранение, можно считать основой не только эстетического, но и эротического «познавания», которое ищет неизвестного в известном, преодолевает привычный автоматизм телесной близости. Эротика ищет и желает другого именно как другого, который сохраняет свою «другость» — упругость

Шкловский Виктор. Искусство как прием // О теории прозы. М; Изд-во «Федерация», 1929. С 13.

413

отдельности, свободы, самобытия — даже в актах сближения, что и делает его неизбывно желанным.

В этом смысл убегания и погони, переодевания и разоблачения, которые в той или иной форме присутствуют в любом эротическом отношении. Преображение мужа или жены в «незнакомца» или «незнакомку» — один из главных мотивов эротических фантазий, которые строятся по тем же законам остранения: от былины о Ставре, где муж не узнает жены, переодетой богатырем, до пьесы современного английского драматурга Гаролда Пинтера «Любовник» (The Lover, 1963), где муж является к жене каждый вечер в виде соблазняющих ее незнакомцев.

Ты помнишь ли, Ставер, да памятуешь ли, Мы ведь вместе с тобой в грамоты учились: Моя чернильница была серебряная, А твое было перо позолочено? —

так обращается Василиса к своему мужу Ставру. Из этого примера видно, насколько эротическая образность метафорична, превращает свой предмет в загадку, затрудняет его опознание, выводит из автоматизма, тем самым одновременно эротизируя и эстетизируя его восприятие. Сюда же относятся фольклорные изображения половых частей в виде замка и ключа, лука и стрелы, кольца и свайки, пера и чернильницы. В «Декамероне» Боккаччо так передаются образы соития: «выскребывание бочки», «ловля соловья», «веселая шерстобитная работа», «пест и ступка», «дьявол и преисподняя». Почему известные отношения названы чуждыми именами? Почему у Гоголя в «Ночи перед Рождеством» дьяк, любовник Солохи, трогает пальцем ее руку и шею и отскакивает, спрашивая, что это та-

414

кое, будто он не знает? «А что это у вас, несравненная Солоха?» Вот это незнание, неузнавание и есть эротика. Сама эротика остраняет, делает чуждым — и вновь присваивает, и заново отчуждает усвоенное. (У ребенка такие же «диалектические» отношения складываются с конфетой: он вынимает ее изо рта, поедает глазами то, что только что имел на языке, и снова кладет в рот, удваивая удовольствие.)

В пьесе Г. Пинтера «Любовник» муж и жена отказываются от супружеских отношений, зато обзаводятся любовницами и любовниками и рассказывают о них друг другу с полной откровенностью: «Он не похож на тебя, от него исходят токи» и т.п. Потом выясняется, что эти любовники и любовницы не кто иные, как они сами, принимающие чужие обличья. Уйдя из дома по настоянию жены, ждущей очередного свидания, муж вскоре возвращается к ней, но уже под видом долгожданного гостя: у него другая профессия, другие манеры и вкусы, другая супруга» То он солидный коммерсант, то парковый сторож, и чем грубее и непривычнее он держит себя, тем более пылкая встреча ожидает его у «любовницы» — жены, которая тоже старается быть непохожей на себя.

Вот почему для Шкловского прием остранения, свойственный искусству вообще, наиболее наглядно выступает именно в эротическом искусстве. «...Наиболее ясно может быть прослежена цель образности в эротическом искусстве. Здесь обычно представление эротического объекта как чего-то в первый раз виденного»¹. Исследователи сексуальности обычно мало знакомы с теорией искусства; между тем остранение —

¹ Шкловский Виктор. Цит. соч. С 18.

415

не только общий механизм эротического и эстетического переживания, но и исходная точка их исторического развития. Не случайно Шкловский, обращаясь к истокам этого приема в былинах, в фольклоре, приводит почти исключительно примеры эротического остранения. Эротика — это, в сущности, искусство иносказания, переноса: не только как свойства речи или изображения, но и как сокрытия-раскрывания, одевания-раздевания, очуждения-присвоения телесного бытия.

Зигмунд Фрейд предложил свою расшифровку искусства как способа окольного, отложенного удовлетворения бессознательных влечений («Художник и фантазия»), но признавался, что психоанализ не может объяснить эстетических качеств произведения. Формализм в соединении с фрейдизмом позволяют объяснить эстетику как торможение влечений, как наиболее утонченный способ их отсрочки и усиления, как продолжительную игру с образами, вместо той быстрой разрядки, какую дает плохое искусство, порнографический или авантюрный роман, где герой, с которым идентифицируется читатель, легко овладевает всеми встречными красотками. При всей противоположности между формальной теорией, занятой спецификой искусства как искусства, и фрейдовским психоанализом, который направлен на «содержание», фабульно-тематическую сторону произведения, между ними легко обнаружить общность: «торможение, задержка как

общий закон искусства» (В. Шкловский). «...Мы везде встретимся с тем же признаком художественного: с тем, что оно нарочито создано для выведенного из автоматизма восприятия, и с тем, что в нем видение его представляет

416

цель творца и оно «искусственно» создано так, что восприятие на нем задерживается и достигает возможно высокой своей силы и длительности...» («Искусство как прием»). Именно торможение и возгонка инстинкта, а не его скорейшая разрядка составляют то особое свойство художественности, которое возникает на линии эротического влечения, но движется как бы наперекор ему, чтобы круче его взнуздать и напрячь.

Таким образом, хорошее искусство, эстетика как таковая — это **обуздание сексуальности и взнузда-ние эротичности**, которая возрастает по мере одевания и сокрытия своего предмета. Еще Монтень отдавал предпочтение тем стихам о любви, которые написаны со сдержанностью, ибо они-то как раз «выводят, на упоительную дорогу воображения». Поэтому он ставил Вергилия и Лукреция выше Овидия, излишняя откровенность которого превращает читателя в «бесполое существо». «Кто говорит все без утайки, тот насыщает нас до отвала и отбивает у нас аппетит»¹. В этом смысле «асексуальное» метафизическое искусство, которое вызывает томление по мирозданию в целом, желание вторгнуться в его лоно и овладеть его тайной, может представлять собой пик эротизма, тогда как порнография, показывающая все как оно есть, навеивает чувство скуки и опустошения.

В высшей степени эротичны, например, метафизические романы-трагедии Достоевского. Отчасти и потому, что **эротическое очуждение** хорошо знакомо героям Достоевского: Ставрогану, Свидригайлову, Федору Карамазову, — которые испытывают влечение к

¹ Монтень Мишель. Опыты. М.; Л: Наука («Литературные памятники»), 1960. Кн. 3. С 126, 127.

417

тому, что лишено прямой сексуальной привлекательности, затрудняет влечение и тем самым обнажает «прием». Даже и Лизавету Смердящую «можно счесть за женщину, даже очень» тут даже нечто особого рода пикантное, и проч., и проч. „Для меня мовешек не существовало: уж одно то, что она женщина.» Даже вельфильки, и в тех иногда отыщешь такое, что только диву дашься на прочих дураков»¹. Эротика как раз подпитывается «трудностью» восприятия, задержкой его у тех людей, которые привыкли к податливой красоте: гнусное, грязное, уродливое выводит их сексуальное чувство из автоматизма и снова превращает в «художников».

В любви, как и в искусстве, по словам Шкловского, важен не материал, а прием. «Литературное произведение есть чистая форма, оно есть не вещь, не материал, а отношение материалов. И как всякое отношение, и это — отношение нулевого измерения. Поэтому безразличен масштаб произведения, арифметическое значение его числителя и знаменателя, важно их отношение. Шутливые, трагические, мировые, комнатные произведения, противопоставления мира миру или кошки камню — равны между собой»². Важна не субстанция тел, их физические свойства, фактура, фигура и т.п., а их взаимная ощутимость, степень осязаемости, упругости, сила трения и то, какие искры при этом высекаются. Конечно, «материал» сам по себе безразличен в искусстве и, как верно заметил Л.С. Выготский в своей «Психологии искусства», важ-

¹ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы (кн. 3, гл. 2 и 8) // Пола собр. соч4 В 30 т. Л: Наука, 1976. Т. 14. С 91, 126.

² Шкловский В. Розанов // Сюжет как явление стиля. Пг: Изд-во «ОПОЯЗ», 1921. С 4.

418

но взаимодействие и противодействие формы и материала, уничтожение материала формой: фабулы — сюжетом, метра — ритмом и т. д. Вот так и в любви материал — красота, пластика, фигура — играет свою роль, но только в игре и соотношении любящих тел, в их постоянном взаимоотчуждении и взаимоовладении.

Известная бедность материала даже усиливает опгугитмость приема. Вот сцена из бунинских «Темных аллей». «Она вынула шпильки, волосы густо упали на ее худую спину в выступающих позвонках. Она наклонилась, чтобы поднять спадающие чулки, — маленькие груди с озябшими, сморщившимися коричневыми сосками повисли тощими грушками, прелестными в своей бедности. И он заставил ее испытать то крайнее бесстыдство, которое так не к лицу было ей и потому так возбуждало его жалостью, нежностью, страстью-» (рассказ «Визитные карточки»). Даже маленькая, сморщенная женская грудка вызывает неистовство, прилив какого-то особенно острого, щемящего желания, оттого что она мала, бедна или такой осязается на выпрямившемся теле — просто чуть припухшей складкой, с чуть шершавой ссадинкой соска посредине. Безумно хочется мять, ласкать, тереть эту складку, округлять ее, наполнять ею ладонь и снова распускать,

втирать в тело, изглаживать, чтобы вновь обнаружить ее упругий откат под ладонью; катать, поддевать и вытягивать эту крупинку соска, вымучивать пальцами до разбухания и отвердения, чтобы это возбуждение крохотного пупырышка передалось раскатами и мелкой дрожью всему телу. Бедность даже усиливает остроту впивания, влипания, вмучивания себя в то едва женское, чуть мягкое, чуть припухлое, чуть

419

торчащее, что еще остается в ней. Таков воистину «ка-рамазовский» раскат страстей осграничения: в каждой женщине, даже самой жалкой, нелепой, отталкивающей, можно отыскать «что-то такое» — минимальный признак, молекулу женского — и тем сильнее от него разгнется.

В эротике есть свой минимализм, который может быть задан бедностью телесных форм, но чаще задается бедностью условных конфигураций, структурной наготой конвенций, которые не требуют бурных, обильных форм своего воплощения. Бедная эротика не менее эротична и утонченно чувственна, чем материально богатая (как бедный театр у Е. Гротовского не менее выразителен, чем жестокий и роскошный театр А. Арго). Можно носиться друг за другом, барахтаться в простынях, визжать и прыгать, извиваться и мучить друг друга, потерь и неистовствовать, а можно лежать, почти не шелохнувшись, и мельчайшими движениями производить такое же количество эротических событий, дразнящих смещений, преград и их преодолений. Такова бунинская формула: «прелестное в своей бедности».

Противопоставление богатой и бедной, оргиастической и заторможенной эротики проводится в стихотворении Пушкина «Нет, я не дорожу мятежным наслаждением...». Максимальная эротика требует крупных и быстрых телодвижений: «Когда, вивсь в моих объятиях змеей, Порывом пылких ласк и язвою лобзаний Она торопит миг последних содроганий!» Бедная, минимальная почти неподвижна, но, создавая барьер на пути инстинкта, тем более чувствительна к саднящей неге его преодоления: «Стыдливо-холодна, восторгу моему Едва ответствуешь, не внемлешь ничему И

420

оживляешься потом все боле, боле — И делишь, наконец, мой пламень поневоле!» Вот это «поневоле» и есть пик сладострастия, когда огонь растопляет лед, а не лижет жадным языком другой огонь. Сходное наблюдение находим у индийского поэта VII века Бхартри-хари: «Величайшее наслаждение испытываешь с женой, когда она вначале твердит "Нет, нет!", а затем понемногу, пока еще страсть не проснулась, но уже зародилось желание, со смущением расслабляется и теряет упрямство и наконец, изнемогая от страсти, становится смелой во взаимных уловках любовной игры и ничему не противится»¹.

В эросе есть момент бесстыдства, опрокидыванья какой-то устойчивой, статуарной позы, задиранья подола, нарушения границы, которая, конечно, определяется условно, исходя из консенсуса данной пары. Причем не только у каждой пары, но и у каждого сближения есть свой консенсус, своя игра, которая в какой-то момент выходит за границы правил и взрывается оргазмом. Именно бесстыдство на границе принятой позы вызывает моментальный прилив желаний — прилив, который может оказаться неудержимым и привести к обвалу самой береговой черты. В рамках консенсуса бесстыдством, взрывающим консенсус и ведущим к оргазму, может считаться все что угодно. Это может быть катание обнаженных тел по расстеленной на полу звериной шкуре и глядение в зеркальные стены и потолок специально оборудованной комнаты. Это может быть соитие на глазах знакомых или незнакомых людей, в центре Москвы или Парижа, в Версальском дворце

Борохов Э. Энциклопедия афоризмов (Мысль в слове). М: АСТ, 1999. С. 493.

421

или каком-нибудь другом историческом месте. И это может быть лишь по-новому проведенный, чуть более откровенный изгиб бедра под ватным одеялом супружеской постели. Поскольку приличие — это знаково определенная поза, то и бесстыдство — это смещение в системе знаков, которое материально может выразиться в многомильном маршруте или в миллиметровом сдвиге. Бесстыдство, выраженное в откровенных жестах, неистовых телодвижениях и неприкрытой наготы, довольно быстро притупляет свою остроту, поскольку оно не устанавливает для себя предела, за который могло бы двигаться дальше и, значит, оказывается новой формой приличия, эротическим тузиком. Запасливый эрос всегда сужает для себя рамки конвенции, чтобы иметь, по крайней мере, воображаемый простор для все нового их раздвижения. Стыдливость обеспечивает эротическую содержательность мельчайшему жесту, превращая его в подвиг бесстыдства.

В терминах структуральной поэтики ЮМ. Лотмана, уточнившей многие понятия формализма, то, что Шкловский назвал «остранением», — это «пересечение границы», т.е. нарушение установленного обычая, обман ожидания. Следуя логике лотмановского подхода к искусству, можно предложить понятие **эротемы** как структурно-тематической единицы эроса (термин образован с тем же французским суффиксом «ем», что и другие обозначения структурных единиц языка: «лексема, морфема, фонема» и пр. А также: «теорема, философема, мифологема»... Если желание есть особый язык, о чем говорилось выше, то применение лингвистических способов терминообразования здесь уместно). **Эротема — это эротическое событие, единица**

422

чувственного переживания и действия, то, из чего слагается динамика, «сюжет» эротических отношений. Здесь можно воспользоваться известным лотмановским объяснением событийности художественного текста. «Событием в тексте является перемещение персонажа через границу семантического поля... Движение сюжета, событие — это пересечение той запрещающей границы, которую утверждает бессюжетная структура... Сюжет — "революционный элемент" по отношению к "картине мира"»¹.

Эротема — это пересечение границы, которая в чувственной сфере определяется как открытое — закрытое, дозволенное — недозволенное, влекущее — отталкивающее, близкое — дальнее, разделение — касание. Разумеется, эротема — это знак отношения, а не телесность или ее покровы сами по себе. Пересечением границы — и значит, эротическим событием — может быть прикосновение к руке, или приподнимание юбки, или смещение пальцев вдоль локтевого изгиба, все зависит от того, какая граница определяет структуру отношений в данный момент времени.

Вообще эротика — это «революционный элемент» по отношению к «картине мира», которая создается цивилизацией, распорядком жизни, условностями общественного этикета. Не случайно в особо церемонных и церемониальных условиях чаще всего вспыхивают «анархические» желания — в библиотеке, на производственном заседании, торжественном юбилее или даже во время похоронного обряда. Там, где жестче структуры, их нарушение, даже чисто воображаемое, становится более событийным. И

Лотман ЮМ. Структура художественного текста. М: Искусство, 1980. С 282, 288.

423

наоборот, обстановка нравственной аморфности, разболтанности, вседозволенности снижает потенциал чувственной событийности.

Поскольку эротическая граница связана с понятием нормы, чего-то «среднего», то пересекаться она может в двух направлениях: высокого и низкого, как возбудителей самых острых желаний. Иными словами, эротическое остранение может быть восходящим и нисходящим. Восходящее — в пушкинском стихотворении, героиня которого «стыдливо-холодна». Нисходящее — карамазовское вождение к Лизавете Смердящей. В героях Достоевского часто сочетаются оба этих типа эротизма- «идеал Мадонны» и «идеал Содомы». Для них стыдливость, холодность, невинность, недоступность так же прельстительны, как и падшесть, грязность, бесстыдство, физическая мерзость и убожество. Любое торможение и разрыв обычной, «животно-здоровой» сексуальности, как со стороны «ангельской чистоты», так и со стороны «скандального неприличия» — становится эротически значимым и вызывающим. Самые прельстительные женщины у Достоевского, такие как Настасья Филипповна и Грушенька, являют собой «дважды очужденное» сочетание «невинности и неприличия». Они затянуты в глухие, темные платья и вместе с тем постоянно готовы к скандалу, к «выходке». Структура остранения обнаруживается не только в выборе, точнее «конструкции», предмета влечения, но и в мельчайших деталях эротической игры, которая может быть описана на теоретическом языке формальной и структуральной поэтики. Смена «условностей», конвенций, т.е. согласных взаимодействий, происходит мгновенно, — вдруг кто-то вносит «новый пункт догово-

424

ра», иначе кладет руку, переносит ногу — и начинается новое взаимодействие, со своим спектром ощущений. Нигде конвенции не меняются так быстро, схватываясь безмолвно, на лету. Нигде любое движение так быстро не автоматизируется, требуя столь же мгновенной дезавтоматизации. Эрос — непрерывное остранение, т.е. поиск странности, незнакомости, чуждости в партнере с целью все нового овладения им как чуждым себе. Это как если бы богач раздавал все свои богатства и потом, став нищим, заново начинал их накопление. Безумие собственника, желающего все потерять, чтобы заново все приобрести, есть свойство любовника. Эрос есть не владение, а о-

владение, т. е. процесс, постоянно пересекающий границу чужой территории, а значит, вынужденный снова и снова превращать свое в чужое. Отчуждать рот— и снова завоевывать его поцелуем. Отчуждать горячее, топкое— и вновь вторгаться. Эрос— это повторяющийся ритуал овладения.

В этом процессе зрение есть отчуждающий фактор, осязание — присваивающий. Игра очуждения-присвоения осуществляется в смене созерцаний и прикосновений. Но и внутри каждого из этих двух восприятий ведется своя игра присвоения-очуждения. Достаточно тыльной стороной руки провести по той выпуклости, которую я только что горячо сжимал, и эта выпуклость остраивается, как бы слегка охлаждается, чтобы минуту спустя я заново мог жадно ее вбирать и присваивать ладонью. И наоборот, мой взгляд, который только что бродил по очертаниям другого тела, как бы обозревая ту «чужую землю», на которую я вскоре вступлю завоевателем, вдруг перестает быть отчужда-

425

юще-соглядатайским, втягиваясь в воронку другого, желающего меня взгляда, растворяясь в нем. Когда глаза смотрят в глаза — это такой же способ взаимного касания зрением, как осязание тыльной стороной руки есть остранение кожей.

Таким образом, внутри эротологии очерчивается особый раздел — поэтика соития (которая примерно так же относится к эротологии в целом, как поэтика конкретного произведения — к литературоведению). В самой будничной и упорядоченной жизни есть свои маленькие сюжеты. Каждая ночь имеет свой сюжет, захватывающий своей непредсказуемостью. То, чего так не хватает социально-профессиональной жизни большинства людей, погруженных в бытовую рутину, отчасти восполняется этими ночными авантюрами. У каждого соития есть своя композиция, свои мотивы и лейтмотивы, свое сцепление предметных деталей. Поворот со спины на живот или прикосновение губ может означать поворот сюжета, начало новой главы. Чередуется страсть и растяжка, ускорение и замедление, работа и лень, ритм и аритмичные паузы, дыхание и поцелуи, лопатки и плечи» При этом эротика создает свои типы условности, свои телесные гротески и фан-тазмы, свои гиперболы и литоты, для которых эротологии, с помощью теории искусства и словесности, еще предстоит выработать свой собственный язык.

4. ТЕЛО и ПЛОТЬ

В том, что мы любим и ласкаем, следует различать тело и плоть. Тело имеет форму, не только осязаемую, но и видимую: части тела, органы, размер, цвет, фигу-

426

ра. Плоть состоит из влажностей, гладкостей, теплот, изгибов — всего, что мы воспринимаем как осязающее и ласкающее нас. Мы знаем тело, мы видели его при свете дня, но мы еще не узнали его как плоть. Это плотское знание творится в темноте, оно состоит из ощущений вкуса, запаха, осязания. Разница между телом и плотью примерно такая же, как между фабулой и сюжетом. Согласно литературоведческому разграничению терминов, фабула— это то, о чем рассказывается в произведении, последовательность изображаемых событий. Сюжет— это связь тех же событий внутри самого повествования, все те бесчисленные перестановки, смещения, ракурсы, которые вносит в события способ их рассказывания. Тело— это фабула осязания, а плоть — это его сюжет, т. е. претворение осязаемого тела в то, что само осязает нас, под чьим действием мы находимся,— в ту последовательность событий: соприкосновений, прилеганий, сближений, перемещений, которая образует сюжет наслаждения. Плоть — это бесконечно плетущаяся вязь осязательного рассказа о теле. Знание о теле — совсем не то, что плотское знание, т.е. знание тела таким, каким оно вбирает, охватывает нас.

Одна из трудностей желания — это зависание в пространстве между телом и плотью, неспособность претворить одно в другое. Между зрением и осязанием часто остается какой-то зазор — как между желанием и наслаждением. Мы видим тело в его законченности, оформленное™, «роскоши», в его соблазнительной позе, и желаем его. Но желание может быть чисто зрительной абстракцией, и когда желанное тело приближается, прилегает, охватывает, становится плотью, эта плоть подчас душит, теснит, становится адом. Тако-

427

ва неспособность превратить желание тела в наслаждение плотью.

Наслаждаться труднее, чем желать. Именно множественность тех эротических остранений, опосредования, покровов, которыми бесконечно расширена сфера желаний, затрудняет возврат к простому сексуальному удовлетворению этих желаний. Сексуальность уже превзойдена в

эротическом подавлении-усилении либидо, разрядка которого теперь достижима лишь поступательно, а не регрессом к животному инстинкту.

Этот горизонт наибольшего наслаждения, который открывается по ту сторону желаний, как их почти невозможное осуществление, есть любовь. Одно из определений любви — способность наслаждаться желанным, т. е. вобрать в себя, слить с собой все то, что я желаю и что желает меня. У человека множество быстро вспыхивающих эротических желаний-фантазий, но, утоляя их только телесно, он не испытывает подлинного наслаждения, потому что эрос выходит за пределы тела и ищет чего-то иного, одновременно внутри тела и за его пределом, того, что мы называем плотью.

Должен признаться, что ни в одной книге «про это», даже самой подробной и откровенной, мне не встречалось описаний того, что переживается в любви, когда «плоть плутает по плоти» (М. Цветаева): ни в «Камасутре» или «Ветке персика», ни у Овидия или у Апулея, ни у Боккаччо, ни в «Тысячи и одной ночи» или в китайских романах, ни у маркиза де Сада, ни у Мопассана или у Генри Миллера, ни тем более в научной литературе или в порнографических сочинениях. Перед читателем могут обнажаться самые сокровенные детали, половые органы и акты проникновения, но что при этом происходит в непосредственном плотском

428

опыте, как переживается любовное наслаждение в чередовании прикосновений, давлений, прилеганий, сжатий, это как бы находится по ту сторону словесности. В описаниях присутствует тело, но не плоть. Плоть — это сокровенная, «исподняя» сторона тела, органом восприятия которой может быть только другая плоть. До плотского литература не доходит, ограничиваясь телесным.

Пожалуй, единственный писатель, у которого можно найти описание опыта любви с «закрытыми глазами», это Дэвид Г. Лоуренс, причем в тех сценах (например, в романе «Любовник леди Чаттерли»), когда он передает ощущения женщины, вообще гораздо более, чем мужчина, чувствительной к потемкам, к слуховым и осязательным восприятиям. Но то ли потому, что эти описания все-таки принадлежат мужчине, то ли потому, что язык вообще беден осязательными эпитетами, Лоуренс то и дело сбивается на цветистый язык метафор:

«_Во чреве одна за другой покатались огненные волны. Нежные и легкие, ослепительно сверкающие; они не жгли, а плавил внутри — ни с чем не сравнимое ощущение. И еще: будто звенят-звенят колокольчики, все тоньше, все нежнее — так что вынести неволю. <_> Конни снова почувствовала в себе его плоть. Словно внутри постепенно распускается прекрасный цветок, наливается силой и растет в глубь ее чрева...»¹.

¹ Цит. по изд: Миллер Г. Тропик Рака; Лоуренс ДГ. Любовник леди Чаттерли / Пер. И. Багрова, М Литвиновой. Красноярск Гротеск, 1993. С 390, 391. Кстати, нельзя не обратить внимание на переключку лоу-ренсовских образов с гоголевскими, в сцене сладострастной скачки панночки и Хомы в «Вии». Лоуренс «-будто звенят-звенят колокольчики, все тоньше, все нежнее — так что вынести неволю». Гоголь: «Но там

429

Хотя Лоуренс и замечает, что это «ни с чем не сравнимое ощущение», он именно и занят поиском сравнений: «огненные волны», «звенящие колокольчики», «прекрасный цветок». Тем самым автор опять-таки отвлекается от феномена наслаждения, от глубины плотского переживания — уходит если не к зрительному плану, то к плану условных подобий, и опыт любви остается невысказанным в своей непосредственной чувственности.

Литературные повествования описывают наблюдаемую сторону любви, то, что происходит в свете дня, или то, что рисует воображение даже впотмах. Но любовное переживание нельзя нарисовать, вобрать в зону зрительного восприятия. Наслаждение есть прежде всего осязательный опыт, а для передачи этого рода ощущений наш язык менее всего приспособлен. Слова, вообще способы языковой артикуляции, поставляют нам прежде всего мир объектных, зрительных впечатлений, затем — слуховых, тоже предполагающих дистанцию, и лишь в последнюю очередь — ощущения осязания, которые непосредственно сливаются с осязаемым.

Вопреки тем советам, которые дают учебники изошренной любви, — свет, нагота, зеркала, возможность

что? Ветер или музыка: звенит, звенит, и вьется, и подступает, и вонзается в душу какую-то нестерпимую трелью- Он слышал, как голубые колокольчики, наклоня свои головки, звенели». И далее, вопли ведьмы, которую удалось оседлать Хаме, «едва звенели, как тонкие серебряные колокольчики, и заронились ему в душу- -Он чувствовал бесовски сладкое чувство, он чувствовал какое-то пронзающее, какое-то томительно-страшное наслаждение». Скакание Хомы на панночке есть эротически остраненное, метафорическое описание соития; таким образом, переключка Лоуренса с Гоголем здесь не случайна — видимо, колокольчики действительно звенят. О демоническом эротизме у Гоголя см[^] Эпштейн Михаил. Ирония стиля: Демоническое в образе России у Гоголя // Новое литературное обозрение. 1996. № 19. С 129—147.

любоваться сплетающимися телами во множестве отражений и проекций — все это столь же быстро возбуждает влечение, как и притупляет его. Супругам, которые хотят испытывать остроту наслаждения на протяжении долгой совместной жизни, можно было бы посоветовать почаще гасить свет и закрывать глаза, т. е. погрркаться в ту область тактильных, слепых ощущений, где наслаждение находится у самого своего истока. Не в этом ли одно из значений мифа об Амуре и Психее? «..Как я тебя уже не раз предупреждал, увидевши [меня], не увидишь больше»¹. Именно любопытный взгляд Психеи на таинственного Любовника разлучает супругов, которые до того уже много раз соединялись под покровом темноты.

Плоть, в отличие от тела, бесконечна и неовнеш-няема, она не имеет внешности, поскольку воспринимается только как совокупность прилеганий к собственному телу, как его неотъемлемая, непрерывная, нескончаемая среда. Даже когда плоть не прикасается ко мне, она воспринимается как горячая, влажная, дышащая, пахнущая. Плоть — это явление безграничности в ограниченности тела, это как бы пространственный аналог той остановки времени и бесконечности повтора, которая происходит в соитии. Плотью, в отличие от тела, нельзя владеть — с ней можно лишь сливаться, становиться ее частью. **Слово «тело» имеет множественное число, тогда как «плоть» остается всегда в единственном числе — то бесконечное, немножимое, что в другом теле осязает и лепит мое тело. И моя плоть — это то, что отзывает**

¹ *Апулей*. *Метаморфозы, или Золотой осел*. М.— Худож. лит., 1969. С 420.

ется на плотское в другом, что льнет и липнет к другой плота¹.

Тела сродняются, слепляются через плоть. В Библии слово «плоть» впервые употребляется в первой главе книги Бытия именно в связи с отношением первосу-пругов, Адама и Евы. Жена — «плоть от плоти» мужа; и муж должен прилепиться к жене своей, и будут двое «одна плоть» (Бытие, 1:23—24). Плоть понимается как предпосланная и трансцендентная телу, та первоначальная глина, тесто, вещество существования, из которого вылепляются обособленные тела и которым они слепляются. Переплавка телесного в плотское, способное слепляться с плотью другого, и происходит в любви и супружестве.

5. СЛАДОСТРАСТИЕ И РАЗВРАТ

Если сексуальность — это прямой и кратчайший путь к удовлетворению, то эротика — это множество обходных путей, заводящих подчас далеко от природной цели. Экономика сексуальности основана на простой эквивалентности: то, что накапливается, то и тратится; скорейшая разрядка приводит организм в состояние *баланса*. Эротика же тяготеет к чрезмерности, поскольку то, что в сексуальности служит лишь средством, в эротике становится целью:

культурация

¹ Такое соотношение между понятиями «тела» и «плоти» находит поддержку в феноменологическом анализе: «*Плоть*, можно сказать, это *состояние тело*, но не *тело* в своей анатомической и перцептивной ограниченности; тело трансгрессивное, те переходящее свой предел его утверждением, и есть то, что я бы назвал плотью» (*Подорога* В. Феноменология тела М; Ad Marginem, 1995. С 128).

самого наслаждения. Это может достигаться, по крайней мере, двумя противоположными способами: тратить больше, чем накапливается, или накапливать больше, чем тратится.

Соответственно можно выделить два основных типа эротической чрезмерности, «эротомании»: сладострастие и разврат.

Сладострастие — это накопление удовольствий, вбирание их в себя, питание наслаждениями.

Разврат — это расточение и опустошение себя. Для развратника невыносимо носить в кошонке хоть одну каплю семени — он ищет способа ее излить. Так для мота невыносимо носить копейку в кармане, он ищет способа ее проиграть, но для этого ему нужны острые обстоятельства потери, РИТУАЛ проигрыша: не просто уронить, а швырнуть свою копейку на зеленое сукно или в чужой карман, швырнуть так же размашисто, лихо, по гнутой траектории, как выбрасывают семя, — испытать мучительное наслаждение уходом этой последней копейки (игорный дом, позолота, красивые дамы и т.д.). Развратник живет на пределе своих сил, в изнеможении и надрыве, как изможденный тяжелой работой. Истощенность делает его прозрачным, почти «святым».

Таковы герои Жоржа Батая, они истощенцы, они распутствуют до такой потери сил и разума, что становится ясно — они служат какому-то «неведомому богу», до последней капли семени отдают себя взыскательному господину Д. В отличие от героев-сенсуалистов, сладострастников, **накопленцев**, которые из минимума телесных касаний могут извлечь максимум наслаждений, развратник всегда ищет полнейшей разрядки, выворачивает себя наизнанку. Если бы можно

было действительно вывернуть себя, он совокуплялся бы кишками, легкими, печенью, сердцем, всей своей внутренней полостью и слизью. Сладострастник, напротив, исходит из идеала физиологической полноты, он скупой рыцарь наслаждений, который складывает в заветный сундук свое золото — ласки, поцелуи, дарованные ему милости, все, что удалось ему урвать от щедрот чужой плоти. Он часто склонен действовать украдкой: подсматривать, подслушивать, наблюдать за другими, складывать в себя, в память тела, все украденные ощущения.

Мишель Сюриа проводит сходное разграничение между садовским либертенем (libertin) и батаевским распутником (debauche). «Либертен прибавляет, распутник вычитает. Первый действует в рамках экономии накопления: накопления удовольствий, обладаемых предметом... Второй — в рамках экономии растраты, убыли, расточения, разорения- Либертинаж — занятие приобретательское, капиталистическое, разврат — разорительное, нигилистическое»¹.

Сходное различие обнаруживается между типами Достоевского. Федор Карамазов — сладострастник, а Николай Ставрогин — развратник, он опустошает себя в разврате и становится тонок, стеклянно-прозрачен, хрупко-духовен, метафизичен. Из письма Даше: «Я пробовал большой разврат и истошил в нем силы; но я не люблю и не хотел разврата»². Из исповеди Тихону: «Я, Николай Ставрогин, отставной офицер, в 186— году жил в Петербурге, предаваясь

¹ *Surya Michel* Georges Bataille, la mort a Poeuvre. Paris Gallimard, 1991 P. 172, 179.

² *Достоевский Ф.М.* Поли. собр. соч. А: Наука, 1974. Т. 10. С 514.

434

разврату, в котором не находил удовольствия» (Там же. Т. 11. С. 12). Здесь заостряется свойство разврата как эротического мотовства, в противоположность сладострастию как эротическому накоплению. Разврат ничего не приносит, даже удовольствия. Именно развратники тяготеют к самоубийству — они настолько саморастратились, что им уже нечего терять, их плоть остекленилась и сквозит иным.

Свидригайлов, видимо, начинал как сладострастник, но потом переходит за черту разврата, откуда рке нет возврата Его погоня за красавицей Дуней была именно последней надеждой на возврат к сладострастию, но Дунин отказ окончательно толкает его в пропасть разврата, о чем он узнает из своих последних сновидений о пятилетней девочке — жертве и совратительнице; тогда остается самоубийство. Собственно, разврат — это и есть форма медленного эротического самоубийства, тогда как сладострастие есть форма чувственного преуспеяния, изобилия, благополучия.

Интересное различие терминов предлагает Н. Бердяев: «Стихия сладострастия — огненная стихия. Но когда сладострастие переходит в разврат, огненная стихия потухает, страсть переходит в ледяной холод. Это с изумительной силой показано Достоевским, В Свидригайлове показано органическое перерождение человеческой личности, гибель личности от безудержного сладострастия, перешедшего в безудержный разврат. Свидригайлов принадлежит уже к призрачному царству небытия, в нем есть что-то нечеловеческое»¹.

Бердяев Н. Миросозерцание Достоевского // Эрос и личность. Философия пола и любви. М: Прометей, 1989. С. 107.

435

Дмитрий Карамазов движется в обратном Свидригайлову направлении: от разврата к сладострастию (что и спасает его от самоубийства). В армейском прошлом он предавался сильному разврату: «Любил разврат, любил и срам разврата». Уже здесь заметно различие со Ставрогиным, который, предаваясь разврату, его не любил. Как ни парадоксально, «любовь к разврату» может содержать в себе ту искру любви, которая вновь зажжет его сладострастием, а может быть, и настоящей любовью. Когда Дмитрий знакомится с Грушенькой, его эротическая энергия переходит целиком на ее тело и начинает его чувственно расчленять, узнавать негу каждого ее очертания, сладость каждой ложбинки. Дмитрий, как и его отец Федор Павлович, «сладострастники» (так называется посвященная им обоим книга 3 «Братьев Карамазовых» и глава 9 в этой книге). «У Грушеньки, шельмы, есть такой один изгиб тела, он и на ножке у ней отразился, даже в пальчике-мизинчике на левой ножке отозвался. Видел и целовал, но и только — клянись!» (кн. 3, гл. 5). Здесь Дмитрий говорит, как его отец, типичный сладострастник, вплоть до употребления уменьшительных, «слонявых» словечек: «ножка», «пальчик-мизинчик».

Вообще каждая из этих двух страстей имеет свою поэтическую фигуру, излюбленный троп. У разврата это **гипербола**, а у сладострастия — **литота**. На конверте с деньгами Федор Карамазов надписывает: «Гостинчик в три тысячи рублей ангелу моему Грушеньке, если захочет прийти», а внизу им же потом было приписано: «и цыпленочку» (кн. 9, гл. 2). «Гостинчик Грушеньке,

ангелу и цыпленочку» (суффиксы «чик», «еньк» и «ек») — это речь сладострастия, которое трясется и

436

млеет над каждой чувственной подробностью, разглаживает складочку, водит губами по припухлостям и изгибам, впивается в каждую пору возлюбленной кожи. Разврат оперирует крупными числами— покоренных женщин, разбитых сердец, изверженных струй, освоенных масс чужой плоти. Разврат не может и не хочет сосредоточиться на подробностях, он разжигает себя переходом от меньшего к большему, от большого к огромному, ему мало одного тела, он хочет иметь «все, что шевелится», в своей перспективе он жаждет Геи, ерзающего мяса всей земли, вулканической страсти, лавоизвергающего лона, оргазма со вселенной.

Сладострастие тоже может искать больших количеств, но оно нуждается в подробностях, замираниях, приниканиях, мгновениях мления, мелкой сладостной дрожи, которая захватывает больше, чем размах «последних содроганий». Сладострастие более тактильно, разврат более эректелен. Сладострастие расчленяет, детализирует, рассматривает, приникает, нежится, трепещет, расплывается, трется, это искусство поверхности; разврат берет и отдает, вторгается, вламывается, захватывает, покоряет, это больше смертельная схватка, чем упоительная игра. Сладострастие накапливает в себе энергию желания, тогда как разврат разряжает ее; они соотносятся как потенциальный и кинетический виды половой энергии. Ладонь мужчины зависает над грудью женщины, желая дотронуться, погладить, сжать — и одновременно сохранить это наслаждение как возможность, т. е. оставаться на расстоянии двух-трех сантиметров, ощущая тепло и как бы воздушную форму груди, но не реализуя желания в прикосновении. Рука дрожит на этом

437

виртуальном очертании, как бы под воздействием электрического тока. Это и есть область сладострастия, наиболее пронизанная эротическим электричеством, в нескольких сантиметрах от желанного, когда его осязаемость, «связь» близка и одновременно не разряжает, а накапливает желание. Ладонь дрожит, как бы разрываемая желанием приблизиться и удалиться, перевести желаемое в явь и одновременно сохранить остроту неутоленного желания. Эту область наибольших энергетических колебаний и разрядов можно назвать «дистанцией соблазна», «эротической кривой», «а-эро-динамическим максимумом». «А-эро» включает понятие воздушной эротики, т.е. эротики расстояния, прозрачных воздушных слоев, пролегающих между желающим и желанным и открывающих путь желанию, а с другой стороны, удерживающих его на грани осуществления.

На первый взгляд кажется, что переход от разврата к сладострастию более свойствен движению возраста: по мере того как убывают запасы семени и физической силы, чувственная потребность сосредотачивается и углубляется. Но возможны и обратные переходы, когда человек бросается в разврат именно потому, что чувствует убывание своих сил и хочет поскорее их растратить, т. е. не компенсировать возраст, а утрировать; стареть — и одновременно старить себя. Для сладострастия нужна особая сила воздержанности, сосредоточения, смакования каждой чувственной подробности, медленной истомы — для некоторых натур непосильна такая сдержанность, им легче взорваться, сгореть, выложиться в крутых порывах.

438

Лирический герой позднего А. Блока — явно из породы развратников, которым важно как можно полнее истощить, опустошить себя и через это «ничто» соприкоснуться с бес-конечностью (которая тоже «бес»). Разврат читается в его стихах как звонкое чувство опустошенности, когда сам себе кажешься стеклянным, когда змеиный рай оборачивается бездонной скукой:

О, нет! Я не хочу, чтоб пали мы с тобой
В объятья страшные. Чтоб долго длились муки,
Когда — ни расплести сцепившиеся руки,
Ни разомкнуть уста — нельзя во тьме ночной!

Я слепнуть не хочу от молнии грозовой,
Ни слушать скрипок вой (неистовые звуки!),
Ни испытать прибой неизреченной скуки,
Зарывшись в пепел твой горящей головой!

Как первый человек, божественным сгорая,
Хочу вернуть навек на синий берег рая Тебя,
Убив всю ложь и уничтожив яд

Но ты меня зовешь! Твой ядовитый взгляд

Иной пророчит рай! — Я уступаю, зная,

Что твой змеиный рай — бездонной скуки ад.

Признаки разврата — скука, раздражение, презрение к его соучастникам и обстоятельствам — очевидны и в лирических излияниях С Есенина, и вообще это свойство удалых российских натур — саморастратчиков, ревнителю и любовников широты-пустоты.

Сыпь, гармоника. Скука- Скука. Гармонист пальцы льёт волной, Пей со мной, паршивая сука, Пей со мной.

439

Излюбили тебя, измызгали —

Невтерпёж.

Что ж ты смотришь так синими брызгами?

Иль в морду хошь?

Здесь вспоминается пушкинская «Сцена из Фауста»:

Так на продажную красу, Насытись ею торопливо, Разврат косится боязливо-

А вот у А. Фета и Б. Пастернака читается, скорее, опыт сладострастия, они замечательно передают состояние дрожи, трепета, нагнетание чувственных подробностей; они умеют цедить влагу желания, разбивать ее на медленные капли.

Моего тот безумства желал, кто смежал Этой розы завой, и блестяки, и росы; Моего тот безумства желал, кто свивал Эти тяжким узлом набежавшие косы.

Злая старость хотя бы всю радость взяла, А душа моя так же пред самым закатом Прилетела б со стоном сюда, как пчела, Охмельть, упиваясь таким ароматом»

А. Фет

Как я трогал тебя! Даже губ моих медью Трогал так, как трагедией трогают зал. Поцелуй был как лето. Он медлил и медлил, Лишь потом раздражалась гроза.

Пил, как птицы. Тянул до потери сознания. Звезды долго горлом текут в пищевод, Соловьи же заводят глаза с содроганьем, Осушая по капле ночной небосвод.

Б. Пастернак. «Здесь прошелся загадки таинственный ноготь...»

440

Как ни странно, среди потенциальных «развратников» (не сладострастников) есть вполне целомудренные люди и даже девственники, к числу которых можно причислить Вл. Соловьева и А. Платонова Их структура саморастратная и гиперболическая, и как один отдает себя неистовым эротическим грезам о Софии (небесной и земной), так другой — эросу труда и тех-но-социо-утопии. Они истощают себя не физическим, а духовным эросом, но при этом остаются экстатическими личностями, что на языке плотского эроса читается как разврат. В. Розанов же скорее принадлежит к сладострастному типу, у него много чувственной неги, маслености, смазанности, семенности; он пишет про свое масленое брюхо, имея в виду ручные игры с собой. *Эта*. вязкая, густо-жидкостная стихия вообще близка сладострастию. Сладострастием отмечена проза Бабеля и Набокова, у которых преобладает чувственная отсрочка, медлительная полнота, упоение подробностями. Развратник более сух и вообще не любит сладости, его скорее влечет горькое, кислое и соленое.

Кстати, сходная разница между сладострастием и развратом прослеживается в алкоголизме. Вен. Ерофеев — сильный пример алкогольного разврата, когда питье само по себе не доставляет удовольствия, но есть потребность «огорчать» и сжигать себя чем попало, и чем мерзее напиток, тем желаннее. Таков коктейль «Сучий потрох», в котором самый благородный компонент пиво жигулевское, а дальше следуют: резоль для очистки волос от перхоти, тормозная жидкость и дезинсекталь для уничтожения мелких насекомых. По Ерофееву, «это уже не напиток — музыка сфер», «венец трудов превыше всех наград».

441

Алкогольный сладострастник, напротив, предпочитает «горькой» всякие коньяки, ликеры, шампанское, сладкие крепкие вина.

6. СЕКС—ЭРОС—ЛЮБОВЬ

В размышлениях об эросе обычно выделяется два уровня: секс и эрос, или пол и любовь.

Например, Н. Бердяев пишет: «Мне всегда думалось, что нужно делать различие между эросом и сексом, любовью-эросом и физиологической жизнью пола»¹. На самом деле, строение этой сферы не двух-, а, по крайней мере, трехступенчато. Эротика составляет особый, средний уровень межличностных отношений, который нужно отличать и от сексуальности, и от любви.

Пол — размножение вида посредством сочетающихся индивидов.

Эротика — смертность индивида и его стремление стать всем для себя.

Любовь — бессмертие индивида и его способность стать всем для другого.

По словам Ж. Батая, «эротизм ей [обезьяне] неведом как раз постольку, поскольку ей недостает знания смерти. И напротив, из-за того, что мы люди, из-за того, что мы живем в тревожном ожидании смерти, мы и знаем ожесточенное, отчаянное, буйное насилие эротизма. <_> ...Эротизм отличается от животной сексуальной импульсивности тем, что он в принципе, так же

¹ Бердяев Н. Самопознание, гл. 2 // Эрос и личность. Философия пола и любви. С. 135.

442

как и труд, есть сознательное преследование цели; эротизм есть сознательное искание

сладострастия»¹.

Животные не знают эротики, потому что не знают о своей смертности и не пытаются вобрать как можно больше наслаждения в краткий промежуток жизни. Человек, напротив, «и жить торопится, и чувствовать спешит». Эротика — это интенсивное, многократно усиленное волей и сознанием переживание того, что самопроизвольно случается в сексе. Эротика исходит из ошущения своего смертного «я», которое пытается продлить наслаждение, превзойти служебную функцию совокупления, замкнуть на себя то, что принадлежит роду. Соитие уже не служит инстинкту раз^множения, но множится само по себе, продлевает себя для себя.

Таким образом, величайшее наслаждение даруется нам нашей смертностью и актом воспроизводства себя в других, который мы превращаем в акт воспроизводства самого наслаждения. Нагота покрывается, влечение затормаживается, создается множество запретов, в свою очередь порождающих соблазны. Так вырастает область эротики, в которой скорейшая сексуальная разрядка уступает место многоступенчатой игре наслаждения, одевания и раздевания, сближения и остранения. Сознание своей смертности усиливает эротическую напряженность: влечение становится круче, отчаяннее, тела сильнее сплетаются, глубже проникают друг в друга на грани грядущего небытия. Кажется, что, цепляясь или впиваясь друг в друга,

¹ *Батай Жорж. «Слезы Эроса» // Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины 20 века. СПб: МИФРИЛ, 1994. С 278, 281*

443

они смогут удержаться на краю этой бездны. Таков предел эротической одержимости, подстегнутой ужасом конца

Но за сознанием своей смертности следует еще надежда на индивидуальное бессмертие, на то, что в каком-то смысле пребудешь всегда. Эта надежда не всегда переводима на язык религиозной веры, догматического умозрения. Она может сопрягаться со множеством самых разных религиозных, полурелигиозных и даже вполне агностических убеждений. Не всегда это ощущение возможного бессмертия перерастает даже в надежду — оно может быть просто способностью удивления, открытостью малым вероятностям, случайностям, почти невозможным чудесам и выкрутасам бытия. Так или иначе, сознание своей смертности не может не представить, хотя бы как слабую и отдаленную перспективу, «свое иное» — возможность бессмертия. Если бы мы не знали чего-то о бессмертии, хотя бы смутно, в виде догадки, мы не могли бы знать и о нашей собственной смертности: сама граница между смертью и бессмертием прочерчивается одним и тем же знанием, сочетающим эмпирику и мистику.

Переход за границу эротически-смертного совершается как любовь. Эротика живет остранением и отсрочкой полового акта, игрой сближения-отдаления, но по ту сторону этой игры иногда, очень редко, порой лишь раз в жизни, а порою никогда, возникает чувство абсолютной предназначенности друг другу, такой нерасторжимости, над которой не властна даже смерть. Если сексуальность слркит средством биологического продолжения своей жизни в потомстве, а эротика — способом наслаждения в себе и для себя, вне репродуктив-

444

ных целей, то любовь — это чувство бессмертия в том единственном отношении, которое соединяет двоих, делает их бессмертными друг для друга Как эротика включает в себя сексуальность, так любовь включает в себя эротику, но не сводится к ней.

Если **между сексуальностью и эротикой лежит цивилизация**, обуздывающая природные инстинкты и тем самым переводящая их в соблазны, создающая на месте хотений бесконечность желаний, то **между эротикой и любовью лежит область личностного, персонального**. Игра эротических масок, отчуждений и сближений в конце концов встречает противодействие со стороны развитого чувства личности, которая хочет во всем и всегда оставаться собой. В эротике индивид утверждает себя и свое наслаждение как высшее по отношению к роду, но дальнейшее становление индивида постепенно выводит его и за пределы самой эротики. Любовь возникает из развития личности — как преодоление эгоизма или, по мысли Вл. Соловьева («Смысл любви»), как спасение «я» любящего перенесением центра его абсолютной значимости в «ты» любимого. Как цивилизация служит орудием «магического» претворения сексуальности в эротику, так индивидуальность, развившаяся в эротике, постепенно претворяет ее в любовь.

Между эротикой и любовью — отношения далеко не спокойные, взрывоопасные, что приводит порой к дезэротизации любви и к распаду даже крепких союзов. Эрос ищет отчуждения и нового овладения, какой-то постоянной щекотки, игры, уклонений, отсрочек, тогда как в любви возникает новая прямота отношений, чудо повседневной распаханности, сплетенности, со-

445

раздельности. На совсем ином уровне любовь возвращается к простоте сексуальных отношений. Но любовное взаимопроникновение двух существ, в отличие от сексуального, может длиться нескончаемо, захватывая те же области, где происходит эротическая игра ост-ранения: тело, одежда, слова, книга, интересы, пристрастия, раздельное прошлое, неопределенность будущего. Любовь не разряжается краткой судорогой, это непрерывная со-бытийность двух миров: что бы мы ни делали, между тобою и мною постоянно что-то происходит. Даже разлука, нечувствие, забвение становятся знаками этого любовного языка, как пробелы между словами. Возлюбленная — это весь мир как система знаков, указывающих на нее: система метафор, символов, аллюзий, гипербол — энциклопедия поэтических образов, антология «ее» или «о ней», всеохватная «Елениана» (если ее зовут Елена), или «Наталиана», или «Ириниана»_ А для женщин — «Петриада», «Алекси-ада», «Александриада»_ Любовь — сплошной семиозис, смысловое творение; по выражению Барта, это пылающий костер смысла, где нет тел и вещей, есть только желание и взаимность, вопрос и ответ, **тревога не — и надежда на**. Любовь — это система уравнений между «ты» и «весь мир», область постепенных замещений, метафорических расширений, которая начинается с узкого «ты» и круто, как воронка, распаивается, чтобы вобрать все, что есть и что может быть вообще. По словам Новалиса, «что любишь, то повсюду находишь. Возлюбленная — сокращение вселенной; вселенная — продление возлюбленной». Любовь — это простота и обыкновенность сопребывания двоих всегда и везде, готовность провести вместе вечность — или то, что

446

отсюда, из времени, нам представляется вечностью. Конечно, мы понятия не имеем, что такое вечность в себе как таковая; но, поскольку нам дано испытывать и претерпевать время, мы по контрасту можем знать и вечность. Больше того, если бы нам не было дано некоторое чувство вечности, мы бы не имели понятия и о том, что такое время, поскольку только соотносительность этих понятий придает им смысл.

Абсолютное обычно противопоставляется релятивному, но в действительности возникает только на его основе. Любовь абсолютна именно как соотносительность двух индивидуальностей. Это соразмерность, со-члененность, сцепленность, сплетенность, свитость каждой ткани, мышцы, телесного сгиба, извила, косточки, жилки и волоконца. Женщина и мужчина так созданы, чтобы бесконечно впускать другого в себя, погружаться и окружать собой, свиваться, как свиваются нити в ткани. Любовь — это непрерывно снующий челнок, ткущий из объятий, переплетений, смыканий, размыканий, сжатий плотнейшую ткань нового, двойного существования. Как веревка несравненно крепче порознь составляющих ее нитей, так и любовь создает это несравненное чувство крепости. Кажется невероятным, чтобы в одном теле могло заключаться столько источников силы и радости для другого. Но ведь каждый обладает только одним, ограниченным телом, и в этой со-ограниченности двух тел — источник их неисчерпаемой способности к слиянию. **Бесконечна сама соотносительность двух конечных существ**, их созданность друг для друга.

Здесь, конечно, не избежать вопроса: а как быть с раздвоением любовного чувства, с тем, что Герцен на-

447

звал «кружением сердца»? Можно ли одновременно любить двоих? Трех? Иногда долгая любовь вдруг раздваивается, чтобы, потеряв начальный стержень, вскоре рке разстроиться, расчлениваться, рассыпаться на череду все более мельчающих увлечений — после чего, пережив период ускоренного распада и ткнувшись в тупик равнолюбия, близкого равнодушию, вернуться к единственности первого чувства

Возможны разные варианты любовного раздвоения. Иногда желание отступает от одной женщины и полностью переносится на другую, как, например, в «Дьяволе» А Толстого: Евгений так воспален внезапной страстью к крестьянке Степаниде, что собственная жена Лиза, которую он продолжает любить, «особенно показалась ему бледной, желтой и длинной, слабой». Иногда любви столь различны, что могут развиваться параллельно, не вытесняя друг друга и вместе с тем делаясь все более несовместимыми. Герой бунинского рассказа «Натали» ужасается: «..за что наказал меня Бог, за что дал сразу две любви, такие разные и такие страстные, такую мучительную красоту обожания Натали и такое телесное упоение Соней». Наконец, две любви могут чувственно заострять друг друга, благодаря той игре сближения-отчуждения, которая присуща эротике как таковой. Сближение с одной женщиной делает еще желаннее другую, так что образы их

накладываются, производя мучительно влекущие, невоплотимые химеры¹.

Химерическая **любовь**, когда призрак одной любви является в гости к другой, представлена в романе

¹ Химера в греческой мифологии — эклектичное существо, сочетающее в себе льва, козла и змея и при этом изрыгающее огонь, что усиливает его сходство со страстью. *;

448

Гете «Избирательное сродство». Любящие супруги Эдуард и Шарлотта вдруг оказываются перекрестно влюбленными, соответственно, в Оттилию (воспитанницу Шарлотты) и в капитана (друга Эдуарда). Супружеская ночь проходит под знаком сквозного движения сквозь плоть одного — к образу другого. «Теперь, когда мерцал лишь свет ночника, внутреннее влечение, сила фантазии одержали верх над действительностью. Эдуард держал в своих объятиях Оттилию; перед душой Шарлотты, то приближаясь, то удаляясь, носился образ капитана, и отсутствующее причудливо и очаровательно переплеталось с настоящим»¹. От этой близости рождается ребенок, в лице которого видны черты тех, кого супруги заочно любили, соединяясь друг с другом. Во время крещения ребенка неожиданно умирает старый пастор, а вскоре от несчастного случая гибнет и сам ребенок, что свидетельствует о хрупкости таких двойных союзов, где призрак одной возлюбленной вселяется в плоть другой и галлюцинозительно ее преобразует.

Любовная близость имеет удивительное свойство формировать плоть любящих. Анима в мркчине и ани-мус в женщине, о которых писал К. Юнг, это не просто инополые архетипы душевности, но как бы «вторая плоть», растающая в первую, со своими нервами, мускулами, ритмами, осязательными и пространственными ориентациями. Вылепливая химеру, мужчина в налипшей на него «ауре» одной женщины сочетается с другой, мысленно видит не ту, кого осязает, слышит не тот запах, который вдыхает; очертания ее тела колеб-

¹ Гете И.В. Избирательное сродство // Собр. соч.; В 10 т. М: Ху-дож. лит., 1978. Т. 6. С. 289, 290.

449

лютея, рвутся, вмещая иные изгибы. Происходит как бы операция пересадки органов: кожи, глаз, сердца, — с риском мучительной смерти многотелого организма в результате несовместимости тканей.

Любовная химера находится в странном соответствии с конструкцией двутелого, двоеполого существа, андрогина, к воссозданию которого, согласно платоническому мифу, и стремится любовь. Химеричность тем особенно прельстительна и опасна для любви, что больше всего на нее похожа, с той разницей, что андрогинизм — это сочетание двоих как новая реальность цельного сверхсущества, а химера — это сочетание таких существ, которые соединены быть никогда не могут (например, симбиоз нескольких женщин в воображении и желании любящего). Химера заостряет желание и вместе с тем усиливает чувство временности, призрачности, тогда как андрогинность открывает краткий, мгновенный выход в вечность.

Платоновский образ любовного слияния как двуединого существа, андрогина, слишком сильная метафора, чтобы быть только метафорой. В своем теле испытываешь этот метаморфоз вхождения в более сильное, упругое тело, в котором составляешь только половину, но такую, которая то и дело теряет свои границы и забывает, где она и сколько ее, половина ли она. Там, где кожа слипается с кожей, рука сжимает руку, нога прилегает к ноге, начинают биться маленькие сердца, принадлежащие уже другому, андрогинному телу. Все, что у отдельного, однополого тела снаружи, у двуединого тела становится внутри; грудь, живот, ребра превращаются как бы во внутреннюю полость этого двуполого существа. Но глав-

450

ное, сердце начинает биться там, где производитель жизни припадает к источнику жизни, где они одержимы жадной вычерпать друг друга до дна — и одновременно переполнить до краев. И в этом безумном желании вдруг впадают в совместный ритм биения, подобный учащенному биению сердца, взволнованному, выпрыгивающему из грудной клетки, но не теряющему своей ритмичности. Соединяясь и разъединяясь, два органа образуют один центральный орган двойного организма. Туда, отхлынув от сердца, устремляются потоки крови, там все разбухает и переполняется, там действительно образуется сердце двуполого существа — сердце, скоротечная жизнь которого всякий раз кончается инфарктом, предельным учащением ритма и бурным разрывом миокарда. Оргазм — это и есть инфаркт андрогина, его скоропостижная смерть и разъятие на два трупа, которые лишь постепенно могут очнуться к своей отдельной жизни. Если эротика соответствует сознанию нашей индивидуальной смертности и стремлению выйти из процесса родового воспроизводства, замкнуть цикл жизни и наслаждения на самом себе, то

любовь — это выход за пределы себя, но уже не в «дурную» бесконечность размножения, а в бессмертие меня самого, достижимое не вообще, а только в другом. Любовь — это пробная форма бессмертия, когда я знаю, что останусь навсегда: не вообще, не где-то, а в этом единственном существе, и оно — во мне Я не знаю, что станет с моей душой в загробном мире, будет ли она принята в вечность и в какую, но поскольку я — единичное существо, то другого единичного существа достаточно,

451

чтобы вобрать меня, понести в себе, сохранить навсегда, в отпечатке взаимности и соразмерности. Именно потому, что любовь доходит до чего-то бессмертного в любимом, в ней проявляется готовность к смерти — но именно вдвоем и друг для друга. В любви часто возникает желание, хотя бы мгновенное, умереть вдвоем, именно потому, что вдвоем нельзя умереть. Любовь имеет отвагу заигрывать со смертью, потому что не боится ей проиграть.

7. ЛЮБОВЬ И «ПЕЧАЛЬ ПОСЛЕ СОИТИЯ»

Сексуальный акт в миг своего завершения всегда напоминает о смерти: акт воспроизводства делает ненужным меня самого. Отсюда печаль, которую всякое животное испытывает после соития, в так называемой «постконсуммационной фазе».

На эту тему писал Н. Бердяев: «Соединение в сексуальном акте призрачно, и за это призрачное соединение всегда ждет расплата... Мимолетный призрачный союз соединения в сексуальном акте всегда сопровождается реакцией, ходом назад, разъединением. <_> Сексуальный акт по мистическому своему смыслу должен был бы быть вечен, соединение в нем должно было бы бездонно углубляться. Две плоти должны были слиться в плоть единую, до конца проникнуть друг в друга. Вместо этого совершается акт призрачного соединения, слишком временного и слишком поверхностного. Мимолетное соединение покупается еще большим разъединением. <.,,> ...В самой глубине сексуального акта, полового соединения скрыта смертельная тоскаTM То, что

452

рождает жизнь, — несет с собой и смерть. Радость полового соединения — всегда отравленная радость. Этот смертельный яд пола во все времена чувствовался как грех. В сексуальном акте всегда есть тоска загубленной надежды личности, есть предание вечности временному»¹. Здесь Бердяев философски осмысляет «посткоитальный синдром», известный всякому природному созданию. По латинской поговорке, *omne animal triste post coitum* — «после сокоупления всякое животное бывает печальным» (иногда добавляется: «кроме женщины и петуха»). Так же, в терминах посткоитальной меланхолии, и Мефистофель описывает Фаусту состояние его увенчанной страсти к Гретхен:

Ты думал: агнец мой послушный! Как жадно я тебя желал! Как хитро в деве простодушной Я грезы сердца возмущал! Любви невольной, бескорыстной Невинно предалась она-Что ж грудь моя теперь полна Тоской и скукой ненавистной?.

Так безрасчетный дуралей, Vonge решишь на злое дело. Зарезав нищего в лесу, Бранит ободранное тело; Так на продажную красу, Насытаясь ею торопливо, Разврат косится боязливо-

*Пушкин. Сцена из *Фауста*.*

Уже эротика пытается преодолеть эту печаль исполненного сексуального влечения, всячески оттягивая

¹ Бердяев Н. Самопознание, гл. 2 // Эрос и личность. Философия пола и любви. М: Прометей, 1989. С 135.

453

коитус, заново ослабляя и усиливая поток желания, чтобы не дать ему перелиться через край. Если животная сексуальность идет к удовлетворению прямым путем, то эротика ищет наиболее долгих путей между точкой желания и точкой удовлетворения, описывает круги, движется по спирали, на новых уровнях возвращаясь к началу, чтобы потом опять устремиться к неизбежному концу. Но эротика может только отсрочить, а не преодолеть посткоитальный синдром, который, как верно замечает Бердяев, скрывает в себе «смертельную тоску, предчувствие смерти». Собственно, эротика тем и отличается от животного секса, что знает о смерти, которая ждет в конце наслаждения, и пытается ее отдалить. Секс отдается смерти без боя, поскольку он и предназначен для размножения, т. е. умирания индивида в виде продолжения жизни за пределом данной особи. Эротика есть поединок со смертью, напряженное усилие ее отдалить, раздвинуть царство желания и наслаждения; но в этом поединке, как бы он ни был героичен, эротика обречена на поражение. Как бы Фауст ни пылал страстью к Гретхен и ни пользовался магическими способами усилить свою потенцию, ему остается признаться самому себе:

На жертву прихоти моей Гляжу, упившись наслажденьем, С неодолимым отвращеньем.

Только на третьем уровне, любви, совершается преодоление смерти — не только в том общем

смысле, в каком о бессмертной любви пишут Платон (в «Пире») и Вл. Соловьев (в «Смысле любви»), но и в

454

конкретном смысле преодоления «маленькой смерти», посткоитального синдрома. Исполнение телесного акта любви не опустошает, не вызывает печали, уныния и тем более отворачивания, а наполняет благодарностью за возможность воплотить уже в этой жизни сопринадлежность двоих. «После сексуального акта разъединенность еще больше, чем до него. Болезненная отчужденность так часто поражает ждавших экстаза соединения» (Н. Бердяев). Это случается в сексе, в эротике, но не в любви. Бердяев в своих размышлениях о поле не заходит на более высокий уровень эротического, которое отдаляет эту смертную истому, и любви, которая вообще одолевает и гасит ее. Соитие в любви не приводит к печали, напротив, еще больше сближает с ним опытом разделенной близости.

У любви есть одно свойство, которое позволяет преодолевать мучительный перепад между одержимостью и расслабленностью, между желанным и жалким,— это нежность. В наше время понятие нежности совершенно потеряло кредит, оно замусолено в масскультуре («сентиментальность», «ландыши», «слюни», «сироп»), его почти неприлично употреблять всерьез, а между тем оно составляет самый центр любовных отношений, точку подвижного равновесия между «желать» и «жалеть». Нежность— это способность плавиться, размягчаться на огне желания. Желание может быть твердым, хищным, требовательным, подчиняющим свой предмет; когда же оно размягчается, становится приемлющим, то переходит в нежность. Если еще дальше двигаться к «жидкому» состоянию души, то получится жалость, слезность, полная размяг-

455

ченность, готовность течь и изливаться. **Нежность — как раз посредине между желанием и жалостью,**

это такой полураствор, в котором желание еще сохраняет свой кристалл, огонь, упор, но рке оплавлено, легко принимает формы другой души и тела, вбирает в себя их глубокий отгиск. Нежность — это склонение, при-никание, свивание, оплетание, оплывание, облегание, это состояние растений, перевившихся своими гибкими ветвями. А жалость уже не оставляет себе никакой отдельной формы, она вся растворяется в жалеемом, омывает его, плетется вокруг него слезным морем, благоухающим миром..

На своих высотах любовь триедина, что отмечено В. Набоковым Федор Годунов-Чердынцев, герой «Дара», «сразу добирался (чтобы через минуту скатиться опять) до таких высот нежности, страсти и жалости, до которых редкая любовь доходит» (гл. 3). Та же триада — у Бунина: «~возбркдало его жалостью, нежностью, страстью.» (рассказ «Визитные карточки»). Но, кажется, из этих трех главное — нежность, это сердцевина всех любовных состояний, тем более что она может питаться

¹ Есть и совсем забытое слово «нега» — смесь нежности, страсти и наслаждения. К сожалению, вместе с этими «арханческими» словами выпали и целые пласты чувств, во всяком случае, постмодерная культура рубежа XX—XXI веков их чуждается и почти не артикулирует. Между тем в пушкинской любовной лирике «нежность» и «нега» — едва ли не ключевые слова, которые и обозначают классическую меру, присущую мироощущению Пушкина: влажность и текучесть души, расплавленной на огне желаний. «В ее объятиях я негу пил душой» («Дорида»); «Мои небрежные напевы вливали негу в сердце девы» («Не тем горжусь я», черн.). «Тебя лобзал немым лобзаньем, Сгорая негой и желаньем.» («Кавказский пленник»). «И жар младенческих лобзаний, И нежность пламенных речей» СГам же). О жидкостно-огневом представлении души у Пушкина см; *Гергиензон Михаил*. Ключ веры. Гольфст-рем. Мудрость Пушкина. М: Аграф, 2001. С 150—161.

456

и силой желания, и жалеющей восприимчивостью¹.

Нежность усиливается желанием, но не исчезает с его утолением Половое соединение в любви завершается не отчуждением, а каким-то успокоением души, которая восходит на новую ступень приятия другого, освобождаясь от телесного желания и тем более остро ощущая неизбывность другого желания и другого наслаждения. Это состояние особой нежности, очищенности, просветленности, как в той паузе, которая наступает после исполнения великой музыки,— она еще продолжает звучать в душе И то, что она звучит в тишине, не ослабляет, а усиливает ее воздействие, поскольку из времени она как бы переходит в вечность, остается навсегда, уже не как последовательность звуков, а как музыкальная архитектура, созданное музыкой расчлененное пространство, «платонова метрика».

Моцарт говорил, что музыкальное произведение является ему сразу как целое, которое потом приходится расчленять на последовательные фазы звучания, но в конце концов музыка снова собирается в некий ансамбль, все части которого звучат одновременно, как части архитектурного

ансамбля одновременно предстают взору¹. Так и любовь: приостановка времени в оргаз-

¹ «Все это наполняет мою душу огнем- и все целое, хотя бы оно было длительным, стоит почти полным и завершённым в моем уме, так что я могу обозреть его одним взглядом, как изящную картину или прекрасную статую. Нет, я не слышу в своем воображении последовательность частей, но я слышу их как бы все сразу (gleich alles zusammen). Я не могу передать, какой это восторг! _В конце концов, самое лучшее — это слышать в действительности звучание всего ансамбля (tout ensemble)» (The Creative Process. A Symposium / Ed with an Intro by Brewster Ghiselia Berkeley, Los Angeles; London: University of California Press, 1985. P. 34—35). Подлинность этого письма твердо не установлена.

457

ме как бы дает сигнал к переходу всего процесса телесной близости в некий неподвижный ансамбль, архитектонику счастья и вечности. «„Вдруг в неожиданном, в жгучем, в последнем весь мрак разлетелся и время застыло, и только они двое существовали в неподвижном, остановившемся времени...» (Роберт и Мария в романе Хемингуэя «По ком звонит колокол». Ч. 1. Гл. 13).

Посткоитальный синдром снимается посткоиталь-ным блаженством — другого порядка, чем мучительное наслаждение коитуса, волнами наплывающее и уплывающее, которое приходится то взнуздывать, то сдерживать. Это состояние всепронизывающей нежности, умиления, растворения друг в друге уже без всяких усилий, без дрожи и перепадов желания. Если соитие соотносится с мучительно-сладким процессом жизни, а растрата семени и посткоитальный синдром — со смертью, то посткоитальное блаженство, которое дается только любовной близостью, есть малый образ бессмертия.

ЯВНОЕ И ТАЙНОЕ

Мистика упаковки, или Введение в

ТЕГИМЕНОЛОГИЮ

-Тело: чехол последний-*Марина Цветаева*

1

Искусству упаковки человек учится у природы. Пример совершенной упаковки — орех. Ядрышко столь надежно упаковано в скорлупу, что может пережить долгие странствия, жару, мороз, бури и всякие другие невзгоды.

Вообще семена, зерна, зародыши новых существований, носители наиболее ценной генетической информации, хранящие в себе будущее целого рода, наиболее тщательно упакованы. Но и одноразовые существа, обреченные смерти, тоже защищены: деревья — корой, плоды — кожурой; животные — шкурой и шерстью... Упаковка— это универсальное средство природы к сокрытию себя, которое у нее перенимает культура

2

Соотносительная пара понятий; явление—сущность, или, в греко-латинских терминах, феномен— ноумен — хорошо известна философии. Но она раскрывает лишь один аспект соотношения внешнего и внутреннего, а именно «явленность» внутреннего через внешнее. Феномен обычно определяется как явление, постигаемое

461

в чувственном опыте, как объект созерцания, в отли[^]чие от его сущностной основы — ноумена. По Гегелю, сущность является, а явление сущностно, что и стало основой его «феноменологии духа», где вся история выступает как феноменальное самораскрытие движения и самопознания Абсолютного Духа.

В действительности мы наблюдаем, что явление столь же раскрывает, сколь и **скрывает** свое содержимое. То, что мы называем явлением, можно назвать и «таением», сокрытием. В эволюции от неживой к живой природе и далее к материальной и духовной культуре обнаруживается растущее **несоответствие** между внешним и внутренним. В ходе эволюции не столько тайное становится явным, сколько явное все глубже погрркает и скрывает в себе тайное.

В камне, земле, песке, воде практически нет разницы между нарркным и внутренним слоем. Камень снаружи такой же, как и внутри, и, расколов его на части, мы получим ряд таких же камней. Дерево уже имеет нарркный слой, грубую, шероховатую кору, которая отличается от более светлых, влажных, живых волокон. Тем более это различие очевидно в царстве животных, где внутренние органы упрятаны в шкуру, мех, шерсть. Чем выше форма жизни, тем более хрупким, уязвимым становится ее нутро и тем более значим ее наружный, защитный слой, про который уже никак нельзя сказать, что он «являет»,— скорее, наоборот, утаивает свое содержимое.

Таким образом, перед нами вырисовывается область новой дисциплины, которая рассматривала бы мир

462

покрытии в отношении того, что они скрывают, прячут, оберегают. Эту науку можно назвать **тегимено-логией**, от латинского слова **tegimen**— «покров, покрытие, покрывало, одежда, броня, оболочка, кожа, кровля, навес, прикрытие, защита». Существительное «тегимен» образовано посредством суффикса «мен» (как и в слове «феномен») от глагола «tego, tegere» — «крыть, покрывать, скрывать, укрывать, хранить, защищать, окутывать, прятать, хранить в тайне».

феномен и тегимен — обратимые понятия; то, что феномен являет, то тегимен скрывает собой. Глаза как **зеркало души** могут считаться феноменом, а как **занавес души** — тегименом У феноменологии и тегименологии много общих предметов, рассмотренных, однако, в разной перспективе. Феноменология интересуется явленностью сущности, данной здесь и сейчас,— так сказать, прозрачностью и проницаемостью оболочек, возможностью опытного постижения вещей «как они есть», как они являют себя для нас, как они непосредственно даны сознанию.

Тегименология, напротив, интересуется структурой и функцией покрытий в их принципиальном отличии от того, что они покрывают и скрывают собой.

Скорлупа— тегимен ореха. Маска— тегимен лица. Одежда — тегимен тела. Тело — тегимен того, что называют душой.

Таким образом, между «вещью-для-нас» и «вещью-в-себе» — этими крайними пределами кантовского дуализма — разворачивается множество слоев, поочередно скрывающих друг друга, вплоть до полной непроницаемости. Область тегименологии простирается именно на эту совокупность обманов, сокрытий, искажений,

463

которые отделяют «тайное тайных» вещи от ее же «явного явных». Чем многослойнее и «уклончивее» та или иная вещь, тем более она «тегименальна». Теги-мен — общий класс таких объектов, как покрытие, поверхность, упаковка, оболочка, обертка, одежда, футляр, чехол, декорация, маска..

Тегименологию нельзя противопоставлять феноменологии (в гуссерлевском смысле). Любой слой явления, как бы он ни был скрыт за другими слоями, должен быть явлен сознанию, чтобы быть исследован именно в его сокрытости. В этом смысле все «тайное» должно стать «явным», чтобы сознание могло двигаться к тайному по ступеням или слоям его явленности. Этот ход сознания «к» и «за» задается именно двойственной фено-теги-менальностью каждого явления, которое **обнаруживает** свою **обманчивость**. Мы всматриваемся в вещи, потому что высматриваем нечто **за** их поверхность. Все, что способно являть себя, способно и утаивать. Все, что попадает в поле сознания, оказывается «не таким», каким оно созерцается снаружи. Сознанию присуща не только **интенциональность**, направленность «на» предмет, но и **трансцендентность**, движение «за» предмет, по ту его сторону. Двигатель сознания — интуиция обманчивости и неполноты явления, за которым скрыто нечто отличное от него: «не то, не то, не то».

Тегименология и есть наука о «нетости», обо всем том, что находится между оболочкой и изнанкой вещей. Тегименология есть внутренний двигатель феноменологии, поскольку последняя движется от одного феномена к другому именно через стадию сокрытия и каждый следующий слой «кажет себя» лишь постольку, поскольку «искажается» предыдущим.

464

4

Понятие «тегимен» переключается не только с «феноменом» как центральным понятием феноменологии, но и с понятиями «следа» и «тайны» как центральными для деконструкции и мистологии. Тегименология отличается от всех этих дисциплин, поскольку она имеет дело и с покрытием, и с тем, что оно скрывает, а главное— с самими **способами раздвоения-расхождения явного и тайного**, наружного и внутреннего.

Если феноменология мыслит прозрачным отношение явления и сущности, то деконструкция, напротив, отрицает саму двойственность явления/сущности или означающего/означаемого, полагая, что «сзади» или «внутри» ничего нет, а есть лишь условно-знаковая конструкция, которая создает эту иллюзию «задника» или «нутра». Перед нами только испещренная следами поверхность, которая ничего не покрывает и не скрывает. Знаки отсылают друг к другу, а не к мнимым означаемым. Явления не являют ничего, кроме самих себя.

Тегименология, в отличие от деконструкции, имеет волю движения вглубь, снимая один за другим слои явления, чтобы обнаружить другой, скрытый слой. Сама природа **покрытия** предполагает **скрываемое**, хотя оно и лишено той непосредственной постижимости в актах слияния и экстаза, которые предполагаются мистологией — учением о тайнах и таинствах. Тегименология отличается от мистологии, поскольку не исследует тайн самих по себе и даже не предполагает возможность их полного раскрытия — она лишь исходит из возможности их сокрытия и исследует формы, фасоны, складки их облачений.

465

При том, что мистология, как наука о тайнах, противоположна феноменологии, как науке о явлениях, они обе исходят из возможного **отождествления явного и тайного**, полного раскрытия одного в другом. Теги-менология, напротив, устанавливает неодолимость их несоответствия — но именно поэтому и необходимость движения вглубь, т. е. такого проникновения, которое повторяет все шаги сокровения, «преследует» его, хотя и не «настигает».

5

Главный интерес тегименологии — человек, как наиболее «сокровенное» существо. Человек не ограничивается покровом, данным ему от природы, но создает многослойную систему «покрывающих друг друга покровов», которую мы называем цивилизацией. Сюда входят покровы первого уровня — одежда; второго — жилище; третьего — искусственная среда обитания, деревня, город..

Если человек разработал такую систему множественных покрытий для себя, значит, ему есть что скрывать. Вообще наслоение оболочек свидетельствует об углублении тех слоев, которые этими оболочками скрываются. Тайна растет в прямой пропорции к пышности скрывающих ее облачений, их многослойноеTM и многозначности.

Вот почему наибольшее количество одеяний — у служителя «тайного тайных», священника. Для совершения таинства он покрывает себя несколькими слоями одежды, каждый из которых имеет свою символику утаивания-раскрытия. В православной церкви священник надевает на себя, поверх обычной мирской одежды (исподнего, рубашки, брюк) подрясник, стихарь

466

(подризник), епитрахиль и фелонь (накидку, плащ). В качестве награждения священнику дается право носить скуфию, набедренник, камилавку, палицу. А епископ облачается в подрясник, рясу, мантию, палицу, саккос, омофор, митру.

Эта традиция многослойного облачения восходит к ветхозаветной религии и связана с устройством самого «тайного тайных», где хранился ковчег со скрижалями завета. «Вот с чем должен входить Аарон во святилище: с тельцем в жертву за грех и с овном во всесожжение. Священный льняной хитон должен одевать он, нижнее платье льняное да будет на теле его, и льняным поясом пусть опоясывается, и льняной кидар надевает: это священные одежды. И пусть омывает он тело свое водою, и надевает их» (Левит, 16:3—4).

Рассматривая многослойность человеческих облачений, можно так сформулировать основное правило тегименальности:

Нет ничего явного, что не хранило бы тайну. Если есть явное, то есть и тайное. Если есть покрытие, то есть и сокровенное. Если есть тело, то есть и душа.

6

Многослойность одежды, покрывающей тело, наводит на мысль, что и само тело представляет собой род одежды, под которым скрывается нечто другое, называемое душой. У нас нет слов и представлений, чтобы обозначить субстанцию души, потому что вряд ли ее вообще можно представить предметно. Скорее, душа определяется **тегименально** — это последняя степень **сокрытости**, то, что лежит **подо** всем и чего никогда нельзя явить, увидеть или потрогать именно потому, что

467

оно есть скрываемое. Душа — это самое «завернутое» из всего, то, по отношению к чему тело выступает как одеяние или упаковка.

Есть соотношенность между наличием души и ношением одежды. Собственно, одежда воспроизводит в отношении тела то, чем тело выступает в отношении души. Если бы тело не ощущалось как оболочка чего-то, то и телу не нужна была бы оболочка в виде одежды, т. е. второго тела. Животные, возможно, потому и лишены чувства стыда и потребности одевания, что у них нет интуиции своего тела как внешнего, «облекающего».

То, что тело само выступает как облачение, позволяет ему облачаться и дальше, задает ход цивилизации как совокупности покровов, вырастающих на теле человечества. Но возможно и обратное толкование: именно завернутость человека в покровы цивилизации заставляет нас мысленно искать то содержимое, которое скрывается за этими оболочками, искать то «последнее облаченное», или «вечное **облекаемое**», что и называется душой.

7

У человека есть много разных определений: homo sapiens, homo faber, homo politicus, homo ludens — человек «мыслящий», «общественный», «играющий», «создающий орудия труда». К ним можно добавить и **homo tegens**, «человек **облекающий**», набрасывающий покровы на все, в том числе и на самого себя.

Первым тегименальным актом, отделяющим человека от его естественно-сверхъестественного бытия в Эдеме, было его облачение в «одежды кожаные», под

468

которыми часто понимается человеческая плоть, надетая на душу, как знак ее греховного уплотнения и изгнания в чуждый мир¹. Видимо, не случайно и то, что первый город — «одежда каменная» — был построен Каином, первенцем первородного греха, который в свою очередь совершил первый грех человекоубийства и братоубийства («и построил он город» — Бытие, 4:17). Грех отделяет человека от мироздания, вызывая цепную реакцию укрытий и облачений, начиная с кожи и кончая городом и государством.

Как только у человека возникает интуиция наготы и покрова, различия содержимого и оболочки, так это отношение начинает множиться и воспроизводиться на все новых уровнях. Эта почти маниакальная страсть человека все заключать в оболочку, футляр — универсальная **беликовщина** (по имени чеховского персонажа) — становится мотивом современного искусства. Художник Христо², упаковывающий в ткани, фольгу, полиэтилен, легкий металл целые здания, хорошо имитирует эту безграничную множимость одежды, облаченность и облекаемость, присущую культуре как таковой — точнее, человеку как **одетому** существу (одетому изначально в свое тело, а затем и во все остальное). Христо прославился тем, что в 1985 году упаковал в бежевую ткань парижский мост Понт Неф, а в 1995-м покрыл серебристой металлической оболочкой берлинский Рейхстаг.

Он также упаковал здания

¹ «И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные, и одел их» (Бытие, 3:21). Одно из самых развернутых исследований этого текста принадлежит греческому богослову Панайотису Нелласу: Кожаные ризы // Журнал «Человек» (М.). 2000. № 5. С. 99—111 (глава из книги «Обо-жение во Христе» — St. Vladimir Seminary Press. Crestwood; N.Y., 1987).

² Христо Джавачев (Christo Javacheff, р. 1935, Болгария) — скульптор, художник.

469

в Берне, Чикаго и Сполето. Искусство Христо имеет дело с предельным выражением homo tegens — с теми последними оболочками, которые за тысячелетия цивилизации выросли на «одежды кожаные», первую оболочку Адама.

8

Мартин Хайдеггер кладет в основу метафизики вопрос: «Почему бытие, а не ничто?» Почему вообще нечто есть, хотя могло бы и не быть?

В основу тегименологии кладется следующий вопрос почему не полное бытие, а половинное?

Почему всякое бытие существует лишь наполовину для себя и наполовину для других, разделяясь на внешнее и внутреннее? Внутреннее не дано знать никому, кроме меня, а внешнее дано знать всем, кроме меня. Почему все сущее существует иначе для других, чем для себя? Почему покров, а не нагота? Почему тайна, а не полная явленность? Почему явленность, а не полная тайна?

Почему семя нуждается в кожуре или косточке? Почему яйцо нуждается в скорлупе? Почему устрица нуждается в раковине? Почему душа нуждается в теле? Если человеческая душа заключена в тело за свой первородный грех, то какой грех совершило семечко или яичко? Или все эти оболочки даны не в наказание, а во благо — чтобы облекать, защищать, лелеять?

На эти вопросы можно давать метафизические, мистические, теологические ответы» Ответ тегименологии состоит в том, что свернутость и завернутость бытия составляют его неотъемлемое свойство. Можно следовать за этим вопрошанием, но нельзя вернуться с ответом. Свернутое нельзя развернуть до конца. Мож-

470

но вывернуть наррку морскую или ушную раковину — но тогда погибнут улитка или слух.

Есть, однако, такие покровы, которые легко отделяются от покрытого, позволяют и даже сами приглашают заглядывать под себя, поскольку они и созданы, чтобы отделяться. Вот почему с

изучения этих отделимых покровов, называемых **упаковками**, и целесообразно начать строительство новой дисциплины.

9 Выделяются три основных типа покрытий:

1) Естественные, находимые в природе. Таковы скорлупа ореха, кора дерева, раковина моллюска, шкура и череп млекопитающего.

2) Искусственные, созданные человеком для самого себя. Одежда, жилище, деревня, город и прочие искусственные средства укрытия и среды обитания. Сюда относятся также: транспортные средства — вагон, каюта, автомобиль, самолет; покрытия для умерших — саван, гроб, могила.

3) Искусственные, созданные человеком для предметов своего культурного обихода. Человек разработал систему искусственных покрытий и для своей вторичной материальной среды, и здесь наблюдается огромное разнообразие оболочек, соответствующих форме, консистенции, функции предмета: чехол, конверт, обложка, банка, коробка и т.д.

Вот эта последняя, третья категория покрытий и объединяется понятием **упаковки**. Конечно, слою «паковать» можно употреблять и расширительно, метафорически: природа пакует ядра в скорлупки, человек пакует себя в куртку и ботинки и т.д. Но в собственном смысле упаковка — это покрытие

471

а) созданное человеком, а не природой;

б) созданное им не для себя, а для неодушевленных предметов.

Упаковка имеет свою мистическую сторону, как искусство сокрытия вещей, придания даже самым обыкновенным вещам той сокровенности, какую имеет душа.

10

Если рассматривать упаковку в ряду форм как элемент их типологии, то упаковка не относится ни к внутренней, ни к внешней форме предмета, ни даже к форме поверхности. Под внутренней формой обычно понимают структуру, эйдос, способ организации данной вещи, а под внешней формой — наружное выражение, обусловленное определенным содержанием, сущностью.

Например, «парламент — форма демократической государственности», «кооператив — форма коллективной собственности» и т.д. В повседневном языке под формой понимают форму поверхности — наркный вид, фигуру, очертания предмета, например: «крючковатая форма носа», «перистая форма облаков» и т.д. Но упаковка не есть форма ни в одном из этих трех значений.

Упаковка не является **изнутри** сущности для **ее внешнего** выражения, выхода в пространство, где она становится предметом восприятия. Упаковка есть форма, не только **отделимая** от своего содержания, но и приданная ему **извне**, на определенное время, подлежащая отделению и снятию, не **внешнее выражение, но внешнее сокрытие**, упрятывание чего-то.

Упаковка — это такая форма, которая имеет **содержимое**, а не содержание. Сам термин «содержимое»

472

указывает на то, что «может содержаться» (а может и не содержаться) в данном облачении-покрытии, что временно и условно пребывает в нем, в отличие от постоянного и существенного содержания, имеющего свою выразительную форму. Упаковка — это поверхность второго порядка, дополнительная и отделимая, которая защищает предмет от внешних воздействий или защищает среду от воздействия самого предмета. Упаковка не выражает, а сдерживает, предохраняет, создает систему границ и препятствий.

Упаковка — это жертвенная материя, которая служит лишь оболочкой другого предмета. Но есть и такие движения в культуре, которые придают упаковке самоценность, более того, рассматривают всю культуру как последовательность упаковок, в которых нет последнего содержания. Постмодернизм есть самосознание культуры как бесконечной серии таких полых упаковок, вложенных друг в друга. Постмодернизм есть **пак-культура** (pack-culture), которая вообще не признает содержания, а только содержимое, т.е. временное и условное отношение между **оболочкой и содержимым, а не формой и содержанием**.

Вообще «пак-» — это префикс, который может присоединяться ко многим понятием. Есть пак-стили, пак-жанры, пак-индивиды, пак-методологии. Например, **пак-стиль** — это упаковка темы во множество разных подходов и интерпретаций, не сводимых к одной идее, лишенных концептуального ядра. Данная статья демонстрирует пак-стиль в подходе к пак-предмету: у нее есть содержимое, но нет содержания.

11

Одна из главных задач тегименологии — классификация покрытий по типу их отношения к «сокрыто-

473

му». Оболочка живого существа — как естественная («кожа»), так и искусственная («одежда») — выполняет одновременно две практические функции: «не впускать» и «не выпускать», точнее впускать и выпускать избирательно, создавать систему шлюзов между «нутром» и «средой». И кожа, и одежда защищают тело от деформирующих внешних воздействий и одновременно защищают пространство культуры от телесных излияний, от голого естества. В упаковках для материальных предметов эти функции «защиты от наружного» и «защиты от внутреннего» разделяются.

Далее мы выделим восемь основных функций упаковок — четыре предметных и четыре знаковых. Разумеется, эта попытка классификации далека от полноты и не учитывает того, что разные функции могут сочетаться в конкретных вещах и обстоятельствах.

1. Герметичность.

Ряд упаковок служат для того, чтобы защищать предмет¹ от воздействий внешней среды: это функция изоляции, герметизации. В такой изоляции нуждаются хрупкие, мягкие, легко бьющиеся, гнущиеся или мнущиеся вещи — для придания им прочности, для защиты от ударов, давления и других сил деформации. Чехол, крышка, обложка, обертка, обшивка, коробка, футляр, очешник.

2. Компрессия.

Ряд упаковок служит для придания формы жидким и рассыпчатым веществам или малогабаритным предметам, препятствуют их растеканию, хаотическому рассеянию, смешиванию и загрязнению окружающей среды. Эти упаковки «сжимают» свое содержимое, ставят предел его распространению, проникновению вовне. Мешок, кулек, узел, сосуд, посуда, пакет, пачка, портсигар, табакерка, наволочка

474

Первые два функциональных типа различаются тем, служат ли они ограждению от внешнего или сдерживанию внутреннего. Но для ряда упаковок в равной или в разной степени существенны обе эти функции. Сюда относятся два следующих типа:

3. Консервация.

Свежие, быстропортящиеся продукты органического происхождения, которые требуется поместить в непроницаемую оболочку, чтобы не дать им вытечь или высыпаться наружу и одновременно предохранить их от проникновения воздуха, ведущего к окислению, гниению, плесневению и другим видам порчи. Бочка, банка, бутылка.

4. Транспортировка.

Предметы, предназначенные для переноса или перевозки, нуждаются и в сжимающей, и в защитной оболочке, которая удерживала бы их в одном месте и одновременно предохраняла бы от ударов, грязи, повреждений. Контейнер, чемодан, саквояж, сумка, рюкзак, корзина, ящик, бандероль, тюк, сетка, кошелка.

Функция дорожных упаковок — еще и упорядочить, оформить множество вещей путем сокращения их объема. Здесь действует принцип **концентрации**, отбора, устранения случайного и второстепенного. Транспорт, поскольку это движущийся объем, требует затрат энергии, топлива, поэтому масса перевозимого должна сократиться по сравнению с ее разбросанной, «расслабленной» формой хранения в постоянном месте (дома, на складе). Чемодан, как переносной шкаф, по объему в несколько раз уступает обычному, «стационарному» шкафу. Транспортировка = утрамбовка, испытание вещей на минимальный, аскетический способ существования.

475

Следует отметить, что между упаковками 3-го и 4-го типов есть еще и то общее, что они предназначены для **транзита** — во времени и пространстве: быстропортящиеся продукты — быстродвижущиеся предметы. Отверждение покрова, утолщение оболочки особенно необходимы предметам, вырванным из постоянной среды обитания и потому требующим чрезвычайных мер защиты.

До сих пор говорилось о физических функциях покрытий, но у них могут быть и знаковые функции, среди которых две важнейшие и противоположные друг другу: **утаивание и украшение** (секрет и декор).

5. Секретивность.

Назначение упаковки — сохранение тайны, непроницаемость вещи для взгляда, прочтения,

обнаружения. Такой секретивной оболочкой может слркнуть конверт, пакет, шифр, печать, штамп, сейф. Упаковка — средство конспирации, зашифровки.

6. Декоративность.

Назначение упаковки — привлечь внимание к предмету, представить его более ярким, желанным, соблазнительным, чем он есть сам по себе, придать броскость невзрачным вещам. Такова декоративная функция, которая часто используется в рекламе, в коммерческих целях, — украшение, товарный знак, фирменная упаковка.

7. Сакральность.

Покров или оболочка слркат как бы завесой, знаковой преградой между этим и другим миром, между священным и профанным, и поэтому сами по себе имеют ценность. Прообразом священных упаковок можно считать ковчег, в котором хранились скрижали Завета, данного Богом Моисею; сам ковчег находился за завесой,

476

отделяющей «тайное тайных» от остальной части храма. В православной церкви преждеосвященные дары — хлеб и вино — заключаются в особый священный сосуд — дарохранилище (с ковчежцем для даров), которая делается в форме маленького храма. Во время евхаристического канона вино с водой пресуществляются в потире, который изображает собой чашу Тайной вечери. Еще один священный сосуд — дискос, на который возлагается литургический хлеб, называемый «агнцем»; дискос символически изображает вифлеемские ясли младенца Христа, а также гроб, в котором было похоронено его тело. Дискос и потир, в свою очередь, покрываются особыми матерчатыми платами, из которых меньшие по размеру называются «покрывцами», а больший — «воздухом». В отличие от секретивных покрытий, которые сами не имеют никакой ценности, сакральные покрытия имеют собственную ценность и символическую значимость, хотя и не в такой степени, как то, что они содержат и прикрывают.

8. Мемориальность и сюрпризность.

В своем обмирщенном виде сакральная функция проявляется в тех емкостях, вместилищах, где мы храним особенно дорогие, ценные, памятные вещи, реликвии, подарки: шкатулка, ларец, медальон. Сами эти оболочки перенимают на себя ценность и святость того, что они хранят, и поэтому часто изготавливаются из драгоценных металлов и редких пород дерева, покрываются камнями и украшениями.

Еще одна обмирщенная разновидность сакрального покрытия — нарядные обертки подарков с целью привлечь внимание, вызвать приятное предвкушение, удивление. Эта функция близкая, но не сводимая к декоративной — ее можно назвать праздничной или

477

сюрпризной. Такая упаковка связана с интенцией ожидания и неожиданности. Подарок должен быть изящно завернут, потому что он принадлежит другому миру, и его праздничный переход в этот мир, процедура вручения должны сопровождаться как бы торжественным развертыванием завес. По своему рангу, «бесценности», «непродажности» подарок отличается от вещей полезных, функциональных в быту — это мирская жертва, возложенная на алтарь почитания и любви к виновнику торжества. Отсюда и значимость упаковки, отделяющей эту нездешнюю вещь от обыденного, пошлого мира утвари и товаров.

Такова в самом общем и предварительном наброске типология искусственных покрытий. Если практическая функция упаковки — оберегать вещь от физических превратностей, давлений, перегрузок, то сакральная функция — оберегать ее метафизически, хранить от непосвященных, подчеркивать ее сокрытость и радостный эффект ее извлечения из тьмы.

12

Тегименология не только изучает многообразные виды и функции покровов, фильтров, оболочек, но и устанавливает их эстетическую, этическую, социальную ценность. Мир не может существовать без покровов: абсолютная проницаемость и беспокровность свойственны только вакууму.

Каково оптимальное число покровов для того или иного объекта в той или иной ситуации? Как совместить защитные и пропускные свойства оболочек, чтобы они оберегали и одновременно не угнетали свое содержимое? Какие тактики сокрытия и раскрытия приняты в данном обществе? Как строить защитно-пропускные системы на уровне индивидуального по-

478

ведения, профессионального общения? Все эти вопросы составляют практическое применение

тегименоло-гии как науки и искусства. Тегименология изучает не только разнообразные социальные и национальные формы покрытий, но также их дисфункции и патологии, например, социальное вырождение и физическое утолщение оболочек, теряющих тонкую многослойность и расчлененность, давящих и деформирующих то, что они должны хранить и облекать (**тегименопатия**).

В самом общем виде можно предположить, что функциональная толщина оболочки определяется мерой отчужденности, неслиянности «нутра» и «среды». При этом эстетически предпочтительны многоуровневые оболочки, в несколько слоев, различающихся своей пропускной и защитной способностью (грубо говоря, батистовая рубашка и камзол привлекательнее толстого ватника, но не заменят его в суровом климате).

13

Проблема упаковки — футляра и футлярности — важна для России, где исторически не выработалось достаточно средств для защиты человека от сурового природного и социального климата и широко распаханного пространства. Более того, сложилась мораль осрждения всяческих тегименов — чехлов и покровов. Им противопоставляются удаль, которая не терпит никаких сдерживающих оболочек, «компрессий», и раздолье, которое не терпит никаких защитных оболочек, «изоляция» (см. функциональные типы 1 и 2). Удаль изнутри и разгулье извне совместным давлением взламывают замкнутость всех покровов.

Русским архетипом стало чеховское понимание «человека в футляре» как опасного обывателя, душителя своей и чркой свободы. «Он был замечателен тем, что

479

всегда, даже в очень хорошую погоду, выходил в калошах и с зонтиком и непременно в теплом пальто на вате. И зонтик у него был в чехле, и часы в чехле из серой замши, и когда вынимал перочинный нож, чтобы очинить карандаш, то и нож у него был в чехольчике; и лицо, казалось, тоже было в чехле, так как он все время прятал его в поднятый воротник. Он носил темные очки, фуфайку, уши закладывал ватой, и когда садился на извозчика, то приказывал поднимать верх. Одним словом, у этого человека наблюдалось постоянное и непреодолимое стремление окружить себя оболочкой, создать себе, так сказать, футляр, который уединил бы его, защитил бы от внешних влияний. Действительность раздражала его, пугала, держала в постоянной тревоге..» (выделено мною. — М.Э., 3).

Основное присловье Беликова — тоже футлярообразное: «как бы чего не вышло». Он боится всего, что нарушает границы формы, приличия, порядка, чинности, благочиния, благовоспитанности и, конечно же, пользуется репутацией реакционера. Но у непредубежденного читателя «человек в футляре» вызывает скорее сочувствие, чем неприязнь, потому что жизнь в России, и особенно в провинции, действительно «держит в тревоге» и полна таких «внешних влияний», от которых нужна как можно более толстая оболочка. Примечательно, что сам Чехов «под давлением обстоятельств» вполне невинно применил к себе этот образ: «Ноябрьские ветры дуют неистово, свистят, рвут крыши. Я сплю в шапочке, в туфлях, под двумя одеялами, с закрытыми ставнями — человек в футляре» (письмо к М. П. Чеховой, 19 ноября 1899 г.). Мера цивилизации — это и есть «футлярность», множественность наложенных друг на друга оболочек, и если таковые отсутствуют в виде циви-

480

лизованного общества, комфортабельной среды, городского и домашнего уюта, развитого этикета, тогда приходится самому натягивать на себя толстый чехол, заворачиваться в медвежью шкуру и забиваться в медвежий угол. В России приходится сетовать скорее на нехватку футляров и прочих цивилизованных покрытий и «фильтров», которые избирательно пропускали бы «внешние влияния» и не позволяли бы им облеплять человека шелухой и грязью.

В конце рассказа Чехов-Античехлов подводит читателя к тому, что футлярность, дескать, это мертвечина и что наилучший футляр — это гроб, в котором наконец успокоился Беликов («точно он был рад, что наконец его положили в футляр, из которого он уже никогда не выйдет»)¹.

Но история имеет в запасе и обратные свидетельства — вспомним, например, 1920—1930-е годы, ситуа-

¹ Возможно, отрицательный образ чехла у Чехова паронимически вобрал сходное звучание самого этого слова с фамилией писателя (Чехов — чехол). Вспомним отрицательное отношение Чехова к своему купеческому роду, наследию и воспитанию — «по капле выдавливал из себя раба». Образ чехла воплотил метафорическую расправу писателя со своей фамилией (которую он уже намеренно искажил в своем раннем шутовском псевдониме «Чехонте»).

Если верить Велимиру Хлебникову, звук «че» вообще выражает идею упаковки, оболочки: «Че — полный объем, пустота которого заполнена чужим телом. Отсюда кривая, огибающая преграду». «Че — пустое тело, заменяющее оболочку объему другого тела». «V —

Оболочка. Поверхность, пустая внутри, налитая или обнимающая другой объем». Как примеры Хлебников приводит слова «чехол», «череп», «черепашка», «чара» (чарка), «чаша», «чулок», «чоботы», «черевика» (см: *Перцова Наталья*. Словарь неологизмов Велимира Хлебникова // *Wiener Slavistischer Almanack Sonderband 40*. Wien; Moskau, 1995. С 532). В этот же фонетико-се-мантический ряд можно было бы поставить слова «чешуя», «черпать», «черпак», «челнок», «чемодан», «чучело», а также «чело», как хранилище-покрытие мозга, и, возможно, «человек», как хранитель и хранилище главных тайн, как homo tegens.

481

цию платоновского «Котлована», где предельно оголенные от всех своих социальных, правовых, цивилизационных, моральных, да и физических покровов люди ищут последнего укрытия в гробах, которые буквально становятся их жилищем, «деревянной рубашкой» (той, что «ближе к телу»). Коллективизация в деревне, коммунальные квартиры и общежития в городе, обобществление имущества, коллективизм идеологии и морали, коммунизация политики, науки, быта, всего бытия и сознания — все это, казалось, вело к идеалу общества без футляров. Стирались полевые межи, ломались перегородки, стены, срывались покровы с дружбы, любви, частной жизни, камерных интересов... Создавалась среда тотальной прозрачности и равенства. Но такое **саморазоблаченное** общество, скинувшее все свои покровы, заголившееся до пупа и души, не только не спасается от мертвечины, но оказывается мертвым изначально, т. е. чуть ли не с рождения проделывает тот путь к последнему футляру, к которому Беликов, как и все цивилизованные люди, проходит через смену регулярных обличий-оболочек, от пеленок до фуфайки, зонтика, воротничка, а затем уже, в свой черед, и гроба

Платонов изображает общество, разрушившее все футляры, как общество самых жутких и тесных футляров. «Раскулаченная» деревня, мркичье, вынужденное из своих одежд, из всех оболочек частной собственности, ищет последнего укрытия в гробах. «..Мужик лежал в пустом гробу и при любом шуме закрывал глаза, как скончавшийся». А заканчивается «Котлован» рытьем «специальной могилы» для девочки Насти — единственной любви, надежды и веры для всех обобществленных землекопов: за ее детством стояло будущее «Гробовое ложе Чиклин выдолбил в вечном камне и приготовил еще особую, в

482

виде крышки, гранитную плиту»¹. Как видим, антифутлярность оборачивалась в России не отменой, а вездесущим гробом — или отменой даже и этого последнего футляра и захоронением в общей могиле.

О том, насколько «антифутлярные» настроения сильны в генотипе русской культуры, может свидетельствовать Марина Цветаева в поэме «Крысолов» (гл. 5, «В ратуше») Цветаева чеканит такие слова для своего alter ego — музыканта, освободителя города, которому городские власти, словно в насмешку, предлагают в награду футляр для флейты:

Чехолоненавистник Он — и футлярокол. Раз музыкант — так гол,
Чист. Для чего красе — Щит? Гнойники скрывают! Кто из всего и все В мире — чехлы срывает!
Не в ушеса, а в слух Вам протрубят к обедне — В день, когда сбросит дух Тело: чехол последний-
Что до футляра — в печь!

В этой цветаевской формуле художника и свободного духа: «чехолоненавистник и футлярокол» — как бы дан общий знаменатель всех антифутлярных настроений русской культуры: от «заголимся и обнажимся» мертвецов в «Бобке» Достоевского до ленинского яростного срывания всех и всяческих масок; от мягкой антими-

¹ Платонов А. Котлован. Собр. соч.: В 5 т. М.: Информпечать, 1998. Т. 2 С. 363, 397.

483

щанской грусти Чехова до гностического видения восставших душ, сбрасывающих мертвые тела. Вся русская культура был одержима революционно-апокалиптическим, антибуржуазным и антикультурным комплексом прокалывания футляров, протыкания оболочек, срывания масок, заголения и обнажения, расчехления чехлов.. Но если футлярство Беликова и может служить симптомом, то это симптом того, что в России не хватает футляров — более цивилизованных, полуоткрытых, тонко фильтрующих способов ограждения себя от среды. Россия — столь открытая, распахнутая страна, с вязким, тянущимся пространством, что «человек в футляре» — естественная форма выживания и самосохранения в ней. Для России характерно утолщение и огрубение покровов при сокращении их числа — то, что можно назвать тегименальной редукцией. Сырая натуральность, душевность, открытость, стихийность, эмоциональность, непосредственность, которую западные люди часто отмечают в россиянах по контрасту с собственной «завернутостью», при всех своих привлекательных чертах ведет не к устранению, а к уплотнению социальных покровов и фильтров. В «натуральном» обществе, открытом всем стихиям, в том числе телесным потокам и душевным излипаниям, цивилизационные перегородки

ужесточаются, деревенеют, превращаются в систему бюрократических препон, административных запретов, социальных и партийных каст, а в крайнем случае — в колючую проволоку спецзон и концлагерей. И тогда — «как бы чего не вышло» — вся страна становится одним железным футляром.

Интересное

Интересное — важнейшая комплексная категория, охватывающая практически все явления культуры. Среди оценочных эпитетов, применяемых в наше время к произведениям литературы и искусства, науки и философии, «интересный» — едва ли не самый частый и устойчивый. Если в прежние эпохи ценились такие качества произведения, как истинность и красота, полезность и поучительность, общественная значимость и прогрессивность, то в XX веке, и особенно к его концу, именно оценка произведения как «интересного» служит почти ритуальным вступлением ко всем его дальнейшим оценкам, в том числе критическим. Если произведение не представляет интереса, то и разбор его лишен мотивации. Еще до того как мы пускаемся в разбор произведения с какой-то специальной точки зрения, мы говорим, что это произведение представляет определенный интерес и тем самым побуждает нас к анализу. Более того, понятие «интересного» не только служит введением в дискуссию о предмете, но часто выступает и как заключение и увенчание дискуссии. «Несмотря на отмеченные недостатки, эта статья интересна тем, что...» «Указанные достоинства произведения позволяют объяснить тот интерес, который оно вызвало у читателей». «Интересность» — это *исходное*,

485

интуитивно постигаемое качество произведения и одновременно *конечный* синтез всех его рациональных определений.

В ряде случаев, разумеется, произведение рассматривается как лишенное внутреннего интереса и именно поэтому представляющее некоторый «внешний» интерес для характеристики читательских вкусов, книжного рынка, издательской политики и т. д. Например, бездарная книга стихов или безграмотное учебное пособие могут представлять интерес как симптом каких-то общественных процессов и тенденций. Таким образом, необходимо провести разграничение между собственно интересным произведением и произведением как элементом какой-то интересной ситуации. В последнем случае часто используется выражение «представляет интерес как...». Произведение, само по себе мало интересное, может представлять интерес как «выражение упадка читательских вкусов», как «свидетельство кризиса писательского дарования» и т. п. Бывают интересные люди и книги — и бывают интересные ситуации, элементом которых становятся неинтересные люди и книги.

Категорию интересного оспаривают на том основании, что она является субъективной. «Одних интересует одно, других — другое. Интересное всегда интерес-но-для-кого-то». Но то же самое можно сказать и о «прекрасном», и о «добром», однако мало кто оспаривает необходимость эстетики и этики как наук о прекрасном и добром. То, что интересует меня в одном, а другого в другом, интересует нас в каком-то общем смысле, который и подлежит выявлению. Вопрос не в том, что интересно для разных людей, а что такое само интересное, что значит «интересовать» и «быть инте-

486

ресным». Если одного интересует хоккей, а другого футбол, одного философия, а другого литература, одного Гегель, а другого Ницше, то все они находят для себя что-то интересное в разных явлениях: и вот само это явление интересного интересует нас. В данном случае мы совершаем простейшую феноменологическую редукцию, вынося за скобки субъектные и объектные факторы, кого и почему интересует то, а не другое, и сосредотачиваясь на самом феномене интересного, который один и тот же для всех, кто бы чем ни интересовался.

Игра между двумя полюсами одной модальности, возможным и невозможным, переход наименее возможного в наиболее возможное — вот что составляет феномен интересного. Так, интересность научной работы или теории **обратно пропорциональна вероятности ее тезиса и прямо пропорциональна достоверности аргумента**. Самая интересная теория — та, что наиболее последовательно и неопровержимо доказывает то, что наименее вероятно. Например, вероятность того, что человек воскреснет после смерти, исключительно мала, и теория и повествование, которые доказывают возможность воскресения, уже на протяжении двух тысячелетий находятся в центре интересов значительной части человечества, определяют сюжетосложение всей истории.

Вероятность, что старец Федор Кузьмич — это император Александр I, достаточно мала, и веские исторические доказательства в пользу этого тезиса были бы исключительно интересны.

По мере того как вероятность тезиса растет, а достоверность аргумента падает, теория становится менее интересной. Наименее интересны теории: (1) либо доказывающие самоочевидный тезис, (2) либо приво-

487

дящие шаткие доказательства неочевидного тезиса, (3) либо, что хуже всего, неосновательные в доказательстве очевидных вещей. Таким образом, интересность теории зависит не только от ее достоверности, но и от малой вероятности того, что она объясняет и доказывает.

Интересность — это соотношение, образуемое дробью, в числителе которой стоит достоверность доказательства, а в знаменателе — вероятность доказуемого. Интересность растет по мере увеличения числителя и уменьшения знаменателя. Чем менее вероятен тезис и чем более достоверен аргумент, тем интереснее научная идея.

Этот же двоякий критерий интересности можно распространить и на литературное произведение. Интересен такой ход событий, который воспринимается, с одной стороны, как неизбежный, с другой — как непредсказуемый. Как и в научной теории, логика, и последовательность художественного действия сочетаются с его неожиданностью и парадоксальностью. Вот почему известное изречение Вольтера «все жанры хороши, кроме скучного» применимо и к научным жанрам и методам. Скучность метода — это не только его неспособность увлечь исследователя и читателя, но и признак его научной слабости, малосодержательности, когда выводы исследования повторяют его послышки и не содержат ничего неожиданного, удивляющего.

Параметры интересности задаются сходно для книги, для личности, для ситуации. Неинтересная книга, которая вышла в престижном издательстве или пользуется массовым успехом, создает парадокс, которым и определяется интерес данной ситуации. Как и в случае с интересной теорией или интересным романом, перед нами вероятностная пирамида, на вершине кото-

488

рой находится крайне маловероятное событие, а в основании — достоверный факт, что такое событие произошло вопреки своей невероятности.

Понятие «интерес» происходит от латинского «inter-esse», т. е. буквально означает «быть между, в промежутке». И в самом деле, интересно то, что находится в промежутке двух крайностей — между порядком и свободой, между достоверностью и невероятностью, между логикой и парадоксом, между системой и случаем. Стоит чему-то одному взять верх, оттеснить другое — и интерес тотчас же пропадает, заменяясь сухим уважением или вялым безразличием. Нас интересует не просто странность или безумие, но такое безумие, в котором есть своя система, и такая идея, в которой, при рациональном зерне, есть что-то безумное, выходящее за границы здравого смысла. Перефразируя Нильса Бора, можно бы сказать: «Эта идея недостаточно безумна, чтобы быть интересной».

Понятие «интересное» часто употребляется в современной науке, обозначая такое свойство теории, которое делает ее интеллектуально привлекательной. Физик Фримэн Дайсон (Freeman Dyson) развивает принцип «максимального разнообразия», согласно которому «законы природы и начальные условия таковы, чтобы сделать вселенную как можно более интересной»¹. Как только жизнь становится скучной, уравновешенной, происходит нечто непредвиденное: кометы ударяются о землю, наступает новый ледниковый период, разыгрываются войны, изобретаются компьютеры». Наибольшее разнообразие ведет к стрессу в жизни и интересу

¹ Morgan John. The End of Science Facing the Limits of Knowledge in the Twilight of the Scientific Age. New York Broadway Books, 1997. P. 252

489

в познании. Специалисты по теории хаоса часто употребляют «интересный» в значении «сложный», «нелинейный», не поддающийся упрощению и предсказанию. «Интересное» как категория сравнительно недавно вызвало интерес философии, причем часто в полемических целях заостряется ее нетрадиционность¹. Пост-модерные философы Жиль Делёз и Феликс Гваттари резко противопоставляют «интересное» знанию и истине как устаревшим эпистемам. «Философия состоит не в знании и вдохновляется не истиной, а такими категориями, как Интересное, Примечательное или Значительное, которыми и определяется удача или неудача <...> Одни только профессора могут, да и то не всегда, писать на полях "неверно", у читателей же скорее вызывает сомнение значительность и интересность, то есть новизна того, что им предлагается читать. <_> .Даже отталкивающий концепт обязан быть интересным. Когда Ницше создал концепт "нечистой

совести", он мог усматривать в этом самую отвратительную вещь на свете и тем не менее восклицал: вот тут-то человек становится интересен!» <_> ..Мысль как таковая производит нечто *интересное*, стоит ей получить доступ к

¹ Впрочем, еще Шопенгауэр рассматривал интересное как категорию веления и противопоставлял ее прекрасному как категории представления. «Интересною называем мы драму или эпическое стихотворение тогда, когда события и поступки, о которых они повествуют, побуждают нас к участию в них, событиях,— участию, которое совершенно подобно испытываемому нами при действительных событиях, где замешана наша собственная личность. <_> .Слово "интересно" служит для обозначения всего, что приобретает сочувствие индивидуальной воли, quod nostra interest. В этом ясно проявляется различие между прекрасным и интересным: первое относится к познанию, и притом к самому *чистому*, второе воздействует на волю» (*Шопенгауэр. Об интересном // Об интересном*. М: Олимп, 1997. С 402, 403).

490

бесконечному движению, освобождающему ее от истины как предполагаемой парадигмы, и вновь обрести имманентную творческую потенцию»¹.

Итак, интересное, по Делёзу и Гваттари, это альтернатива познанию истины и поиску согласия. Интересно то, что отталкивает и отвращает; интересно то, что не соответствует действительности; интересно все, что нарушает положительную конвенцию знания, противостоит как свидетельствам фактов, так и вкусам зрителей. Такая концепция интересного, которая связывает его только с «мощью творения», на мой взгляд, чересчур романтична— и так же однобока, как рационалистическая концепция истины. Интересное образуется именно в раздвоении и совмещении двух критериев, а не в исключении одного другим. Романтическое интересно, поскольку оно обнарживает свою рациональную сторону, и наоборот. Эдгар По или ХА Борхес — интереснейшие писатели именно потому, что у них тайна поддается рационалистической расшифровке, но и сама расшифровка не упраздняет, а усиливает чувство какой-то еще более объемлющей тайны. Мысль, которая заведомо противится фактам и презирует их, столь же скучна, как и мысль, которая плоско опирается на факты. Интересное— то, что ловит тебя в ловушку, заманивает, захлопывает и позволяет «быть между»: между двух взаимно исключаящих и равно необходимых качеств предмета. Интересно быть между тезисом и антитезисом, когда и синтез между ними невозможен, и конфликт исчерпан, и победа того или другого исключена.

Интересность — это *зависание*

¹ Делёз Жиль, *Гваттари Феликс*. Что такое философия? С 108, 178 (в перевод внесены небольшие стилистические изменения).

491

между, в точке наибольшей интеллектуальной опасности, наименьшей предсказуемости: между системой и безумием, между истиной и ересью, между тривиальностью и абсурдом, между фактом и фантазией.

Таким образом, *истинность*, *правильность* и *верность* теории (а это, кстати, три различных свойства) суть необходимые, но недостаточные условия ее интересности. Можно условно провести такое различие: теория истинна, когда она соответствует внешним фактам; правильна, когда она внутренне непротиворечива; верна, когда она подтверждается проверками и экспериментами. Но интересна она только в том случае, если предмет обоснования в ней является малоочевидное¹. Чем *менее вероятен* тезис в начале и чем *более он достоверен* в итоге, тем более захватывающим является путь теории, тем больше в нее вложено интеллектуального напряжения. Интересное исследование — это приключение мысли, которая то и дело теряет точку опоры, сбивается с прямого пути, попадает в неловкие положения, переступает границы мыслимого. Если постструктурализм, в лице Фуко, Делёза и Гваттари и других теоретиков, считает истину устаревшей эпистемой и отказывает ей в каком-либо концептуальном статусе, то следующая эпоха мышления восстанавливает *интерес к истине*, но уже в составе *более широкой категории интересного*. Истина заново приобретает интерес именно как неожиданная и невероятная истина, не только отражение того, что есть, но и предвосхищение того, чего быть (почти) не может.

¹ Исследование, даже тривиальное по своим результатам, может быть интересным, если оно разворачивается в неожиданной области, если нетривиально выбран сам предмет исследования. Есть много факторов «невероятности», включенных в игру мышления, начиная с выбора темы и определения терминов и кончая обоснованием главного тезиса

492

Достоинство любого писателя, в том числе теоретика,— быть интересным, но это не значит— *интересничать*, т. е. нарочно привлекать к себе интерес. Как правило, интересничанье быстро распознается и убивает интерес к себе, притупляет внимание и любопытство. Интересничанье— это интеллектуальное кокетство, т. е. спазма, «судорога» интересности, скоротечное израсходование ее ресурса, взрыв неожиданного, когда еще не успело оформиться само ожидание. Интерес-ность создается на коротких отрезках текста, а текст в целом оказывается вялым и лишенным интриги. Часто приходится жертвовать интересом отдельного пассажа, чтобы создать

некую инерцию ожидания и подтолкнуть интерес к последующему неожиданному развитию (мысли или действия). Интерес книги может выявиться лишь в объеме ее целого, от первого до последнего слова, и может падать и подниматься на ее протяжении, достигая высшего напряжения в конце.

Как ни странно, наиболее интересны те произведения, которые написаны не ради чистого интереса, а ради познания мира и человека, ради воплощения какой-то идеи, ради эмоционального самовыражения, ради создания оригинальных образов. В этом «диалектическая» особенность интереса, который тем вернее достигает своей цели, чем больше уклоняется от нее. В природу интересного входит его независимость от того или тех, кого оно может заинтересовать. Если книга написана только для того, чтобы быть мне интересной, я легко могу без нее обойтись, ведь сам для себя я и так достаточно интересен. Казалось бы, в само понятие «интереса» входит отнесенность к потребителю, перципиенту — быть интересным для кого-то. Но то, что по-настоящему интересуется нас, интересно лишь

493

постольку, поскольку не пытается нас заинтересовать, — оно увлекает нас за собой, а не тащится покорно за нами. Заискивать перед публикой, доискиваться ее внимания — лучший способ ее потерять, утратить ее интерес. На такие случаи интересности, лишенной собственного центра и потому быстро переходящей в безразличие, указывает Мартин Хайдеггер:

«осталось ли сегодня еще хоть что-нибудь, чем бы не интересовался человек в том смысле, в котором понимается сегодняшним человеком слово "интересоваться"? Inter-esse значит быть среди вещей, между вещей, находиться в центре вещи и стойко стоять при ней. Однако сегодняшний интерес ценит одно лишь интересное. А оно таково, что может рке в следующий момент стать безразличным и смениться чем-то другим, что нас столь же мало касается. Сегодня нередко люди считают, что, находя какую-то вещь интересной, они удостаивают ее своим вниманием. На самом же деле такое отношение принижает интересное до уровня безразличного и вскоре отбрасывает как скучное»¹.

Интересный человек, интересная книга наполнены собой и своим, но не до края, они могут еще забрать «на свой борт» и читателя и увести за собой.

Есть такие талантливые люди, с которыми неинтересно, потому что они переполнены собой и не оставляют места ни для кого, кроме себя. Их интересность приближается к нулю, как и интересность совсем пустых людей, у которых ничего нет, которым некуда вести слушателя или читателя. С трагедией *бедного* человека, которому «некуда идти» (вспомним Марме-

¹ Хайдеггер М. Что значит мыслить? // Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества. М.: Высшая школа, 1991. С 135—136.

494

ладова у Достоевского), сопоставима трагедия *скучного* человека, которому некуда *вести за собой*. Есть люди как *фонтан* — из себя извергающие себя же, и люди как *вата*, из которых не выдавишь ни капли, и люди как *губка* — впитывающие и изливающие. Последние — самые интересные. Не фонтан и не вата, но губка — эмблема интересного.

Интересное не только вовлекает нас в свое междубытие, но и само находит в нас место «между». Между мною и мною. Между моей данностью и моей возможностью. Интересное — это то, чего нам не хватает, чтобы быть самими собой, или, точнее, стать теми, кто мы есть. В человеке всегда есть расхождение между актуальным и потенциальным, между тем, что он есть, и тем, чем он может быть. Интересы человека и сходятся к той точке, где он может восполнить и превзойти себя. Притом потенциальное совсем не обязательно должно переходить в актуальное — важно сохранять и расширять эту зону потенциального, поскольку в известном смысле человек и есть то, чем он может быть, он реален в качестве нереализованной потенции, и само осуществление определенных возможностей нужно ему для того, чтобы расширить далее сам круг возможностей. Человека интересуется то, в чем он узнает возможность для себя быть иным, оставаясь собой. Даже поверхностные интересы имеют свою экзистенциальную сторону. Например, интересуясь атлетикой, человек испытывает возможность быть сильнее и быстрее себя самого. Интерес принимает самое глубокое участие в самоопределении человека как потенциального существа, в его стремлении «быть целым миром».

Интересов и больше, и меньше, чем индивидов, поскольку (1) один индивид имеет много интересов и (2) один интерес разделяют много индивидов. В этом

495

отношении интересы сходны с универсалиями и могут быть охарактеризованы как «универсалии-для-ин-дивидов», в отличие от просто универсалий, или «универсалий-в-индивидах».

Универсалия в обычном смысле этого слова объективно присуща индивиду (как человеку, так и вещи) и не зависит от его сознания и желания. Например, такие универсалии, как «нация», «класс», «темперамент», «мышление», «язык» (т. е. способность мыслить и говорить), не могут считаться интересами. Но «чтение», «наука», «искусство», «политика», «спорт» могут считаться универсалиями-для-ин-дивидов, и следовательно, интересами. Интересы — это динамические качества, которые, в отличие от универсалий, не охватывают наличное бытие индивидов, но образуют область потенциального, т. е. задаются и «потенцируются» самими их обладателями. Показательно, что «интересность» может выступать как синоним беременности. «Женщина в интересном положении». Интересно то, что она одна, но их уже двое: в ней угадывается другая жизнь, погруженность в себя и возможность выхода из себя. Интересность — это форма потенциальности, своеобразная «беременность», когда человек вынашивает в себе другого, когда его «я» раздваивается, чтобы обнаружить иное в самом себе.

Интересность — это то свойство, которое скрепляет «очевидное» и «невероятное», не позволяя им оторваться друг от друга. Как только один момент начинает резко преобладать над другим, например старательно доказываемое легко доказуемое (очевидное) или провозглашается и не доказываемое трудно доказуемое (невероятное), интерес утрачивается, переходя в скуку согласия или досаду неверия.

Жуткое и странное

О теоретической встрече З. Фрейда и В. Шкловского

В этом маленьком трактате мы сопоставим две идеи, которые одновременно и независимо были высказаны основоположником психоанализа Зигмундом Фрейдом и основоположником формального метода Виктором Шкловским. Эти идеи, призванные объяснить психологическое и эстетическое воздействие литературы, оказались очень плодотворными и влиятельными в соответствующих дисциплинах. Это фрейдовская теория жуткого и концепция остранения у Шкловского.

1

В ряду отрицательных эмоциональных и эстетических состояний: безобразное, низменное, пошлое, страшное — жуткое занимает особое место. Жуткое не просто страшит, но каким-то образом затягивает в глубину страха, содержит в себе что-то манящее, влекущее. Самое обычное, примелькавшееся вдруг приоткрывает свою грозную, гибельную сторону. В основе жуткого лежит эмоциональная трансмутация, какой-то внезапный сдвиг доверия вдруг оборачивается страхом, спокойствие и уверенность — тревогой и смятением. Ощущение жути часто создается отсутствием прямой угрозы: темнотой, тишиной, белизной снежного покрова, когда остаешься как бы наедине с собой, со своим

497

собственным страхом. Жуткое говорит с нами из нашей собственной глубины. Приведу несколько литературных примеров.

Нам всем было жутко в темноте; мы жались один к другому и ничего не говорили.

Л. Толстой. *Аетство*

Там, где обыкновенно с несмолкаемым грохотом день и ночь работал исполинский завод, была необычная, жуткая тишина, А. Куприн. *Молох*

Сумерки, угрюмый лес, густой туман и главным образом эта мертвящая тишина создавали картину невыразимо **жуткую** и тоскливую.

В. Арсеньев. *Аерсу Узала*

Еще спутан и свеж первопуток, Еще чуток и жуток, как весть, В неземной новизне этих суток, Революция, вся ты, как есть.

Б. Пастернак. *1905 год*

По разъяснению З. Фрейда, «жуткое — это та разновидность пугающего, которое имеет начало в давно известном, в издавна привычном»¹. Проследивая развитие понятия «жуткого» («unheimlich») в немецком языке, Фрейд показывает, что оно не только представляет собой антоним понятию «домашнего», «уютного» («heimlich»), но и сливается с ним по смыслу. «Итак, "heimlich" — это слово, развертывающее свое значение в амбивалентных направлениях, вплоть до совпадения со своей противоположностью "unheimlich"» (Фрейд, 268). Амбивалентность заключе-

¹ Фрейд Зигмунд. Жуткое / Пер. Р.Ф. Додельцева. // Художник и фантазирование. М. - Республика, 1995. С. 265—266. Далее все питаты из Фрейда приводятся по этому изданию.

498

на в значении «скрытое, потаенное, таинственное», которое выступает как синоним «домашнего»,

своего, сокрытого от чужих», но приобретает и противоположный оттенок — «непостижимое, чуждое, страшное». По определению философа Ф.В.Й. Шеллинга, на которого ссылается Фрейд, «жутким называют все то, что должно было оставаться тайным, скрытым и вышло наружу» (Фрейд, 267). Эволюция значения такова: домашнее («heimlich») — скрытое от чужих — скрытое от самого себя — явленное уже как нечто чуждое, неродное («unheimlich»).

Буквально «unheimlich» можно передать выражением «не по себе»: именно такое ощущение чуждости самому себе и вызывается жутким. «Мороз проходит по коже», «волосы встают дыбом» — даже наша телесность как будто отчуждается от себя. Интересно, что выражение «по себе» как антоним «не по себе» отдельно не употребляется: нельзя сказать «мне было по себе». «По себе» становится ощутимым лишь в момент его отнятия, под знаком отрицания, когда наше «я» «очуждается», а значит, и «ожутчается». Жуткое — это и есть «непосебейное» («unheimlich»): то, в чем свое, привычное, глубоко запрятанное, «вытесненное» из сознания вдруг возвращается неузнаваемым, преображенным и в чем мы одновременно не можем не признать оттесненную часть себя.

«-Словоупотребление превратило слово "скрытое" в свою противоположность "жуткое", ибо это жуткое в самом деле не является чем-то новым или посторонним, а чем-то издревле привычным для душевной жизни, что было отчуждено от нее только в результате процесса вытеснения» (Фрейд, 275).

В том же 1919 году, когда З. Фрейд написал свое исследование «Жуткое», появляется работа В. Шклов-

499
ского «Искусство как прием», ставшая манифестом русской формальной школы в литературоведении¹. Шкловский вводит понятие «остранение», т.е. превращение вещей из привычных в странные, что и составляет, по его мысли, основной закон искусства. Причем Шкловский даже прибегает, ссылаясь на А. Толстого и независимо от Фрейда, к понятию бессознательного. Действия, становясь привычными, погружаются в бессознательное, и задача искусства состоит в том, чтобы извлечь их оттуда, заново предъявить нашему сознанию, но уже в качестве неузнаваемых, странных, на которых наше восприятие может долго задерживаться: «Если мы станем разбираться в общих законах восприятия, то увидим, что, становясь привычными, действия делаются автоматическими. Так, уходят, например, в среду бессознательно-автоматического все наши навыки» И вот для того, чтобы вернуть ощущение жизни, почувствовать вещи, для того, чтобы делать камень каменным, существует то, что называется искусством. -Приемом искусства является прием "остра-нения" вещей и прием затрудненной формы, увеличивающий трудность и долготу восприятия, так как восприимательный процесс в искусстве самоцелен и должен быть продлен...»².

На своем формальном языке Шкловский говорит о том же, о чем и Фрейд на языке психоанализа — о том, как привычное и знакомое становится непривычным, порождая странность и жуткость.

Фрейд ссылается как

¹ Впервые напечатана в кн: Поэтика: Сб. по теории поэтического языка. Пг, 1919. С. 101—114.

² Шкловский Виктор. Искусство как прием // О теории прозы. М: Федерация, 1929. С 11—12, 13. Далее все цитаты из Шкловского приводятся по этому изданию.

500

на предшественника своей теории на Ф.В.Й. Шеллинга а Шкловский — на Л.Н. Толстого, который записывает в своем дневнике, как он убирался в своей комнате, и поскольку делал это бессознательно, то этого как бы и вообще не было.

«Я обтирал в комнате и, обходя кругом, подошел к дивану и не мог вспомнить, обтирал ли я его или нет, так как движения эти привычны и бессознательны, я не мог и чувствовал, что это уже невозможно вспомнить.. Так что, если я обтирал и забыл это, т.е. действовал бессознательно, то это все равно, как не былоTM ...Если целая сложная жизнь многих происходит бессознательно, то эта жизнь как бы не была» (Л.Н. Толстой. Запись из дневника 29 февраля 1897 г. (правильно — 1 марта). Цит. по: Шкловский, 12).

Знаменательно, что именно самое типичное выражение домашней («heimlich») жизни — обтирка своей комнаты, дивана, создание «уютта» — приводится Толстым как пример бессознательного, которое съедает жизнь, делает ее несуществующей. И выведение этого бессознательного в сознание, превращение привычного в странное и составляет назначение искусства Так Шкловский трактует Толстого.

Фрейд открывает более активный механизм погружения в бессознательное: не забывание, а вытеснение. Соответственно и обратный прорыв вытесненных образов действует не просто как

странное, но как жуткое, поскольку сознание противится этому. «..Жуткое — это скрытое, привычное, претерпевшее вытеснение и вновь из него возвернувшееся...» (Фрейд, 277). «...Жуткое, возникшее из вытесненных инфантильных комплексов, из комплекса кастрации, мечты о материнском теле и т. д.» (Фрейд, 279). Странное возвращается

501

из забвения, обусловленного не механизмами подавления, а механизмами привыкания, силой повтора, примелькавшейся обыденности. Жуткое — это более интенсивная степень странного, как вытеснение — более активный механизм, чем просто забывание. У Фрейда эти полюса «уютного—жуткого» (heimlich—unheimlich) предстают более разорванными, а потому и сопряжение их более взрывчатым, амбивалентным, чем полюса «привычного—странного» в интерпретации Шкловского. Но это различие в степени, в интенсивности, тогда как структурно «странное» и «жуткое» изоморфны друг другу. Можно только поражаться тому, что независимо друг от друга два исследователя, психоаналитик и литературовед, пришли к столь сходным теориям, оказавшим сильное воздействие на их дисциплины¹.

Показательно, что и первый пример остранения, также взятый Шкловским у Л. Толстого, связан с нагнетанием таких чувств, как страх, отвращение, ужас «В статье "Стыдно" Л.Н. Толстой так остраняет понятие сечения: "людей, нарушивших законы, оголять, валить на пол и бить прутьями по заднице", через несколько строк: "стегать по оголенным ягодицам". К

¹ Это сходство подтверждается историей термина «остранение» в немецком языке. Бертольт Брехт, левый драматург и теоретик, находившийся под влиянием русской формальной школы, перевел его на немецкий как «Verfremdung» или «Verfremdungseffekt», от «fremd», «чужой, чуждый, иностранный, заграничный», что выступает как почти полный синоним слову «unheimlich» в его прямом значении («недомашний, чуждый»). Любопытно, что в свою очередь этот брехтовский термин был переведен на русский не как «остранение», а как «очужде-ние» (в отличие от «отчуждения» как термина гегелевской и марксистской философии): либо по незнанию его русского источника, либо для того, чтобы отвести от марксиста Брехта всякое подозрение в связях с формальной школой.

502

этому месту есть примечание: и почему именно этот глупый, дикий способ причинения боли, а не какой-нибудь другой: колоть иголками плечо или другое какое-либо место тела, сжимать в тиски руки или ноги, или еще что-нибудь подобное". Я извиняюсь за тяжелый пример, но он типичен, как способ Толстого добираться до совести» (Шкловский, 14).

Действительно, Толстой часто подбирает такие слова, чтобы сделать называемое не просто странным, но страшным. Собственно, страшное выступает здесь как способ усиления странности, усиления воздействия на читателя. Действия, которые представляются простыми и привычными, если называть их «наказывают, секут», не только остраняются, но **осгрязаются**, если увидеть их как бы впервые и передать в соответствующих подробностях: «оголять, валить на пол» и т. д. Таким образом, первый же пример остранения у Шкловского демонстрирует, насколько он близок тому, что у Фрейда выступает как «жуткое», тем более что и Фрейд видит в искусстве преимущественный способ выявления жуткого:

«.-Поэт способен увеличить и умножить жуткое, далеко выходя за пределы меры, возможной в переживании, допуская совершение таких событий, которые или вообще не наблюдаются в действительности, или наблюдаются очень редко» (Фрейд, 280)

2

Разумеется, нельзя не заметить и глубокого различия. Среди примеров жуткого, приводимых Фрейдом, есть и такие:

«Оторванные члены, отрубленная голова, отделенная от плеча рука, как в сказках Хауфа, ноги, танцующие сами по себе, как в упомянутой книге А. Шеффера,

503

содержат в себе что-то чрезвычайно жуткое, особенно если им, как в последнем примере, еще придается самостоятельная деятельность» (Фрейд, 276—277).

Если у Толстого — физически страшное и морально отталкивающее, то в примерах, приводимых Фрейдом, жуткое выступает в формах сверхъестественного. То, что принадлежит человеческому телу, начинает жить самостоятельной жизнью, тут отчуждение действует как **ожутчение**. По Фрейду, «эта жуть происходит из сближения с комплексом кастрации» (Фрейд, 277), которая и представляет собой самый наглядный пример «своего, ставшего чужим». Жуткое — это чуждое, не только взятое из своего, но обладающее сверхъестественной способностью независимой жизни. Такова большая часть примеров в работе З. Фрейда: от «Поликратова перстня» ф. Шиллера, где

любые пожелания героя немедленно исполняются, как бы отчуждаются от него и преподносятся извне, как подарок судьбы, до «Песочного человека» Э.Т.А. Гофмана, где жуткий Песочный человек похищает глаза у студента Натанаэля, мотив, который опять-таки связывается Фрейдом с комплексом кастрации («боязнь за глаза, страх перед слепотой достаточно часто является заменой страха кастрации» — *Фрейд*, 270). Если следовать фрейдовскому пониманию жуткого, то его нужно искать скорее у Н. Гоголя, чем у Л. Толстого, — в таких повестях, как «Страшная месть», «Вий», «Портрет».. Старик-ростовщик, вылезая из рамы портрета; старуха, которая оседлывает молодого бурсака и скачет на нем верхом; исполинский мертвец, который хочет подняться из-под земли и трясет и Карпаты, и Турцию- Жуткое несет в себе оттенок противоестественного или сверхъестественного, что связано с фантазией, галлюцинацией,

504

возвращением образов, вытесненных в подсознание и претерпевших как бы двойную метаморфозу.

С другой стороны, странность не обязательно переходит в жуткое. Остранение может производить смеховой, комический, саркастический эффект, как, например, в той сцене «Войны и мира», где Наташа Ростова свежими глазами воспринимает оперу и ее условности: «Был какой-то черт, который пел, махая руками до тех пор, пока не выдвинули под ним доски, и он не опустился туда». Здесь странное предстает в форме нелепого, глупого, пошлого и ложного, но никак не жуткого. В. Шкловский приводит также много примеров «фривольного» остранения, таких как изображение половых частей в виде замка и ключа, кольца и свайки (в русском фольклоре), песта и ступки, дьявола и преисподней (в «Декамероне» Боккаччо), здесь достигается эффект либо эротического усиления, либо юмористического снижения.

Странное и жуткое расходятся в противоположные стороны эмоционально-экспрессивного спектра искусства: от нелепо-забавного до сверхъестественно-страшного, от эротически соблазнительного до мистически грозного» Вероятно, это обусловлено разной динамикой психического в случае **забывания привычного и вытеснения запретного**; соответственно первое возвращается в виде странного, второе — в виде жуткого. Для остранения нужно воспринимать мир чистыми глазами, видеть его «впервые», непредвзято, войти как бы гостем в собственный дом. Для восприятия жуткого нужно столкнуться с явлением запретного: оно прячется не просто в доме, а в подполье бессознательного, откуда врывается в дом, взламывая засов, как беглый каторжник. **Ожугчение**— это высшая стадия отчуж-

505

дения, когда оно раздвигается в две противоположные стороны, амбивалентно обнаруживая и родственность, и враждебность мне. Странное приходит в образе наивного гостя, жуткое— в образе убийцы, похитителя, растлителя. Кстати, русское слово «жуть» более прямо, чем немецкое «unheimlich», передает именно эту сторону «жуткого». По предположению Макса Фасмера, «жуть» происходит от диалектного (тульского) «жуда», ужас, бедствие (откуда «жудкий», «жудь»), которое восходит к индоевропейскому «gheud-» и родственно англосаксонским gietan, убивать, agietan, растратить, разорить, литовским zavinti, губить, zudyti, умерщвляю, zuti, гибнуть, латышскому zudu, zust исчезать, т. е на первый план выдвигается семантика гибели, умерщвления, разорения¹.

Динамика жуткого — более напряженная и драматическая, чем динамика странного. Но, расходясь в разные стороны психологического спектра, остранение и ожугчение сходятся в его середине, там, где привычное выворачивается и обнарживает свою изнанку, свое подполье, свое иное, там, где домашнее распахивает свои двери перед вторжением гостя или захватчика Между ними — градация переходов: странное — непривычное — удивляющее — подозрительное — настораживающее — пугающее — страшное — ужасное — жуткое.

Таким образом, прием остранения имеет свои степени интенсивности. В частности, можно предложить термин «острашение» — это гипербола остранения, художественный прием, который выводит восприятие

¹ *Фасмер Макс*. Этимологический словарь русского языка; В 4 т. / Пер. с нем. О.Н. Трубачева. Под ред. БА Ларина. М: Прогресс, 1986— 1987. Т. 2. С 63.

506

вещи из автоматизма и побуждает сосредоточить на ней внимание, поскольку она пугает, представляет угрозу¹. Исчерпав прочие средства остранения, притупив чувствительность к

странному, искусство переходит в более сильные регистры, все охотнее позиционируя себя как страшное и жуткое. Современная массовая культура стремится «ожутить» явления, чтобы эмоционально взбодрить психику, уже притупленную постоянным возбуждающим воздействием средств массовой информации. Жуткое — это экстаз и апофеоз чуждого, когда оно, с одной стороны, выступает как метаморфоза чего-то своего, знакомого, домашнего, а с другой — как угроза моему существованию, как вытесненно-возвращенное, подавленно-непобедимое, мстящее и роковое. (Рок всегда предполагает повтор и возврат, это неотъемлемость того, от чего мы пытаемся отделаться, неизбежность того, от чего мы пытаемся бежать.) Эстетика жути — это эстетика шока, своеобразный шоко-лад, когда лад достигается шоком, когда клин выбивают клином, когда удар по психике возвращает рке потрясенную психику в состояние тревожного равновесия.

3

Переход от «остранения» Шкловского или «очуж-дения» Брехта к острашению-ожутчению по Фрейду характерен для постсоветской литературы, где можно

¹ В английском языке жуткое — это «uncanny», образованное, как и немецкое «unheimlich», посредством отрицательной частицы «un» от «canny» (прилагательное от «can», мочь) — «благоразумный, осторожный, умелый, практичный, уютный, приятный». Можно предложить на английском такую игру понятий, которая соответствовала бы русской паре «остранение—острашение»: «uncannyization» (деканонизация, нарушение привычного канона) — «uncannyization» (превращение в страшное, жуткое)[^]

507

найти множество самых типичных и тривиальных иллюстраций к фрейдовской теории. «Вместо тени от своих пальцев он увидел черные когти — сверхъестественно черные, ибо тень никогда не бывает так черна»¹ — эта фраза из Юрия Мамлеева представляет собой прямо-таки образцовую формулу жуткого как извращенно-превращенного своего. Сходный мотив отрубленной или отсыхающей руки используется Людмилой Петрушевской в рассказах «Новый район» и «Рука», вошедших в ее цикл «Песни восточных славян», построенный как сборник городского фольклора. В одном из рассказов Владимира Маканина из цикла «Сюр в Пролетарском районе» описывается борьба героя с Рукой, ее мясистыми пальцами, каждый размером с человеческий рост. Рука подкарауливает его в самых неожиданных уголках и наконец добивается своего — душит невезучего парня. Быть может, вся страна пережила в последние годы это «возвращение вытесненного», увидела вдруг свою «сверхъестественно черную» тень, отчего жуткое и становится чуть ли не главной категорией постсоветской эстетики².

Не только искусство, но и сфера идеологии, пропаганды, публицистики и того, что сейчас называют «пиаром» (PR, public relations, — это понятие, кстати, ввел племянник Зигмунда Фрейда, Эдвард Бернейс), тоже могут задействовать приемы острашения и ожут-чения. Между прочим, не совсем ясно, почему Шкловс-

¹ Мамлеев Юрий Утопи мою голову. Рассказы. М[^] Объединение «Всесоюзный молодежный книжный центр», 1990. С 180, 186.

² Подробнее о жутком в постсоветской литературе см; Эштейн Михаил. В черной-черной стране- // На границах культур Российское — американское — советское. Нью-Йорк Слово/Word, 1995. С 295—299.

508

кий настаивает на том, что прием острашения специфичен именно для искусства: первый же приводимый им пример острашения (про «оголенные ягодицы») взят из толстовской публицистики, из статьи «Стыдно».

На рубеже веков в России все больше распространяется черный пиар, который прибегает к образам страшного и жуткого, чтобы представить конкурента или оппонента в образе сверхъестественного злодея или противоестественного урода. Эта «демонизация» врага вырастает в целую систему «инфернальной сатиры» и «мистического гротеска».

Вот как характеризуется черный пиар на заглавной странице одноименного сайта:

«Мы живем в мире Чёрного PR-а. Он повсюду — на телеэкранах, в газетах, за окном. Вся реклама — это один сплошной иссиня-черный ПиАр, обволакивающая чернота которого может затмить мир в самые светлые моменты его жизни».

«Сказки о страшных людях, которые зомбируют бедных обывателей в дни выборов, ничто по сравнению с правдой о том, что происходит в тот момент, когда несчастный семьянин с бутербродом в руках сидит и пялится в ящик или читает газету. Самый чёрный, самый грязный PR делают люди с безупречной репутацией и в ослепительно белых перчатках...»¹.

В черном пиаре господствуют мотивы злобы, вины, преступления, отчаяния, извращения, порока, нравственного падения, психической болезни, безумия, паранойи — перечень тех самых мотивов, которые образуют кинематографический жанр «film noir», «фильм нуар» (буквально — «черный фильм», «кино-

509

чернуха»)¹. Созвучия и смысла ради можно было бы именовать этот стиль публичных отношений-поношений «**пиар нуар**». Передовицы газеты «Завтра», изображающие Ельцина, либералов, демократов, западников, евреев, интеллектуалов кровавыми демонами, терзающими душу и плоть русского народа, могут служить образчиками этого стиля **пиар нуар**.

«„Крематорий, в котором сгорает Россия. И в этом жутком зареве танцуют страшные уроды. Павианы и бабуины правительства. Большие и мелкие бесы политических движений и партий. Лысые мэры и гангстеры. Граждане трех государств. И среди них — неистовый рыжий черт в парике из медной проволоки и в галстук из человеческой кожи» («Черная месса Бориса Ельцина», 12 марта 1996).

«Господа из еврейского конгресса» русский апокалипсис, в который вы нас затащили, превратит вас в смрадный дым, и черти со свастиками, которые станут рыться в горячем пепле, распознают ваши скелеты по бриллиантовым запонкам и золотым коронкам» (Передовая. 26 ноября 1996).

«Ужас пришел в русские семьи, ужас с лицом Черномырдина. Заглядывает в черные окна нетопленых домов. Склоняется к колыбелям некормленных детей.

¹ Первыми классическими образцами этого жанра считаются такие фильмы, как «Мальтийский сокол» (1941) Джона Хастона, «Гражданин Кэйн» (1941) Орсона Уэллса, «Алая улица» (1945) Фрица Лэнга, «Сила зла» (1948) Абрама Полонски. Типические персонажи film noir — бандиты, гангстеры, убийцы, детективы, частные сыщики, полицейские, ветераны войны, государственные чиновники, агенты разведки, воры и мелкие уголовники. По характеру — прожженные циники, наглецы, головорезы, крутые, беспощадные, отчаянные, мстительные, одинокие, изломанные, страдающие маниями, фобиями и всевозможными комплексами.

510

Нависает, как бред, над больничными койками ветеранов. Смотрит глазами тухлой камбалы с пустых магазинных прилавков. Высовывает из банкоматов распухший лиловый язык...» (Передовая. 8 сентября 1998).

Пиар нуар не просто обличает и клеймит конкурента и оппонента, но вступает в область жуткого, как ее охарактеризовал З. Фрейд, — похищает у нас глаза или заставляет их вылезать из орбит.

Пиар нуар наделяет соперника такими свойствами, в которых читатель не может не опознать — с ужасом и содроганием — похищенную часть себя, реализацию собственных самых темных и запретных комплексов. «...Жуткое, возникшее из вытесненных инфантильных комплексов, из комплекса кастрации, мечты о материнском теле и т.д.» (Фрейд, 279). Эта характеристика целиком относится к вышеприведенным выдержкам: мечта о материнском теле родины и страх импотенции, страх кастрации перед теми, кто якобы рке успел ею овладеть.

Методы безумия и безумие метода

Хоть это и безумие, в нем есть свой метод. У. Шекспир. *Тамлет* (акт 2, сцена 2)

Не дай мне Бог сойти с ума-А. Пушкин

Тема этой работы — два вида безумия, поэтическое и философское, или экстатическое и доктринальное. Безумие при этом рассматривается не как медицинский факт, а как культурный символ. Не клиника, а поэтика и метафизика безумия. Я постараюсь показать связь безумия с наклонностями творческого ума и охарактеризовать метод критического чтения, основанный на гипотезе авторского безумия, а затем кратко очертить и **самокритическую** сторону этого метода.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Безумие — это язык, на котором культура говорит не менее выразительно, чем на языке разума.

Безумие — это не отсутствие разума, а его потеря, т. е. третье, **послеразумное** состояние личности. В природе есть беззвучие, тишина, но молчание свойственно лишь говорящим. В природе есть неразумность, немыслие, но безумие свойственно лишь мыслящим и разумным.

512

Безумие примерно так относится к уму, как молчание — к речи. Хотя внешне, по своему акустическому составу, молчание тождественно тишине и означает отсутствие звуков, структурно молчание гораздо ближе разговору и делит с ним интенциональную обращенность сознания на что-то. Смысл сказанного задает и дальнейший смысл несказанному. Как говорил Гуссерль, сознание есть всегда «сознание-о». Безумие тоже может быть формой сознания, способом его артикуляции, и занимать законное место в ряду других форм: думать о..., говорить о..., писать о..., молчать о..., безумствовать о... Влюбленные могут говорить, а могут и молчать о своей любви. О чем невозможно говорить, о том можно молчать — именно потому, что молчать можно лишь о том, о чем можно и говорить. *О чем можно мыслить, о том можно и безумствовать.*

Особенно это относится к тем безумцам и молчаливкам, которые когда-то блистали умом и словом. Они имеют право на вопрос: о чем они молчат, о чем безумствуют. Своим творчеством они уже вошли в то поле «о-ности», интенциональности, из которого нет исхода. Все разрывы, паузы, зияния в этом поле полнятся смыслом, как язык полнится паузами и пробелами, сосредотачивая в них свой (за)пределный, иначе не выразимый смысл. Как война есть продолжение политики иными средствами, так безумие есть жизнь ума, продолженная иными средствами.

Этот вопрос: о чем?— витает над безумием Ницше, сама философия которого оправдывала безумие вообще и тем самым предвосхищала его собственную болезнь. «Почти повсюду именно безумие прокладывает путь новой мысли». Не означало ли это, в случае Ниц-

513

ше, что и обратное верно: новая мысль проложила путь безумию?¹

Есть две жертвы, или два героя, поэтического безумия, которые своим разительным сходством позволяют резко выделить общую закономерность — связь безумия с поэтической устремленностью самого ума.

1. Гельдерлин и Батюшков

Нам Музы дорого таланты продают! *Константин Батюшков*

Словно в небесное рабство продан я-Фридрих Гельдерлин

Гельдерлин (1770—1843) и Батюшков (1787—1855) — почти современники: немецкий всего на семнадцать лет старше русского. Оба принадлежат эпохе, получившей название романтизма. Оба великие— но в тени еще более великих: Гете, Пушкина. И какая похожая судьба!

Оба прожили в свете сознания, в благосклонности муз ровно половину своего земного срока.

Батюшков жил 68 лет: 34 из них — поэтом, 34 — идиотом. И у Гельдерлина так же надвое и так же поровну разбита жизнь, словно есть в ней чей-то беспощадно строгий расчет: прожил 72 года, первую половину (36 лет) — мечтателем, странником, влюбленным, вторую (тоже 36) — домоседом, кротчайшим из дураков. Этот

¹ *Nietzsche Friedrich*. Morgenrothe. Samtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hg. Giorgio Colli and Mazzino Montinari. Deutscher Taschenbuch-Verlag: München, 1988. 3. S. 26.

514

провинциальный Тюбинген и периферийная Вологда, где провели они остаток дней (а в остатке— половина жизни),— как страшно возвращаться в глухую отчизну предков из блеска культурных столиц, унося только помраченный разум. Вырождаться в углу, в котором родился.

Середина жизни.. Данте писал, что «для большинства людей она находится между тридцатым и сороковым годом жизни, и думаю, что у людей, от природы совершенных, она совпадает с тридцать пятым» («Пир», IV, XXIII). Вот и сам он, дожив до 35, испытал ужас духовного затмения:

Земную жизнь пройдя до половины, Я очутился в сумрачном лесу, Утратив правый путь во тьме долины. Каков он был, о, как произнесу, Тот дикий лес, дремучий и грозный, Чей давний ужас в памяти несусь!

Дакоте, Божественная комедия, Ад, I.

Что это за сумрачный, дремучий лес? УЖ не то ли умопомрачение, теневой склон жизни, который ждет тех, кто взобрался на ее творческую вершину по солнечной стороне? Чем выше гора, тем чернее тень. Но если и были у Данте виденья, помрачающие рассудок, то все-таки под водительством классически ясного Вергилия выбрался он к победному, всеразрешающему свету «кристального неба» и «райской розы». А Батюшков и Гельдерлин, тоже бравшие в наставники древних, заблудились на середине жизни в этом сумрачном лесу и выхода из него так и не нашли. Задумываясь, отчего Гельдерлину и Батюшкову такая кара, видишь, что не одним лишь безумием сход-

515

ны они, но и наклонностями самого ума. Как любили они Грецию и Италию, как все живое в себе отдавали тем, отжившим временам! Среди всех поэтов Нового времени, кажется, не было столь неистовых и самоотверженных в любви к полуденным краям и их языческим красотам:

Дай, судьба, в земле Анакреона Горестному сердцу моему
Меж святых героев Марафона В тесном успокоиться дому!
Будь, мой стих, последнею слезою На пути к святому рубежу!
Присылайте, Парки, смерть за мною, — Царству мертвых я принадлежу.

«Греция»¹

Никогда Гельдерлин не был в Греции, но витал там всем духом своей поэзии, в отлете от своего германского тела. Не опасна ли такая разлука с собой, не означает ли она смерть при жизни?

«Царству мертвых я принадлежу». Душа, долго порывавшаяся за эллинскими призраками, и впрямь оторвалась — отлетела без возврата. Кто из немецких поэтов не стремился «туда, туда» (dahin! dahin!) — в край миндальных рощ и священных дубов. Но, пожалуй, только Гельдерлин

решил там остаться, и безумие его — не следствие ли тайно принятого решения?

Правда, в последние годы пред болезнью он неустанно славит Германию — словно чувствуя наступаю-

¹ Griechenland, An Gotthold Staudlin. (Erste Fassung) Halt ich dich im Schatten der Pktanen. Friedrich Holderlin. Samtliche Werke und Briefe. Berlin; Weimar Aufbau-Verlag, 1970. S. 263—264. Гельдерлин Ф. Сочинения. М. - Худож. лит, 1969. С 67—69. Все стихотворения Гельдерлина дальше цитируются по этому изданию.

516

щий мрак и погибель души и торопясь облегчить свой грех запоздалым слиянием с живой родиной:

Нельзя душой в минувшее бежать Назад, к вам, слишком дорогие мне. Прекрасный лик ваш созерцать, как прежде, Сегодня я страшусь. Погибель в этом. И не дозволено будить умерших.

«Германия»

Зная дальнейшую судьбу поэта, нельзя не содрогнуться при чтении этих стихов: в них последняя попытка стряхнуть созерцательное оцепенение и очнуться в простой, грубовато-современной жизни— предсмертный трепет души, почувствовавшей слишком поздно свой плен у чуждого, запертость в храме своем, как в темнице. Как иначе истолковать этот суеверный ужас поэта при созерцании эллинских богов— «умерших», пробуждая которых он сам цепенеет?

Какою силой

Прикован к древним, блаженным

Берегам я, так что

Я больше люблю их, чем родину?

Словно в небесное

Рабство продан я

Туда, где Аполлон шествовал

В обличье царственном.

«Единственный»

Так тщетно пытается Гельдерлин осознать и ослабить притяжение блаженных берегов, которые вот-вот насовсем прикуют его к себе и отнимут сам ум, добровольно избравший «рабство» у чужих небес. Не есть ли безумие кара за эту измену *своему*, настоящему, за восторг, исторгающий душу из ее земных корней?

517

Собственно, даже не кара, а сам этот восторг— застывший, остановленный, продолженный в беспредельность?

И у Батюшкова тот же порыв:

Друг милый, ангел мой! сокроемся туда, Где волны кроткие Тавриду омывают И Фебовы лучи с любовью озаряют Им древней Греции священные места.

Мы там, отверженные роком, Равны несчастьем, любовью равны, Под небом сладостным полуденной страны Забудем слезы лить о жребии жестоком-

«Таврида»

«Полуденная страна» у Батюшкова, в отличие от Гельдерлина, — чаще Италия, чем Эллада.

Тибулл, Петрарка, Ариосто, Тассо ему в целом ближе, чем Гомер, Анакреонт и Пиндар; но и через эти имена проходит все та же верность иноземному и иноязычному гражданству. «Как можно менее славянских слов» — так выражает он свое поэтическое кредо. В одном из писем он насмешливо называет Россию «землей клюквы и брусники», а уезжая в 1818 году из России, написал: «Спешу в Рим, на который я и взглянуть недостойн!» Если Жуковский через поэзию порывался в иное, но вечное, сверхземное, нездешнее, чем в ладу с собой утешается душа, то Батюшков — в иноземное и ино-временное, чем душа отторгается от себя. У Батюшкова — глубокая тоска «случайного» северянина и попытка в самом деле, пусть на русском языке, быть «италианцем». При этом у Батюшкова, как и у Гельдерлина, много стихов патриотических, тоскующих по родине, но как бы издалека, из того прибежища, которое нашла она себе западнее и южнее— за Нема-

518

ном, Рейном, Роной...— под «небом сладостным», где лучезарнее свет божества, бывшего одновременно и владыкой неба, и покровителем искусства. Гельдерлин чаще называет его Аполлоном, а Батюшков— Фебом

И вот средиземноморские мечтатели проводят свои последние десятилетия обывателями российской и немецкой глуши. Судьба как бы пальцем тычет: вот твое законное место, не пожелал сродниться душой— останешься здесь бездушным телом. Впечатление МЛ. Погодина, навестившего Батюшкова в 1830 году: «Лежит почти неподвижный. Дикие взгляды. Взмахнет иногда рукой, мнет воск. Боже мой! Где ум и чувство! Одно тело чуть живое»¹.

Каков главный признак безумия? Сошлюсь на определение Мандельштама: «Скажите, что в безумце производит на вас наиболее грозное впечатление безумия? Расширенные зрачки — потому что они невидящие, ни на что в частности не устремленные, пустые. Безумные речи — потому что, обращаясь к вам, безумный не считается с вами, с вашим существованием, как бы не желает его признавать, абсолютно не интересуется вами. Мы боимся в сумасшедшем главным образом того жуткого абсолютного безразличия, которое он выказывает нам»². Расширенные зрачки Гельдерлина и Батюшкова были устремлены на античность и Средиземноморье; невидящими глазами глядели они на окружающее. «...Именно утрата диалогического контакта отмечает поведение больного Гельдерлина в Тюбингене. Затруднительным для него было и спрашивать, и

¹ Цит. по кш Барсуков Н. Жизнь и труды М.П. Погодина. СПб, 1890. Кн. III. С 36.

² Мандельштам Осип. О собеседнике // Собр. соч.; В 4 т. М: Арт-Бизнес-Центр, 1993. Т. 1. С 181

519

выслушивать вопрос; даже старые знакомысти находили беседы с ним "слишком жуткими".. Позднейшие поэтические монологи Гельдерлина исключают всякий намек на сам акт речи и его момент, на действительных участников общения», — замечает Роман Якобсон, посвятивший обстоятельное исследование поэзии Гельдерлина периода безумия¹.

О том же сообщает лечивший Батюшкова доктор Антон Дитрих. В состоянии помешательства Батюшков «говорил по-итальянски и вызывал в своем воображении некоторые прекрасные эпизоды "Освобожденного Иерусалима" Тассо, о которых он громко и вслух рассуждал сам с собой- С ним было невозможно вступить в беседу, завести разговор.. Больной., отделился от мира, поскольку жизнь в мире предполагает общение»². В 1828 году уже безнадежно больного Батюшкова везли из Зонненштейна, где он четыре года безрезультатно лечился в психиатрическом заведении доктора Пирни-ца, в Москву, где он поступил под опеку доктора Дитриха. По дороге, сообщает Дитрих, Батюшков «заговорил по-итальянски с самим собой, не то прозой, не то короткими рифмованными стихами, но совершенно бессвязно, и сказал среди прочего кротким, трогательным голосом и с выражением страстной тоски в лице, не сводя глаз с неба: "О родина Данте, родина Ариос-то, родина Тассо! О дорогая моя родина!" Последние слова он произнес с таким благороднейшим выраже-

¹ Якобсон Роман. Взгляд на «Вид» Гельдерлина / Пер. (ХА. Садковой // Якобсон Роман. Работы по поэтике М_ - Прогресс, 1987. С 374

² Дитрих Антон. О болезни русского императорского надворного советника и дворянина господина Константина Батюшкова (1829) // Майков ЛН Батюшков, его жизнь и сочинения (1896) М: Аграф, 2001. С 494, 500.

520

нием чувства собственного достоинства, что я был потрясен до глубины души»¹.

В этом эпизоде уже *клинической* италомании отчетливо видно, что безумие Батюшкова есть застывшее состояние его поэтического ума, как бы окончательно порвавшего связь с окружающей реальностью. Собственно, к такому выводу приходит и сам доктор Антон Дитрих, лечивший Батюшкова около полутора лет и оставивший необычайно пронизательные и добросовестные записки о его недуге «О болезни русского императорского надворного советника и дворянина господина Константина Батюшкова». Вот его заключение: «..суть душевной болезни Батюшкова состоит в неограниченном господстве силы воображения (*imaginatio*) над прочими силами его души. В результате все они затормаживаются и подавляются, так что разум не в состоянии осознать абсурдность и безосновательность тех представлений и образов, которые проходят перед ним непрерывной пестрой чередой. Он живет только мечтами, это грезы наяву»².

Антон. Цит. соч. С 493. ² Там же. С 504. Сказанное не означает, что избыток воображения и поэтическая «иноземность» были причиной душевной болезни Батюшкова или Гельдерлина. Возможно, напротив, что именно прогрессирующая болезнь задавала такую направленность их лирике. Вообще отношение безумия и творчества вряд ли строится на причинности, скорее, на причастности-несовместности. Творчество невозможно без *некоего* безумия и одновременно несовместимо с *полным* безумием. «Болящий дух врачует песнопенье» (Е Баратынский). Но там, где болезнь торжествует, не остается места и песнопению. Рассматривая безумие Ницше, Ван-Гога и А. Арго, М. Фуко заключает, что «безумие есть абсолютный обрыв творчества». Ван-Гогу «было прекрасно известно, что его творчество несовместимо с безумием». «Творчество Арго испытывает в безумии собственное отсутствие-» «-Где есть творчество, там нет места безумию.* (Фуко Мишель. История безумия в классическую эпоху. СПб.: Университетская книга, 1997. С 523, 524). Молчание безумных поэтов полнится смыслом по отношению к их прежним речам, но само по себе выдает душераздирающую пустоту.

521

Как видим, безумие, по оценке доктора Дитриха, неотделимо от силы воображения его пациента. Здесь вспоминаются строки из пушкинского «Не дай мне Бог сойти с ума _»:

Я пел бы в пламенном бреду, Я забывался бы в чаду
Нестройных, чудных грез.

Кстати, Пушкин посещал больного Батюшкова в 1830 году, и возможно, эти впечатления, а также рассказы доктора Дитриха, который входил в круг пушкинских знакомых, послужили толчком для этого стихотворения, написанного в 1833 году. Некоторые моменты стихотворения ясно соотносятся с эпизодами путешествия безумного Батюшкова в изложении Дитриха. Я приведу три примера такой переключки (цитируется по тому же изданию книги Майкова):

«Всякий раз во время лихорадочного возбуждения он становился очень сильным..» (492)

И силен, волен был бы я-

«В другой раз он попросил меня позволить ему выйти из кареты, чтобы погулять в лесу»» (493)

Когда б оставили меня На воле, как бы резво я Пустился в темный лес!

« С выражением страстной тоски в лице, не сводя глаз с неба» (493)

И я глядел бы, счастья полн, В пустые небеса.

522

2. ДВА ПОЛОУМИЯ: ПОЭТИЧЕСКОЕ И ФИЛОСОФСКОЕ

С XVII века безумие отождествляется с психической болезнью и, как правило, проходит по ведомству медиков и психиатров. Но это не всегда было так. Начиная с Платона безумие (*mania*) рассматривалось как высочайшая способность человеческой души, восходящей над ограниченностью разума. «...Величайшие для нас блага возникают из неистовства (*mania*), правда, когда оно уделяется нам как божий дар..»¹.

Платон выделяет три вида безумия: пророческое, молитвенное и поэтическое. О последнем он пишет.

«Третий вид одержимости и неистовства — от Муз, он охватывает нежную и непорочную душу, пробуждает ее, заставляет выражать вакхический восторг в песнопениях и других видах творчества и, украшая несчетное множество деяний предков, воспитывает потомков. Кто же без неистовства, посланного Музами, подходит к порогу творчества в уверенности, что он благодаря одному лишь искусству станет изрядным поэтом, тот еще далек от совершенства: творения здравомыслящих затмятся творениями неистовых»².

Безумие в таком платоническом смысле — это не утрата разума, а, скорее, освобождение из плена разума. Именно к этой традиции поэтического безумия примыкает Гельдерлин, причем вполне сознательно. По мысли Гельдерлина, которая трагически исполнилась в его судьбе, «священное безумие — высшее проявление человеческого»³. Точно так же М. Хайдеггер впослед-

¹ Платон, федр, 244 а / Пер. А.И. Егунова // Соч: В 3 т. М: Мысль, 1970. Т. 1 С 179.

² Там же. Федр, 245 а. С. 180.

³ Holdrin Friedrich. Samtliche Werke. ('Frankfurter Ausgabe'). Historisch-kritische Ausgabe. Hg. Friedrich Sattler. Frankfurt/MStroemfeld/ Roter Stern, 1988. 16. S. 414.

523

ствии признал умопомрачение Гельдерлина следствием его поэтических озарений. «Чрезмерная яркость завела поэта во мрак»¹.

Поэтическое безумие, впервые описанное Платоном, хорошо исследовано в истории культуры, да и само выражение «поэтическое безумие» стало ходовым термином. Это безумие неистовства, экстаза, вольного излияния самых диких образов и фантазий — то безумие, грозный призрак которого налетал и на Пушкина.

И я б заслушивался волн, И я глядел бы, счастья полн,
В пустые небеса; И силен, волен был бы я, Как вихорь, роющий поля,
Ломающий леса.

Но есть и безумие другого рода, которое как бы не воспаряет над разумом, а мерно чеканит шаг ему вослед. Есть бред **иррациональности**, и есть бред **гиперрациональности**. Приставка «тапер» в данном случае означает не просто сильную, а чрезмерную степень рациональности (что выступает в таких словах, как «гипертония», «гипертрофия», «гиперинфляция», «гипербола»-). Чрезмерность — такой избыток качества, когда, переступая свою меру, оно переходит в собственную противоположность. **Гиперрациональность** — это такая сверхрациональность, одержимость правилами, принципами, законами разума, которая переходит в свою противоположность — безумие.

Иными словами, безумие может быть отклонением от разума, а может быть и проявлением его не-
' «Чрезмерная яркость завела поэта во мрак» (Хайдеггер. Гельдерлин и сущность поэзии, 1951).

524

уклонности. Полоний, как известно, заключает о Гамлете «Хоть это и безумие, в нем есть свой метод» («Гамлет», акт 2, сцена 2). «Though this be madness, yet there is method in't». Верно было бы и обратное: не только у безумия есть свой метод, но абсолютная преданность методу есть черта

безумия. Можно было бы перефразировать Полония: «Though this be method, yet there is madness in't». «Хоть это и метод, в нем есть свое безумие».

Как заметил Паскаль, «ничто так не согласно с разумом, как его недоверие к себе»¹. Разум, всецело себеверяющий, тиранически властвующий над личностью, — это уже безумие. Как известно, есть две основные угрозы обществу, анархия и тирания, распад государственной власти или, напротив, абсолютизация власти и ее репрессивного аппарата.

Точно так же и разум, как система основных понятий и функций мышления, может быть поражен *болезнью анархии* — **экстатического безумия**, или *болезнью тоталитарности* — **доктринального безумия**. Связность и подвижность — два дополнительных свойства живых систем, в том числе разума. Когда одно из этих свойств утрачено, разум впадает в безумие либо **бессвязности**, либо **неподвижности**. **Зацикленность** разума, сосредоточенность в одной неподвижной точке не менее чреваты безумием, чем **развинченность** разума, блуждающего без руля. Что безумнее: хаотическая пляска образов, оргия воображения или органчик разума, застрявший на какой-то сверхценной идее? Две половины безумия — два **полоумия** — стоят друг друга. Само понятие «полоумия» означает, что человек

¹ Паскаль. Мысли. С 271

525

остается с половиной ума, с неподвижной связью идей или с бессвязной их скачкой.

Это *другое* полоумие можно назвать философским, если исходить из того противопоставления поэзии и философии, которое проводил Платон. Поэзия — мир опьяняющих, призрачных образов; философия — мир вечных, самотождественных идей. Если поэтическое безумие подрывает устои строгой морали, за что поэты и подлежат изгнанию из государства, то *безумие философов правит самим государством*, это безумие не анархии, а идеократии, это безумие неизменных, неумолимых идей, от имени которых начальники пасут свое разумное стадо. **Ноостасис** — так можно назвать эту форму безумия (от греч. noos, ум, разум, и греч. stas, корень из histanai, «ставить неподвижно»). Термин stasis пришел из физиологии, где он означает закупорку кровеносных сосудов, аномалию, при которой поток жидкости (например, крови) замедляется или останавливается. **Ноостасис** (noostasis) — задержка ума, так сказать, закупорка мозговых сосудов, не в физиологическом, а психологическом и интеллектуальном смысле. В таком понимании **ноостасис** — противоположность **экстасису** (от того же корня: греч. ekstasis, ex + stasis, из histanai).

Если Платон был философом — открывателем поэтического безумия, то художником — открывателем философского безумия можно считать Джонатана Свифта. Я приведу описание этого недуга из его «Сказки бочки» (A Tale of a Tub, 1704), из раздела девятого, который так и называется «Отступление касательно происхождения, пользы и успехов безумия в человеческом обществе»:

«Рассмотрим теперь великих создателей новых философских систем и будем искать, пока не найдем, из какого душевного свойства рождается у смертного

526

наклонность с таким горячим рвением предлагать новые системы относительно вещей, которые, по общему признанию, непознаваемы». Ведь несомненно, что виднейшие из них, как в *древности*, так и в *новое* время, большей частью принимались их противниками, да, пожалуй, и всеми, исключая своих приверженцев, за людей свихнувшихся, находящихся не в своем уме, поскольку в повседневных своих речах и поступках они совсем не считались с пошлыми предписаниями *непросвещенного* разума и во всем были похожи на теперешних общепризнанных последователей своих из *Академии нового Бедлама*. — Такими были *Эпикур, Диоген, Аполлоний, Лукреций, Парацельс, Ёркарт* и другие; если бы они сейчас были на свете, то оказались бы крепко связанными, разлученными со своими последователями и подвергались бы в наш неразборчивый век явной опасности *кровопускания, плетей, цепей, темниц и соломенной подстилки*¹.

Далее Свифт язвительно излагает системы Эпикура и Декарта «в виде теорий, для которых бедность нашего родного языка не придумала еще иных названий, кроме *безумия* или *умопомешательства*». И заключает. «„Это безумие породило все великие перевороты в *государственном строе, философии и религии*»¹. Для Свифта нет особой разницы между философской системой, государственной диктатурой и военной агрессией, поскольку в их основе лежит некое «бешенство» мысли, которое производится, согласно фантастической физиологии Свифта, избыточным давлением и омрачающим действием мозговых паров. «Этот отстой *паров*,

который свет называет *бешенством*, действует так

Свифт Джонатан. Сказка бочки. Путешествия Гулливера. Р: Худож. лит, 1976. С. 122—123. ² Там же. С. 125.

527

сильно, что без его помощи мир... лишился бы двух великих благодетелей: философских *систем* и насильственных *захватов*.»*. Иными словами, Свифт как бы переворачивает мысль шекспировского Полония, находя безумие в «изобретателях новых систем» именно в силу безусловной и безоглядной методичности их мышления. Ученые, исследователи, мыслители, философы, политики, идеологи, преобразователи общества более, чем поэты, музыканты и художники, склонны к этому **методическому** виду безумия, поскольку поиск и обоснование метода входит в существо их профессии. Собственно, любой идеологический или философский «изм» — это маленькое безумие, а некоторые «измы», вроде тех, которыми вдохновлялась советская система, это большое безумие, которому удавалось сводить с ума целые народы на протяжении долгих эпох. Признак ноостазиса (торможения и остановки разума) узнается по навязчивому стремлению свести все многообразие явлений к одной всеобъясняющей причине. Если Платон обозначает поэтическое безумие словом *mania*, то философское, которому и сам Платон не был чужд в своих старческих сочинениях, особенно в «Законах», можно обозначить как «*monomania*».

3. БЕЗУМИЕ КАК ПРИЕМ

Если в безумии следует искать следов утраченного ума, то в уме чересчур властном и упорном («супертом») можно найти потенциальные признаки безумия. С этой точки зрения у каждого философского склада ума есть

¹ *Свифт Джонатан*. Цит. соч. С. 124—125.

528

свой проект, своя подлежащая пересозданию вселенная, свой Метод и Абсолют, а значит, и своя возможность безумия. Платон сошел бы с ума иначе, чем Аристотель, Гегель иначе, чем Кант... Один из методов прочтения великих текстов — угадывание тех зачатков безумия, которые могли бы развиться за их пределом в собственную систему. Безумие методичнее здравомыслия, постоянно готового на логические послабления и увертки. Сумасшедший знает наверняка и действует напролом. Та ошибка, которую мы часто допускаем, когда пишем «**сумашествие**», пропуская букву «о», по-своему закономерна: сумасшедший **шествует**, со всей торжественной прямолинейностью, какая подобаает этому виду движения, тогда как здоровый ум петляет, топчется, переминается.

Один из самых острых критиков начала XX века, Корней Чуковский толковал в «свифтовской» манере писателей-современников: Мережковского, Горького, Андреева, Сологуба — именно как таких **умствующих безумцев**, носителей идеи фикс. Кто излишествует умом, тот часто ума и лишается. Например, Мережковский помешан на парности вещей, на идее двух бездн, верхней и нижней.

«Для Мережковского все вещи, должно быть, заколдованы, ибо всегда, на протяжении этих сотен и сотен страниц, они совершенно волшебным образом движутся перед нами в таком [антитетическом] порядке, выполняя собою незамысловатую формулу Мережковского. „Так велик фетишизм этого писателя»¹.

А вот про Леонида Андреева:

¹ *Чуковский К.* Сквозь человека (О романах Д.С. Мережковского) // Собр. соч. В 6 т. М: Худож. лит, 1969. Т. 6. С. 200.

529

«*Всегда он видит в мире только какой-нибудь клочок, одну лишь пылинку, пушинку, хотя эта пылинка и становится для него Араратом, заслоняя собою и небо, и землю, и весь горизонт.... Эта психология охваченности, одержимости до того присуща Андрееву, что ею он наделяет всех. Его герои чаще всего — мономаны. Например, в рассказе "Проклятие зверя" герой как начал твердить: "О город!., лживый город... проклятый город... Мое последнее проклятие: город!" — да так и протвердил из страницы в страницу. Ни разу не заговорил о другом. Ясно: это маньяк Человек, охваченный, гонимый одним только образом, одной только мыслью, слепой и глухой ко всему остальному»¹.*

Чтобы понять писателя, Чуковскому надо его **обезумить**, так сказать, гипотетически **свести с ума**. Безумие выступает у Чуковского как критический прием, как гипербола истолкования. Точнее, такой прием имеет своим основанием одновременно и гиперболу, и гипотезу — сочетание «гипер» и «гипо», преувеличение и преуменьшение. Некие идеи фикс, идиосинкразии, постоянные

навязчивые образы истолковываются преувеличенно как черты безумия, но сама модальность такого высказывания является не утвердительной, а, скорее, предположительной. Такой метод чтения можно назвать «обезУмливание» или «сумасведЕние» — сгущение образа писателя в зеркале его возможного безумия. Пантеон тогдашних божеств, властителей дум, Чуковский превращает в паноптикум интеллектуальных маньяков и уродов, фанатиков одного приема или идеи.

Безумие как прием можно применять не только к отдельным писателям, но и к целым идеологиям,

к

¹ Чуковский К. Леонид Андреев // Цит. изд. С 31, 33.

530

идеологическому сознанию как таковому. Особенно приложим такой метод к тоталитарным идеологиям, где внутренняя последовательность и всеохватность одной идеи достигается ценой ее полного концептуального отрыва от реальности и практического разрушения реальности.

Идеократия — это *философское безумие*, которое овладевает массами и становится материальной силой.

Тема идеомании — идеологии как безумия — господствует в книге Александра Зиновьева «Желтый дом» (1980). Как младшему научному сотруднику московского Института философии АН СССР, Александру Зиновьеву вменялось в обязанность работать с чересчур идейно рьяными гражданами, чьи рукописи КГБ посылало в Институт на профессиональную экспертизу. Авторы делились на две категории: убежденные марксисты и убежденные противники марксизма. Здесь важно отметить три момента: (1) КГБ предполагает, что психические отклонения возникают на философской почве, сопряжены с метафизическими заблуждениями; (2) служба безопасности держит такие случаи философского помешательства под своим контролем; (3) Институту философии АН СССР поручено диагностировать эти помешательства и решать, относятся ли они к разряду чисто медицинских или идеологически вредных. Такое обращение КГБ к философской экспертизе обнаруживает важную особенность идеократи-ческого государства: убежденность, что отклонения от психических норм так или иначе проистекают из философских ошибок, либо сознательного, идеологически опасного отступления от марксизма, либо его невольного, психически болезненного искажения. Такое переплетение философии и психиатрии характерно для идео-

531

критического общества Философии доверена экспертиза умственного здоровья граждан, потому что сама норма жизни данного общества определяется философией.

Опыт тоталитарной системы обострил чувствительность ее бывших граждан к любым формам тотальности, даже в рамках сугубо частного, невинно-мечтательного безумия. Ведь именно из голов самых безудержных мечтателей выходят самые совершенные системы всеобщего рабства. Если Зиновьев в «Желтом доме» представляет одну форму доктринерского безумия, советский марксизм, то художник Илья Кабаков в своих тотальных инсталляциях «Сумасшедший дом, или Институт креативных исследований» (1991) и «Дворец проектов» (1998) демонстрирует множество мыслительных систем, исторически подлинных и воображаемых, каждая из которых заключает в себе «последовательность безумия», широкий взмах его орлиных крыльев, затмевающих солнце. В одном ряду он рассматривает проект философа Н. Федорова о воскрешении всех мертвых и расселении их по звездным мирам — и, скажем, проект домохозяйки Е. Литовской из Чкалов-ска о создании рая под потолком.

«Сумасшедший дом, или Институт креативных исследований» — это совокупность проектов, авторами которых являются пациенты. Метод лечения состоит в том, что пациенты свободно воплощают свои творческие идеи, неприятие которых окрившим обществом и привело их к душевному расстройству. «В институте нет деления на "врача" и "пациента", на "больных" и "здоровых" — есть "авторы" и "сотрудники", "креаторы" и их "помощники". И те и другие усердно и настойчиво трудятся над реализацией "проекта", доводя его до успешного результата- Инсталля-

532

ция представляет собою сложный лабиринт, состоящий из больших и маленьких комнат... Первая комната... называется "комната врача" и увешана по стенам многочисленными инструкциями и правилами. Остальные 12 комнат, куда заглядывает зритель, также, кроме объектов, имеют объяснения по стенам, из которых ясно, когда пациент поступил в институт, характер его "проекта" и главная идея, а также мнения о нем лечащих врачей. Вся инсталляция залита ярким электрическим светом¹. Слово «проект» Кабаков неизменно заключает в кавычки. Это и творческий проект, воплощением ко-

того занят автор Института креативных исследований, и тот «пунктик», на котором помешан пациент сумасшедшего дома. Особенность этих «креативных помешательств» — их систематический характер, то, что они выступают именно в форме проекта, некоей доктрины, призванной спасти мир, организовать жизнь людей на началах гармонии и справедливости. Например, в комнате № 11 выставлен проект под названием «Энергия должна распределяться равномерно». Большой озабочен тем, что энергия в мире распределена неравномерно — в одних местах ее больше, в других меньше. Он создает проект «всемирной равномерной Системы» — «сеть из спутников, неподвижно висящих над всей поверхностью Земли и улавливающих избыток энергии в одних ее частях, чтобы немедленно передать ее в те районы, где ее не хватает»². Чтобы дать наглядное представление о своем замысле, он создал ее

Кабаков Илья. Сумасшедший дом, или Институт креативных исследований (Mental Institution, or Institute of Creative Research) Malmcx Rooseum, 1991. С 9, 12—13. ² Там же. С 166.

533

уменьшенную модель, где соединены в единую цепь рисунки различного качества, вывешенные на стене, — лучшие и худшие из них выравниваются в своем качестве. *Гиперрациональность* этих помешательств подчеркивается тем, что все пространство Института креативных исследований залито «ярким электрическим светом», светом всеторжествующего разума, власть которого представлена также «многочисленными инструкциями и правилами», развешанными в комнате врача, открывающей инсталляцию.

Казалось бы, перед нами метод гуманистической психотерапии: к пациентам относятся бережно, уважая и поощряя «полноценность и креативность каждого психического заболевания»¹. С другой стороны, Кабаков использует метод критического обезумливания, который позволяет любую систему мысли истолковать как «проект» (в кавычках), как «пунктик». И чем более рационально обосновывается данная идея и чем шире предполагаемый диапазон ее применения, тем сильнее в ней выпирает это болезненное «гипер». Гуманистическая психиатрия оборачивается герменевтикой подозрения, презумпцией тотального помешательства. Если сумасшедший дом превращается в Институт креативных исследований, то одновременно происходит и обратное: всевозможные системообразующие идеи и «креативы» превращаются в разделы прикладной психиатрии.

¹ Согласно воззрениям заведующего клиникой доктора Люблина, «в основе любого психического заболевания или травмы лежит повышенная и постоянно действующая креативность (продуктивная творческая способность) человека, которая по различным причинам (семейным, общественным, культурным и т.п.) не признается и отторгается той средой, которая в данный момент окружает человека» (Там же. С 27—28).

534

Для Кабакова существенно указать, что Институт креативных исследований — это открытое заведение, куда посетители и родственники пациентов могут быть приняты для разработки их собственных «проектов»:

«При посещении института зритель устанавливает для себя важнейшее: любой "проект", каким бы смелым, странным и неожиданным он ни казался, встречает здесь понимание, помощь и признание. И эта ситуация заставляет зрителя задуматься и спросить себя: "Почему и мой 'проект' я не могу реализовать, да и какой он мог бы быть, мой собственный, который я всегда смутно чувствовал в себе с детства?" В этих случаях, если возникает такой вопрос, администрация института идет ему навстречу: в предварительном помещении института, при индивидуальном знакомстве, в непринужденной беседе, зритель может получить самые первые сведения о возможном характере "его проекта"»¹.

Иными словами, Институт креативных исследований готов широко распахнуть свои двери перед каждым «проектантом»- *Не исключая* и автора самих тотальных инсталляций.

Илья Кабаков подчеркивает, что его «Дворец проектов» — это в свою очередь лишь один из проектов, т. е. содержит в себе толику того безумия, которое выставляется в нем на всестороннее обозрение. Это интересный парадокс даже с логической точки зрения: множество всех проектов включает себя как один из своих элементов. В предисловии ко «Дворцу проектов» Кабаков оговаривает эту саморефлективность своего художественного исследования: «Смысл предлагаемой

¹ *Кабаков Илья.* Цит. соч. С 31.

535

нами работы — разумеется, к которой тоже нужно отнестись как к очередному проекту, — обратить внимание на этот вид замыслов и предложений, в которых доминирует одно главное свойство: преобразование и улучшение мира..»¹.

Значит, и на метапроект самого Кабакова, на этот проект Дворца проектов, распространяется то

амбивалентное, критико-утопическое отношение, которое определяет модальность всего этого собрания сверхумных и полоумных проектов. В случае такого превращения множества безумий в собственный элемент можно говорить уже о **самокритике** творческого разума, постигающего опасность собственного безумия.

4. САМОКРИТИКА ЧИСТОГО РАЗУМА

Метод обезумливания полезно приложить к самому себе, особенно если твоя профессия — мыслить методически, создавать метод для собственной работы. «Обезумливать себя» — это вразумлять от противного. УМ, который осознает опасность своего безумия, отчасти уже избавляется от него.

Платон, заложивший теорию поэтического безумия и сам не чуждый философскому безумию в железной последовательности своих «Законов», сам же подает и пример такой самокритики. Вот он в «Законах» наносит жесткие штрихи в проект своей идеократии:

«...Надо разбить страну на двенадцать частейTM Всех наделов устанавливается пять тысяч сорок...

Граждан

¹ Кабаков Илья. Дворец проектов / The Palace of Projects. Artangel. London: The Roundhouse, 1998. [без пагинации], раздел «Описание и концепция "Дворца", глава «Предисловие к инсталляции».

536

также надо разделить на двенадцать частей. Для этого надо произвести учет их имущества, а затем поделить его на двенадцать по возможности равноценных частей. Вслед за тем эти двенадцать наделов надо поделить между двенадцатью богами и каждую определенную жребием часть посвятить тому или иному богу, назвав ее его именем¹.

И вдруг в этот беспощадно рассудительный план мироустройства привходит какая-то шемящая нота: Платон отрывается от великого дела своего ума и видит сторонним взглядом всю тщету этого **законотворчества как сновидчества**.

Вот это самое драгоценное для меня место «Законов», которое следует сразу за вышеприведенным пассажем:

«Но мы должны вообще иметь в виду еще вот что: всему указанному сейчас вряд ли когда-нибудь выпадет удобный случай для осуществления, так, чтобы все случилось по нашему слову. Вряд ли найдутся люди, которые будут довольны подобным устройством общества.. К тому же это срединное положение страны и города, это кругообразное расположение жилищ! Все это точно рассказ о сновидении или искусная лепка государства и граждан из воска!»².

Невольно вспоминается безумный К. Батюшков: «Взмахнет иногда рукой, мнет воск» (из воспоминаний М. Погодина). Воск — самый подходящий материал для замыслов столь деятельного и возвышенного безумия. И в точности то же самое делает И. Кабаков в своем «Дворце проектов»: он лепит из воска или вырезает из бумаги те мысли дерзателей и провидцев, которым

¹ Платон. Законы. 745 с, е / Пер. А.И. Егунова // Соч.- В 3 т. М: Мысль, 1972. Т. 3 (2). С 220. ² Там же 446 а С. 221.

537

было предназначено воплотиться в городах и государствах, в преобразованиях космического масштаба¹.

Та критика идеологий-идеоманий, которую проводили сатирическим пером Свифт и концептуальной пластикой Кабаков, она уже заложена в драгоценном признании Платона-законотворца как самокритика философского разума. Платон не говорит прямо о своем безумии, но разве не безумие — утверждать как высшее законодательство образы своих сновидений? Платоновский проект, возведенный в «Государстве» и «Законах» — это, по сути, тотальная инсталляция в стиле Кабакова, вводный раздел его «Дворца проектов», «искусная лепка государства и граждан из воска!».

Примем на вооружение эту оговорку Платона. Размышляя о собственном уме — а какой ум может избежать такой самопроверки? — полезно представить ряд его самоповторов, образующих зеркальную перспективу безумия. Глядя на себя в зеркало своего безумия, своей же собственной непогрешимой методы, ум легче выправляется в сторону здоровой толерантности и эклектизма. Иными словами, каждому интеллектуалу, интеллигенту, производителю или распределителю идей нужна *самокритика чистого разума*, способность опознавать кривизну своей модели мира раньше, чем она скрутится до полного бреда. Следуя примеру Платона, было бы полезно всем умственным труженикам обернуть на самих себя вопрос как бы я сошел с ума, следуя до конца правилам собственного дискурса и метода?

¹ Например, федоровскому проекту всеобщего воскрешения в ка-баковском «Дворце проектов» соответствует металлическая рама-стол,

на которой стоит пластмассовый футляр; в нем насыпана земля, в которую воткнуты вырезанные из бумаги фигурки белых «воскресших» человечков (проект 35). Понятно, что такая футлярность может лишь иронически разыграть философский текст о всеобщем воскресении, кукольно снизить масштаб его пророческих и учительных смыслов.

538

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Для ума, воспитанного в русской культуре, проще всего соотнести себя с той перспективой безумия, которая мерещилась Пушкину. В стихотворении «Не дай мне Бог сойти с ума...» выразились два сильнейших порыва творческого разума. С одной стороны, ему тесно в собственных пределах, он ищет безумия как праздника освобождения:

Не то чтоб разумом моим Я дорожил, не то чтоб с ним Расстаться был не рад.

С другой стороны, разум страшится безумия как пущей неволи:

Да вот беда: сойдешь с ума И страшен будешь, как чума. Как раз тебя запрут.

Расстаться с разумом — но расстаться не навсегда, *сходить с ума в пределах самого разума*, отпускать его далеко — но держать на привязи: таков спасительный исход, предлагаемый пушкинской «диалектикой» творческого безумия.

Разум должен знать *свое иное*, но не должен отождествляться с ним. Это *иное разума*, которое тем не менее остается под его присмотром, можно назвать иноумием. Между разумом и безумием есть место для экстатических уходов и иронических возвратов, для всей той меже-умочной зоны, где разум бежит от себя и возвращается к себе. Иноумие — это управляемое безумие, как бывает управляемый взрыв — не такой,

539

который отрывает руки самому «взрывнику», как это неоднократно случалось в истории (Гельдерлин, Ницше). И Платону, и Пушкину свойственно именно ино-умие — способность доктринально или экстатически преступать границы здравого смысла, в то же время осторожно обходя пропасти смыслоутраты. Иноумие раздвигает пространство мышления, но не подрывает саму способность мысли. Иноумие — это незаменимое орудие разума, его самоотчуждение как высшая ступень самообладания. Как поэтическая заумь есть способ остранения языка, так философское иноумие есть способ остранения мысли, одновременного ее возбрк-дения и обуздания. Иноумие — это искусство мыслить опасно, игра разума на границе с безумием, игра, в которой самому мыслителю не всегда дано отличать поражение от победы.

Поступок и происшествие

К теории судьбы

-Таинственная, загадочная сила, которую все ощущают, которой не в состоянии объяснить ни один философ и от которой религиозный человек старается отделаться несколькими утешительными словами.

И.В. Гете¹

ПРЕДИСЛОВИЕ

Почему мы заводим разговор о судьбе в начале XXI века? Разве не сдано это понятие уже давно в архив суеверий?

В истекшем столетии «судьба» отменялась, по крайней мере, по двум причинам. Во-первых, как пережиток религиозных идей и институций, унижающих свободу и достоинство человека. Вера в судьбу объяснялась невежеством и рабством прошлых веков, идеологией правящих классов, условиями жизни в эксплуататорском обществе, чему должны положить конец просвещение, эмансипация, революция. Если человек, как принято было говорить, «сам становится хозяином своей судьбы», то понятие судьбы тем самым отменяется и превращается в простой синоним жизни, всех событий существования.

¹ Эккерман И.П. Разговоры с Гете. Запись от 28 февраля 1831 г. М; Л, 1934. С 564

541

С другой стороны, понятие «судьбы» проходило процесс демистификации, как превращенная форма обозначения объективных обстоятельств и структур — экономических, социальных, культурных, языковых, определяющих жизнь и сознание человека и задающих границы его свободе. Роль судьбы в новом, научном мировоззрении отводилась законам биологической эволюции, историческим обстоятельствам, производительным силам, общественным отношениям, воле масс, подсознанию («оно») и сверхсознанию («Сверх-Я»), статистическим закономерностям (игре больших чисел), генетическим программам, глубинным структурам языка и знаковым системам культуры. Эта демистификация судьбы действовала на протяжении всего XX века в та-

ких разных мировоззрениях, как дарвинизм, марксизм, психоанализ, структурализм, постструктурализм, различные теории эволюционного, генетического и культурного детерминизма. Именно детерминизм является общим знаменателем этих столь разных мировоззрений, которые, как ни странно, объединяются тем самым понятием «судьба», которое они исключают и которому пытаются найти более рациональную замену.

Две указанные причины «отмены судьбы» — эмансипация и детерминизм — связаны между собой и вместе приводят к противоречивому результату. Человек становится как бы безгранично свободен — и тут же закрепощается новыми зависимостями, в сущности, более тяжелыми и безысходными, чем старинная «судьба». Судьба может шутить, играть, быть благосклонной, милостивой — у нее в запасе есть те дары и щедроты, лазейки и обходные пути, в которых отказывает человеку новейший детерминизм.

Мы возвращаемся к понятию судьбы, потому что полагаем, что оно далеко не исчерпало своего потен-

542

циала в современной культуре. Хотя оно не часто встречается у современных философов, крупнейшие писатели XX века строили свои художественные миры вокруг концепции судьбы, которая неотделима от самого способа художественно-повествовательной организации событий в тексте. Кафка, Джойс, Г. Гессе, Р.-М. Рильке, ХА Борхес, В. Набоков, Т. Уайлдер, Гарсиа Маркес — в центре их творчества находится метафизика и пер-сонология судьбы. Эти художественные интуиции нуждаются в новой рефлексии, которая, наследуя таким мыслителям, как О. Шпенглер, Г. Зиммель, К. Юнг, позволит заново ввести «судьбу» в концептуальное поле философии и других гуманитарных дисциплин.

С другой стороны, и современная наука заново пробуждает интерес к судьбе как результирующей множества случайных, статистических, стохастических процессов, которые изучаются теорией «хаосложности» (chaoplexity). По сути, именно поле смыслов, покрываемых традиционным понятием «судьба», находится в центре этой дисциплины, возникающей на стыке математических, естественных, информационных наук и изучающей нелинейные, непредсказуемые процессы, зависящие от взаимодействия множества случайных факторов.

Приведу свежий пример. Одно из новейших имен судьбы — «вездесущность» (ubiquity), которым Марк Бюкенен характеризует те критические состояния и структурные «обвалы», которые вызвали столь разные события, как гигантское землетрясение в Кобе (Япония) в 1995 году; пожары, опустошившие Йеллоустон-ский парк (США) в 1988-м; обвал финансового рынка в 1987-м; начало Первой мировой войны; всепланетную гибель динозавров. Этот же закон действует в пере-

543

движении песчаных масс, в заторах уличного транспорта, в распространении массовых эпидемий. Собранные Бюкененом факты и свидетельства ведущих ученых в самых разных дисциплинах подводят к общему заключению, что любая система по мере развития выходит из состояния стабильности и оказывается на пороге таких необратимых, катастрофических перемен, которые были, есть и навсегда останутся абсолютно неизбежными и абсолютно непредсказуемыми. Эта **неотвратимость и непредсказуемость**, которая раньше называлась «судьбой», и есть та самая «вездесущность», которая с равной непреложностью действует в природе и в обществе, в эволюции и истории¹.

Вообще у судьбы много имен, которые отражают не только ее бытование в разных культурах и религиозных традициях, но и стремление людей по-разному, иносказательно ее именовать, отчасти для того, чтобы прямым именем не накликал тех действий судьбы, которых хотелось бы избежать. Судьба, судьбина, рок, доля, удел, участь, удача, случай, жребий, фортуна, фатум, мойра, парка, промысел, провидение, предопределение.. В данной работе для нас важна не эта историческая и лексическая пестрота, а общность того понятия, которое за ними стоит и наиболее прямо обозначается как «судьба».

Обычно судьба противопоставляется свободе как сила, управляющая ходом человеческой жизни независимо от его сознания и воли; как **непостижимая предопределенность** событий, высший закон и порядок, имеющий неминуемые последствия для каждо-

¹ Buchanan Mark Ubiquity The Science of History, or Why the World Is Simpler Than We Think Crown Publishing Group, 2001.

544

го. В данной работе мы попытаемся обрисовать то смысловое поле, которое предшествует

расщеплению понятий «свобода» и «судьба» и их дальнейшему расхождению на, казалось бы, несовместимые крайности волонтаризма и фатализма.

1. ТРИ ТИПА СОБЫТИЙ

В жизни человека можно выделить три типа событий. События, которые свершаются с ним по его собственной воле, в силу тех или иных принятых им решений, могут быть названы **поступками**, ибо они задаются самим субъектом действия. Так, например, человек выбирает себе профессию, или заводит семью, или меняет место жительства, или определяет свою позицию в политической борьбе... Область событий-поступков изучается науками о человеческом поведении, его побудительных мотивах и общезначимых критериях — психологией и этикой.

Вторая категория событий, прямо противоположная первой, включает **происшествия**, т.е. события, в которых человек является не субъектом, но как бы объектом чуждой воли, жертвой некоего сверхличного стечения обстоятельств. К такого рода происшествиям относятся аварии, катастрофы, кораблекрушения, проигрыши и выигрыши в рулетку и лотерею, неожиданные встречи, инфекционные заболевания» Эти события управляются игрой случая, хотя и в них можно отыскать определенную закономерность — статистического, сверхиндивидуального порядка. Например, каждый год на дорогах США происходит около 40 тысяч дорожных происшествий со смертельным исходом —

545

отсюда следует вероятность, с какой каждый житель этой страны может стать жертвой несчастного случая. Область событий-происшествий изучается статистикой, математической теорией вероятностей, а также новейшими комплексными теориями хаоса и сложности.

Наконец, третья категория событий представляет для нас наибольший интерес. Это события, свершающиеся не по воле отдельного человека, но и не по воле случая, а в силу определенной закономерности, с какой **поступки** человека ведут к определенным **происшествиям** в его жизни. События такого типа можно называть **свершениями** — в них как бы завершается то или иное действие, начатое человеком по собственной воле, но затем вышедшее из-под его ведома и контроля. **В свершениях то, что свершает сам человек, затем совершается с ним самим: он** предстает как объект того воздействия, которое прямо или косвенно вытекает из действий, предпринятых им как субъектом.

Приведу простые примеры из классической литературы. Девушка влюбляется в молодого человека, но он пренебрегает ею, желая сохранить свободу одиночества; когда же эта свобода становится ему постылой, он влюбляется в ту, которой когда-то пренебрег, но она рке принадлежит другому. Эта сюжетная схема «Евгения Онегина» — образчик работы судьбы, которая превращает героев в объекты их собственных действий.

Другой пример: поручик Вулич благополучно испытывает свою судьбу, играя в русскую рулетку; но, уберечьшись от выстрела в себя (осечка), он через полчаса погибает, подвернувшись под саблю пьяному казаку. В «Фаталисте» Лермонтова сама готовность героя ставить свою жизнь на кон, подвергать ее случаю вызывает

546

ответное действие случая, который тем самым становится уже как бы не совсем случайным. Третий пример: бедный чиновник, с любовью и прилежанием выполняющий труд переписчика, начинает мечтать о приобретении новой шинели, ценой долгих лишений достигает заветной цели, но в ближайшую ночь грабители отнимают у него шинель, и он умирает от горя и болезни. То, что свершается с героем в «Шинели» Гоголя, сколь ни случайным представляется эпизод уличного разбоя, есть продолжение его собственной линии поведения, вдруг отклоняющейся от любимой привычки, от смиренного труда и заведенного хода будней, как будто судьба норовит восстановить равновесие, нарушенное человеческим произволом, и ответным уларом сметает причину всех возмущений в ровном ходе существования.

В трех приведенных выше классических примерах мы имеем дело с третьим разрядом событий — свершениями (литература вообще отдает им предпочтение, о чем будет сказано в следующей главе). Свершения отличаются от поступков и происшествий тем, что как бы содержат в себе собственное начало и конец и обнаруживают действие судьбы на всем его протяжении.

Поступки и происшествия — это тоже по глубинной сути своей свершения, только с затерянными началами и концами. Поступок — свершение с неясным концом, а происшествие — с неясным началом.

В отличие от художественных произведений, реальная жизнь полна именно таких **разрозненных**

поступков и происшествий. В большинстве случаев нам неизвестно, как отзывается в судьбе человека тот или иной поступок или по каким причинам он попадает в то или иное происшествие.

547

Есть много попыток объяснить это неизвестное, связать происшествия с невидимыми причинами, а поступки — с невидимыми последствиями. Есть теории, что все так называемые происшествия имеют начало в том времени судьбы, когда человек еще не родился, или в самих обстоятельствах его рождения. Так, индийское учение о карме рассматривает все случайности человеческой жизни как закономерное следствие его поступков, совершенных в прошлых существованиях. Карма— это сумма-баланс поступков, совершенных живым существом за все его воплощения, и их последствий, определяющих его судьбу в последующих рождениях. Оккультно-эзотерические традиции Запада предлагают свои объяснения неведомым трансцендентным причинам событий- Так, астрология рассматривает все случайности как предопределенные положением небесных тел в день появления человека на свет.

Точно так же все поступки, вытекающие из воли человека, но не имеющие ясного и видимого завершения в земной жизни, могут рассматриваться как свершения с неизвестным, потусторонним концом. Например, учение о загробных наказаниях и воздаяниях, о рае, аде и чистилище, устанавливает взаимозависимость всех поступков с посмертным существованием человека. Можно, таким образом, различать теории всеобъемлющих причин, объясняющих любые происшествия, и теории всеобъемлющих последствий, вытекающих из любых поступков.

Итак, поступки и происшествия — это всего лишь неполные, односторонние свершения, чьи начала или концы упрятаны во времени Судьбы, предшествующем рождению человека или следующем за его смертью. Однако только свершения,

548

замкнутые временем человеческой жизни, поддаются строгому рассмотрению. Теория судьбы в целом должна строиться прежде всего на анализе событий-свершений, в которых определима связь поступка и происшествия. Если в конкретном жизненном материале мы постигнем закономерности, управляющие человеческой судьбой, то затем сможем распространить их (в виде гипотезы) и на пред- и пос-лежизненные моменты в цикле человеческого бытия. Тогда мы сможем указать черты свершения в каждом поступке, который совершается человеком, и в каждом происшествии, которое свершается с ним. Тогда и учения о карме, о влиянии звезд, о рае и аде приобретут конкретность и доказательность, какие свойственны наукам, изучающим посюсторонний мир.

Но чтобы открылся путь к познанию всех событий как свершений, нужно рассмотреть прежде всего свершения в собственном, узком смысле слова, отделяющем их от поступков и происшествий.

2. ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ОБРАЗ СУДЬБЫ

Ключ к пониманию судьбы может дать искусство, особенно литература, которая благодаря своей повествовательной технике раскрывает смысловую последовательность человеческих судеб.

Именно искусство тяготеет к постижению человеческой жизни как цепи свершений, в которой все звенья связаны и каждое начало приводит к определенному концу. Эта завершенность, нелюбовь к разомкнутому и случайному, с одной стороны, к жестко предумышленному и предопределенному— с другой, придают искусству особый

549

интерес для изучения человеческой судьбы и отличают эстетическое от эмпирического и логического.

Разные направления и стилевые доминанты в искусстве можно характеризовать в зависимости от их ориентации на разные типы событий. Если психологизм в искусстве направлен на объяснение и мотивацию поступков, а фабульность соотносится с остротой и неожиданностью происшествий, то эстетическая ценность произведения определяется не столько его психологической глубиной или фабульной остротой, сколько внутренней завершенностью — свершенностью всех событий, замкнутостью начал и концов. Это относится не только к его внешне-композиционной стройности, но и к смысловой завершенности изображенных в нем действий, слагающихся в целостность судеб.

Художественное произведение начинается и кончается в границах свершения, которое может охватывать часть одной жизни или совокупность многих жизней. Если вне искусства мы обычно

говорим о жизни, то искусство говорит именно о судьбе, т.е. о жизни, понятой во взаимосвязи поступков и происшествий — всех событий, образующих цельные свершения.

Жизнь без начала и конца. Нас всех подстерегает случай-Но ты, художник, твердо веруй В начала и концы, ты знай, Где стерегут нас ад и рай¹.

Александр Блок здесь дает почти математическую по точности формулу искусства как сферы совершенно-сти. Художник должен знать прежде всего начала и

¹ Блок А. Вступление в поэму «Возмездие».

550

концы жизни, а гениальный художник — и те начала и концы, которые выходят за пределы видимой жизни («ад и рай»). Искусство — это искусство превращения жизни в судьбу, а бессвязных поступков и происшествий — в свершения.

В этой связи можно оспорить известный тезис французского писателя и мыслителя Андре Мальро: «Искусство — это анти-судьба»¹. Мальро исходил из экзистенциалистской позиции: если в жизни все навязано человеку извне, то в искусстве он творит свой свободный выбор. Это верное наблюдение, но из него сделан ложный вывод. Именно потому, что искусство есть свобода, оно выходит за пределы данной нам жизни и выявляет в ней судьбу, обнаруживает такую завершенность и закономерность, которые не вмещаются в границы самой жизни. Все то, что в жизни разомкнуто, бессвязно, поделено между человеческим произволом («поступки») и игрой случайности («происшествия»), все это в искусстве обнарркивает логику свершения и красоту завершенности. Искусство есть анти-жизнь, но именно поэтому оно и есть торжествующий образ Судьбы. Судьба больше жизни, поскольку вводит в действие те начала и концы, которые не вмещаются в пределы рождения и смерти. Жизнь Родиона Раскольникова или Дмитрия Карамазова, Пьера Безухова или Анны Карениной романически явлена в ее судьбоносной значимости: в связанности начал и концов, преступления и наказания, измены и гибели, вины и осуждения, произвола и вышней воли... Искусство — это жизнь, соотносенная со своими незримыми началами и концами и тем самым являющая образ судьбы. Претворение жизни в судьбу и составля-

¹ Мальро Андре. Голоса безмолвия // Писатели Франции о литературе: Сборник статей. М: Прогресс, 1978. С 294.

551

ет алхимию искусства. Как верно замечает Освальд Шпенглер, словно бы в заочном споре с А. Мальро, «идею судьбы можно сообщить, только будучи художником, — через портрет, через трагедию, через музыку»¹.

Судьба может быть длиннее или короче жизни, обнарркиваться до развязки или в конце эпилога. Вот почему Пушкин покидает Онегина так внезапно, «в минуту злую для него», ведь судьба Онегина свершается именно в этот миг, когда он все еще стоит на коленях перед покинувшей его Татьяной и появляется ее муж. Жизни Онегина еще суждено продлиться, но судьба его решена, очерчена во всей полноте; его стремление к одиночеству, к пустынной свободе, пренебрегающей тяготами любви и дружбы, полностью осуществляется и получает свое воздаяние в этом, казалось бы, мимолетном эпизоде. А для изображения судьбы Акакия Акакиевича, наоборот, Гоголю понадобилось перенестись за пределы его жизни, в посмер-тье, потому что только в проделках привидения, снимающего шинели с проезжих, сказываются последствия его сделки с нечистой силой в лице одноглазого портного Петровича.. Границы судьбы не совпадают с жизненными сроками.

У самого писателя судьба, как правило, намного длиннее жизни, отдаваясь за ее пределом все новыми свершениями, узорами смысловых повторов и совпадений, — как у Пушкина, Гоголя, Достоевского, Толстого. Поэтому судьба художника часто становится предметом метаискусства, разнообразных легенд, мифов, сверхповествований, которые обнарркивают судьбонос-

¹ Шпенглер Освальд. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. М: Мысль, 1993. Т. 1. С 273.

552

ность жизни того, кто искал и показывал действие судьбы в жизни своих персонажей. Искусство, концентрируя в себе судьбоносность жизни как свершения-завершенности, представляет идеальный объект для исследования судьбы. Конечно, теория судьбы не ограничивается эстетикой — она имеет свою этику (по отношению к реальной, внехудожественной жизни) и свою мистику (по отношению к потусторонней, трансфизической жизни)... Но начать построение этой теории удобнее всего именно с эстетики, поскольку она, в отличие от этики, не включает незавершенных, спонтанных поступков и, в отличие от мистики, не имеет дела с безначальными, немотивированными происшествиями. Основания теории судьбы как науки лежат в эстетике.

3. РЕЛИГИОЗНОЕ ПОНИМАНИЕ СУДЬБЫ

Однако эстетическая концепция судьбы не может нас полностью удовлетворить, поскольку, простираясь на начала и концы событий, она пренебрегает их асимметрией, которая коренится в асимметрии самого времени.

С эстетической точки зрения происшествия имеют причину в каких-то отдаленных поступках, а поступки имеют следствия в каких-то отдаленных происшествиях, и вместе они образуют симметрическую связь свершений. Но в действительности все обстоит не совсем так. Происходит накопление и возрастание смысла во времени. Смысл того или иного события лежит не столько в его причинах, сколько в тяжести и ответственности его последствий. Отсюда удивительное чув-

553

ство свободы, которое мы испытываем на рубеже совершения того или иного поступка. У него нет безусловных причин ни в настоящем, ни в самом отдаленном прошлом. Мы властны совершить его или не совершить. Но как только он совершен, ничто не в силах отменить его, и вся предыдущая жизнь начинает представляться цепью событий, необходимо ведущих именно к этому, а не другому поступку. Все наше прошлое по-новому перестраивается и заряжается смыслом из настоящего, в котором мы свободны перед лицом будущего, которое, в свой черед, придаст нашему настоящему столь же строгий, неотменимый смысл.

То же самое относится и к происшествиям. Наша первая реакция на происшествие — изумление перед его непостижимой и непредсказуемой случайностью и попытка найти его причину в прошлом, пусть самую отдаленную, но необратимо ведущую к данному происшествию. Этот трудный вопрос ставится в библейской Книге Иова. Внезапно пораженный проказой, смертью детей, разорением, Иов спорит с друзьями, которые пытаются доказать ему, что Бог справедлив и что если судьба наносит Иову удар за ударом, значит, в прошлом, быть может, еще до рождения, в других существованиях, он совершил какой-то грех. Епифаз: «Верно, злоба твоя велика, и беззакониям твоим нет конца» (Иов, 22:5). Иов же отрицает наличие своей вины и какой бы то ни было причины у злого стечения обстоятельств, вызывая самого Бога на суд: «...Пути Его я хранил, и не уклонялся» (23:11). «О, если бы человек мог иметь состязание с Богом, как сын человеческий с ближним своим!» (16:21)

И Бог, обращаясь к Иову из бури, подтверждает его правоту в споре с его друзьями — рационалистами и детерминистами. Исток бедствий Иова — не в каких-

554

то его небывших винах, не в объективных причинах, а в свободном волеии самого Бога, который не отдает отчета в своих мотивах никому из своих созданий. «Где был ты, когда Я полагал основания земли? Скажи, если знаешь» (38:4). Бог не обсуждает с Иовом моральных проблем вины, справедливости, возмездия, но рядом простых «космологических» вопросов раскрывает несоразмерность их волеии: можешь ли ты сделать то, что я сделал, можешь ли ты создать радуго, или коня, или бегемота, можешь ли управлять движением светил?

При поверхностном чтении кажется, что Бог вообще не отвечает на вопрос Иова и говорит о чем-то другом: о своем величии, о красоте мироздания, минуя нравственную сущность спора, как будто речь Бога — это отрывок из другой книги, механически приставленный к рассказу о бедствиях Иова. Но суть ответа именно в том, что бедствия Иова не имеют причины — ив этом Иов прав перед своими друзьями, которых Бог порицает: «вы говорили о Мне не так верно, как раб Мой Иов» (42:7). Промыслительный характер этих бедствий — не в возмездии Иову за его прошлое, а в уроке на будущее, уроке всемогущества Божия, который Иов в конце концов готов полностью воспринять: «И отвечал Иов Господу, и сказал: Знаю, что Ты все можешь, и что намерение Твое не может быть остановлено. <_> Поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле» (42:1, 2, 6). Иов раскаивается здесь не в той вине, которая якобы навлекла на него возмездие Бога и стала причиной его несчастий, а в том, что он требует у Бога отчета за незаслуженные им бедствия. После чего Господь возвратил Иову все его потери, благословив его долгой жизнью, детьми и обширными стадами.

Как ни толковать эту историю, очевидно, что судьбоносность всего, что приключилось с Иовом, лежит не

555

в поступках самого Иова, предшествовавших его бедствиям, а в тех выводах, которые он и его друзья извлекают из этих бедствий. События в книге Иова — это, по нашей классификации, такие

происшествия, которые судьбоносны в силу своих следствий, а не причин. Именно в этой асимметрии заключена *тайна* человеческой свободы, встреча которой с абсолютной свободой Божьего воления и составляет феномен судьбы.

В Евангелии от Луки мы находим поразительное откровение о беспричинности, но небеспоследственно-сти так называемых несчастных случаев и роковых происшествий. «В это время пришли некоторые и рассказали Ему о Галилеянах, которых кровь Пилат смешал с жертвами их. Иисус сказал им на это: думаете ли Вы, что эти Галилеяне были грешнее всех Галилеян, что так пострадали? Нет, говорю Вам; но если не покаетесь, то так же погибнете. Или думаете ли, что те осьмнадцать человек, на которых упала башня Сило-амская и побила их, виновнее были всех, живущих в Иерусалиме? Нет, говорю вам; но, если не покаетесь, все так же погибнете» (Лука, 13:1—5).

Парадокс этого рассуждения в том, что погибшие погибли не из-за своей вины — они не были греховнее тех, что остались жить; но те, что остались жить, могут погибнуть уже по своей вине, потому что перед их глазами есть пример тех, кто погиб, не успев раскаяться. Получается, что гибель людей и связана, и не связана с их виной, причем это относится к одному и тому же событию, такому характерно-случайному «происшествию», как падение Силоамской башни. Говоря о мертвых, Христос обращается к живым, и, отрицая *причину* гибели мертвых, обращается с *призывом*, который мог бы предотвратить гибель живых. Те люди

556

погибли не из-за своей вины, но вы, если не покаетесь, погибнете по своей вине.

В этом суждении есть глубокая неожиданность, нарушение привычной логики: настоящее невыводимо из прошлого, но будущее определяется настоящим. В основании судьбы лежит свобода. Между прошлым и будущим нет симметрии, ибо сейчас, в настоящем, человек наделен свободой, может раскаяться и, значит, отвечает за то, что случится с ним впредь. Нет вины на погибших, но есть ответственность на живущих. Христос судит не от события (падения башни) к причине, устанавливая строгую обусловленность, «детерминизм» происшествия, но от события к следствию, устанавливая свободу человека в определении своей участи. Так исчезает ложная симметрия времен, обнаруживается несоответствие «опричинивающего» рассудка (выводящего причины настоящего из прошлого) и освобождающей веры (предвосхищающей в настоящем последствия для будущего).

В отличие от индийских концепций кармы и астрологического детерминизма, концепция судьбы, сложившаяся в иудео-христианстве, обнаруживает не равновесие причин и следствий, но непрерывный рост судьбоносного начала в жизни людей, как бы подготавливая их к окончательному исполнению судеб, к Страшному суду. Такая религиозная концепция, как это ни странно звучит, более реалистична, чем эстетическая, поскольку она устанавливает свободу человеческих поступков и необъяснимость, но сверхзначимость роковых происшествий.

То, что мы переживаем ежедневно свое существование как набор случайностей, внезапных мелких капризов и поворотов судьбы, вряд ли может быть пере-

557

несено прямо, в сырой достоверности, на художественное полотно или в литературное произведение, — покажется неубедительным, произвольным. Но именно так мы и живем: сегодня сломалась коронка от зуба, завтра налетела буря и сорвала крышу дома. Жизнь кишит случайностями. В каком же смысле они не случайны?

В том ли смысле, что за каждой из случайностей стоит определенная, хотя и не всегда известная нам, причина: расположение небесных тел в момент рождения или тяжелая карма, унаследованная от прошлого существования? Религии, устанавливающие четкий баланс причин и следствий для каждого происшествия, по-своему эстетичны, они обнажают некую сюжетную связь в трансфизических перевоплощениях субъекта. Но сырая повседневность делает такой поиск причин за каждой случайностью занятием утомительным, натужным и отчасти смехотворным. Может быть, эти случайности и должны оставаться онтологическими случайностями, т. е. проявлением непостижимой для нас свободной воли, лежащей в основании всего? И неслучайны они лишь в том смысле, в каком сопряжены с последствиями и выводами, которые мы сами из них делаем, чтобы «не погибнуть», чтобы строить дом, не поддающийся бурям? Иными словами, от нас самих зависит, превратить ли *происшествие в поступок*, т. е. действовать «наоборот», вопреки той причинно-следственной связи, которая устанавливает временную зависимость происшествий от поступков. Все бедствия, случившиеся с Иовом, это происшествия, которые не обусловлены

никакими предыдущими поступками («грехами») праведника, но в которых заложена возможность *дальнейшего* поступка:

558

«я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле». Точно так же падение Силоамской башни — это происшествие, не обусловленное поступками погибших под нею людей, но способное побудить людей, слушающих Христа, к *дальнейшему* поступку, к раскаению и изменению своей жизни¹. Следует уточнить, что причинная связь греха и наказания не отменяется вовсе Иисусом, но как бы дополняется новым Видением цели. Иисус, исцелив расслабленного и встретив его потом в храме, говорит: «Вот, ты выздоровел; не греши больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже» (Иоанн, 5:14). Здесь причинность вставлена в контекст целеполагания: Иисус не объясняет, почему заболел расслабленный, но указанием на грех призывает его избежать худшей участи. В другом эпизоде из того же евангелия — со слепорожденным — Иисус так толкует смысл его болезни. «И,

¹ К такому же выводу приходит и Торнтон Уайлдер в романе «Мост короля Людовика Святого» (1927) — одном из самых целенаправленных художественных исследований религиозных механизмов судьбы. Монах Юнипер пытается превратить богословие в точную науку и отыскать причины, по которым погибли пятеро несчастных, оказавшихся на мосту в тот миг, когда он рухнул в пропасть. «Он стучал во все двери Лимы, задавал тысячи вопросов, заполнял десятки записных книжек, ища подтверждения тому, что жизнь каждого из пяти погибших была завершённым целым». Многолетние разыскания брата Юнипера приводят только к тому, что его книгу сжигают на костре вместе с автором. Объяснить, почему погибли именно эти пятеро, даже зная мельчайшие обстоятельства их жизни, оказывается практически невозможным. Но истинным смыслом трагического происшествия становится урок для тех, кто остается жить. Путь, приведший пятерых к гибели, неясен; но ясен путь спасения для живущих. «Есть земля живых и земля мертвых, и мост между ними — любовь, единственный смысл, единственное спасение» — такой итог расследованиям судьбы подводит в конце романа настоятельница монастыря мать Мария (*Уайлдер Торнтон. Мост короля Людовика Святого. День восьмой*. М; Прогресс, 1976. С 28, 101).

559

проходя, увидел человека, слепого от рождения. Ученики Его спросили у Него: Равви! кто согрешил, он или родители его, что родился слепым? Иисус отвечал: не согрешил ни он, ни родители его, но *это для того*, чтобы на нем явились дела Божий» (Иоанн, 9:1—3). В этой сцене ученики Христа, как раньше друзья Иова, пытаются встать на точку зрения рационального объяснения болезни как следствия греха. Друзья и ученики как бы демонстрируют тот уровень здравомыслящей праведности, который необходим как ступень восхождения, но превосходится мудрым сомнением Иова и сверхчеловеческим знанием Иисуса. Если Иов, отрицая свою вину, обращает к Богу вопрос: «за что?», то евангелие дает ответ устами Сына: не «за что», а «зачем». Таким образом, порядок следования поступка и происшествия, субъективного волеизъявления и объективного стечения обстоятельств, переставляется в иудео-христианской концепции судьбы. Теперь *не столько поступок влечет за собой происшествие, сколько происшествие создает возможность поступка*. Цельность свершения здесь сохраняется, но раскрывается уже в обратной динамике: от происшествия — к поступку, а значит, последнее слово в диалоге с судьбой произносит сам человек.

4. ФИЛОСОФСКАЯ АПОРИЯ СУДЬБЫ

Иудео-христианское понимание судьбы было далее философски осмыслено в неокантианстве. Не как предопределенность, а как самоопределение жизни, ее ценностную направленность понимал судьбу немецкий

560

философ Георг Зиммель. Следуя Канту, он противопоставляет свободу человеческого духа той причинности, которая господствует в природе. «Человеческая жизнь всегда двойственна, в ней противостоят друг другу причинность, простая природность происходящего — и его значение, которое пронизано и одушевлено для человека смыслом, ценностью, целью»¹. Для Зиммеля судьба — это форма целостного смыслополагания, которому человек подчиняет все случайности своего существования, вписывая их в более высокий порядок — «позитивную или негативную телеологию, единство смысла индивидуальной жизни». «Когда мы говорим о чем-нибудь как о судьбе, то снимается та случайность, которая стоит между событием и смыслом нашей жизни. Называя это нечто судьбой, мы придаем ему высшее достоинство. Мы называем судьбой эти соприкосновения с тем, что втягивается в замкнутую сферу нашей целостной личности»².

При таком радикальном перемещении судьбы в план индивидуального целеполагания возникает, однако, вопрос: а стоит ли вообще говорить о судьбе, если она больше не выступает в роли предопределения, если из Нее изъят механизм сверхъестественной причинности? Действительно, понятие судьбы отступает в тень в иудео-христианской традиции по сравнению с античной или индуистской, где оно выходило на первый план³. На смену судьбе приходит понятие промысла,

¹ *Зиммель Георг. Проблема судьбы // Избранное*. М: Юристъ, 1996. Т. 2. С 188.

² Там же. С. 188, 189.

³ Нельзя не согласиться с СС. Аверинцевым: «Вызов культу судьбы был брошен иудейско-христианским теизмом. Библия представляет мировой процесс как открытый диалог творца и творения, в котором нет

.561

или провидения, — личной божественной воли, которая руководит человеком и остается ему неподвластной, а часто и неведомой. В отличие от судьбы, действующей бесстрастно, как закон, божественный промысел в представлении иудеев и христиан исполнен блага и милосердия и ведет человека к спасению, часто непостижимыми для него и даже смертельными путями (вспомним гефсиманскую молитву Христа: «да минует меня чаша сия»). И все-таки «провидение» не столько отменяет судьбу, сколько «теизирует» ее, укореняет в личной воле Творца, обращенной к человеку, но безмерно его превосходящей. В иных христианских учениях промысел даже сближается с судьбой, например в кальвиновской доктрине предопределения, согласно которой Бог еще до сотворения мира предопределил одних людей к спасению, других к осуждению, однако никто из них заранее не знает об этом.

Полное упразднение судьбы — это скорее императив радикально-гуманистического, точнее воинственно-атеистического мирозерцания, которое зародилось на иудео-христианской основе, но не ограничилось передачей судьбы в личное ведение Творца, а объявило человека «полным хозяином своей судьбы». Тем самым понятие судьбы лишилось какой бы то ни было автономии, да и простого словарного смысла. «В советском лексиконе слово "судьба" не должно иметь места», — провозглашал Максим Горький¹.

места судьбе. Талмуд многократно осуждает веру в судьбу. <_> -Ранние христиане верили, что вода крещения смывает полученную при рождении печать созвездий и освобождает из-под власти судьбы. <_> Христианская совесть противопоставляет языческой судьбе» (статья «Судьба» в кн: *Философская энциклопедия*. М: Советская энциклопедия, 1970. Т. 5. С 159).

¹ О двусмысленном использовании понятия судьбы в советском лексиконе см., - *Эпштейн Михаил*. Судьба и судьбы // Бог деталей. На-

562

Очевидно, однако, что человек — не всемогущее существо, и многое из того, что составляет его жизнь, выступает именно как заданное, предначертанное, неотвратимое. Это не только сам факт моего рождения, круг обстоятельств, над которыми я не властен; это и мое собственное тело, голос, характер, способности, вкусы, пристрастия. Чем глубже мы всматриваемся в себя, доискиваясь «самого своего», тем больше находим это свое «уже рожденным». Самих себя мы тоже получили в дар неведомо от кого, и если можно говорить о субъективности человека, то в своей основе это субъективность дательного, а не именительного падежа: не я, а мне. Любая «данность» потому так и называется, что дана мне как дар. В этом смысле судьбой человека является он сам, каким он «сужден» самому себе. Судьбу можно определить как дальнейшее развертывание той сущности человека, над которой он сам не властен: сначала она является ему в форме «врожденных черт», а затем — «беспричинных происшествий». Знаменитое определение Бюффона: «Стиль — это человек» — можно было бы отнести и к судьбе, с той поправкой, что судьба — это человек, каким он сам себя не знает.

Судьба — как собственный скелет: его никогда не видишь, но из него никуда не выпрыгнешь. Когда жизнь кончена и плоть разлагается, тогда обнажается то, чем человек был и чего он не знал о себе. Так и судьба выявляется из всего состава человеческих дел, когда они приходят к концу, — как то, что «делалось» с человеком независимо от его сознания и воли. Разница между «самостью» и «судьбой» в этом смысле — всего лишь

родная душа и частная жизнь в России на исходе империи. М: Издание Р. Элинина, 1998. С 62—67.

563

разница между действительным и страдательным залогом, или между личным и безличным глаголом. Можно ведь сказать: «я думаю» — и «мне думается»; «я играю» — и «мне играет»; «я живу» — и «мне живется». «Судьба» — это способ обозначить все мои действия и состояния в страдательном залоге.

Мысль о том, что характер человека — это и есть его судьба, одновременно и древняя, и современная. Впервые мы находим ее у Гераклита: «Этос человека — его даймон». В переложении Менандра (комедия «Третейский суд») это звучит так «Характер — наш бог, / И он виновник того, что один преуспевает, / А другой нет»¹. И эта же мысль составляет один из главных мотивов в повествованиях Х.Л. Борхеса. В рассказе «Письмена Бога» герой, оказавшись в темнице, ищет среди бедных предметов своего окрржения знака Бога, начертания судьбы, и вдруг постигает: «Быть может, магическая формула начертана на моем собственном лице, и я сам являюсь целью моих поисков»².

Таким образом, в понятии судьбы вырисовывается апория, внутреннее противоречие. С одной

стороны, судьба — нечто предустановленное, извне навязанное человеку: обреченность, неизбежность, которым он

¹ *Гераклит*, фрагм. 94 (119DK) // Фрагменты ранних греческих философов / Подгот. АВ. Лебедев. М: Наука, 1989. Ч. 1. С. 243.

² *Борхес Х.Л.* Письмена Бога. Соч: В 3 т. Рига: Полярис, 1994. Т. 1. С. 457. В другом рассказе* «Приближение к Альмутасиму», пересказывается отрывок из поэмы «Беседы птиц» (1175) персидского мистика Аттара. Птицы пускаются на поиски своего царя Симурга, имя которого означает «тридцать птиц». Они пускаются в почти бесконечный путь, преодолевают горы и моря (название предпоследнего «Головокружение», последнего — «Уничтожение»). Многие из странников дезертируют, погибают. Когда же наконец они узрели Симурга, им становится ясно, что они и есть Симург — «тридцать птиц», достигшие конца пути.

564

противопоставляет свое желание и волю. С другой стороны, у каждого человека своя судьба, и желать иной судьбы — желать иного себя, а это неосуществимо. Судьба над нами — и в нас самих. Эта апория постоянно дает себя знать в истории «фатумологии», древней теории судьбы. Так, Хрисипп, глава школы стоиков, искал такого объяснения действий судьбы, которое не исключало бы свободы, а значит, ответственности самого человека. Он приводил пример с цилиндром и волчком. Ни один из предметов не может двигаться, если внешняя сила — толчок, удар — не задаст им движения; но линия их движения зависит от их собственной формы — цилиндр будет ровно катиться, волчок будет вращаться по кривой. Точно так же и удары судьбы направляют жизнь человека, но по линии, зависящей от его собственного характера «Как цилиндр, он толкается снаружи, но в остальном движется собственной силой и природой»¹.

Вопрос в том, что называть судьбой: силу внешнего воздействия? природу и характер того человека, на которого оказывается воздействие? или результирующую этих двух составляющих?

5. ФАТАЛИЗМ И ВОЛЮНТАРИЗМ

К понятию необходимости ведет понятие свободной воли, а не наоборот, как полагали Гегель и Маркс, АЛЯ которых свобода — это осознанная необходимость, т. е. добровольная отдача необходимости. Необходимость

¹ *Цицерон*. О судьбе, фр. 42 // Cicero. On Fate / Ed with an introd, trans, and comment, by R.W. Sharpies. Warminster (England) Aris u Phillips Ltd, 1991. P. 84, 86.

565

не может быть познана, пока у нас нет опыта свободы, попытки обойти данное нам, поставленное у нас на пути. Сначала должно быть «обхождение», чтобы могло возникнуть его отрицание. А свобода — это и есть способность обходить препятствие, выходить за предел данного, совершать побег в иное. В самих словах, образованных отрицанием: «неизбежность», «безвыходность», «неотвратимость» заключен порыв к свободе: из-бегание, об-хождение, от-ворачивание. Слово «не-обход-имый» этимологически содержит в себе двойное отрицание, одно эксплицитно («не»), другое имплицитно: действие «об-ходить» предполагает свободу преодолевать какие-то препятствия или обходиться без чего-то насущного. Необходимость тогда и возникает, когда пытаешься что-то обойти, — логически и этимологически следует за «обходимостью», вбирает опыт свободы и неотторжима от нее. Слово «не-об-ход-имость» содержит в себе краткую и трагическую историю свободы, оно говорит о свободе даже больше, чем само слово «свобода». Необходимость — это свобода, испытанная до конца и потому познавшая свою конечность¹.

Возьмем какой-то простейший, самый осязаемый пример превращения данности в судьбу через промежуточную область свободы. Вот эта моя кожа — данность или судьба? Данность, пока я ношу ее на себе, не замечая ее, и она приходится мне впору, сидит на

¹ Сходная этимология у слов «necessarius», «necessary» в латинском, английском и других европейских языках. Здесь корнем выступает «cedere», что означает «уступать», «отходить», «отступать». «Necessarius» буквально значит «неотступный», «неотпускающий», «несдающийся», «непреклонный», т. е. ограничивающий свободу ухода, отступления.

566

мне как литая. Но вот она становится мне тесна, я пытаюсь выпрыгнуть из нее и не могу, тогда-то я и понимаю, что это судьба, что я не могу сбросить свою кожу, страну, эпоху... Они мне суждены в той мере, в какой я хочу, но не могу обойти эту данность, преодолеть наличное, ибо ничего иного мне не дано. Чтобы чего-то не мочь, нужно сильно чего-то хотеть, нужна мощная воля. Нужно сильно вылезать из кожи, чтобы не вылезти; сильно прыгнуть, чтобы не перепрыгнуть. Для многих людей жизнь выступает как простая данность, «что есть, то и есть», и никогда не приобретает тяжкого и опасного достоинства судьбы. А для некоторых людей, таких как Печорин, судьбой становится какой-нибудь пустяк, опрокинутый стакан воды, потому что они вылезают из кожи повседневности, постоянно испытывают границы своей свободы, ходят по той кромке, по одну сторону которой — мое безграничное «я», а по другую — моя непостижимая судьба. Поэтому Печорин не боится ходить в одиночку на кабана — и вздрагивает и бледнеет, когда от

ветра стукнет ставнем. Он абсолютный фаталист в той же степени, что и абсолютный волюнтарист. Судьба не управляется поступками человека, но потому и человек в своих поступках свободен от судьбы. Ему ничего не страшно, потому что все таит в себе угрозу, всюду виден знак судьбы. Как отмечает «Словарь современной мысли», фатализм часто смешивается с детерминизмом, но по сути они противоположны друг другу. Фатализм «утверждает не просто то, что все, что случится, случится в соответствии со всеобъемлющей системой законов природы, но то, что все, что случится, случится

567

независимо от чьих бы то ни было действий (will happen -whatever anybody does)..»¹.

В отличие от детерминизма, фатализм взаимно освобождает человеческую волю и законы природы (и общества) от необходимого соответствия друг другу. Фаталист выходит на край своей воли, где можно все себе позволить, но и судьба может себе все позволить. Это такое напряженное со-стояние с судьбой: глаза в глаза, лоб в лоб, как у борцов на ринге, когда отслеживаешь каждое движение зрачка или мускула, оно может оказаться роковым. Печорин вышел в зону абсолютного риска, где кабана или казака-убийцу можно в одиночку одолеть, а от дуновения ветра — умереть. Судьба — это напряженность свободы, которая вдруг узнает свой предел и говорит: здесь уже не я, здесь что-то другое. Свобода — это шестой орган чувства, орган ощущения судьбы. В тексте человеческой жизни слова «свобода» и «судьба» всегда появляются вместе или подразумевают друг друга. Человек потому и неволен над теми или иными обстоятельствами, что имеет свободу воли. Следует различать детерминизм, теорию обусловленности и несвободы всех человеческих поступков, — и фатализм, по которому любые поступки приводят к заранее предопределенным результатам, фатализм не просто верит в судьбу, но постоянно испытывает ее своеволием.

Человек воли и человек судьбы, волюнтарист и фаталист — это, как правило, одно лицо. Таков, напри-

¹ The Norton Dictionary of Modern Thought / Ed. by Alan Bullock and Stephen Trombley. New York; London: W.W. Norton and Company, 1999. P. 311.

568

мер, сверхчеловек Ницше, у которого воля к власти совпадает с amor fati, «любовью судьбы». Герои лермонтовского «Фаталиста» — Вулич и сам Печорин — испытывают судьбу, играют с нею и именно поэтому могут быть названы фаталистами: они антидетерминисты, люди свободной воли. Они не пребывают в бытии, не сковывают себя его условиями и условностями, но ищут событий, т.е. перелома в ходе бытия. Вулич стреляет в себя — и пистолет дает осечку. Печорин в одиночку бросается на убийцу — и остается в живых. Именно в соотношении с дерзкими поступками Вулича и Печорина приобретают судьбоносный смысл последующие происшествия, такие как убийство Вулича пьяным казаком и печоринское везение в схватке с ним. «..Подобно Вуличу, я вздумал испытать судьбу», — говорит Печорин. Если бы Вулич не стрелял в себя, не испытывал свою судьбу, то и его убийство пьяным казаком было бы случайностью, а не знаком судьбы. Судьбу испытывают, с ней сталкиваются, против нее восстают — судьбы нет там, где нет соответствующей интенции, человеческой «судьбонаправленности», в ответ на которую те или иные явления становятся «судьбоносными».

Но ведь и Вулич стреляет в себя только потому, что хочет экспериментально проверить всеисилие судьбы. Парадокс в том, что поступок Вулича вызван его стремлением испытать судьбу — и сам вводит в действие механизм судьбы, т.е. перед нами — замкнутый круг, в котором своеволие и судьба взаимно задают смысл друг другу. Из этого круга нет выхода. «Будь что будет», говорит фаталист, но то, что будет, не есть просто будущее, а есть со-бытийность, встреча человека с

569

бытием «на равных»: своеволие — в ответ на непредсказуемость.

Воление, несогласное с необходимостью, становится *поступком*. Необходимость, несогласная с волеи-ем, — *происшествием*. Так из расхождения свободной воли и хода вещей образуются два разряда событий, поступки и происшествия, но именно расхождение позволяет их сопрячь в единстве события-свершения и усмотреть свободу и судьбу там, где раньше царствовали произвол и случай. Произвол — это свобода, не подотчетная судьбе, а случай — судьба, безотзывная к свободе.

6. СУДЬБА и СВОБОДА. КОНФУЦИЙ и СТОИКИ

Итак, необходимость — это не первичное понятие, через которое определяется свобода, а

третичное понятие, которое само определяется через свободу, как свобода определяется через отрицание данного, исходного, врожденного, наличного. Необходимое — это не данное изначально, а итог глубинного и трагического переживания свободы: необходимость возникает на пределе свободы, как ее иное. Свободный человек свободен идти и дальше своей свободы, заходить за ее край, где он встречает свою судьбу.

Далее мы подробнее охарактеризуем концептуальную связь свободы и судьбы на примерах древней философии и современной литературы. Даже если судьба признается безусловным хозяином всей человеческой жизни, всеобъемлющим и неотменимым законом, все равно понятие человеческой свободы привходит в

570

определение судьбы, например, как «страх перед судьбой» или «добровольное послушание».

Конфуций говорил: «Кто не признает судьбы, тот не может считаться благородным мркем_ Благородный муж испытывает три страха: перед небесной судьбой, перед великими людьми и перед словами мудреца. Мелкие люди не знают небесной судьбы и не боятся ее, неучтиво обращаются с великими людьми и презрительно относятся к словам мудреца»¹.

Почему мелкий человек не знает и не боится судьбы? Да потому, что для него есть только непосредственная данность житейских дел, за которыми не стоит никто и ничто, превышающее его волю. Благо-род-ный — тот, кто чтит благо своего рождения и родителей, т.е. основания своей судьбы. Без ощущения себя частью своего рода — а таково свойство *благородного* — не может быть и признания своей судьбы, которая сделала меня частью этого рода. Благородство и судьбоносность — это почти синонимы, почему о судьбе и говорят: «на роду написано». Несвободный человек не знает своей несвободы. Свободный человек знает и то, от чего он не свободен, признает над собой власть рода и действие судьбы.

Понятие судьбы занимает центральное место в мировоззрении стоиков, но и они не отвергали полнос-

¹ Лунь Юй, глава 16, Цзи ши, 8 // Антология мировой философии. М: Мысль, 1969. Т. 1, ч. 1. С 191. В другом переводе «Благородный муж боится трех вещей: он боится веления неба, великих людей и слов совершенномудрых» (Конфуций. Лунь Юй, гл. Цзи-ши, 8, Древнекитайская философия. М., Мысль, 1972 Т. 1. С 170).

В другом месте «Лунь Юй» высказана сходная мысль: «Не зная воли [неба], нельзя стать благородным мужем», гл. Яо Юэ (Там же. С 174). Различные варианты перевода этих высказываний см. в кн: Конфуций. Беседы и суждения. СПб: Кристалл, 1999. С 613, 714.

571

тью человеческую свободу. Особенно интересно проследить, как глава стоической школы Хрисипп пытается смягчить крайние выводы фатализма и провести различие между судьбой и необходимостью, которая безусловно властвует над человеком. Вот что говорит Цицерон в своем трактате «О судьбе» (De Fato): «Было два мнения среди старых философов. Одни считали, что все вытекает из судьбы, таким образом, что судьба налагает силу необходимости (fatum vim necessitates aifereret). Таково мнение Демокрита, Гераклита, Эмпе-докла и Аристотеля. Согласно другому мнению, существуют вольные движения душ, в которых судьба вообще не участвует (sine ullo fato esse animorum motus voluntarii). Хрисипп, как уважаемый арбитр, кажется, хотел установить баланс... Поскольку он не одобрял необходимость и вместе с тем не хотел, чтобы что-либо происходило без предшествующих причин, он различал причины таким образом, чтобы можно было одновременно избежать необходимого и сохранить судьбу (necessitatem effugiat et retineat fatum)»¹. Иными словами, Хрисипп пытается обнаружить действие судьбы как раз между внешней причинностью и вольными движениями души, как некий способ их взаимодействия или взаимоуравновешивания.

К этому Цицерон, излагающий взгляды Хрисиппа, добавляет собственное понимание вопроса, подчеркивая фактор субъективных желаний и волений. Характер человека не есть физическое тело, объективно данное, но есть совокупность желаний, волений, устремлений.

¹ Cicero. On Fate (paragraphs 39, 41) / Ed. with an introd, trans, and comment, by R.W. Sharpies. Warminster (England): Aris a Phillips Ltd, 1991. P. 84, 86.

572

Они и составляют ту внутреннюю причину, которая не меньше, чем внешние причины, составляет действие судьбы. «~В случае волевых движений души не следует искать внешней причины; ибо волевое движение имеет эту природу в самом себе, она в нашей власти и послушна нам. И все это не лишено причинности, ибо природа такой вещи сама есть ее причина»¹. То есть воление и причинность совпадают в самой волящей душе, которая имеет причиной саму себя.

Другой великий стоик Сенека, казалось бы, более подчеркивает момент необходимости: «Мы не можем изменить мировых отношений. Мы можем лишь одно: обрести высокое мужество,

достойное добродетельного человека, и с его помощью стойко переносить все, что приносит нам судьба, и отдаться воле законов природы. Судьбы ведут того, кто хочет, и тащат того, кто не хочет»². Сенека полагает, что мы не можем изменить свою судьбу, и советует добровольно подчиняться ей, но именно эта добровольность («кто хочет») и определяет способ действий судьбы, мягкий или жесткий. У человека есть выбор, покоряться или противиться судьбе; если бы он не мог ей противиться, то не было бы и достоинства в его послушании. Судьбы ведут или тащат, и характер их действий зависит от доброй воли самого человека

И страх судьбы, о котором говорит Конфуций, и послушание судьбе, которому учит Сенека, исходят из человеческой свободы. Высшая свобода перешагивает

¹ Cicero. On Fate Paragraph 25. P. 74.

² Антология мировой философии. М: Мысль, 1969. Т. 1. С 506. В другом переводе: «Покорных рок ведет, влечет строптивого» (Ауций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию / Пер. С.А. Ошерова. М: Наука, 1977. С. 107).

573

границы личности, видит себя несвободной от чего-то высшего, чем личность. Страх судьбы — это еще одно переживание своей свободы, так сказать, «от противного». Я боюсь судьбы, потому что не подчиняюсь воле обстоятельств, но точно так же судьба не подчиняется моей воле. Бояться судьбы — признавать за ней такую же неподвластность моим желаниям и намерениям, как я неподвластен простой силе обстоятельств. Обходя одно за другим все обстоятельства как препятствия, я не могу обойти судьбу как последнюю необходимость. Но именно признавая ее власть над собой, я и совершаю последний доступный мне акт свободы.

7. СУДЬБА И СВОБОДА. ТЮТЧЕВ И НАБОКОВ

Теперь перейдем от древности к классике Нового времени. Рассмотрим два литературных примера, которые позволяют понять соотношенность судьбы со свободой.

Классический образ судьбы явлен в тютчевском стихотворении «Из края в край, из града в град» (вариация на тему Г. Гейне). Казалось бы, здесь дан апофеоз античного понимания судьбы как необходимости, господствующей над человеком:

Из края в край, из града в град Судьба, как вихрь, людей метет, И рад ли ты или не рад, Что нужды ей?. Вперед, вперед! Судьба — абсолютный мировой закон, который действует как природная стихия, не считаясь с людскими желаниями. Но если вслушаться в вой этого вих-

574

ря-судьбы, мы услышим разговор одного из подхваченных им «малых сих» со своей душой:

Знакомый звук нам ветер принес Любви последнее прости-За нами много, много слез, Туман, безвестность впереди! «О, оглянись, о, постой, Куда бежать, зачем бежать?. Любовь осталась за тобой, Где ж в мире лучшего сыскать? Любовь осталась за тобой, В слезах, с отчаяньем в груди-О, сжался над своей тоской, Свое блаженство пощади! Блаженство стольких, стольких дней Себе на память приведи-Все милое душе твоей Ты покидаешь на пути!-»

Именно этот разговор с самим собой, попытка удержать себя на пороге и превращает дальнейший путь в судьбу. Это не просто вихрь, увлекающий человека, это его бег от самого себя. «Куда бежать, зачем бежать?» — в ответ на этот вопрос и рождается сила вихря, отрывающая лирического героя от прошлого. Протяжный гул вихря — «вперед, вперед!» — звучит в ответ на его клики, обращенные назад, к теням минувшего:

Не время выкликать теней; И так уж этот мрачен час. Усопших образ тем страшней, Чем в жизни был милей для нас

575

Из края в край, из града в град Могучий вихрь людей метет, И рад ли ты или не рад, Не спросит он.. Вперед, вперед!

Концовка стихотворения как будто вторит его началу, но теперь, пройдя через голос раздвоенной человеческой сущности, бегущей от себя (в неизвестное будущее судьбы) и ищущей возврата (к милому, до слез родному прошлому), мы понимаем скрытую иронию последней строки. Да, вихрь-судьба не спрашивает нас. Но он отвечает на наш вопрос. «Вперед, вперед!» — это ответ судьбы на зовущие назад голоса любви, верности и памяти. Собственно, сам «ветр» и приносит издалека эти звуки, которые побркдают нас противиться ветру. Судьба проходит по той тонкой рвущейся линии, где человек разделяется сам с собой: «За нами много, много слез, / Туман, безвестность впереди^{1ТМ}» Вихрь срывает нас с места, потому что мы сами рвемся вспять и поперек себе, расходимся с ходом своей жизни. Человек потому и имеет судьбу, что противится ей, не вмещается в предложенные ему обстоятельства.

Другой пример — из Владимира Набокова В конце романа «Дар» все события, ведшие к сближению Федора и Зины, приобретают в сознании Федора очертания судьбы, что означает и его готовность превратить сырую массу прожитого в роман. «„Он окончательно нашел в мысли о методах судьбы то, что служило нитью, тайной душой, шахматной идеей для едва еще задуманного "романа"..."» «Вот что я хотел бы сделать, — сказал он. — Нечто похожее на работу

судьбы в нашем отношении». Итак, судьба— это

576

своего рода худшкественная целостность и сюжетная завершенность прожитого, все разрозненные нити сплетаются в один узел..

Но если бы понятие судьбы означало полную пред-решенность и неизбежность всех событий, ведущих героев навстречу друг другу, то отчего у этой линии сближения такие зигзаги и отклонения? Почему судьба вообще может допускать промахи, если она представляет собой абсолютный закон, действующий из себя и для себя? Между тем в размышлениях Федора о судьбе главное место уделяется именно ее ошибкам, неточностям, недоделкам, неудачам:

«Первая попытка свести нас: аляповатая, громоздкая!»

«Но тут-то судьба и дала маху: посредник был взят неудачный™»

«„Судьба осталась с мебельным фургоном на руках, затраты не окупилась»-

«Она сделала свою вторую попытку, уже более дешевую, но обещавшую успех». Но и это не вышло... опять сорвалось».

«Тогда-то, наконец, после этой неудачи, судьба решила бить наверняка»-

«..Второпях— или поспевавшись— судьба не потратилась на твое присутствие во время моего первого посещения..»

«_И тогда, из крайних средств, как последний отчаянный маневр, судьба, не могшая немедленно мне показать тебя, показала мне твое бальное голубоватое платье на стуле_»

, «...Маневр удался, представляю себе, как судьба вздохнула».

577

Вопрос в том: почему это нагромождение событий нужно именовать судьбой, если им явно недостает последовательности, если судьба все время сбивается с толку, чего-то недоучитывает, действует методом проб и ошибок, а если в чем-то и преуспевает, то тоже почти наугад? Может ли судьба «дать маху»? Уместен ли такой антропоморфизм? Если действия судьбы зависят от везения и удачи, то нет ли над судьбой Федора и Зины еще какой-то другой судьбы, а над ней — еще одной «судьбы судьбы судьбы», и так далее до бесконечности?

Можно, конечно, рассуждать и так, что порядок судеб бесконечен, над одной судьбой возвышается другая и восходит к последней непреложной Судьбе всех судеб. Но на том участке взаимоотношений человека и судьбы, который нам дано наблюдать вместе с Набоковым, видно, что события, происходящие с героями, столь же судьбоносны, сколь и сама судьба **человечна**, не застрахована от ошибок. В той мере, в какой Федор предоставляет судьбе право вторгаться в свою жизнь, судьба предоставляет Федору право отклоняться от своих предначертаний. Между ними — отношение двух щедростей, двух жестов уступки.

Судьбе свойственна не только ирония, но и самоирония. Судьба иронизирует над героем, который, предполагая сделать одно, делает совсем другое. Но судьба и сама не знает, что выйдет из ее заготовок, и многие поступки подопечных оказываются для нее сюрпризом. Это ничуть не исключает дальнейших новых мотивировок и перекодировок, по которым видимая промашка судьбы оборачивается ее тайным умыслом. Так, Федор и Зина только потому не съехали раньше с

578

шеголевской квартиры и не поселились вдвоем, что «эта внешняя помеха была только предлогом, только показным приемом судьбы, наспех поставившей первую попавшуюся под руку загородку, чтобы тем временем заняться важным, сложным делом, внутренней необходимостью которого была как раз задержка развития, зависевшая будто бы от житейской преграды»-

Далее, не только промахи судьбы могут быть переписаны в ее пользу, но и сетования на эти промахи могут повлечь ее ответные действия. «Смотри, — сказала Зина,— на эту критику она может теперь обидеться — и отомстить». Иными словами, в отношениях человека и судьбы каждый новый жест может поменять значение всех предыдущих. Герои сетуют на промахи судьбы— и вместе с тем предоставляют ей возможность пересмотреть исход игры в ее пользу, как и судьба предоставляет им возможность иных ходов, отклоняющихся от первоначального плана игры. Эта нестыковка — воистину игра — между человеком и его судьбой не есть просто недоделка набоковского романа: без нее не было бы свободной воли, а значит, и самой судьбы. Из приведенных примеров следует, что судьба, как она представлена у Тютчева и Набокова, есть проти-вопонятие свободы. Именно свобода человека превращает все происходящее с ним в судьбу, в поле какого-то неясного смысла. Но судьба никогда не являет целиком своего смысла. Судьба, которая не задает вопроса о смысле происходящего,— это всего лишь случай. Судьба,

которая полностью отвечает на этот вопрос,— причинность. Судьба помещается именно между необъяснимым случаем и всеобъясняющей

579

причиной, как поле тревожного, вопрошающего смысла. Человек не знает себя и вопрошает о самом себе —: именно поэтому он и имеет судьбу, некое задание или назначение, не совпадающее с его данностью и невместимое в его сознание

8. РЕЧЬ И ОБРЕЧЕННОСТЬ

У растения и животного есть природа и среда, есть субстанция, форма, идентичность, внутренняя и внешняя данность, но позволительно ли говорить о судьбе растения или животного? Чтобы иметь судьбу, им не хватает главного— сопротивления судьбе, точнее, сопротивления тем данностям, которое превращает их в судьбу. Смысл того или иного понятия часто задается именно способами его перечеркивания. Пытаясь определить понятие судьбы, мы вступаем в смысловое поле другого понятия—«сам», «самость», «самоопределение». Где нет поступка, «субъектно» разрывающего цепь обстоятельств, там нет и происшествия, «объектно» взламывающего ход индивидуальной жизни.

Вначале мы говорили о свершении как о сопряжении поступка и происшествия. Но исходным условием такой судьбоносной взаимосвязи должно быть принципиальное различие субъектного и объектного, поступка-вызова и; происшествия-отзыва. Со-бытийность бытия предполагает эту раздвоенность человеческого, поскольку без «раз-» не бывает и «со-». Судьба возможна лишь потому, что есть «я», которое бросает вызов, всем данностям— и этим вызовом превращает их в судьбу. Судьба— это раздвоенная суть человека как

580

судящего и судимого. Корень понятия судьба— «суд». Иов подлечит Божьему суду— и сам вызывает Бога на суд. «Вот, я завел судебное дело; знаю, что буду прав. Кто в состоянии оспорить меня? ..Зови, и я буду отвечать, или буду говорить я, а Ты отвечай мне» (Иов, 13:18, 19, 22).

Судьба— имя той силы, которая судит человека, потому что он сам судья мира. Человек-судья и бытие-судьба возникают вместе и наперекор друг другу, как достойные соперники. Встречные иски человека и бытия и образуют судьбу.

Традиционно считалось, что судьба предзадана человеку и ограничивает его свободу, но правильнее было бы сказать, что свобода и судьба предпосланы друг другу. Судьбы нет там, где есть совпадение вещи с порядком вещей, где растение растет, а животное живет. Человек— *судьбообразующее* существо именно потому, что он вырывается из порядка вещей, изрекает свое слово— и поэтому слышит предреченное ему. «Рок»— недаром того же корня, что и «речь». Человек есть существо *рекущее*— и потому *рекомое*, подлежащее року, т. е. слову и приговору свыше. Субъект-ность в нем неотделима от объектности даже в чисто грамматическом смысле. Как субъект речи, он обречен быть и ее объектом, не в том поверхностном смысле, что говорят о нем, а в том, что говорят «им»: он сам «изречен», «сказан», и этот Логос укоренен в его бытии вместе с возможностью его собственного Голоса. Такова этимология и латинского «*fatum*»— это причастие среднего рода прошедшего времени от «*fan*» — сказать, т. е. буквально «нечто сказанное, изреченное» (богами). Именно эту изреченность самого себя человек нарекает роком. Эта «человечь», посланная неизвест-

581

но кем и неизвестно кому, лишь отчасти прочитывается самим человеком, а то, что не удается прочитать и понять, и составляет «тайнопись судьбы».

Философская посылка теории судьбы состоит в том, что судьба, вопреки традиционному пониманию, вовсе не есть данность или предзаданность человеческого бытия. Представление о том, что человек должен осилить свою судьбу, встать выше ее, взять в свои руки и т. д., находится еще внутри античной традиции. К ней же принадлежит и известное бахтинское изречение: «Человек или больше своей судьбы, или меньше своей человечности»¹, где судьба понимается именно как предзаданность и обреченность, чему противостоит человеческая воля к самоопределению. Судьба — цепь, которую человек должен разорвать; одежда, из которой он должен вырасти; среда, из которой он должен вырваться; закон, который ему предстоит опрокинуть. Судьба — то, что происходит между мною и мною, когда я не узнаю себя или не хочу себя знать, противлюсь сам себе: тогда мой характер, склонности, влечения, с которыми я не могу совладать, приобретают форму судьбы.

Но судьба— это не внешняя человеку сила, а раздвоенность его собственной сущности. Судьба есть следствие человеческой способности судить — а зна-

¹ *Бахтин ММ.* Эпос и роман // Литературно-критические статьи. М: Худож. лит, 1986. С 424. Из контекста рассуждения Бахтина об образе человека в жанре романа видно, что он понимает под судьбой «данное», «ставшее», историко-биографическую плоть или одежду, облакающую человека в противовес его свободному самоопределению. «Человек до конца невоплотит в существующую социально-историческую плоть. <..> Все существующие одежды тесны (и, следовательно, комичны) на человеке» (Там же).

582

чит, и быть судимым; изрекать — и быть изреченным. Способность иметь судьбу, бросать вызов и получать отзыв, упруго взаимодействовать с Иным — это и есть самое человеческое в человеке. В этом смысле более прав Георг Зиммель, для которого «быть ниже или выше судьбы для человека всегда окрашивается тем, что подлинно человеческим, его подлинной определенностью является судьба»¹. Становясь ниже судьбы, человек, по Зиммелю, превращается в животное, в факт существования, лишенный свободной воли и способности к поступку. Становясь выше судьбы, человек становится Богом, для которого нет вокруг ничего иного, способного стать происшествием, вторгнуться извне в бытие всеобъемлющего Субъекта. Но, поскольку человек остается человеком, он имеет судьбу: способен совершать поступки и попадать в происшествия, а в наиболее глубоких актах самосознания— постигать связь тех и других.

О судьбе можно говорить лишь потому, что она и побеждает человека, и не может его победить.

Полная победа судьбы, ее превращение в данность упразднила бы как судьбу, так и самого человека, оставив на их месте человекообразный стебель в почве или двуногого зверя в норе.

Порою человек испытывает судьбу поступком, порою судьба испытывает человека происшествием Но судьба не есть успокоенная в себе неизбежность, равная себе данность — она поднимается над всем сущим, она либо испытывает, либо испытывается, как обращенная к человеку во-просительность и ответственность бытия.

¹ *Зиммель Георг.* Проблема судьбы // Избранное. Т. 2. С 192.

583

9. САМОРЕФЕРЕНЦИЯ

И РЕВЕРСИВНАЯ КОНЦЕПЦИЯ СУДЬБЫ

Одно из главных понятий современных междисциплинарных исследований, на стыке математики и информатики, когнитивистики и лингвистики — «самореференция». Оно играет ключевую роль в определении тех особенностей человеческого (само)сознания, которые могут— или не могут— быть воспроизведены в мыслящих машинах. Будущее искусственного интеллекта зависит от того, окажется ли он способен к самореференции, так сказать, к диалогу и обратной связи с самим собой. Без этого нет и той «самостности», которая выделяет мыслящие существа из мира природы. Самореференция в упрощенном виде — это отсылка говорящего к самому себе: высказывание, субъект которого выступает и в качестве объекта. Именно самореференция лежит в основе большинства логических парадоксов типа «лжеца». «Критянин говорит, что все критяне — лжецы. Правду ли он говорит?» Когда некто говорит, что он лжет, это высказывание одновременно выступает и как правда, и как ложь. Именно наличие таких парадоксов разрушило логическую систему Фреге; на них построили свою теорию логических типов Рассел и Уайтхед; они отозвались и в «теоремах неполноты» Геделя, которые показывают, что в достаточно богатых формальных системах имеются такие истинные высказывания, которые недоказуемы и неопровержимы в рамках самих этих систем. Отсюда следует принципиальная невозможность полной формализации научного знания, а также невозможность полного познания субъектом самого себя как объекта.

584

Между мною как субъектом и мною как объектом лежит непреодолимая логическая пропасть: парадокс самореференции.

Вот что пишет по этому поводу американский философ и математик Даглас Хофштадтер: «Как ограничительные Теории метаматематики, так и теория вычислений говорят, что, как только возможность представлять собственную структуру достигает некоей критической точки, то пиши пропало — это гарантия того, что вы никогда не сможете представить себя полностью. Теорема Геделя о неполноте, Теорема Черча о неразрешимости, Теорема остановки Тьюринга, Теорема Тарского об истине — все они чем-то напоминают старинные сказки, предупреждающие читателя о том, что "поиск самопознания — это путешествие, которое.. обречено быть неполным, не может быть изображено ни на каких картах, никогда не остановится и не сможет быть описано"»¹. Хофштадтер недаром ссылается здесь на волшебную сказку, которая имеет дело не столько с

самопознанием героя, сколько с превратностями его судьбы. Дело в том, что понятие судьбы, если поместить его на карту современной мысли, также связано с самореференцией и теоремой о неполноте. Но точнее было бы здесь говорить не о самореференции и даже не о саморефлексии, а о САМОРЕВЕРСИИ. Самореференция недостаточна для построения мыслящих машин или, точнее, систем искусственной жизни и мысли — нужно дополнительное понятие самореверсии.

¹ Хофштадтер Даглас Р. Гёдель, Эшер, Бах: эта бесконечная гирлянда. Самара: Издательский дом «Бахрах-М», 2001. С. 655.

585

Самореференция и саморефлексия — это когда субъект речи или сознания становится его объектом. Самореверсия — это когда субъект воления и действия постигает себя как объект **иного** воления и действия, у которого нет определенного наличного субъекта. Этот субъект не может быть сведен ни к окружающим людям, ни к экономическим или социальным факторам, ни к языковым или психическим структурам: не только потому, что они не могут объяснить всего, что субъект воли переживает в качестве объекта, но и потому, что «факторы» и «структуры» не являются субъектами воли, они могут определять, обуславливать, но не «волить».

Разумеется, эта ВОЛИМОСТЬ человека, т. е. ощущение себя во власти какой-то воли, может быть адресована трансцендентному субъекту, личности Бога, как и происходит в теистических религиях. Но субъект такого сверхъестественного воления, если он Бог, или Дух, или Гений, представляется по образу человека, личности и не вполне удовлетворяет нашему чувству инаковости, внечеловечности этой воли, которая действует безлично, как «темнеет» или «смеркается». Понятием «судьба» и обозначается непроясненность, безличность этого волящего субъекта — такая *инаковость* воли, которая не только имеет меня своим объектом, но и сама выходит за рамки какого-либо представления о субъекте. Судьба — это не структура, которая не имеет воли, и не субъект, который имеет личную, человекоподобную волю, а некая парадоксальная *безличная субъектность*, источник воления, неведомо откуда и почему обращенного на нас

Этот источник так же не может быть окончательно познан и прояснен, как, согласно Теореме Непол-

586

ноты, нельзя познать самого себя и не могут быть доказаны истинные аксиомы определенной теории в рамках и на языке самой этой теории. Судьба — это не описательно-мыслительная, а *побудительно-волевая неполнота* нашего самоопределения. Отсюда и неразрешимые парадоксы, которые возникают в теории судьбы, ибо судьба — это *я сам* и одновременно то, что *мне* суждено и предназначено. Судьба — это оборачиваемость моей воли, предметом которой я сам становлюсь, причем не как конкретной воли, а как именно способности воли, которая рассеяна во множестве происходящих со мной событий и соединяет их в одно воля-щее целое.

Этой своей *волимости* человек и дает название Вышней Воли, или Судьбы, и она так же остается за пределом его сознания и воли, как он сам остается за пределом своего самопознания. Судьба — это та неполнота волимости, которую человек находит в себе наряду с неполнотой мыслимости. Он не может мыслить и волить себя до конца. Парадокс судьбинности в том, что она неотделима от самостности, и судьба начинает выступать как вышняя воля только там и тогда, когда человек проявляет свою волю как противодействие обычному ходу и распорядку вещей. *Самореверсией* мы называем *обратимость вол.ения-во-лимости*, как саморефлексией и самореференцией — обратимость мышления-мыслимости и говорения и говоримости, т.е. субъекта и объекта соответствующих действий.

Есть некое со-стояние между свободой и судьбой, которое можно назвать «суперпозицией». В квантовой

587

физике этот термин, предложенный Эрвином Шре-дингером, означает позицию частицы-волны до момента ее измерения, т.е. до ее локализации в качестве частицы или волны. *Суперпозиция воли* — это *еще не свобода и еще не судьба, а то, что предшествует их различению*. Эта суперпозиция есть не что иное, как волевая выделенность человека из мира объектов, его способность быть субъектом и полагать в качестве объекта самого себя, а значит, проецировать и вовне себя ту субъективность, которую он находит в себе по отношению ко всему, что не есть он. Распадаясь на два «когерентных» состояния, эта суперпозиция человека в отношении мира становится свободой и судьбой.

Особенность судьбинности — ее алгебраичность это всегда X, которому можно задавать разные

значения, но ни одно из них не исчерпывает его многозначности и не исключает его неизвестности. Судьба столь же неопределима, как и свобода, ибо она и есть инобытие человеческой свободы, инобытие субъективности, которая рождается вместе с человеком и в форме судьбинности сопутствует ему во всем. Если определить эту субъектность как волю иного личностного субъекта: человека или Бога — или как совокупность объективных обстоятельств, — она утратит ту всеобщность, абстрактность, алгебраичность, которая ей присуща как субъективности вообще, объектом которой полагает себя человек.

В религиозных системах мировоззрения судьбинность осмысливается как личное воление Бога, как Его Промысел. В научно-детерминистических системах эта судьбинность осмысливается как причинность, т.е. воз-

588

действие на человека совокупности неодушевленных объектов, которые им еще не познаны или вообще непознаваемы.

Но это разделение на Промысел и Причинность вторично по отношению к тому, что в нерасчлененном виде выступает как Судьбинность, для которой нет адекватных форм представления (хотя аллегорически она может изображаться в виде персоны или предмета — например, парки, ткущие нить судьбы). И религиозно-теистические, и научно-детерминистические концепции судьбы фактически устраняют судьбу, поскольку с личностью Бога можно вступать в диалог, а объективные условия бытия подлежат познанию и переустройству. Тем самым человек уходит от этого неловкого, опасного, непредсказуемого предсто-яния Иному, придавая ему черты Собеседника или УСЛОВИЯ и выходя из опасного положения объекта при неизвестном субъекте. Труднее всего — жить и действовать на уровне той неотзывчивой и беспричинной судьбы, неопределимой в рамках личности или закона, которая встречно равновелика объему нашей свободы.

Реверсивная концепция судьбы основана на представлении о двух обратимых состояниях воли, ее активном и пассивном залоге, подобно тому как саморефлексия и самореференция суть субъектно-объектная обратимость мысли и речи. Воля может находиться в суперпозиции, т. е. одновременно в двух «когерентных» состояниях: свободы и судьбы, или в двух залогах: действительном и страдательном. Судьба — это страдательный залог свободы. Свобода — действительный залог судьбы.

589

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Теперь мы можем кратко обозначить три подхода к теории судьбы.

Эстетический: между поступками и происшествиями есть глубинная связь Свершения, выходящая за предел эмпирической жизни, но раскрываемая искусством

Религиозный: происшествия не имеют определенных причин (или причины эти непознаваемы), но требуют определенных поступков, призывают к действию. Человек свободно отвечает на вызов судьбы.

Философский: между поступками и происшествиями нет ни прямой, ни обратной причинно-следственной связи, но есть сопричастность одному смысловому полю суда-судьбы, речи-рока. Нельзя сказать ни того, что человек находится во власти судьбы и все в его жизни является судьбоносным, ни того, что человек приобретает господство над судьбой, подчиняет ее себе в акте свободного выбора. Если в эстетическом варианте судьба больше человека, простирается за пределы его жизни, то в иудео-христианской концепции человек больше своей судьбы, наделен свободой веровать, каяться и спасаться. В третьем, философском, варианте судьба соразмерна человеку и есть его собственное свойство быть не-собой для себя, получать себя — и передавать дальше — как весть. Человек не во власти судьбы, и судьба не во власти человека, но человек назначает себе судьбу, чтобы иметь достойного соперника в бытии, чтобы расти через борьбу с тем, что превышает его.

Судьба — это вторая, волящая и провидящая природа, которая встает над человеком, как только он всга-

590

ет над первой, вещественной природой. Судьба — такой же дар человека, точнее, дар человеку, как дар музыки, поэзии, математики, но это высший из даров, поскольку он соразмерен не одной способности, а всему бытию человека. Люди, обделенные другими дарами, могут иметь дар судьбы, дар превращения поступков в происшествия, а происшествий — в поступки (вспомним

Печорина). Судьба играет с человеком, потому что он сам — игрок, между ними происходит игра на повышение ставок, включая высшую ставку — жизнь.

К древнему представлению, что человек — говорящее животное, следует добавить, что человек — роковое животное, способное превращать свою жизнь в судьбу, довлеющую его воле. Как только в природе появляется субъект, он не может не полагать себя и в качестве объекта, вот почему субъект речи становится объектом рока. Человек оказывается приговоренным в тот момент, когда сам выносит приговор бытию.

Человек предзадает себе нечто большее и сильнее себя, предзадает себе то, что его одолеет.

Человечность — это и есть способность иметь судьбу, заходить за предел своей свободы, превращать все данное — в заданное себе и превосходить самого себя на величину своей судьбы.

Он ждет, чтоб высшее начало Его все чаще побеждало, Чтобы расти ему в ответ¹.

Судьба — то «высшее начало», в ответ которому человек растет, постигая самого себя не как случайную данность, а как задачу. В понятии судьбы человек од-

¹ Рильке Р.М. Созерцание (в пер. Б. Пастернака).

591

повременно и умалает, и перерастает себя, отторгая от себя свою данность и одновременно превращая ее в свое предназначение, в нечто высшее, чем он сам.

Только человек имеет судьбу, но благодаря ему судьбу приобретает и все мироздание: сам человек становится промыслом бытия, роком животных и растений» Но это уже новая тема.

SCIENTIAE DESIDERATAE

От научной фантастики — к фантастическим наукам



Этьен Делон (Delaune). Из серии «Минерва, мудрость и главные науки» (гравюра, XVI век)

Я предвижу также, что очень многое из того, что я решил включить в наш список неразработанных и подлежащих исследованию областей науки, вызовет разнообразные суждения и возражения-

Ф. Бэкон. О достоинстве и приумножении наук

Латинское название этого раздела — *Scientiae Desideratae*, т. е. «Желательные науки». Это выражение Фрэнсиса Бэкона из его трактата «О достоинстве и приумножении наук» (1623). Любая наука сначала была воображаемой на основе какого-то зачаточного знания, еще не выделившегося в отдельную дисциплину. Баумгартен *вообразил* эстетику, а Мендель — генетику. Хотя номенклатура признанных дисциплин насчитывает уже тысячи именованных, процесс их умножения неостановим и требует новых инвестиций желания и воображения.

В своей знаменитой классификации наук Фрэнсис Бэкон не только обобщал факты об уже имеющихся

595

отраслях знания, но и под знаком «desiderata» — «желаемая» — выдвигал новые дисциплины, которые могли и должны были бы развиваться в будущем. Так, знаком «desiderata» помечены «история наук и искусств», «теория машин», «учение о расширении границ державы» и прочие дисциплины, развившиеся лишь столетия спустя. Причем сам Бэкон не только отмечает отдельные науки как «недостающие и нуждающиеся в развитии», но и предлагает примеры такого развития — экспериментальные трактаты по несуществующей области знания. Так, о науке, которую Бэкон аллегорически называет «консулом в военном плаще» и которая впоследствии стала «геополитикой», он замечает: «...мы считаем необходимым отнести ее к числу наук, требующих развития, и, как мы это всегда делаем, приведем здесь образец ее изложения». Далее следует «Пример общего трактата о расширении границ державы»¹.

Таким образом, почти полтысячелетия назад Бэкон создал своеобразную «таблицу Менделеева», только обобщающую и предсказывающую не химические элементы, а научные дисциплины. Почти все белые пятна в бэконовской таблице оказались со временем заполненными. Науки, о которых говорится в этом разделе книги, это, выражаясь бэконовским языком, *scientiae deside-ratae*, т. е. всего лишь предполагаемые, желаемые науки. Какова же цель этого проективного приумножения наук? Суть в том, что сфера воображения все более настоятельно входит в саму структуру развития современного научного знания, определяет ход научных ре-

¹ Бэкон Фрэнсис. Ст.: В 2т. 2-е изд. М: Мысль, 1977. Т. 1. С 473.

596

волюций. В наше время противопоставлять «науку» и «утопию», рассудок и воображение — значит не замечать движущих сил научно-технического прогресса. Научное знание не подавляет сферу человеческих желаний, а, напротив, в своем поступательном развитии все полнее реализует их, само движется силой человеческих желаний и потребностей. В этом смысле «желательные науки» Ф. Бэкона — едва ли не первый сознательный синтез «науки» и «желания» — выражение таких глубинных и общественно значимых желаний, которые движут развитие самой науки. Вторая половина XX века проходила под знаком научной фантастики. Научные открытия и изобретения питали художественное воображение, которое забегало далеко вперед того, что позволялось строгой науке. Но на рубеже XXI века вдруг обнаружилось, что мы уже и взаправду живем в полуфантастическом мире, который раньше только дерзала воображать научная фантастика. Сама наука оказывается наиболее грандиозной, убедительной и действенной из человеческих фантазий. Движение науки, особенно по линии электронно-информационных и биогенетических технологий, сравнялось с воображением фантастов и отчасти опередило его: «Сеть-на-весь-свет, моментально передающая любое сообщение от каждого к каждому» Рост искусственного интеллекта и компьютерной памяти до такой степени, что на горизонте уже появляется могучее племя киборгов, «всечеловеков», соединяющих интеллект с несокрушимым здоровьем, заменяемостью всех органов и практическим бессмертием. Открытие тайн генома, клонирование, возможность производить существа с заранее заданными биологическими свойствами. Син-

597

тез биологии и социологии (социобиология), генетики и информатики (меметика) — Теории сложности и хаоса, которые обнаруживают странность, парадоксальность, непредсказуемость, фантастичность в основе самых повседневных явлений — «Теории всего», которые сводят воедино все виды физических взаимодействий — Открытие параллельных *n*-мерных миров и возможных путей перехода между ними..

Все то, о чем грезил фантастика, встало в повестку дня современной науки. Тем самым наука и фантастика как бы меняются ролями. Если в научной фантастике наука дает пищу фантазии, то теперь все более очевидно обратное: фантазия дает пищу науке. Сами науки на рубеже XXI века становятся фантастическими в не меньшей мере, чем фантастика в XX веке была научной. Как будто грань между действительностью и воображением все более утончается и мы вступаем в мир, где вымысел становится формой знания о завтрашних вещах. Раньше мы познавали вещи, существовавшие испокон веков; теперь наука становится знанием о том, чего еще никогда не было, и ее все труднее отделять от технологии, как открытия трудно отделять от изобретений. Если *научная фантастика* определяла наше видение будущего в уходящем веке, то век наступающий принадлежит *фантастическим наукам*, которые будут непосредственно переводить наше воображение в знание будущих вещей, а знание — в их создание. Такова динамика научных революций в XXI веке: не только убыстряются переходы к новым понятиям и методам в традиционных дисциплинах, но и ускоренно возникают радикально новые парадигмы, которые не вмещаются ни в одну из существующих дис-

598

циплин. Современная фантазия уже не довольствуется художественной или полухудожественной разработкой научных сюжетов, но входит в самое существо и сердце науки, взрываясь веером новых, самых фантастических дисциплин, которые не становятся менее научными от того, что они созданы воображением (как, впрочем, и физика, и химия, и математика, и все науки, без которых мы ничего не знали бы о природе).

Роль фантазии в науке отнюдь не ограничена задачей ее популяризации, доходчиво-увлекательного изложения, но находится в самом центре познавательной деятельности.

Наряду с популяризаторскими сочинениями «занимательного» цикла: «занимательная физика», «занимательная лингвистика» и пр. — должны распространиться и работы другого, экспериментального рода. Их задача — формировать теоретическое воображение, научную фантазию, т.е. ту человеческую способность, которая, по словам Пушкина, нужна не только поэту, но в равной степени и математику. Этот цикл возможных, желательных, «воображаемых» дисциплин: «гума-нология», «культуроника», «реалогия», «микроника», «семиургия», «тривиалогия», «технософия» и др. Они не претендуют на то, чтобы немедленно взойти на университетские кафедры, получить одобрение и опеку Академии наук. Цель такого «фантастического науковедения» — продемонстрировать саму модель порождения науки, общие «алгоритмы», действующие при образовании как физики или философии, так и реалогии или микроники. Наряду с классификацией наук, как самостоятельную, экспериментальную область современного науковедения следовало бы выделить конструирование наук, методы наукопорождения, или, по словам

599

Бэкона, «логику изобретения искусств и наук» (logic for the invention of arts and sciences). Это особенно относится к гуманитарным наукам, для которых как никогда своевременно звучит бэконовское: «„до сих пор игнорируется необходимость существования особой науки об изобретении и создании новых наук»¹.

Итак, *Scientiae Desideratae*, науки желательные, — проект конструирования научных дисциплин, внесенный на рассмотрение науки Нового времени ее философским основоположником Бэконом. Заметим, что смелость теоретического воображения не мешала приверженности Бэкона эмпиризму, основоположником которого он также выступил в истории науки. Мы, однако, уже далеко ушли от бэконовского эмпирического метода. Соответственно знаменитый бэконовский афоризм «знание — сила» перелагается в иную формулу у А. Эйнштейна — **«воображение важнее знания»:**

«Я в достаточной степени художник, чтобы свободно полагаться на мое воображение.

Воображение важнее знания. Знание ограничено. Воображение объем-лет весь мир»².

¹ Бэкон Фрэнсис. Соч. Т. 1. С 280.

² Смысл жизни для Эйнштейна: Интервью Джорджу Силвестеру Виереку (George Sylvester Viereck) для газеты «The Saturday Evening Post», 26 октября 1929.

Гуманология

Экология человека

и антропология машины

Те постгуманистические движения западной мысли, которые вдохновлялись ницшевской философией сверхчеловека, а затем постструктуралистской эпистемой «конца человеческого» (М. Фуко), к началу XXI века получили новое оформление. С одной стороны, возникло «калифорнийское» движение трансгуманизма, которое пытается соединить прорывы в области компьютерных и генетических технологий с синкретическими воззрениями в духе New Age. Трансгуманизм нацелен на возникновение так называемой сингулярности, когда созданные человеческим интеллектом механизмы и искусственные организмы выйдут на передний край эволюции разума и поведут за собой (а может быть, и полностью поглотят) все более отстающих человек. С другой стороны, в академических кругах интерес к новым технологиям и их воздействию на традиционный предмет гуманитарных наук рождает новое поле исследований, которое иногда называют *posthuman studies* — «постчеловеческие» или «постгуманитарные» исследования. Хороший пример — книга Кэтрин Хэй-лес «Как мы стали постчеловеками: Виртуальные тела в кибернетике, литературе и информатике» (1999)¹.

¹ Hayles N. Katherine. How we Became Posthuman; Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1999.

601

Далее предлагаются пунктирные, в тезисной форме, очертания этого нового дисциплинарного поля.

Прежде всего, правомерно ли само определение «posthuman» (постчеловеческий), которое не только по звучанию, но и по сути сближается с «posthumous» (посмертный)? Выдвигая новый, «постчеловеческий» проект истории, должны ли мы хоронить человека? Термин «трансгуманизм» более оправдан, поскольку «транс» указывает на движение **через** и **за** область человеческого. Между гуманизмом и трансгуманизмом нет никакого противоречия. Ведь именно человеку свой-

ственно быть больше или меньше себя, заходить за собственный предел. **Термины «гуманизм» и «трансгуманизм» описывают одно и то же отношение человека к самому себе, в котором он выступает и как субъект, и как объект.** «Трансгуманное» существо, или, привычнее выражаясь, сверхчеловек, — это субъект того отношения, объектом которого выступает человек.

Когда Ф. Ницше устами Заратустры провозглашает переходность человека, он именно подчеркивает, что создание сверхчеловека — это дело человека, что сам человек — это только мост, протянутый между обезьяной и сверхчеловеком.

«И Заратустра говорил так к народу. *Я учу вас о сверхчеловеке.* Человек есть нечто, что должно превзойти. Что сделали вы, чтобы превзойти его? Все существа до сих пор создавали что-нибудь выше себя; а вы хотите быть отливом этой великой волны и скорее вернуться к состоянию зверя, чем превзойти человека? Что такое обезьяна в отношении человека? Посмешище или

602

мучительный позор. И тем же самым должен быть человек для сверхчеловека: посмешищем или мучительным позором»¹.

В одном Заратустра ошибается: разве все существа до сих пор создавали что-нибудь выше себя? Какие же это существа — рыбы, змеи, олени? Это именно свойство человека, создающего то, что красивее и долговечнее его самого. И сверхчеловек, если он когда-либо будет создан, это тоже создание человека, это способность человека не только думать и делать «сверхчеловечески», но и быть больше себя. Именно и только человеку, создающему искусство, технику, цивилизацию, наконец, новые формы жизни и разума, свойственно перешагивать через себя, быть мостом к высшей цели. В ницшевской проповеди сверхчеловека нет, по сути, ничего, что не содержалось бы в знаменитой ренессанс-ной речи Джованни Пико делла Мирандола о достоинстве человека: «-Принял Бог человека как творение неопределенного образа и, поставив его в центре мира, сказал: "Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю... Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа,

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Сot В 2 т. М: Мысль, 199U

т. 2 с 8.

603

но можешь переродиться по велению своей души и в высшие божественные"»¹.

Если вычесть из Пико делла Мирандола религиозную составляющую гуманизма, то как раз и получится ницшевский человек, пролагающий себе путь к сверхчеловеку. «...Можешь переродиться по велению своей души и в высшие.» (Пико). «Все существа до сих пор создавали что-нибудь выше себя...» (Ницше). Ницше исходит из той же самой гуманистической темы, только трактует ее менее точно, поскольку ссылается на неведомые «все существа», тогда как у Пико делла Мирандола именно и только человек может перерождаться в нечто высшее.

Но и религиозная составляющая «достоинства человека», по сути, не снимается у Ницше, напротив, приобретает еще большую напряженность. У Пико делла Мирандола человек поставлен Богом в центр мира, как сверхсущество, у Ницше сам человек пытается стать таким сверхсуществом, превзойти себя, обрести атрибуты Бога. Это выворачивание той же самой трансцендентной складки, которая Ренессансом заложена в существо человека, а теперь разворачивается из него как «сверхчеловеческое» — то, что Жиль Делёз в своей книге о Мишеле Фуко (в главе «Человек и Над-человек») называет «сверхскладкой».

Делёз так излагает «постгуманистическую» концепцию Фуко, с нею солидаризируясь. В «классической» формации XVII—XVIII веков, у Спинозы, Лейбница, Паскаля, человек — это складка, морщинка на лике Бесконечного, которая должна быть разглажена, чтобы

¹ Речь о достоинстве человека // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: В 5 т. М: Изд-во Академии художеств СССР, 1962. Т. 1. С 507—508.

604

обнаружилась вечная, божественная природа человека. В «исторической» формации XIX века, у Кювье, Дарвина, Адама Смита, Маркса, человек складывается, обретает радикальную историческую конечность, вписывается в контекст языка, эволюции, производства, задается обстоятельствами места и времени. Наконец, в той «формации будущего», провозвестником

которой, по Делёзу, стал Ницше, сама складка начинает множиться, человек становится сверхчеловеком, не утрачивая своей конечности, но как бы многократно ее воспроизводя в процессе «вечного возвращения». «Сверхскладчатость» можно обнаружить в бесконечной саморефлексивности современной литературы и искусства, в множащихся спиральных генетического кода, в самоорганизации хаоса и других сложных, случайно-стных процессов, в бесконечно делимых и самоповторяющихся узорах фракталов. Это уже не трансцендентно бесконечное, сморщившееся в человека, но все еще поддающееся разглаживанию. Это уже не исторически конечное, которое глухо и бесповоротно замкнулось в себе. Это бесконечно множимая конечность, историчность, которая сама трансцендирует себя. По Делёзу, эта новая «постчеловеческая» формация по своему творческому потенциалу ничем не уступает двум предыдущим¹.

Очевидно, что при этом никак не приходится говорить о конце человека— скорее, о начале его самоумножения в виде «сверхскладки», «сверхчеловечества». Быть человеком— это и значит становиться сверхчеловеком. Человеческое возводится в высшую степень

¹ The Deleuze Reader / Ed. and with an introduction by Constantin V. Boundas. NY: Columbia UP, 1993. P. 95—102.

605

интенсивности, расширяет свой диапазон в бытии, создавая вторую, в перспективе самодействующую и са-момыслящую природу. Гуманология (humanology) — это и есть наука о человеке, переступающем свои видовые границы, наука о трансформациях человеческого в процессе создания искусственных форм жизни и разума, потенциально превосходящих биологический вид *homo sapiens*.

* * *

До недавнего времени в распоряжении ученых была только одна, естественная форма жизни и одна, человеческая форма разума, исследование которых не позволяло прийти к обобщениям о природе человека и разума именно потому, что они были доступны для наблюдения только в единственном числе, тогда как обобщение требует сравнения разных форм одного явления. Гуманология рассматривает человека в ряду не только внеразумных форм жизни, но и внебиологических форм разума, — как элемент некоей более общей парадигмы, как «одного из»: в ряду животных, гуманоидов, киборгов (киберорганизмов), роботов.

Постепенно в этих расширенных рамках дискурса человеческое приобретает ту специфику, которой раньше обладали его подвиды — нации в составе человечества. Глобализация, т. е. объединение наций в техно-экономически-культурную целостность человеческого рода, происходит одновременно со спецификацией и даже пачификацией самого человечества как одного из видов (*species*) разумных существ. Такая «постановка в ряд» сужает значение данного элемента и одновременно маркирует его, выделяет как особо значимый. У феномена человека появляется как бы грамматичес-

606

кая форма, «падеж» со своим определенным значением, тогда как раньше он был внесистемным феноменом, единственным субъектом и объектом гуманитарных наук. Теперь мы начинаем рассматривать человека как одну из фигур ноосферы, и он получает дополнительные дифференциальные признаки. Гуманология обогащает тот язык, которым мы говорим о человеке, вносит в гуманитарные науки новую парадигму: человек в отличие от других форм разума. Тем самым гуманитарная выделяется из круга традиционных гуманитарных наук, конституирует себя как новую науку о человеке.

По мере того как машины, техника, компьютеры овладевают традиционными областями человеческого мышления и действия, человеческое все более воспринимается как нечто редкое, диковинное, удивительное, не просто «поглощается», но дегустируется, у него появится особый, благородный вкус и запах, как у старинного вина. Нужна высокоразвитая техническая цивилизация, чтобы запечатлеть образ человека на таком экологическом уровне («тело, прикосновение, разговор по душам, взгляд, любви старинные туманы»). Возникает примерно такое же отстраненное и ост-раняющее отношение к человеку, как к природе в рамках экологии,— отношение издалека, как к исчезающему виду. Уже в XVIII—XX веках наряду с природой объектом такого экологического внимания и ностальгического влечения становятся первобытные народы, архаические и традиционные культуры, т. е. человек как предмет этнографии или культурной антропологии. Постепенно и современный человек будет передвигаться в область экологического внимания и заботы, поскольку «современность» будет осознаваться

как техно-социальная среда, из которой человеческая телесность и индивидуальность выпадают «в осадок», как рудимент давней стадии развития разума — «полудикой», промежуточной между природой и культурой, полустественной-полуискусственной.

Соответственно этому новому мироощущению возникает и дисциплина, которая относится к гуманитарным наукам, как экология — к наукам естественным. Физика и биология изучают природу «как таковую», тогда как экология рассматривает ее как часть человечески формируемой среды. Подобным же образом гуманитарные науки изучают «человека как такового», тогда как гуманонология изучает человека как часть технически формируемой среды, как один из видов разумных существ, «биовид», наряду с возможными «техновидами», а также способы взаимодействия между ними, технизации человека и очеловечивания машины.

Вслед за природой и человек будет все более восприниматься в модусе редкости, как замкнутый биоценоз, встроенный в более могущественную техническую среду. Функция человеческого, возможно, будет закрепляться за искусственно изолированными, охраняемыми объектами, вроде того, как природа в настоящем, «первозданном» виде уже сейчас существует за оградой искусственных заповедников. Само естественное становится функцией искусственного, предметом культивации и консервации. Такие плантации, или заповедники, или натуральные музеи человеческого будут принимать самые причудливые формы, как некомпьютеризированные и неэлектрифицированные островки давно прошедшей «естественной цивилизации».

608

Как пример только что зародившегося гумано-гяческого предмета можно привести рукописание — маленький заповедник человеческого в мире компьютерной печати. Моя рука, уже привыкшая нажимать клавиши с готовыми буквами, вдруг впервые ощущает свою человечность, вода пером по бумаге. Раньше акт письма не воспринимался как собственно человеческий, поскольку он имел функциональную нагрузку: передача информации. В компьютерный век письмо, уступая эту функцию машине, заново открывает свою телесность. Писание — способ касания бумаги и символическое прикосновение к адресату; откровение о личности, интимное обнаружение психомоторных свойств автора; ритуальная пляска руки, разновидность танцевального искусства. Сам этот предмет — письмо — существовал издавна, но предметом гуманонологии становится именно в своем исчезающем и новооткрытом качестве: как устаревший способ коммуникации, как проявление тактильно-жестиккулярных свойств, как рецидив и рудимент человеческого в постчеловеческой цивилизации. Появляется даже такой термин: «мокрая подпись» (wet signature), т. е. традиционная чернильная подпись, в отличие от просто подписи, под которой рке понимается электронная, цифровая идентификация. Технизация человеческих способностей происходит одновременно с архаизацией и экологизацией самого человека.

* * *

На рубеже XX—XXI веков вырисовывается новое соотношение между тремя основными дисциплинами изучения человека: **антропологией, гуманитарными науками и гуманологией**. Разница между ними со-

ответствует трем основным эпохам: доисторической, исторической и постисторической.

Антропология изучает человека как биологический вид, важнейшей особенностью которого является культурная эволюция; как отдельную ветвь естественной эволюции животного царства. Предмет антропологии — физиология, раса, этнос, примитивные формы хозяйства и религии, генетические и культурные свойства, специфические для вида «*homo sapiens*» в его переходе из природы в культуру. При этом культура берется в своих ранних, нерасчлененных, синкретических формах, в связи и по контрасту с природой, а не в исторически более поздних внутренних своих подразделениях.

Гуманитарные науки изучают человека как суверенного субъекта, творца и распорядителя всей окружающей знаковой, культурной вселенной. Они имеют дело с различными областями развитой и дифференцированной культуры, целенаправленными творческими усилиями человека: философия, нравственность, язык, литература, искусство, история, психологияTM. Отсюда и множественное число *humanities*, указывающее на расчлененность и многообразие человеческих способностей.

Гуманонология изучает человека как часть техносферы, которая создается людьми, но постелено подчиняет и растворяет их в себе. Человек предстает как создатель не только культурной среды, но и самодействующих форм разума, в ряд которых он сам становится — создатель среди своих

созданий. Если антропология изучает специфические признаки человека среди других живых существ (животных и особенно высших приматов— гоминидов), то гуманология изучает его специфические признаки среди мыслящих

610

существ, умных машин и техноорганизмов (муже- и женоподобных— гуманоидов, андроидов, гиноидов).

Гуманология **зеркально симметрична** по отношению к антропологии, поскольку обе эти дисциплины обращаются к пороговой ситуации человека на границе с природной и технической средой. Предмет антропологии — человечество, **вырастающее из природы**; предмет гуманологии — человечество, **врастающее в технику**, которую оно само создает.

Гуманология имеет дело с человеческим в плане его **интеграции** или **контраста** с машиной, и этот искусственный контекст условно передается в искусственности самого термина, соединяющего латинский (human) и греческий G^og^{os}) корни. Гуманология изучает то, что остается человеческого в человеке после присвоения его разумных функций мыслящей машиной, и то, что происходит с машиной по мере ее поумнения и очеловечивания. Гуманология — это **экология человека**, но вместе с тем и **антропология машины**, т. е. наука о взаимном перераспределении их функций, **о технизации человека и гуманизации техники**. У слова «человекообразный» появляется новый референт — машина. Раньше нелепо было прилагать меру и понятие человека к таким приборам, как паровая машина, рычаг или телескоп, поскольку они имитировали и усиливали лишь отдельные функции человеческого организма (рука, глаз и тл.). Но мыслящая машина, которая начинает усваивать одну из основных функций мозга, вычислительную, рке достойна называться человекообразной, даже если внешне она не похожа на человека.

Таким образом, гуманология возникает вследствие перехода человека в новую, активно-эволюционную, искусственно-техническую фазу развития. Человек уходит в прошлое как биовид и переходит в будущее как

611

техновид, мыслеформа, киберорганизм (киборг), генетическая фантазия. Предмет гуманологии — это **человеческое, которое остается за пределом машины, и человеческое, которое интегрируется в машину**.

Соответственно возникают два направления в гуманологии:

эко-гуманология — о человеке как выходе «консервативной», природной среды, страдающем, смертном существе, физически несовершенном, творчески одаренном, культурно дерзающем — о специфике человека, не сводимой к машине;

техно-гуманология — о функциях человека, передаваемых машине, интегрируемых в новых техно-организмах, способных к дальнейшему самостоятельному развитию и все менее зависимых от их прародителя, homo sapiens.

* * *

Человек — биологически и интеллектуально ограниченное существо: у его органов чувств — узкий диапазон восприятия, у его мозга — слабая память и медленный темп переработки информации, у его тела — ограниченный запас выносливости и краткий срок жизни, и все это сокращает эволюционный потенциал человека как вида. Возможны, по крайней мере гипотетически, более успешные, конкурентоспособные формы искусственной жизни. **Переступая границы своего вида, человек становится одновременно больше и меньше себя**. Меньше, потому что он уже не краса и цель творения, не пик эволюции, каким воображал себя с эпохи Возрождения, но только точка перехода от космической к технической эре, от мира органики к миру культуры, где возникают все более свободные от него, самодействующие системы разума. С другой стороны, человек превос-

612

ходит себя в своих сверхчеловеческих созданиях. Происходит одновременно истощение, исчерпание человека как отдельного вида — и распространение человеческого за его биологический предел.

Подобно кенозису Бога, который воплощается в слабой, смертной человеческой плоти, чтобы наделить людей даром обожения, люди истощают себя в своих творениях, мыслящих машинах, чтобы передать им свою человечность, способность мыслить, свою мечту о бессмертии, всезнании и всемогуществе. В XXI веке гуманитарные науки могут пережить кризис, подобный кризису теологии в XX веке. Кенозис Бога, его самоистощение в человечестве дальше переходит в кенозис

человека, его самоистощение в новейших технологиях.

Гуманология и есть попытка осмыслить эту перспективу «творческого исчезновения» человека. Наряду с «а-теологией», которая исследует Бога в формах его отсутствия, молчания, неучастия, можно представить себе «а-гуманитарное» исследование, которое рассматривает феномен человеческого в его отчужденно-опустошенных и даже деградированных формах, таких как порожденные дурным намерением или ошибкой колонии компьютерных вирусов. **Гуманология** тем самым переступает предел гуманитарных наук, которые имели дело с «человеческим, слишком человеческим», само человеческое ставится под вопрос, проблематизируется в этой новой теоретической модели. Но тем самым человеческое и обнаруживает впервые свой подлинный масштаб — способность создавать нечто, превосходящее своего создателя¹.

¹ О гуманологии в контексте других методологических проблем см; Epstein MЗАаи. The Role of The Humanities in Global Culture: Questions and Hypotheses // Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge (Bowling Green University, Ohio). 2001. № 2. <http://www.rhizomes.net>

Культуроника

Технология гуманитарных наук

Обычно говорят о творчестве в рамках какой-то области культуры: литература, искусство, наука, философия» Но может ли культура как таковая быть предметом творчества? Может ли у гуманитарных наук, исследующих культуру, быть особая практическая ветвь, дисциплина преобразования культуры, подобно тому как техника преобразует природу, изучаемую естественными науками, а политика преобразует общество, изучаемое общественными науками? Что такое культуроника в ее отличии, с одной стороны, от культурологии как теоретической и исторической дисциплины, а с другой стороны, от техники и политики как практических надстроек над естественными и общественными науками?

Культуроника¹ (culturonics)— гуманитарная технология, изобретательская и конструкторская деятельность в области культуры; активное преобразование культуры как следствие или предпосылка ее теоретических исследований.

¹ К этой же области — культуронике и, в частности, транслингвистике— я бы отнес и ряд своих сетевых проектов, таких как ИнтелЛ-нет и «Дар слова: Проективный словарь русского языка». САГ: *Эттейн* At От Интернета к ИнтелЛнету // Русский интернет: Накануне больших перемен. М: IREX, 2000. С 196—204.

614

В системе человеческих знаний-умений есть одно пропущенное звено. Науки, как известно, делятся на три большие группы: естественные, социальные и гуманитарные. У первых двух есть практические надстройки — методы преобразования того, что данные науки изучают, а у третьей эта надстройка отсутствует, точнее, еще не приобрела своего места и функции в системе.

Предмет	Науки	Практика
Природа	Естественные	Техника
Общество	Социальные	Политика ?
Культура	Гуманитарные	

Культуроника в отношении гуманитарных наук есть то же самое, что по отношению к естественным наукам есть техника как преобразование природы, а по отношению к социальным наукам есть политика как преобразование общества. Гуманитарные науки остро нуждаются в своей собственной технологии и в своей собственной политике — отсюда и постоянные попытки технологизировать или политизировать гуманитарное мышление, пренебречь его спецификой ради выхода в конструктивное измерение. Культуроника— это *практическая надстройка* над науками о культуре, попытка воплотить *трансформативный* потенциал гуманитарного мышления, не утрачивая его *специфики*, не технологизируя и не политизируя феномена культуры. Культуроника — это *конструирование новых форм действия в культуре*, новых техник общения и познания, новых моделей восприятия и творчества. Если культурология мыслит проекциями — преломлениями предметов в знаковых системах разных культур, то

615

культуроника мыслит **проектами**, т.е. знаковыми системами, которые еще не стали практиками и институтами какой-либо культуры и образуют план возможных трансформаций всего культурного поля. Если культурология — это **наука о культуре**, культуроника — **совокупность технологий, основанных на этой науке**. Наука и техника различаются как сферы открытия и

изобретения. Гуманитарные науки не меньше нуждаются в изобретениях и изобретателях, чем естественные.

Мы спрашиваем у естественных наук, каков технический потенциал того или иного открытия. Так и про гуманитарную идею или теорию можно спросить: способна ли она породить новое культурное движение, исследовательский метод, художественный стиль? Можно ли на основе данной идеи создать новое интеллектуальное сообщество, творческую среду? Вот какие вопросы обращает культуроника к гуманитарным наукам, ища в них задатки искусств, творческих практик, интеллектуальных ремесел.

Культуроника возникает в связи с культурологией и на ее основе, поскольку именно исследование культуры выявляет ее нереализованные возможности. В отличие от культурологии, которая изучает известные культуры, культуроника изучает то, чего еще нет, проектирует, моделирует и продуцирует возможные культурные объекты и формы деятельности, включая:

новые художественные и мыслительные движения;

новые дисциплины, методы исследования, философские системы;

новые стили поведения, общественные ритуалы, знаковые коды, интеллектуальные моды;

новые типы религий, культур и цивилизаций..

616

К культуронике относится деятельность таких культурных сообществ, которые порождают на основе определенных теорий определенные культурные практики, — например, итальянские гуманисты, немецкие романтики, американские трансценденталисты, итальянские и русские футуристы, русские символисты и концептуалисты.

Культуроника — это деятельность Д.С. Лихачева по экологической охране культуры; ЮМ.

Лотмана по развитию семиотического сознания и системному изучению и преобразованию семиосферы;

Г.П. Щедровицкого по внедрению рефлексивной методологии в образовании, градостроительстве, дизайне, экономике.

Среди новейших культуронических проектов и инициатив можно назвать движение «митьков» в Ленинграде—Петербурге, деятельность московских концептуальных групп «Коллективные действия» (А. Монастырский и др.), «Медицинская герменевтика» **Олега** Ануфриева и Павла Пепперштейна, проекты «Выбор народа» и «Монументальную пропаганду» Виталия Комара и Александра Меламида, художественную партию «Правда» (Леонид Пинчевский и др., Нью-Йорк, 1991—1995) [Н

Понятие **гуманитарных технологий (techno-humanities)** вовсе не предполагает, что гуманитарные науки должны заимствовать «техно» от технологий, основанных на естественных науках. Наоборот, естественные науки в свое время позаимствовали понятие «техно» у сферы искусств (греческое «techne», собственно, и означает «искусство, художество, мастерство»).

Теперь пришла пора вернуть «техно» в гуманитарную область.

617

Гуманитарным наукам должны соответствовать **гуманитарные искусства** — не те искусства, которые изучаются гуманитарными науками, а те рефлексивные практики, которые возникают на их основе. Гуманитарное мышление разворачивается как в форме наук, так и в форме **вторичных искусств**, включая искусства коммуникации, информации, знаковой кодировки и перекодировки. Это **искусства преобразования культуры**, подобно тому как первичные искусства преобразуют природу или культуру первого, «естественного» уровня (например, естественные языки). Так, скульптура преобразует мрамор, танец и театр — человеческое тело, поэзия — речь. Но возможна и такая деятельность, например, по изучению театра или поэзии, которая не ограничивается теоретической сферой, но ведет к преобразованию самих этих искусств, прокладывает им новые пути (например, «бедный театр» Е. Грозовского или «лингвистическая школа» в современной американской поэзии).

Рассмотрим трехслойное строение гуманитарного поля в сфере языка. Во-первых, на основе языка возникают первичные «искусства слова» — лирика, эпос, драма, объединяемые понятием художественной словесности. Во-вторых, на основе языка возникают теоретические дисциплины, исследующие как сам язык — лингвистика, так и языковые искусства — литературоведение. На этом традиционное дисциплинарное членение языкового поля в общем завершается, дальше следуют только уточнения, спецификации (роды и виды языковых искусств, направления и методы в лингвистике и литературоведении).

Между тем необходимо очертить еще один уровень — мета-языковых технологий, которые

пользуются научными понятиями лингвистики и литературоведения,

618

чтобы трансформировать сами предметы их изучения — язык и словесность. Речь идет о практическом, экспериментальном литературоведении, образцы которого мы находим в программных работах теоретиков и критиков, обосновавших новые направления литературы или исследовавших возможность новых художественных форм, — классицизм, романтизм, реализм, символизм, футуризм, сюрреализм, неоавангард, постмодернизм и т. д. Буало и братья Шлегели, В. Гюго и Э. Золя, М. де Унамуно и Ф. Маринетти, А. Бретон и Р. Барт, а в России — В. Белинский, Д. Мережковский, А. Белый, В. Шкловский, Ю. Тынянов.. Область их усилий — уже не поэтика или эстетика, которые исследуют действующие законы литературы и искусства, а транспоэтика и трансэстетика, которые через поэтику и эстетику движутся к новым возможностям литературы и искусства, пытаются преобразовать то, что они изучают. Приставка «транс-» означает «за», «сквозь», «через», «по ту сторону» того, что обозначается корневой частью слова. В приложении к названиям теоретических дисциплин «транс-» обозначает именно вторичные практики, технологии, которые возникают на их основе и ведут к трансформации изучаемых ими областей.

Широчайшее поле применения имеет и транслингвистика, которая создает искусственные языки или задает новые направления развитию естественных языков. Очевидно, что деятельность доктора ЛА Заменго-фа, создателя международного языка эсперанто, не относится к области лингвистики, хотя и развивается на ее основе. Именно сравнительный анализ существующих языков позволил Заменгофу синтезировать новый язык, сочетающий романские, германские, славянские элементы. Транслингвистика охватывает область построения как плановых международных языков

619

(волапук, окциденталь, интерлингва и мн. др.), так и специализированных языков, включая языки различных дисциплин (математики, логики, лингвистики) и языки программирования, общения человека и машины. Большой вклад в транслингвистику, в теорию и практику лингвопроектирования внесли Р. Декарт, Г.В. Лейбниц и такие создатели проектов философских языков, как Дж. Дальгарно, Дж. Уилкинс, Ж. Делормель.

Что касается естественных языков, то они по традиции считаются «инертными», открытыми только медленным историческим изменениям, а не сознательным преобразованиям. Но и в этой области есть место для проективно-трансформативной деятельности. К транслингвистике относятся: словарная, а в значительной мере и словообразовательная работа В. Даля, по-новому структурировавшая лексические запасы русского языка и прибавившая к нему около 14 тысяч собственно далевских новообразований; «воображаемая филология» В. Хлебникова, которая вылилась примерно в такое же число неологизмов и в эксперименты с морфологией и синтаксисом, значительно увеличившие гибкость русского языка; в наше время — «грамматология» Ж. Деррида, которая из теоретической сферы постоянно выходит на уровень трансформации языковых практик. Все это и можно отнести к гуманитарным технологиям, т.е. практикам второго, надтеоретического, а не дотеоретического уровня.

Существующее деление культуры на первичные практики и изучающие их теории заведомо неполно и не позволяет определить характер творческого вклада многих выдающихся деятелей культуры, например русского Серебряного века. Д. Мережковский, В. Иванов, А. Белый были и писателями, и теоретиками, но в их работе присутствует нечто третье, чего нет ни у чистых

620

художников (например, Н.С. Лескова или А.П. Чехова), ни у чистых ученых (типа А.Н. Веселовского или АА По-тебни). Они не просто делали литературу и не просто изучали ее, а раздвигали границы литературы, открывали в ней новую эпоху, исходя из теоретического видения ее задач и возможностей. Они писали символистские стихи, но они и создавали программу и практику символизма как целостного культурного движения, в котором были и художественная, и теоретическая, и философская, и религиозная составляющие.

Это и есть культуроника. Ее нельзя смешивать с художественным творчеством или другими формами действия внутри определенных предметных областей культуры. Так же, как в области естественных наук мы различаем явления природы (предмет науки) и технологические процессы (применение науки), а в области социальных наук — общественные процессы и их сознательную политическую трансформацию, так и в области гуманитарных наук следует различать три уровня:

1. предметный (формы первичной знаковой деятельности: язык, ценности, нормы, обычаи, верования, ритуалы, мифы, искусства): КУЛЬТУРА;
2. теоретический (познание, информация): КУЛЬ-ТУРОЛОГИЯ;
3. практический (деятельность на основе познания, метапрактика, трансформация): КУЛЬТУРОНИКА.

На следующем уровне культуроника сама становится частью культуры, но уже культуры не просто саморефлективной, но трансформирующей и трансцендирующей себя. О транскультуре пойдет речь в следующей главе.

Транскультура

Культурология

в практическом измерении

Транскультура (transculture) — новая сфера культурного развития за границами сложившихся национальных, расовых, тендерных, профессиональных культур. Транскультура преодолевает замкнутость их традиций, языковых и ценностных детерминаций и раздвигает поле «надкультурного» творчества.

Транскультура контрастно определяет себя (1) в отношении концепций глобальной культуры и много-культурия; (2) в отношении растущей специализации разных культурных областей.

1. ГЛОБАЛИЗМ и многокультурия

В последнее время много говорят о глобальной культуре, безудержно распространяющейся по всему миру после падения «железного занавеса». Составляющие этой глобальной культуры — новые коммуникативные сети (в частности, Интернет), свободный информационный обмен и поток капиталов, экспансия межнациональных корпораций, туризм и т. д. Фактически под глобальной культурой чаще всего, явно или скрыто, одобрительно или осудительно, понимается панамериканизм.

622

С другой стороны, все еще пользуется влиянием концепция многокультурия (multiculturalism), согласно которой все культуры, даже малочисленные или исторически подавленные, обладают собственной ценностью и должны быть одинаково представлены и внутри больших национальных культур, и на международной арене. «Может собственных Платонов и быстрых разумом Невтонов» рождают не только Российская земля, но и африканская, и гренландская. Вопреки надменному евроцентризму и культурному колониализму, у чукчей есть свои Анакреоны, а у зырян — свои Тютчевы.

Между глобализмом и многокультурием идут идеологические войны, а иногда вспыхивают и уличные потасовки (движение антиглобалистов). Обречены ли мы на это противостояние — или третье все-таки дано?

Мне одинаково мрачными представляются перспективы и глобализма, и так называемого «многокультурия». Одна и та же культура по всему земному шару, все те же Голливуд и рок-музыка, с маленькими местными вариациями («американское по содержанию, национальное по форме») — Или множество замкнутых в себе малых культур, которые выходят в большой мир только для того, чтобы продемонстрировать свою «гордость» (pride), а затем снова скрыться в этническом анклав или сексуальном клозете..

Общее между глобализмом и многокультурием — детерминизм. В одном случае детерминизм выступает как «необратимая тенденция мирового развития, общая для всех стран и народов» (глобализм); в другом — как «непреодолимая зависимость культуры от пола, расы, этноса, сексуальных ориентации ее представителей» (многокультурие). В рамках этих концепций

623

не остается свободы выбора для личности, обреченной на ту или иную культуру либо фактом своего физического происхождения, либо фактом всемирного влияния единственной сверхдержавы.

Возможно, мир движется даже к совмещению этих двух детерминизмов — горизонтального и вертикального: американо-глобализма в одном измерении («массовая культура») и американского же типа многокультурия — в другом («гордость меньшинств»). Но если две мрачные перспективы складываются вместе, они не становятся светлее. Два детерминизма не делают человека свободнее, хотя и создают иллюзию, что можно сыграть на их противоречиях и спрятаться от

одного в шелку другого.

Транскультура — это иная модель развития культуры, не уравнильно-глобалистская и не замкнуто-плюралистическая. Среди множества свобод, которые провозглашаются неотъемлемыми правами личности, возникает еще одна, быть может, самая емкая: **свобода от собственной культуры**, в которой родился и был воспитан.

Это совсем не то, что **политическое** право на свободный выбор места жительства, эмиграцию, пересечение государственных границ. Множество людей, покидающих географическое место своей культуры, до конца жизни остаются пленниками ее языка и традиций. Другие переселенцы, отвернувшись от прошлого, становятся пленниками иной, новообретенной культуры. Пожалуй, лишь меньшая часть, приобщаясь к двум или нескольким культурам, сохраняет свободу от каждой из них.

Транскультура приобретается нами на выходе из своей культуры и на перекрестках с чужими.

Транс-

624

культура — это такая свобода, которую нельзя провозглашать, можно только к ней стремиться и ее частично осуществлять рискованным опытом своих собственных культурных странствий и трансмутаций.

2. Культурология и ТРАНСКУЛЬТУРА

Концепция «**транскультуры**» возникла в России в начале 1980-х годов в связи с системным кризисом «глобалистской» по своим притязаниям советской цивилизации и в ходе развития культурологии как сравнительного анализа разных культур.

Транскультура, как она представлялась мне в 1980-е годы, — это практический результат деятельности культурологии и других гуманитарных наук, создающих новые позиции остранения, «внеаходимости» (М. Бахтин) по отношению ко всем существующим культурам. В исследованиях советских культурологов 1960—1980-х годов обнаруживалось, что культуры многообразны, что «наша», советская, лишь одна из них, не лучшая, но, возможно, и не худшая, что у отдельных ее элементов есть аналоги в других эпохах. Труды М. Бахтина и А. Лосева, Ю. Лотмана и Л. Лихачева, С. Аверинцева и А. Гуревича, В. Иванова и В. Топорова, В. Библиера и Л. Баткина, Г. Гачева и В. Рабиновича расширялось культурное пространство, доступное нашим современникам. Открывалась перспектива **Культуры культур**, т.е. такой универсальной системы знаков (семиосферы), в которой представлены как бесчисленные варианты все существующие культуры и возможности еще не сбывшихся культур.

Сама культурология в своей потенции — это не просто знание, но особый способ

транскультурного

625

бытия: на перекрестке культур. Если другие специалисты так или иначе живут и действуют внутри определенной культуры, бессознательно принимая на себя ее определения, то культуролог делает предметом определения саму культуру и тем самым выходит за ее предел. Этим достигается терапевтическое воздействие культурологии на сознание людей, одержимых идеями и комплексами, навязанными той или иной культурой. Обнажая условность каждой из них, культурология приближает нас к безусловному. Таким образом, культурология содержит в себе предпосылки транскультурного движения — умножает степени свободы внутри культуры, в том числе и конструктивной свободы от самой культуры (в отличие от варварства, которое, разрушая культуру, попадает обратно в плен к природе).

Транскультура — это особое состояние человека, освобожденного культурой от природы и культурологией от культуры. Этот транскультурный мир еще никогда по-настоящему не был описан, потому что сам путь к нему через культурологию был открыт сравнительно недавно. Некоторые предварительные постижения этого мира — в основном его художественные интуиции — можно найти в описании Кастилии и Игры у Г. Гессе («Игра в бисер»), в произведениях ХА Борхеса, в размышлениях О. Шпенглера и Т. Манна. Не следует представлять этот мир как что-то замкнутое, обособленное, лежащее в стороне от реальных, исторических культур. Скорее, этот транскультурный мир лежит внутри всех существующих культур, как непрерывный Континуум, объемлющий все культуры и лакуны между ними. Транскультурный мир — это единство всех культур и некультур, тех возможностей, которые еще не были реализованы в существующих культурах

626

В транскультуре «Книга перемен» корреспондирует и взаимодействует с музыкой Баха и теорией множества Г. Кантора. Но в отличие от гессевской Игры, которая носила принципиально репродуктивный характер и исключала творчество новых знаков и ценностей, транскультура есть творчество в жанре и объеме культуры как целого. Если ученый, политик, художник, философ творят внутри разных областей культуры, то культуролог исходит из существующих культур как материала своей работы и творит из них транскультуру, пользуясь и философией, и наукой, и искусством, и политикой как инструментами этого транскультурного творчества. Исследуя существующие культуры, он вместе с тем создает зачатки, гипотезы, проекты возможных культур.

3. ТРАНСКУЛЬТУРА И МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОСТЬ

Транскультура — культура, осознающая целостность всех своих дисциплинарных составляющих (научных, художественных, политических, религиозных) и творящая себя сознательно в формах этой целостности. Интегральное самосознание необходимо культуре, представляющей огромный и все более разнородный агрегат наук, искусств, традиций, профессий и конфессий. Почему сферой творчества может быть наука или искусство, политика или философия, но не культура как таковая? Транскультура есть культура, творимая не внутри отдельных своих областей, а непосредственно в формах самой культуры, в поле взаимодействия разных ее составляющих. В начале 1980-х становится очевидным коллапс советской культуры — и вместе с тем возникает тео-

627

ретическая «жалость» к ней, идея воспользоваться ее уникальным свойством — утопичностью, проектизмом, тотальностью — и произвести из одного концептуального центра многообразные сферы и дисциплины, образующие новую, постсоветскую культуру. Транскультура исходит из опыта тотального «управления культурой», «построения новой культуры», «культурной революции», которые предпринимались в коммунистических странах, но превращает *тотальность* из политического орудия в творческий прием. Подобно тому как писатель, или художник, или философ создают произведения в каком-то определенном жанре искусства — романа, картины, трактата, — возникают произведения в жанре культуры как целого, точнее, проекта такой культуры.

Я приведу несколько записей из своих «Писем о транскультуре» (1982—1983):

«Культура так относится к разнообразным искусствам, как древесность — к разным породам деревьев. Мы в своем российском саду разводим не деревья, а древесность и получаем с нее не плоды, а плодovость. Это некая абстракция или эссенция культуры, которой важно сохранить себя и отличить от не-культуры, от враждебного мира за оградой сада.

Транскультура — это новый вид искусства, объемлющий все остальные.

Сейчас такая пора, когда можно и нужно не только что-то делать внутри определенной области искусства, философии, науки, но и создавать целую культуру как единое произведение. Именно так искони существует культура в России — не как стихийное порождение почвы, народа, а как искусственное и искусное создание. Вся русская литература от Ломоносова

628

до Блока — единое произведение, варьирующее 10—12 тем и героев. Сейчас положение таково, что культура еще более компактна, ее может создавать один человек или сплоченная группа людей, — не разнообразные произведения искусства, а единство культуры как таковой»¹.

Параллельно с теоретическими проектами создавались и сами «произведения в жанре культуры». Примером культуроники — транскультурного творчества может служить деятельность «московской номы» — концептуальной среды, включавшей группы «Коллективные действия» (А. Монастырский и др.) и «Медицинская герменевтика» О. Ануфриева и П. Пепперштейна. К транскультуре можно также отнести деятельность питерских «митьков», «тотальные инсталляции» и «Дворец проектов» Ильи Кабакова, такие междисциплинарные объединения, как Клуб эссеистов, клуб «Мысль и образ» и Лаборатория современной культуры (Москва, 1982—1989).

В транскультуре часто используются те жанры и формы, которые традиционно слркили сохранению и исследованию культуры: словарь, тезаурус, склад, архив, музей, мусор, свалка, экспонат, документ, отчет, реферат, каталог, альбом, комментарий... В этих формах культура выступает как целое, поскольку предполагается, что наступило время ее сохранения, собирания.

Именно потому, что культура опредмечена в этих

¹ Концепция транскультуры была первоначально изложена в следующих публикациях: *Эпштейн Михаил*. Говорить на языке всех культур // Наука и жизнь. 1990. № 1. С 100—103; *Epstein M&hau*. Culture — Culturology — Transculture // After the Future:

629

жанрах регистрации и консервации, они становятся ведущими в транскультуре, только выступают уже как творческие, порождающие: культура осваивает все формы собственного отчуждения.

4. ТРАНСКУЛЬТУРА vs. МНОГОКУЛЬТУРИЕ

С середины 1990-х годов транскультурное видение (transcultural vision) начинает распространяться и на Западе в связи с кризисом концепции «многокультурия». В отличие от «многокультурия», которое устанавливает ценностное равенство и самодостаточность разных культур, концепция транскультуры предполагает их открытость и взаимную вовлеченность. Здесь действует принцип не дифференциации, а **интерференции**, «рассеивания» символических значений одной культуры в поле других культур. Если «многокультурие» настаивает на принадлежности индивида к «своей», биологически и биографически предзаданной, «природной» культуре («черной», «женской», «молодежной», «голубой» и т. д.), то **«транскультура»** предполагает **диффузию** исходных культурных идентичностей по мере того, как индивиды пересекают границы разных культур и ассимилируются в них.

Вместе с тем транскультуру не следует отождествлять с **глобальной** культурой, распространяющей одинаковые модели (преимущественно американские) на все человечество. Транскультура есть не общее и идентичное, присущее всем культурам, но культурное разнообразие и универсальность как достояние одной личности. Транскультура — это состояние **виртуальной принадлежности одного индивида многим культурам**.

630

Транскультура — это область «внеаходимости» по отношению ко всем наличным культурам, свобода каждого человека жить на границах или за границами своей «врожденной» культуры, белой или черной, французской или грузинской, мужской или женской. Хотя культура по мере своего становления отделяется от природы, она сохраняет в себе много природного, этнического, психофизического, социоклассового. Транскультура есть следующий шаг культуры к выходу за стены собственной языковой тюрьмы, идеологических маний и фобий.

О потребности такого «бегства от себя» говорит судьба Мераба Мамардашвили (1930—1990), крупного советского философа, вынужденного на склоне лет стать «грузинским философом» и познать прелесть вынужденной идентификации со своей «родной» культурой. Мамардашвили отметил угрозу несвободы в таких лозунгах многокультурия: «Каждая культура самоценна. Надо людям дать жить внутри своей культуры. „А меня спросили?. Может быть, я как раз задыхаюсь внутри этой вполне своеобразной, сложной и развитой культуры?»¹. Мамардашвили отстаивает право человека на **независимость от своей собственной культуры**, «право на шаг, трансцендирующий окружающую, родную, свою собственную культуру и среду» как «первичный метафизический акт»². Транскультура — это и есть область метафизических актов, конституирующих свободную транскультурную личность, серия ее побегов из «почвенной» культуры.

¹ Мамардашвили. *Мераб*. Другое небо // Как я понимаю философию. М: Культура, 1992 С 335, 337.

² Там же. С. 336.

631

5. ТРАНСКУЛЬТУРА: КУЛЬТУРА = КУЛЬТУРА: ПРИРОДА

Транскультура никоим образом не отменяет нашего культурного «тела», совокупности символов и привычек, данных нам от рождения и воспитания. Ведь и пребывание в культуре не отменяет нашего физического тела, но умножает его символические смыслы, освобождает от рабства у тела. Культура еды или культура желаний — ритуал застолья, ритуал ухаживанья и т. д. — это освобождение от прямых инстинктов голода и вожделения, их творческая отсрочка, символическое овладение и сознательное наслаждение ими. Тело не исчезает в культуре, но исчезает рабство у тела.

Культура, освобождая человека от плена природы, создает новые зависимости — уже от обычаев, традиций, условностей, автоматизмов самой культуры, которые человек впитывает как групповое существо, член своего клана, этноса, консенсуса Культура — «немецкая», «русская», «мужская», «женская» — это новая окаменелость на теле природы, новая система психофизического принуждения, символического насилия, предзаданных ролей и идентичностей: «национальный характер», «женское письмо», «гомоэротическая гордость».. Транскультура заново растворяет эти

жесткие, оприродненные черты культуры, придает смысловую подвижность и новую сочетаемость элементам разных культур. Транскультура в отношении культуры — это **следующий порядок освобождения**, на этот раз от безотчетных символических зависимостей, предрасположений и предрассудков «родной культуры».

Даже если я, находясь в пространстве ТК, обращаюсь к своей «коренной» традиции, мой выбор дает ей

632

иную значимость, чем невольная ей принадлежность в рамках своей «единственной» культуры. Как заметил Бахтин, «свобода не может изменить бытие, так сказать, материально (да и не может этого хотеть) — она может изменить только *смысл* бытия...»¹. Выход в область ТК расширяет смысл всех существующих культур, потому что любой их элемент теперь не диктуется, как традиция, а свободно выбирается, как художник выбирает краски, чтобы по-новому их сочетать в картине. Транскультурное творчество пользуется палитрой всех культур. Одна и та же физическая реальность, например вода или камень, по-разному символизируется разными культурами; и точно так же элементы той или иной культуры дополнительно расцветиваются, многообразно варьируются в пространстве ТК. Простейший пример: один и тот же рис имеет разный вкус для китайца в средневековой деревне и для француза в современном Париже, ибо рис после сыра с вином или после печеночного паштета это совсем другое блюдо, чем рис после риса после риса. Транскультурно я сам выбираю, к какой кулинарной, художественной или религиозной традиции примкнуть и в какой степени сделать ее своей.

Концепция транскультуры подробно изложена в книге Элен Берри и Михаила Эпштейна «Транскультурные эксперименты: Российская и американская модели творческой коммуникации» (Нью-Йорк, 1999). Транскультура там определяется как «раздвижение границ этнических, профессиональных, языковых и других идентичностей на новых уровнях неопределимости и "виртуальности"». Транскультура создает новые

¹ Бахтин Михаил. Из записей 1970—1971 гг. // Эстетика словесного творчества. М: Искусство, 1979. С 34Z

633

идентичности в зоне размытости и интерференции и бросает вызов метафизике самобытности и прерывности, характерной для наций, рас, профессий и других устоявшихся культурных образований, которые закос-невают, а не рассеиваются в "политике идентичности", проводимой теорией многокультурия»¹.

Таким образом, уже на основе сложившихся национальных культур транскультура продолжает то движение, которое было начато выходом человека из природы в культуру. Если культура освобождает природного человека от материальных зависимостей, опосредуя их символически, то транскультура освобождает культурного человека от символических зависимостей его исходной, «врожденной» культуры. При этом место твердой культурной идентичности занимают не просто гибридные образования («афро-американец» или «турецкий эмигрант в Германии»), но набор потенциальных культурных признаков, **универсальная символическая палитра**, из которой любой индивид может свободно выбирать и смешивать краски, превращая их в автопортрет. Транскультура — это **новая символическая среда обитания человеческого рола**, которая примерно так же относится к культуре в традиционном смысле, как культура относится к природе.

¹ Berry Ellen, Epstein Mikhail Transcultural Experiments Russian and American Models of Creative Communication. New York St. Martin's Press, 1999. P. 25.

Универсика

На пути

к критической универсальности

1. КРИТИКА УНИВЕРСАЛЬНОСТИ С ПОЗИЦИЙ РЕЛЯТИВИЗМА

Понятие «универсального» к концу XX века становится «козлом отпущения» за все грехи западной цивилизации. Последняя испытывает комплекс вины перед теми социально-этническими группами и культурными традициями, которые когда-то оказались в стороне от западного канона, и охотно отрекается от своих былых претензий на универсальность, от понятий «человечества», «истины», «реальности», «объективности»... Все эти понятия, и прежде всего представление об универсальных истинах и ценностях, подвергаются жесточайшей критике. Считается, что раса или гендер всецело определяют идеологию данного автора или текста; научные, эстетические, религиозные вопросы суть прежде всего вопросы политические. Язык, текстуальность, система знаков, культурные институты и символы — все это орудия борьбы за власть, средства

политического господства. «Нет знака или мысли о знаке, которые были бы не о власти и не от власти», — пишет Жан-Франсуа Лиотар¹. По мысли Мише-

¹ *Lyotard J.-F. The Tensor // The Lyotard Reader / Ed. by Andrew Benjamin. Oxford (UK), Cambridge (USA) Blackwell, 1992 P. 3.*

635

ля Фуко, «интеллектуал определяется тройко: во-первых, своей классовой позицией (как мелкий буржуа на службе капитализма или как "органический" интеллектуал пролетариата); во-вторых, условиями жизни и работы (область исследования, место в лаборатории, политические и экономические требования, которым он подчиняется или против которых бунтует в университете, в больнице и т.д.); наконец, спецификой политики истины в наших обществах»¹.

Иными словами, интеллектуал определяется политикой во-первых, во-вторых и в-третьих. Но тогда что делает его интеллектуалом и отличает от партийных функционеров или от любых членов общества как носителей определенных социальных функций?

Парадокс в том, что критика власти с точки зрения расовых, этнических, половых, политических идентичностей подрывает ценностные основания самой критики. Если знание, истина и мышление суть только формы политического господства или орудия борьбы за власть, то что делает одну форму власти лучше другой? ведь за пределами самой власти нет никаких объективных, универсальных критериев ценности. Уничтожаются вневластные, внеполитические основания культуры — и тогда она оказывается во власти политических страстей.

Американский неомарксист Фредрик Джеймсон сетует, что в эпоху постмодернизма всякая невинность культуры утрачена и «невозможно вынести культурный акт за предел массивного Бытия капитала, туда, отку-

¹ *Foucault Michel Truth and Power (interviewed by Alessandro Fontana and Pasquale Pasquino) // From Modernism to Postmodernism. An Anthology / Ed. by Lawrence Cahoon: Blackwell Publishers, 1996. P. 380.*

636

да можно было бы атаковать капитал»¹. Но если исходить из марксистских представлений о социально-экономической детерминации культуры, тогда неизбежно утрачивается и та позиция, с которой можно атаковать общество. Марксистские и неомарксистские течения, разрушая систему универсальных ценностей, лишаются и столь нужного им орудия критики, как опыт, хорошо известный гражданам тоталитарных государств. Власть можно противостоять только там, где признаются вневластные, универсальные ценности. Если «человечество в целом» — фикция, как утверждают некоторые сторонники многокультурия, если культура делится на белую и черную, мужскую и женскую, тогда на чем основаны права малых культур на независимость и равноправие с господствующей культурой? Ведь, по этой логике, культура как раз и призвана обслуживать интересы тех психофизических и этноисторических групп, идеологию которых она выражает. На что же будет опираться философская критика господствующих идеологий и институций, если философии по определению не дано выйти за пределы идеологии и стать универсальной истиной или ценностью?

Универсальное — это и есть, по сути, самое взрывчатое, самое оппозиционное, бросающее вызов всем устоявшимся канонам, как господствующим, так и рвущимся к власти. Философия может быть по-настоящему критической, только если она отказывается отождествлять себя с каким-то частным порядком или интересом, если она проникнута духом **критической универсальности**.

¹ *Jameson Fredric. The Cultural Logic of Late Capitalism // From Modernism to Postmodernism. An Anthology / Ed. by Lawrence Cahoon Blackwell Publishers, 1996. P. 569.*

637

Постмодерная критика универсальности обычно развивает тезисы франкфуртской школы о том, что Освенцим и Колыма исторически вытекают из рационалистического, механистического духа Просвещения¹. Но если универсальное — разум, истина, знание — было главной идеей Просвещения, то никак нельзя вменить в вину Просвещению ужасов тоталитаризма, построенного, напротив, на идеях классового или расового превосходства. Именно универсальное и стало первой жертвой тоталитаризма в войне «пролетариата» против надклассовой, «буржуазной» морали и в войне нацизма против космополитической «еврейской» культуры. Универсальное никак нельзя отождествлять с механическим и даже рационалистическим, особенно когда рациональные механизмы используются для господства одной расы или одного класса над всем человечеством. Борьба «пост»-мыслителей против универсальности под предлогом ее соучастия в преступлениях нацизма и коммунизма — явное недоразумение, историческое легкомыслие тех европейских умов, которые опытно не сталкивались ни с нацизмом, ни с коммунизмом, знали о них лишь понаслышке. Какое отношение Сталин или Гитлер имеют к идее универсального? Разве только то,

что некоторые европейские интеллектуалы 1920—1930-х годов, такие как Р. Роллан, Б. Шоу, А. Фейхтвангер, А. Витгенштейн, А. Бретон, А. Кожев, франкфуртские левые, находили в советском коммунизме нечто универсальное. И теперь универсальное должно вторично расплачиваться за ту ошибку, которую

¹ Хоркхаймер Махе, Адорно Теодор В. Дialeктика просвещения. Философские фрагменты / Пер. с нем. М\ Кузнецова М; СПб: Медиум, Ювента, 1997.

638

западные интеллектуалы 1970—1990-х повторяют за своими предшественниками, но уже с перевернутым знаком. Если для первых коммунистический опыт («интернациональный») был оправдан своей связью с Просвещением и универсальностью, то для вторых универсальность опорочена своею связью с коммунизмом и фашизмом. Но где же здесь преемственная связь и родство? Если из классового, расового и партийного беснования тотальных систем сегодня следует вывести какие-то исторические уроки, то это не отрицание универсализма, а, напротив, необходимость его возрождения — на останках всех расовых, религиозно-националистических и прочих идеологий, которые ныне тяготеют к формам организации воинствующего исламского фундаментализма.

Плюрализм постмодернистского образца требовал равного приятия всех культур и традиций, независимо от их ценностного содержания. Кому и на каком основании дано право оценивать? Где этот универсальный критерий?

По мысли Жана-Франсуа Лиотара, вера в «человечество как коллективный (универсальный) субъект» уже разрушена, любой консенсус может быть только местным, частичным, и его язык и ценности *несоизмеримы* (*incommensurable*, один из основных терминов Лиотара) с языком других дискурсов и с ценностями других консенсусов. Есть только многообразие языковых и поведенческих консенсусов, которым нужно позволить существовать в себе и для себя, признать их право на взаимную непереводаемость. Таков пафос книги Лиотара «Постмодерный уклад. Отчет о знании» (1979), ставшей теоретическим манифестом постмодернизма.

639

Теперь, после падения берлинской, а отчасти и «китайской» стены, в условиях растущей глобализации, мы видим, сколь утопична эта идея местных консенсусов, которые мирно замкнуты в себе и не переходят границ друг друга. Такая взаимная неприкасаемость консенсусов возможна была только на ранних этапах истории. Если же в современном мире взаимодействие неизбежно, то нужно иметь, по крайней мере, соглашение о самих способах разногласия. Разногласие имеет свою высокую ценность, но только в том случае, если оно включает процедуру согласия, т. е. если само право на разногласие признается всеми его участниками как универсальная ценность, на чем плюралисты настаивают в полном противоречии со своим же отрицанием универсальности. Если же одни местные консенсусы согласны находиться в разногласии с другими, а другие не согласны, тогда жди войны или террора.

Говоря о том, что «консенсус— устаревшая и подозрительная ценность»¹, Лиотар требует ограничить его временными и местными рамками и ввести множественность консенсусов. С этим можно согласиться, но тогда возникает следующий вопрос а как достичь консенсуса между разными консенсусами? Вопрос об универсальности не отпадает, но переходит на следующий уровень, и будет переходить до той поры, пока все известные нам разумы, т.е. все человечество, не будут охвачены какой-то формой консенсуса, признанием каких-то универсальных правил, включающих согласие на мирное разногласие.

¹ Lyotard J.-F. The Postmodern Condition: A Report on Knowledge // From Modernism to Postmodernism. An Anthology / Ed. by Lawrence Cahoon: Blackwell Publishers, 1996. P. 504.

640

2. УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ И ТЕРРОР

Вопрос об универсальности имеет прямое отношение к основной политической реальности начала XXI века — войне цивилизации и террора.

По Лиотару, «признание гетероморфной природы языковых игр., предполагает отвержение террора, который исходит из их изоморфности и старается их таковыми сделать». Теперь нам дано узнать на собственном опыте, рке далеко выходящем за рамки языковых игр, что предпосылка террора— именно гетероморф-ность, представление об абсолютной несоизмеримости и взаимной непроницаемости разных культур. Политическое и экономическое объединение мира на основе «гетероморфности» ведет лишь к глобальному террору. Мир мог выжить без универсальных

ценностей только в примитивных условиях относительной изоляции, географической отдаленности локальных консенсусов (этнических, религиозных). Но современный глобальный мир, поделенный на малые консенсусы, между которыми нет большого консенсуса, обречен на террор.

Из своего определения постмодерна Ж.-Ф. Лиотар сделал такой вывод:

«Мы уже достаточно заплатили за ностальгию по Целостному и Единому- Цена этой иллюзии — террор-Чтобы фантазия не захватывала в заложники реальность, объявим беспощадную войну тотальности»¹.

Теперь, в условиях новой мировой войны, расколовшей мир по признаку «суверенных», «самоцен-
¹ Lyotard J.-F. What is Postmodern? (1985) // Ferrier, Jean-Louis, Director and Yann le Pichon, Walter D. Glanze [English Translation]. Art of Our Century, The Chronicle of Western Art, 1900 to the Present New York Prentice-Hall Editions. 1988. P. 805.

641

ных» культур и религий, вырастает потребность в ином девизе:

Мы достаточно заплатили за ностальгию по фрагментам и осколкам. Не позволим себя взорвать.

Такова формула универсальности сегодня. Универсализм не повинен в терроре. Это релятивистское разложение идеи и духа универсальности должно принять на себя ответственность за моральную подготовку террора. Либеральные обличители «общечеловеческих фикций» конца XX века уже могут наблюдать вполне нелиберальные выводы, которые XXI век сделал из их теорий. Тогда, в 1980—1990-е, насаждался вирус той гордыни — каждая культура прекрасна и самодостаточна, имеет своих Платонов, Ньютонов и Шекспиров, — которая в следующем веке, как в пророческом сне Раскольникова, может привести к эпидемии, истребляющей человечество. «Все были в тревоге и не понимали друг друга, всякий думал, что в нем одном и заключается истина...» («Преступление и наказание» Достоевского).

Если культура каннибала ничем не уступает культуре либерала, то либерал должен быть готов отдать себя на съедение. Но себя, а не других.

3. ПОНЯТИЕ УНИВЕРСАЛЬНОГО. УНИВЕРСИКА vs. МЕТАФИЗИКА

Универсальное — слишком глубокая, исторически и философски выстраданная категория, чтобы отдать ее на откуп политической журналистике.

642

«Универсальное» буквально означает «вокруг одного», «единовращение» (от лат. «unus», один, и «versus», причастие от глаг. *vertere*, вращать/ся).

Универсальное — категория, обозначающая многосторонность, присущую отдельному явлению; способность единичного поворачиваться разными гранями. Этим **универсальное** отличается от **всеобщего**. Универсальное не есть общее, присущее многим предметам, но **многое, присущее одному предмету**.

Это видно из простого житейского словоупотребления. Можно сказать «универсальный писатель», «универсальный ум» или «универсальный гений», имея в виду, что данному индивиду доступны многие сферы мышления или творчества, но выражения «общий писатель» или «всеобщий гений» лишены смысла. В творчестве одного писателя, если он универсален, проявляются возможности разных писателей, разных жанров и стилей— такова, например, универсальность Пушкина по отношению ко всем «вышедшим из него» темам, героям и жанрам русской литературы. «Универсальный ключ» — это один ключ, который подходит ко многим замкам. «Универсальный клей» — это клей, которым можно склеивать самые разные материалы: дерево, бумагу, металл, стекло. Универсальный ум, хотя и принадлежит одному человеку, вмещает потенциально свойства многих умов, открыт разным областям знания. Универсальное — это свойство предмета, оставаясь актуально одним, быть потенциально многим; это не абстрактное, уводящее от единичного, а многосторонность, в нем заключенная.

Если общие понятия и категории исследуются метафизикой, то универсальное все еще остается вне какого-либо дисциплинарного поля. **Универсика** — так

643

можно обозначить область изучения и понимания универсального. В отличие от метафизики как науки **о всеобщем**, об общих законах бытия и сознания, **универсика** имеет дело с **универсальным**, заключенным в конкретных понятиях и даже единичных вещах. В отличие от метафизики, которая пользуется самыми обобщенными терминами и категориями («субстанция», «бытие», «протяженность»), **универсика** работает со словами, обозначающими единичные вещи,

в том числе с именами собственными, ибо именно единичные вещи и лица, такие как «ключ» или «Леонардо да Винчи», обладают свойством универсальности. Универсальное здесь понимается в том же смысле, в каком, по ренессансному представлению, универсален и сам человек: в своем актуальном бытии он отличен от всех других существ, от зверей и ангелов, а в своем потенциальном бытии обладает всеми их свойствами, т. е. может по своему свободному выбору приобщаться к высшим или низшим родам бытия.

В метафизике универсалия — это общее понятие или свойство («красота», «добро», «материальное», «идеальное»), принадлежащее множеству индивидов. Но **каждый индивид принадлежит множеству универсалий и в этом смысле обладает универсальностью.**

Например, даже в таком «бедном» индивиде, как песчинка, сходятся универсалии «твердости», «сухости», «дискретности (отдельности)», «желтости», «малости»... Каждый индивид — это малый универсум, сообщество универсалий, и задача универсики — анализ не универсалий как таковых, но **универсности, многогранности индивидов.** Если метафизика как «наука об общих закономерностях бытия и мышления» имеет дело с уни-

644

версалиями, отвлеченными от индивидов, то универсика — с **индивидами как универсумами, собраниями универсалий.** Предметом универсики может быть любой индивид — человек, растение, облако, здание, песчинка, — поскольку в этом индивиде раскрывается его универсум, взаимодействие в нем разных универсалий.

Один из основоположников **универсики** — Г.В. Лейбниц, у которого есть проекты двух новых дисциплин. Одна из них — «универсальный язык, или универсальная характеристика, посредством которой прекрасно упорядочиваются понятия и все вещи»¹. В XX веке этот проект принял очертания нескольких взаимосвязанных дисциплин: семиотики, кибернетики, информатики. Вторая же дисциплина, «монадология», посвященная изучению единичностей, или простых субстанций, во всем их разнообразии и взаимной несводимости, вызвала лишь умозрительный интерес немногих философов, но еще не стала полем самостоятельных исследований. Между тем именно грандиозное осуществление одного дисциплинарного проекта ставит теперь на очередь реализацию другого. То, что оба проекта возникли в сознании одного мыслителя, уже свидетельствует об их внутреннем родстве, принадлежности одной парадигме. Универсика — это и есть монадология как основа универсальной характеристики, поскольку универсальное, в отличие от всеобщего, содержится именно в единичном. «...Любая простая субстанция имеет отношения, которыми выражаются все прочие субстанции, и, следовательно,

¹ Лейбниц Готфрид Вильгельм. История идеи универсальной характеристики // Соч: В 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 3. С. 411

645

монада является постоянным живым зеркалом универсума» (подчеркнуто мною. — МЭ.)¹.

Эта мысль впоследствии проросла в творчестве немецких романтиков, особенно Новалиса и Ф. Шлегеля, заложивших основы универсики как целостного мировоззрения. «Мысль об универсуме и его гармонии — все для меня. .. Законно организованный обмен между индивидуальностью и универсальностью составляет подлинный пульс высшей жизни» (Ф. Шлегель. О философии²). Именно переход от абстрактно-общего к конкретно-универсальному составляет перспективу современного движения мысли. В этой перспективе можно теперь найти и положительную сторону в пост-модерной критике универсального: она способствовала отделению универсального как индивидуально-многообразного от всеобщего как всемирно-единообразного.

4. КРИТИЧЕСКАЯ УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ

Постмодерная критика не должна пройти даром и для идеи универсальности, которой предстоит **вобрать в себя критическое измерение, а** значит, претерпеть метаморфозу, сравнимую с той, что в начале средних веков привела к созданию апофатической теологии внутри христианства. Согласно Псевдо-Дионисию Аре-опагиту, основоположнику этой «негативной» теологии,

¹ Лейбниц Готфрид Вильгельм. История идеи универсальной характеристики // Соч: В 4 т. М., Мысль, 1984. Т. 3. С. 412.

² Шлегель Фридрих. Эстетика. Философия. Критика. М.: Искусство, 1983. Т. 1. С. 344.

646

Бог превыше всякого знания о нем, и постичь Его можно лишь погружением во мрак непонимания и молчания. Бог, который определяется в положительных терминах, как «скала» или «мощь», как «свет» или «разум», превращается в идола. Причем идолы разума и света могут быть даже опаснее идолов глупости и тьмы, потому что первых труднее отличить от Бога.

Вот так и универсальность, центральное понятие и движущая сила секулярной западной культуры,

превращается в идола, в насильственный канон, как только мы лишаем ее самокритического духа и сводим к набору позитивных имен и ценностей.

Главное в этой новой, секулярной апофатике — предотвратить отождествление универсального с какой-либо определенной культурой, своей или чужой. Такая постановка проблемы выработалась в российской культурологии, в бахтинском понимании «внеаходимости» и в понятии «трансценденции» у Мераба Мамардашвили. Мамардашвили отстаивает право человека на независимость от своей собственной культуры, «право на шаг, трансцендирующий окружающую, родную, свою собственную культуру и среду ради ничего. Не ради другой культуры, а ради ничего. Трансценденция в ничто- Это и есть первичный метафизический акт.. <_> Это универсальное измерение и есть» вот в этом, в соотносительности с этим *ничто*. Оно — универсально. Там лежит универсальность»¹. Иными словами, универсальность — это не здесь и сейчас, это не наличное свойство культуры, а само состояние ее открытости другим культурам и, более того, открытость не-культуре.

Сейчас наступила пора универсального понимания самой универсальности, которое включает и ¹ *Мамардашвили Мераб. Другое небо // Как я понимаю философию. М: Культура, 1992 С 336, 337.*

647

катафатические, и апофатические способы ее описания. Перефразируя Псевдо-Дионисия, можно сказать, что универсальность «познается во всем и вне всего, познается ведением и неведением»¹. Универсальность, пройдя через столько кризисов, именно сейчас может раскрыться универсально, т. е. соразмерно себе, уже не отягощенная партийностью и партикулярностью своих прежних воплощений.

Критическая универсальность — это прежде всего кроткая универсальность, критичная к месту и времени своих притязаний на истину. Универсальность той или иной культуры, того или иного консенсуса проявляется прежде всего в их способности занять критическую дистанцию по отношению к себе, вобрать ценности других консенсусов и культур, а главное — ценность согласия на разногласия.

Такая универсальность заново восстанавливает ценностные критерии в подходе к разным культурам, которые были отвергнуты плюрализмом всепримирения и равнодушия (потому что равное примирение всех культур означает фактически полное безразличие к их собственным ценностям). На каком же основании позволительно судить о ценности культур? Культуры — это не одинаковые точки, сведенные к геометрической условности («все черные, все прыгают»), как видит их плюрализм. Каждая культура имеет свою размерность, вместимость. Предположим, есть культуры А, В, С. Культура А признает ценности культур В и С, отводит место их памятникам и традициям на своей территории, поощряет их развитие и самовыражение (пред-

¹ *Псевдо-Дионисий Ареопагит. Об именах Божиих, гл. 7, г3 // Антология мировой философии: В 4 т. М; Мысль, 1969. Т. 1, ч. 2. С 617.*

648

ставим круг А, в который вписаны кружки В и С). Культура В признает ценности культуры А, но не признает ценностей культуры С, изгоняет ее обычаи и приверженцев со своей территории (круг В, в который включен только кружок А). Наконец, культура С вообще не признает ценностей никаких иных культур, она переполнена собой, закрыта для внешних влияний, поддерживает свою однородность (чистый круг С).

На основании такого сравнения можно сделать вывод, что культура А превосходит культуры В и С именно потому, что она более универсальна, открыта их ценностям, а они частично или полностью закрыты ценностям других культур. Иными словами, универсалистская оценка культур основана на **критерии их собственной универсальности**, внутренней объемности, внешней открытости, богатства, разнородности, динамических напряжений, сложностей, парадоксов.

Универсальное не тождественно одинаковому, напротив, оно присуще отдельному индивиду или культуре в той мере, в какой они могут совмещать способности и ценности других индивидов или культур. В положительной оценке многообразия универсализм заодно с плюрализмом, только признание этого многообразия не ведет его к отказу от оценки, а становится критерием самой оценки. Без оценки, без неравнодушного отношения к культурам именно в их различиях, не могут прирастать и ценности этих культур.

Мышлению XXI века еще только предстоит выработать критерии **критической универсальности**, отличая ее и от **универсальности** старого, догматического, докритического образца, и от **критичности** посткантовской философии, подорвавшей значение универсальности. Универсальность докритической эпохи

исходила из категории тождества в двойном смысле, предполагая 1) самождественность разума и 2) тождественность разума и законов действительности. Последующая критическая эпоха стала мыслить категориями различия, представила фундаментальное разнообразие исторических и национальных разумов и непрозрачность действительности для разумного постижения. Но результат критического ограничения разума — гибель универсальности — чреват вспышками расизмов, фундаментализмов и всяких других самодовольных «-измов».

Сейчас самое время понять, что критическая эпоха ведет не к отмене, а к расширению понятия универсальности, которая рке не сводится к тождественности разумов, но не сводится и к их различию, а представляет следующий этап: построение новых, **трансрациональных и транскультурных общностей** на основе **самокритики разумов и культур**, осознания ограниченности каждой из них. Универсальное существует именно потому, что нет универсальных культур или универсальных этносов. Универсальное — это **способ трансгрессии** каждой культуры, каждой социально-исторической или психофизической общности, причем наивысшей ценностью, в контексте универсализма, является **самотрансгрессия**, осознание ограниченности данной культуры, исходящее от нее самой. Именно совокупность этих трансгрессий, выходящих за предел наличных культур, и образует то пространство **транскультуры**, о котором говорилось в предыдущей главе.

Суть нового, критического универсализма в том, что **каждая культура несовершенна, недостаточна**, имеет огромный запас возможностей и желаний, ко-

торые могут быть реализованы лишь за ее рамками, в общении с другими культурами и в движении к некультуре, к зияниям, пустотам, пробелам между всеми существующими культурами. Эта недостаточность каждой исторической культуры и есть место возрождения универсального, после того как оно было убито критической рефлексией об относительности культур. Универсальное в таком критическом измерении — это пространство взаимных уступок и недочетов, а не торжество всеобъемлющей правильности. Критическая универсальность, в отличие от ее догматических версий («европоцентризм», «рационализм»), не имеет заранее установленной системы ценностей, скорее, она образуется той критической дистанцией, которую мы занимаем по отношению ко всем существующим культурам, включая свою собственную. Но при этом она обладает и своим собственным творческим потенциалом, перешагивая границы культур и создавая новые, транскультурные ценности и произведения.

Семиургия

От анализа к синтезу языка

1

Есть три вида деятельности в области знаков: зна- косочетательная, знакоописательная и зна- косозидательная. Подавляющее большинство всех текстов, всего написанного и сказанного относятся к первому виду. И Пушкин, и Ленин, и ученый, и неграмотный — все они по-своему сочетают слова, хотя число этих слов и способы их сочетания в литературе, политике, науке, просторечии весьма различны.

Грамматики, словари, лингвистические исследования и учебники, где описываются слова и законы их сочетания, принадлежат уже ко второму виду знаковой деятельности, описательному; это уже не язык первого, объектного уровня, а то, что называют метаязыком, язык второго порядка.

Третий вид — самый редкий: это не употребление и не описание знаков, уже существующих в языке, а введение в него новых знаков: неология, знакотворчество, семиургия. К семиургии относятся многие элементы словаря В. Даля (слова, сочиненные самим составителем), значительная часть творчества В. Хлебникова и меньшая — А. Белого и В. Маяковского, но вообще этот третий вид знаковой деятельности находится еще в зачаточной стадии развития.

Существует предубеждение, что творение новых знаков, слов, единиц языка — это процесс коллективный, безымянный, соборный, что субъектом словотворчества может выступать только целый народ. Это верно (и то лишь отчасти) по отношению к определенной эпохе, когда вклад индивидов в развитие языка не мог фиксироваться и в языке оставались только продукты естественного речевого отбора многих поколений. Эта эпоха «народоязычия» постепенно

подходит к концу. Когда-то не было и индивидуального литературного творчества, песня и сказка передавались из уст в уста, а потом, с возникновением письменности, появились и индивидуальные авторы литературных произведений. Точно так же и сейчас, с переходом к электронной словесности, завершается фольклорная эпоха в жизни языка, у слов появится все больше индивидуальных авторов.

Собственно, и в прежние эпохи *индивидуальное словотворчество* было важным фактором обогащения языка. М.В. Ломоносов ввел такие слова, как «маятник, насос, притяжение, созвездие, рудник, чертеж»; НМ Карамзин — «промышленность, влюбленность, рассеянность, трогательный, будущность, общественность, человечность, общепольный, достижимый, усовершенствовать».

От А. Шишкова пришли слова «баснословие» и «лицедей», от Ф. Достоевского — «стусежаться», от К Брюллова — «отсебятина», от В. Хлебникова — «ла-домир», от И. Северянина — «бездарь», от А. Солженицына — «образованщина»^{ТМ}¹

Но до создания Интернета трудно было проследить истоки новых слов, зафиксировать, кто их впервые стал

¹ Подробнее см. в главе «Слово как произведение. О жанре одно-словия».

653

употреблять и в каком значении. С появлением Сети это делается простым нажатием клавиши в поисковом motore. С другой стороны, Интернет делает возможным и мгновенное распространение нового слова среди огромного количества читателей. Новообразование может быть подхвачено на лету, и его успешность легко проследить по растущему из года в год и даже из месяца в месяц числу употреблений. Именно прозрачность Интернета в плане чтения и проницаемость в плане писания делает его идеальной средой для отслеживания и распространения новых словесных, да и графических, изобразительных знаков. **Интернет делает с языком то, что когда-то письменность сделала с литературой: подрывает его фольклорные основания, переводит в область индивидуального творчества.**

Собственно, только с Интернетом возникает возможность **системного знакотворчества**, которое сверяет свои создания с рке наличным запасом знаков. Писателю или мыслителю для работы теперь нужно иметь под руками всемирную Сеть, не только для того, чтобы искать в ней какие-то специфические источники, которые при большей затрате времени могут быть найдены и в библиотеках, а для того, чтобы видеть все уже когда-либо изреченное и написанное, проверять степень новизны своих собственных знакообразований. Знакотворца, неологиста интересует не то, что в Сети уже есть, а то, чего в ней еще нет. Главный инструмент работы — Сеть как единое целое, края и пробелы которого можно обозреть в одно мгновение. Только **Сеть** как целое соизмерима с задачами знакотворчества. Для изобретения новых знаков и концептов, для парадигмальных сдвигов в мышлении, для создания новых жанров и дисциплин «парадигмейстеру» нужно соот-

654

носить себя со всем наличным знанием, как оно откладывается в хранилище Интернета.

Можно предвидеть, что со временем деятельность **порождения новых знаков** будет занимать все большее место в творческих областях культуры, по сравнению с деятельностью сочетания наличных знаков. По мере того как множатся и ускоряются электронные способы обработки информации, когда-то важнейшая работа по сочетанию языковых знаков постепенно «автоматизируется», не только технически, но и эстетически, интеллектуально, утрачивает свою уникальную человеческую ценность, силу острающего и удивляющего воздействия, какой раньше обладала литература и философия. Остранение языка происходит все больше в форме не сочетания старых, но порождения новых знаков, каких еще не было в языке.

Можно предположить, что **знакодатели** со временем будут играть в обществе не меньшую роль, чем законодатели. Это два дополнительных вида деятельности, потому что закон подчиняет всех общей необходимости самоограничения, а новый знак создает для каждого новую возможность самовыражения. **Знако-творчество и словотворчество** — это не просто создание новых знаков и слов, но и акт смыслообразования, освобождения мысли. С каждым новым словом появляется и новый смысл, и возможность нового понимания и действия в культуре.

Особую роль знакообразование играет в философии, которая занята поиском таких терминов, концептов, категорий, которые освобождали бы мысль от плена повседневного языка и предрассудков здравого смысла Мыслить — это значит заново создавать язык, «поперечный» житейскому языку, критически очищенный от захватанных значений, автоматических клише, язык

интеллектуальных удивлений и остраений. Философ часто не находит нужных ему слов в естественном языке и изобретает новые слова или придает новые значения известным словам: «идея», «диалектика», «вещь-в-себе», «снятие», «сверхчеловек», «временение».. Язык Платона, Канта, Гегеля, Ницше, Хайдеггера богат новообразованиями, которые выражают самые фундаментальные категории их мысли, не вместившиеся в наличный словарь. Философия создает новые значимости и, соответственно, новые термины, подобно тому как экономика создает новые товары и стоимости.

Нужна и соответствующая наука, которая занималась бы методами создания новых знаков. В семиотике обычно выделяются три раздела: семантика (отношение знака к значению и означаемому), синтактика (отношение между знаками) и прагматика (отношение между знаками и пользователями). Но нет специального раздела, посвященного созданию новых знаков, т. е. отношению между знаками и отсутствием таковых, семиотическим нулем, знаковым вакуумом¹. Можно было бы назвать этот раздел семиотики «семиОника» (по аналогии с другими дисциплинами: «бионика, электроника, авионика, культуроника»).

Семиургия (semiurgy) — это деятельность по созданию новых знаков и введению их в язык.

Семиони-ка (semionics) — это наука о создании новых знаков, четвертый основной раздел семиотики наряду с семантикой, синтактикой и прагматикой².

¹ См. главу « ». Знак пробела, или К экологии текста.

² Слово «семиургия» изредка употребляется у Жана Бодрийера (начиная с «Системы объектов», 1968) и в постмодерной теории коммуникации — в общем значении «знаковая деятельность», «продукция и размножение знаков», куда включается и знаковосчетательная, и зна-коописательная — всякая семиотическая деятельность.

656

Семиургия как практика и семионика как теория знакообразования могли бы координировать разные области наук, искусств, массовых коммуникаций, информационных технологий, связанных с созданием новых знаков. В языкознании есть раздел «словообразование» («дериватология»), который изучает способы образования существующих слов, но мог бы также разрабатывать и технологию создания новых. Лексикология, как дисциплина изучения и описания словарного состава языка, могла бы стать научной основой его пополнения, того, что можно назвать «лексиконикой», или творческим словообразованием, которое расширяет первичную область смыслов, доступных данной культуре и всем ее носителям. Социально-конструктивная роль филологии состоит в том, что она не просто изучает слова, но и расширяет языковой запас культуры, меняет ее знаковый генофонд, манеру мыслить и действовать.

Существует и такая семиургическая область маркетинга, как «бренддинг» и «креатив», создание новых товарных знаков (словесных, изобразительных, звуковых) для идентификации фирм, компаний и повышения рыночной эффективности товаров. В этом смысле лингвистике есть чему поучиться у креативности рынка.

¹ Этой задаче посвящен проект Михаила Эпштейна «Дар слова. Проективный словарь русского языка» — публикации в «Новом мире», «Новой газете», «Русском журнале». «Гранях»; с апреля 2000 г. еженедельная сетевая рассылка для примерно 2000 подписчиков: <http://www.emory.edu/INTELNET/darO.html>.

Тема проекта — искусство создания новых слов и понятий, пути обновления лексики и грамматики русского языка, развитие корневой системы, расширение моделей словообразования. «Дар слова» — это словарь лексических и концептуальных возможностей русского языка, перспектив его развития в XXI веке

657

В XX веке в англоязычной философии преобладает лингво-аналитическая ориентация. Анализ повседневного, научного и собственно философского языка, его грамматических и логических структур, утверждается как главная задача философии. При этом синтетический аспект высказываний, задача производства как можно более содержательных, информативных суждений практически игнорируются.

Альтернативой лингво-аналитической традиции выступает философия синтеза языка, или конструктивный номинализм. В той мере, в какой предмет философии — универсалии, идеи, общие понятия — представлен в языке, задача философии — расширять существующий язык, синтезировать новые слова и понятия, языковые правила, лексические поля, увеличивать объем говоримого, а значит, и мыслимого, и потенциально делаемого. От анализа языка, на котором концентрировалась философия в XX веке, она переходит к синтезу языка, альтернативных понятий и способов их артикуляции. Например, философское творчество Жиль Делёза и Феликса Гваттари в таких книгах, как «Тысяча плато» и «Что такое философия?», направлено именно на расширение философского языка, синтез новых концептов и терминов.

Синтез языка (language synthesis) — направление в философии, которое ставит своей задачей синтез новых терминов, понятий и суждений на основе их языкового анализа.

В каждом моменте анализа заложена возможность нового синтеза. Где есть вычленимые элементы суждения, там возникает возможность иных суждений, иного сочетания элементов, а значит, и область новой мыс-

658

лимости и сказуемости. Например, суждение «глупость есть порок» может рассматриваться аналитически, в манере Дж. Мура, как эквивалентное суждениям «я плохо отношусь к глупости» или «глупость вызывает у меня негативные эмоции». Синтетический подход к этому суждению проблематизирует его и потенцирует как основу для иных, альтернативных, более информативных и «удивляющих» суждений (как подчеркивал еще Аристотель, философия рождается из удивления). Анализ сам по себе интеллектуально тривиален, если он не ведет к попыткам новых синтезов.

Приведем возможную цепь синтезирующих вопросов и суждений. Всегда ли глупость порок, или в определенных ситуациях она может быть добродетелью? Если ум может служить оправданию порока, то не может ли глупость слркнуть орудием невинности? Если глупость используется как средство для достижения благих целей, может ли она считаться благом? Что такое «благоглупость», как сочетаются в ней добро и зло? Возможна ли не только «благоглупость», но и «благоподлость»?

«Благоподлость» кажется сомнительным оксюмороном: если нехватка ума еще может сочетаться с благими намерениями, то как быть с извращением воли? Можно ли предавать, насильничать, кощунствовать с благими намерениями? Очевидно, можно, и диапазон примеров очень широк: от Великого Инквизитора до Павлика Морозова. Таким образом, суждение «глупость есть порок», тривиальное как предмет анализа, может стать основой для синтеза далеко не тривиальных суждений и словообразований, таких как «благоподлость».

Формализация операций языкового синтеза включает символ $-*$ -, знак логической бифуркации, альтер-

659

нативы, выдвигаемой из анализа данного суждения. Те элементы суждения, которым предшествует знак $-:-$, являются переменными, и их альтернативы или вариации на следующей строке образуют новые суждения.

Глупость -т- есть порок.

Глупость может быть $-*$ - пороком (а может и не быть).

Глупость может быть добродетелью (- при определенных условиях).

Одно из условий добродетели — доброе, благое намерение.

Глупость может делаться с благими намерениями. *Благоглупость*.

Подлость может делаться с благими намерениями. *Благоподлость*¹.

Какое бы суждение мы ни взяли, каждый его элемент может быть поставлен под вопрос, и его замещение порождает новое срдчение. Если анализ суждения находит в нем сочетание таких элементов, как *dbc*, синтетическая процедура порождает сочетания *bed*, или *cba*, или *dbd* — новую мыслимость, еще не опознанный ментальный объект, требующий интерпретации, нового акта анализа и последующего синтеза. Г.В. Лейбниц полагал искусство синтеза более важным, чем анализ, и определял его как *алгебру качеств*, или **комбинаторику**, «в которой речь идет о формах вещей или формулах универсума, т. е. о *качестве* вообще, или о

¹ Читатель найдет много других примеров синтеза общеязыковых лексических единиц в главах «Слово как произведение. О жанре одно-словия» и «Путь русского слова. Анализ и синтез в словотворчестве». Что касается синтеза научных терминов и понятий, то эта задача решается на протяжении всей данной книги, о чем, в частности, свидетельствует прилагаемый к ней «Словарь терминов».

660

сходном и несходном, так как те или другие формулы происходят из взаимных комбинаций данных *a*, *b*, *c* и т. дTM и эта наука отличается от алгебры, которая исходит из формул, приложимых к *количеству*, или из равного и неравного»¹.

Аналитические и синтетические процедуры в принципе **обратимы**. Каждый анализ может переходить в синтез, т.е. построение новых, альтернативных суждений, а также терминов, понятий, предложений, дисциплин, методов, мировоззрений — уровень синтеза соотносится с уровнем анализа. Вся аналитическая философия может быть переведена на синтетический язык. Где вычленимы отдельные элементы суждения, там возможны и множественные их сочетания,

большинство которых описывает не существующее, а возможное положение вещей (state of affairs) — возможное в различных дискурсах, мировоззрениях, будущ-ностях, виртуальных мирах, альтернативных областях знания. Каждый языковой синтез характеризует новое ментальное состояние, которое ищет своего соответствия в новых теоретических, политических, научных, технических практиках.

Синтетизм не означает уклонения от аналитических и критических функций философии, напротив, из них вытекает. Можно выделить следующие предметные стадии последовательной **аналитико-синтетической** процедуры:

1. Структура данного текста или дискурса, его элементы (анализ, деконструкция).
2. Ограниченность, понятийная и словесная пред-заданность, идеологическая сконструированность данного текста (критика).

¹ Лейбниц Г.В. Об универсальном синтезе и анализе. // Соч.- В 4 т. М: Мысль. 1984 Т. 3. С 122.

661

3. Возможные перекомбинации элементов, пробелы, лакуны, которые могут быть выведены из данного дискурса, но в нем не реализованы (синтетическая стадия 1: комбинаторная).
4. Содержательная интерпретация новых знаковых комбинаций, поиск их референтных, денотативных, коннотативных составляющих; ментальные состояния, трансформации значений, которые могут найти себе место в дополнительных/альтернативных дискурсах (синтетическая стадия 2: интерпретативная).
5. Конструктивно-экспериментальная работа по воплощению этих альтернатив, потенциация новых терминов, дискурсов, дисциплин, культурных стилей и практик и т. д. (синтетическая стадия 3: конструктивная).

Синтетическое преобразование и углубление анализа могло бы сблизить англо-американскую философию, в которой преобладает аналитизм, с преимущественно синтетическими традициями континентальной, в особенности русской, философии.

* * *

Философия синтеза сочетает в себе такие традиции, которые считаются трудно совместимыми: ницшевскую философию жизни и витгенштейновскую философию языка — **витализм и лингвизм**. Синтетизм — это **лингво-витализм**: расширение жизненного пространства гуманитарного языка, умножение его мыслимостью и говоримостей. Согласно аналитической традиции, идущей от позднего Л. Витгенштейна, философия есть «критика языка», она призвана изучать языковые игры, уточнять значения слов, понятий и правил, используемых в речевых практиках: в быту, науках, искусствах,

662

профессиях. Но философия имеет и другое призвание: вести **собственную языковую игру**, постоянно пересматривать и расширять ее правила, ее концептуальную основу, объем ее лексических и грамматических единиц, мыслеобразов и мыслеформ. По теории позднего Л. Витгенштейна, язык не говорит «правду» о мире, не отражает наличные факты, «атомы» мироздания, но играет по собственным правилам, которые различаются для разных дискурсивных областей, типов сознания и поведения. «Термин "языковая *гора*' призван подчеркнуть, что *говорить* на языке — компонент деятельности или форма жизни»¹. Значит, по Витгенштейну, язык — это не только рефлексивный инструмент, но игра самой жизни, способ ее экспансии в сфере знаков. «Игра» и «жизнь» — вот ключевые понятия, которые сблизжают Витгенштейна с Ницше: в языке должна играть та же самая жизнь, которая играет в природе и в истории. Но тогда и задача философии как **метаязыка**, описывающего и уточняющего «естественный» язык, состоит вовсе не в «правдивом анализе языка», но в том, чтобы сильнее «раскручивать» **свою собственную языковую игру**. Основная предпосылка аналитической философии — язык как игра — содержит в себе **опровержение чистого аналитизма** и ставит перед философией совершенно иную, синтезирующую, конструктивную задачу: не говорить правду о языке, как и язык не говорит правду о мире, но укреплять и обновлять жизнь самого языка, раздвигать простор мыслимого и говоримого. Здесь ницшевский витализм приходит на

¹ Витгенштейн Л. Философские исследования, фрагм. 23 // Философские работы. М: Гнозис, 1994. Ч. 1. С 90.

663

помощь аналитически тонкому, но конструктивно бедному витгенштейновскому лингвизму и переносит на язык все те заповеди могущества, доблести, отваги, которые Ницше обращает к жизни. Перефразируя Ницше, можно сказать, что философия — это воля к власти: не сверхчеловека над миром, а сверхязыка над смыслом.

Реалогия — наука о единичных вещах

-Подсказать вещам сокровенную сущность, неизвестную им. -Преходящие, в нас, преходящих, они спасения чают.
Р.-М. Рильке. 9-я Дуинская элегия

1. ВЕЩЬ и КОСМОДИЦЕЯ

Огромное большинство вещей, повсеместно и повседневно нас окружающих, никак не укладываются в рамки теоретических дисциплин, изучающих вещи: промышленной технологии, технической эстетики, товароведения, искусствознания.

Реалогия, или **вещеведение** (от латинского «res» — вещь), — гуманитарная дисциплина, изучающая единичные вещи и их экзистенциальный смысл в соотношении с деятельностью и самосознанием человека. Предмет реалогии — это такая сущность вещи, которая не сводится к техническим качествам изделия, или к экономическим свойствам товара, или к эстетическим признакам произведения. Вещь обладает особой лирической и мемориальной сущностью, которая возрастает по мере того, как утрачивается технологическая новизна, товарная стоимость и эстетическая привлекательность вещи. Эта сущность, способная сживаться, сродняться с человеком, раскрывается все полнее по

665

мере того, как другие свойства вещи отходят на задний план и обесцениваются. Задача реалогии как теоретической дисциплины — постичь в вещах их собственный, нефункциональный смысл, не зависящий ни от их товарной стоимости, ни от утилитарного назначения, ни даже от их эстетических достоинств.

Важно провести терминологическое разграничение «предмета» и «вещи». «Предмет» требует в качестве дополнения неодушевленного существительного, а «вещь» — одушевленного. Мы говорим «предмет чего?» — производства, потребления, экспорта, изучения, обсуждения, разглядывания», но: «вещь чья?» — отца, сына, жены, подруги, соседа... В данном случае язык лучше, чем любое теоретическое рассуждение, показывает разницу между принадлежностью одного и того же явления к миру объектов и к миру субъектов. Вещь выступает не как объект какого-либо воздействия, но как принадлежность субъекта, «своя» для кого-либо. «Изделия», «товары», «раритеты», «экспонаты» — это, в сущности, разные виды предметов: предметы производства и потребления, купли и продажи, собирания и созерцания.

Между предметом и вещью примерно такое же соотношение, как между индивидуальностью и личностью: первое — лишь возможность или «субстрат» второго. Предмет превращается в вещь лишь по мере своего духовного освоения, подобно тому как индивидуальность превращается в личность в ходе своего самосознания, самоопределения, напряженного саморазвития. Сравним еще: «он сделал хороший предмет» — «он сделал хорошую вещь». Первое означает — произвести что-то руками, второе — совершить какой-то поступок. В древнерусском языке слою «вещь» искон-

666

но значило «дело», «поступок», «свершение», «слово» — и это значение привходит и в современную интуицию вещи. В каждом предмете дремлет что-то «вещее», след или возможность какого-то человеческого свершения»

Р.-М. Рильке осмысляет происходящий в индустриальную и постиндустриальную эпоху кризис традиционной вещепричастности и вещепреимства как выдвижение новых творческих задач сбережения и осмысления единичных вещей:

«Еще для наших дедов был "дом", был "колодец", знакомая им башня, да просто их собственное платье, их пальто; почти каждая вещь была сосудом, из которого они черпали нечто человеческое и в который они складывали нечто человеческое про запас <,> Одухотворенные, вошедшие в нашу жизнь, соучаствующие нам вещи сходят на нет и рке ничем не могут быть заменены. Мы, быть может, последние, кто еще знали такие вещи. На нас лежит ответственность не только за сохранение памяти о них (этого было бы мало, и это было бы ненадежно) и их человеческой и божественной (в смысле домашних божеств — "ларов") ценности. <,> Задача наша — так глубоко, так страстно и с таким страданием принять в себя эту преходящую брэнную землю, чтобы сущность ее в нас "невидимо" снова воссталась»¹.
Экзистенциальный смысл единичных вещей, разделяющих судьбу своего владельца,

многообразно исследовался в художественной словесности, например у Андрея Платонова, который назвал философическое внимание к единичным вещам «скупостью сочувствия».

¹ Письмо В. фон Гулевичу, 13.I.1925 // Рильке Р.-М. Ворпсведе. Опост Роден. Письма. Стихи. М.: Искусство, 1971. С. 305.

667

«Вощев подобрал отсохший лист и спрятал его в тайное отделение мешка, где он сберегал всякие предметы несчастья и безвестности. "Ты не имел смысла жизни,— со скупостью сочувствия полагал Вощев,— лежи здесь, я узнаю, за что ты жил и погиб. Раз ты никому не нужен и валяешься среди всего мира, то я тебя буду хранить и помнить"».

Проверка вещи на смысл— любой самой малой, пустячной вещи — соотносит реологию с метафизикой. Может ли устоять мир, если хоть одна пылинка в нем выпадет из строя, окажется лишней, ненужной — или единичный антисмысл, как античастица, способен взорвать все разумное устройство вселенной? Современная ситуация массового производства и потребления остро вопрошает о смысле «безродных и безвестных» вещей и выводит к проблеме мирооправдания, или космодицеи. Мир тогда лишь по совести оправдан для человека, если все, что в нем есть, не случайно и не напрасно.

Лирический музей, или Мемориал вещей, прообраз которого — вещевой мешок Вощева, это и есть один из возможных опытов космодицеи, оправдания мира в его мельчайших составляющих¹. То, что здесь собраны небогатые вещи незначительных людей, усиливает ценность их осмысления. Чтобы постичь природу вещества, физик обращается не к многотонным глыбам его, а к мельчайшим частицам. Так и смысловое мироустройство для своего постижения требует микроскопического проникновения в такую глубину, где исчезают крупные и раскрываются мельчайшие смыслы. Не в знаменитом

¹ Подробнее см.; Вещь и слова О лирическом музее // Эпштейн М. Парадоксы новизны. О литературном развитии XIX—XX веков. Ат: Сов. писатель, 1988. С. 304—333.

668

алмазе «Куллинан», не в треуголке Наполеона, не в скрипке Страдивари, а в какой-нибудь ниточке, листике, камешке, спичке обнажается неделимый, «элементарный» смысл вещей. Наименьшая осмысленная вещь несет в себе наибольшее оправдание миру.

Причем этот смысл, обретенный вещью, с благодарностью возвращается обратно человеку, заново подтверждая его собственную неслучайность: *космодицея становится прологом к антроподицее*.

Еще раз процитируем А. Платонова: «Вощев иногда наклонялся и поднимал камешек, а также другой слипшийся прах, и клал его на хранение в свои штаны. Его радовало и беспокоило почти вечное пребывание камешка в среде глины, в скоплении тьмы: значит, ему есть расчет там находиться, тем более следует человеку жить». На камешке, поднятом с земли и имеющем некий «расчет», человек воздвигает собственную надежду — быть сторицей оправданным в мире оправданных единичностей.

Так между человеком и вещью совершается встречное движение и возрастание смыслов. Может быть, главное, что вынес бы посетитель лирического музея, не только новое ощущение близости со своим предметным окружением, но и новая степень уверенности в себе, своеобразная *метафизическая бодрость*, которая укрепляла бы его в ненаясности собственного существования.

2. РЕИЗМ

Как известно, афинская школа философии, представленная Сократом, Платоном и Аристотелем, породила идеализм, направление мысли, которое считает высшей

669

реальностью чистые идеи, а чувственно постигаемые вещи — их множественными копиями. Например, то общее, что присуще всем дубам, березам и липам, есть идея или форма дерева, которая вечна и неуничтожима, в отличие от единичных деревьев, растущих, дряхлеющих, умирающих.

Принято думать, что антитеза идеализма — материализм, который объявляет началом всех вещей их материальность. Но материализм, как неоднократно указывалось его критиками, есть одна из «вырожденных» форм идеализма, которая представляет материю как некий всеобщий принцип, начало, «идею материи». Материализм безразличен к уникальности и самоценности вещей, поскольку видит в них проявление одного и того же вездесущего «безглазого, черного, мертвого, тяжелого чудовища, которое, несмотря на свою смерть, все же управляет всем миром» — так охарактеризовал А. Лосев материю в представлении ее поклонников, материалистов («Диалектика мифа», гл. 9). Поэтому не случайно, что, став господствующей идеологией советского общества,

материализм привел к разорению материи, обнищанию, разрушению бесчисленного множества вещей, памятников и достижений материальной культуры.

Подлинная альтернатива как идеализму, так и материализму — то, что можно назвать реизмом, представление о том, что всякая конкретная вещь есть начало и конец самой себя. Естественно, термин «реализм» сюда никак не подходит, ибо в философской традиции он обозначает нечто весьма близкое идеализму — веру в реальность общих понятий. Реизм — это философия отдельной вещи, а не общего свойства реальности, которое растягивается реализмом до того, что обнимает сферу общих понятий.

670

Термин «реизм» уже употреблялся в истории мысли польским философом Тадеушем Котарбинским (1886—1981), одним из основоположников львовско-варшавской школы. Вот как он сам излагает свою позицию в эссе «Картина собственных раздумий»:

«Я сформулировал в 1929 г. лозунг так называемого реизма. В наиболее зрелой форме он сводится к следующей программе борьбы с гипотезами языкового происхождения: стараться, как только можно, доводить ознакомительные высказывания до такого состояния, чтобы в них не было имен, кроме имен вещей, т. е. физических тел или физических частиц. Личности при этом считаются вещами, испытывающими [воздействия] вещами. Речь идет только о том, чтобы не было других имен, кроме имен вещей. Вот примеры реистической интерпретации предложений.

"Рассудительность присуща мудрости" — это не что иное, как "Каждый мудрец рассудителен"...

Среди прочего добавлю, что сейчас я предпочитаю употреблять термин "конкретизм" вместо термина "реизм", поскольку читатели не раз были склонны отождествлять "реизм" с "реализмом", а значение этих терминов все же различное¹.

Для Котарбинского, в духе неоминализма и логического позитивизма 1920—1930-х годов, важно очистить язык от метафизики, от неverifiedируемых высказываний, свести предложения к атомарным фактам,

¹ Работа цитируется в переводе Бориса Домбровского (журнал «Логос», 1999, № 7).

http://www.ruthenia.ru:8083/logos/number/1999_07/1999_7_08Jitm В другой работе Котарбинского: «директивы реизма можно представить следующим образом: будем стараться редуцировать каждое высказывание к форме, не содержащей иных имен, кроме имен конкретных». О позиции реистической или конкретической. http://www.ruthenia.ru:8082/logos/number/1999_07/1999_7_09.htm

671

«вещам» или «телам» (как синоним реизму он использует «соматизм»). Наше понимание реизма лишено лингвистической и номиналистической заостренности. Дело не в том, чтобы очищать язык от общих имен и редуцировать их к именам конкретным, а в том, чтобы совершать весь процесс мысленного и языкового восхождения от общих понятий к единичным вещам, устанавливая их приоритет в самом бытии и соответственно реизируя этику, политику, метафизику. Такой реизм, в отличие от редуцированного варианта, предложенного Котарбинским, я бы назвал интегративным. Интегративный реизм не отбрасывает общих имен и понятий, а пользуется ими как ступеньками для восхождения к единичному. И упор при этом делается не на употребление конкретных имен, не на язык как таковой, а на всю совокупность отношений к единичному, как они устанавливаются в логике, этике, праве, в повседневных отношениях между людьми и вещами. Индивидуальное, сингулярное лежит в основе всех вещей, каждая из которых постигается сама по себе, как «эта», единственная, отличная от всех других. Данное дерево слржит не представителем класса деревьев вообще или дубов в частности, а вот этим деревом, растущим здесь и сейчас. Задача понимания как раз состоит в том, чтобы от общих, абстрактных понятий — «природа», «жизнь», «растительность», «деревья» — двигаться навстречу единичности данного дерева, постигать его смысл «здесь и сейчас». Такова не только задача познания, но и направленность бытия, которое в своем высшем пределе становится самобытием, обретает цель в самом себе. В этом состоит смысл этического предписания И. Канта всегда обращаться с людьми так, как если бы они были только целью, и

672

никогда — средством. « В ряду целей человек (ас ним и всякое разумное существо) есть *цель сама по себе*, т.е. никогда никем (даже Богом) не может быть использована только как средство, не будучи при этом вместе с тем и цельюTM»¹.

Казалось бы, неодушевленные вещи меньше всего могут притязать на такое самобытие. Обычно, если они вступают в человеческий мир, то служат только средством для облегчения и обогащения человеческой жизни — орудием, утварью, в лучшем случае украшением, объектом эстетического

созерцания. Египетский старец Дорофей призывал род человеческий «хранить совесть по отношению к вещам», не портить их, не ломать, содержать в чистоте и порядке, чтить даже в вещи лик Божий, в каждой твари — образ Творца. Но людям не хватает сил любить и почитать Бога даже в образе друг друга; тем более они склонны потребительски относиться к вещам, превращая их в самые низкие, рабски послушные и безответные орудия своего благополучия.

3. БЕЛЫЙ ДУБ В АФИНАХ

Перенесемся теперь в другие Афины, штат Джорджия, США Южане-аристократы любили давать своим маленьким городам имена больших европейских городов, окружать себя словесным изыском. Здесь, на Юге, есть Рим, Афины, Венеция, Неаполь, С-Петербург-Именно в здешних Афинах, университетском городке в часе езды от Атланты, мне удалось обнаружить самый яркий и наглядный антитезис тому идеализму,

¹ Кант И. Критика практического разума. (1788) // Соч.: В 6 т. М-Мысль, 1965. Т. 4, ч. 1. С 465.

673

который считается высшим интеллектуальным достижением Древних Афин. Если греческий идеализм возвышает вечные идеи над единичными, преходящими вещами, то в американских Афинах мне был явлен образец реизма — высшего почитания единичной вещи.

В демократических странах высшая и вседоступная форма суверенитета, священное право свободного гражданина — это право собственности. Каждый может быть собственником, и никто не может быть собственностью другого. В Афинах есть дерево, которое в буквальном смысле принадлежит самому себе. Хозяин, полковник Джексон, так возлюбил это дерево, что в 1820 году, умирая, передал ему права юридического субъекта.

Вот сухая справка из путеводителя:

«Самый невероятный владелец собственности в Афинах — белый дуб, который стоит в сквере на перекрестке Диаринг и Финли улиц. В знак восхищения его тенистой красотой владелец передал дубу юридическое право собственности на самого себя и на всю землю в окружности 8 футов. Дерево было повержено грозой в 1942 г., но другое выросло из его желудя на том же самом месте Законность прав этого "Дерева, Которое Владеет Собой", никогда не подвергалась сомнению».

Я посетил этот белый дуб, широко раскинувший свои ветви. Он действительно красив и тенист, но более всего поражает в нем не величавая внешность, не природа и порода, а царственная принадлежность самому себе Он не есть собственность ни государства, ни корпорации, ни частного лица, он **сам владеет собой**, в нем — Самое-самое

674

В каком-то смысле этому дереву повезло больше, чем роскошным коронам, алмазам и изумрудам, которые хранятся в царских палатах или национальных музеях. Те драгоценности кому-то принадлежат и имеют цену. А дуб — ничей, его нельзя присвоить или продать, он не имеет цены. Дуб не только самовладелец, но и землевладелец — ему принадлежит земля в округе примерно 2,5 метров, т.е. его права собственности простираются и на ближайшие условия его существования.

Вдруг понимаешь, что есть еще один способ украсить мир: раскрепостить вещи, животных, растения от полезно-слркебных функций, — то, о чем писал Вели-мир Хлебников:

Я вижу конские свободы И равноправие коров.

«Ладомир» (1920)

Возможно, Хлебников понимал освобождение вещей несколько революционно, по-коммунистически. Ровно за сто лет до Хлебникова полковник Джексон продемонстрировал иной вариант освобождения, передав любимому дубу право собственности на самого себя. Этот юридический акт, совершенный в рамках и на основе капиталистической системы, исполнен поэтической дерзости, которая не уступает хлебниковской.

На участке земли, который тоже принадлежит этому дубу, стоит табличка:

«В силу и знак великой любви, которую я питаю к этому дереву, и огромного желания сохранить его на все времена, я передаю ему право полного владения

675

собой и всей землею на расстоянии восьми футов во все стороны. Вильям Джексон»¹.

Передо мной пронесся образ Плеромы², божественной полноты бытия, когда Бог станет Все во всем и когда каждое станет **Самим собой и Самым-самым**, Белый дуб в Афинах знаменует бытийную полноту и преизбыточность вещи, которая наделяется правом юридического субъекта, правом владеть собой. Не так ли со временем будет развиваться и «оцеливаться» мир природы: морям, лесам, лугам, горам будет даровано право собственности на самих себя? Не лучше ли это, чем национализация, когда собственность отнимается у частных владельцев и передается на попечение государства, точнее, правительства, которое может быть еще более хищным и

безжалостным, чем отдельный хозяин? Пусть объекты постепенно уравниваются с субъектами в своих правах, пусть сами вещи постепенно становятся собственниками — хозяевами себя. Разумеется, дуб не может сам защитить своих прав, для этого нужна соответствующая институция, юридическая система, поддержанная мощью государства. Но важно, что государство защищает права собственников, а не присваивает их себе. В этом смысле права белого дуба на самого себя подлежат такой же государственной охране, как права любых частных собственников.

Такова метафизика **американских Афин**. Такова юридическая декларация белого дуба

¹ «For and in consideration of the great love I bear this tree and the great desire I have for its protection for all time, I convey entire possession of itself and all land within eight feet of the tree on all sides» (William H. Jackson).

² Гностический термин, означающий совокупность всех сторон и свойств Божества, явленную вне времени и пространства; в определении смысле предвещает математическое понятие актуальной бесконечности (в теории множеств).

676

В заключение этой истории — несколько строк из стихотворения Роберта МакКэфери Младшего (Robert J McGaffery Jr.) «Дерево, которое владеет собой» (2000):

Когда Юнион сползал к войне и классики сдавались романтикам, белый дуб, один из многих, в Афинах, Джорджия, по неизвестным причинам

был передан в собственность самому себе

Вильямом Джексоном в 1820.

Но кто дарует нам полное владение собой, в силу и в знак великой любви?

4. РЕАЛОГИЯ КАК НАУКА

Единичная вещь трудно поддается осмыслению — именно единичность и ускользает от определения в мыслях и словах, которые рассчитаны на постижение общего. Легче постигнуть значимость целого класса или рода предметов, чем их отдельного представителя — «листвы» или «камня», чем вот этого листика или камешка. Приближаясь вплотную к единичному, задавая ему нефункциональный, философско-мировоззренческий вопрос «Зачем ты живешь?» — воочию чувствуешь, как этот вопрос упирается в тайну целого мироздания: только вместе с ним или вместо него единичное может дать ответ.

Известно, что абстрактное мышление по мере своего исторического развития восходит к конкретному. Мышление единичностями — высшая ступень такого восхождения. При этом общие категории, лежащие в основе всякого теоретического мышления, не отменя-

677

ются, но испытываются в движении ко все более полному, всестороннему и целостному воспроизведению вещи как синтеза бесконечного множества абстрактных определений. Логические абстракции, которые в ходе исторического развития возвысили человеческий разум над эмпирикой простых ощущений, как бы вновь возвращаются к исходной точке, единичной вещи для того, чтобы раскрыть в ней свернутое богатство всей человеческой культуры и вселенского смысла. Единичное, «это», наиболее прямо связано с единым, со «всем». Реалогия постигает реальность не только в обобщенных понятиях и даже не в более конкретных образах, но в единичных вещах, ищет способы наилучшего описания и осмысления бесчисленных «этостей». Единичное существует, и значит, оно — существенно.

Самый сложившийся и развитый раздел реалогии — это так называемая синдонология (от греч. «сидон», плащаница), дисциплина, изучающая Туринскую плащаницу, которой, по преданию, Иосиф из Аримафеи обвил тело Иисуса, снятое с креста, и которая загадочно запечатлела его облик.

Основные интуиции реалогии были впервые ясно выражены у Иоанна Дунса Скота в его учении об индивидах как единственно реальных существованиях, в отличие от общих понятий, универсалий: «возникает не белизна, а белая доска, как целое само по себе». При обосновании реалогии как области знания можно воспользоваться идеями Г. Риккерта о построении «индивидуализирующих» наук, которые, в отличие от «генерализирующих», имеют дело со смыслом единичных явлений. К числу таких наук следовало бы отнести не только историю, изучающую смысл однократных событий на оси времени, но и реалогии, которая изучала

678

бы уникальные смысловые образования на осях пространства. Реалогия — это и есть наука о вещах как формообразующих единицах пространства, границах его смыслового членения, через которые выявляется его ценностная наполненность, культурно значимая метрика (подобно тому как история выявляет ценностную наполненность времени в смысловых единицах событий). Согласно современным гуманитарным представлениям, вещи придают пространству свойства текста. «„Вещи высветляют в пространстве особую, ими, вещами, представленную парадигму и

свой собственный порядок — синтагму, т. е. некий текст- Реализованное (актуализированное через вещи) пространство в этой концепции должно пониматься как сам текст™»¹. Таким образом, реалогия есть наука о реализованном, т.е. расчлененном и наполненном вещами, пространстве, о его текстуальных свойствах, которые через описание обычных вещей — экспонатов Лирического музея — перекодируются в языковые тексты. Лирический музей — это пространство, говорящее сразу на двух языках вещей и слов, которые обнаруживают благодаря этому совмещению возможности и границы своей взаимопереводимости.

Предмет реалогии — реалии, то, что существует в форме отдельной вещи, предмета, изделия, т. е. обладает физической и смысловой дискретностью, что указу-емо и показуемо, как «это», для чего имеется общее имя и что, однако, представляет не вид, не род, а индивидуальное явление внутри данного рода, вот этот

¹ Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст семантика и структура. М, 1983. С 219.

679

стол или вон тот цветок. Концепция прерывности, отдельности, дискретности вещественно-смыслового поля важна для понимания реалогии как науки о *res* в их отличии от *universalia* Именно границы вещей, разрывы континуума, и образуют те смыслы, которые делают каждую вещь единственной.

Реалогия включает в себя поэтику, антропологию, культурологию, семиотику, теологию единичных вещей — не их текстуальных следов или визуальных образов, а их собственного бытия¹.

¹ Концепция реалогии, впервые изложенная мною в статье «Реалогия— наука о вещах» (Декоративное искусство. 1985. № 6. С 21—22, 44), вызвала дискуссию Аронов В. Вещь в аспекте искусствознания (1985. № 11); Анненкова Л. Реалогия и смысл вещи (1986. № 10); Воронов Н. На пороге «вещеведения» (Там же). Более развернуто концепция была изложена в статье Эштейн М. Вещь и слово: К проекту «лирического музея» или «мемориала вещей» // Вещь в искусстве. Материалы научной конференции. 1984 (вып. XVII) М: Сов. художник, 1986. С 302— 324. Появились и реологические опыты других авторов— участников Лирического музея, организованного в одной московской квартире осенью 1984 г. Аристов В.В., Михеев А.В. Тексты с описанием вещей-экспонатов лирического музея // Там же С 324—331.

Микроника — наука о малом

1. МАЛОЕ в КУЛЬТУРЕ

Малое — это не просто количество, это, выражаясь по-гегелевски, «мера», где количество становится качеством. Наука была издавна одержима поиском наименьших составляющих мироздания: атомов, элементарных частиц, квантов, одномерных струн — полагая, что малое — это ключ к разгадке большого. По замечанию Аристотеля, природу любой вещи лучше всего исследовать, «расчлняя сложное на его простые элементы (мельчайшие части целого)»¹. Ф. Бэкон считал, что «природу этого великого государства (т. е. Вселенной) и управление им следует искать как в любом первичном соединении, так и в мельчайших частях вещей»². Но в XX—XXI веках, в связи с развитием квантовой механики, а впоследствии компьютерных и генетических технологий, становится все более очевидным, что малое живет по своим законам, у него есть своя физика, биология, информатика, эстетика. Микроника (*micronics*, от греч. «*mikros*» — малый) — мета-

¹ Аристотель. Политика, I, 2 // Соч: В 4 т. М: Мысль, 1984. Т. 4. С. 376.

² Бэкон Фрэнсис. Великое восстановление наук ССМВ В 2 т. 2-е изд. М: Мысль, 1977. Т. 1. С 155.

681

дисциплина, изучающая формы и функции малого в природе, искусстве, культуре, экономике и т. д.

Уже сейчас в ряде дисциплин выделяются разделы, изучающие особые свойства микрообъектов в данной предметной области. Например, микробиология исследует мельчайшие, преимущественно одноклеточные организмы — видимые только в микроскоп микробы, бактерии, вирусы, водоросли, амёбы, инфузории. Квантовая физика изучает особые законы движения и взаимодействия микрочастиц, отличные от законов макромира Микросоциология ориентируется на изучение отношений в малых группах, таких как семья, производственный отдел, бригада, кафедра, в качестве модели социальных отношений. Микроэкономика рассматривает деятельность базовых экономических субъектов, например предприятий и фирм. Микроэлектроника занимается разработкой приборов и устройств в микроминиатюрном исполнении. Особенно далеко в этом направлении продвинулась нанотех-нология, которая работает с объектами порядка одной миллиардной метра, подчиненными законам квантовой механики¹.

Не только в естественных и общественных, но и в гуманитарных науках размер объекта имеет первостепенный смысл. Некоторые культуры, например японская, создают особую эстетику и поэтику малых форм, которая требует концентрации на мельчайших, тончайших проявлениях

прекрасного и их кратчайшем вы-

¹ К области микроники можно отнести такие исследования, как *Schumacher E.P. Small Is Beautiful Economics As If People Mattered*. Harper Colins, 1989; *Amato Joseph A. Dust: A History of the Small and the Invisible*. University of California Press, Berkeley et al, 2000.

682

ражении. Дзен-буддизм учит сосредоточению на маленьких вещах, которые ускользают от рационального понимания в системе общих, «больших» категорий.

Категория малого играет огромную роль во многих религиях. Например, христианство требует брать пример с «малых сих» — умаленных, кротких, детски простодушных, ибо «их есть царствие небесное». «Горчичное зерно» и «игольное ушко» — образы предельной малости — становятся притчами о царстве небесном. Здесь действуют законы парадокса, обратной логики: наименьшее становится наибольшим. Вера размером в горчичное зерно может двигать горы. Николай Кузанский учил о совпадении абсолютного максимума и абсолютного минимума. Иными словами, про Абсолют можно в равной степени сказать, что он предельно велик и предельно мал.

Одно из центральных понятий хасидизма — «искра», как открытый людям минимальный размер Божьего пребывания в мире. Согласно каббале, при творении мира божественный свет распался на мельчайшие искры, которые спустились в глубины нижних миров, чтобы заронить в оболочки земных вещей зародыши влечения к высшим мирам. Следствием хаотического и катастрофического рассеяния божественного света стали священные искры, заключенные в темницу вещества, ищущие освобождения и возвращения к первоисточнику. Искры святости пребывают в самых ничтожных, повседневных вещах, в куске хлеба, глотке воды. «Одни целыми днями учатся и молятся, держась подальше от низких материй, чтобы достичь святости, другие думают не о себе, но только о том, чтобы возвратить священные искры, погребен-

683

ные во всех вещах, обратно Богу, и они озабочены обыкновенными вещами...»¹

В русской литературе XIX века выдвигаются образы «маленьких людей», которые несут в себе социально-гуманистическое заострение христианской темы. Малость может проявляться не только в этике смирения, но и в психологии внимания, и в эстетике подробностей, которая расцветает в искусстве XIX века. Лев Толстой — высочайший мастер детали и ценитель ее у других — так определил основы «чуточного» мирозерцания:

«Брюллов поправил ученику этюд. Ученик, взглянув на изменившийся этюд, сказал: "Вот чуть-чуть тронули этюд, а совсем стал другой". Брюллов ответил: "Искусство только там и начинается, где начинается чуть-чуть". Изречение это поразительно верно и не по отношению к одному искусству, но и ко всей жизни. Можно сказать, что истинная жизнь начинается там, где начинается чуть-чуть, там, где происходят кажущиеся нам чуть-чуточными бесконечно малые изменения. Истинная жизнь происходит не там, где совершаются большие внешние изменения, где передвигаются, сталкиваются, дерутся, убивают друг друга люди, а она происходит только там, где совершаются чуть-чуточные дифференциальные изменения» (Из статьи «Для чего люди одурманиваются?», 1890).

В XX веке квантование предметного мира достигает новых глубин и в науке, и в живописи, и в поэзии. Б. Пастернак фиксирует световые вспышки мельчайших долей повседневности — в каплях и льдинках, в лок-

¹ *Bubez Martin. Tales of the Hasidim The Later Masters*. Schocken Books, Inc 1975. P. 53—54.

684

тях и ветках, в ключицах и уключинах. Поэзия — это «щелканье сдавленных льдинок», сад — «забрызганный, закапанный миллионом синих слез», лес — «полон мерцаньем кропотливым, как под щипцами у часовщика». Этика и поэтика малости составляют то, что можно назвать микроникой художественной культуры.

Русский язык вообще очень чувствителен к категории малости и для ее обозначения имеет развитую систему словообразования. К названиям лиц относятся суффиксы -ыш, -ёныш, -ёнок (онок); к названиям предметов -----ец, -ок, -чик, -ик, -ица, -к, -инк, -ушк, -юшк, -ышк, -ишк, -онк, -очк, -оньк, -еньк, -ашк и др. Это обилие суффиксов и их способность сочетаться между собой — сами по себе достойный предмет **лингвомик-роники**. Значение малости может удваиваться, утраиваться: мальчик — мальчишка — мальчишечка — мальчонок — мальчоночек. Эта особая эстетика умаления и соответствующая психология умиления, умильности с неожиданной стороны вписывают русскую языковую и художественную традицию в мир современной ми-кроники.

Культура постмодерна особенно чувствительна к понятию малого и «меньшинства», в частности к правам культурных меньшинств. У Делёза и Гваттари возникает понятие «малой литературы», которая противостоит большим канонам; а в России формулируется понятие малых, или «квантовых», метафизик, которое противостоит большим системам умозрения (например, соловьевскому понятию «всеединства»).

Все эти «микро»-области внутри совершенно разных дисциплин объединяются метастратегией понимания малых объектов, каковую мы и называем микроникой. Микроника — это быстро растущая дисциплина,

685

что обусловлено двумя факторами. Во-первых, растет острота человеческого зрения, вооруженного сложнейшими приборами и проникающего в область мельчайших частиц, структурных оснований материи. Разворачивается практика и технология работы с этими частицами, построения из них микро- и макрообъектов с заданными свойствами. Во-вторых, происходит постепенная миниатюризация всех мировых объектов в процессе ускоренного расширения вселенной, роста цивилизации и т. д. Как история человечества, так и история вселенной есть процесс непрерывного *релятивистского уменьшения* составляющих их элементов. По мере того как мир становится больше, каждая вещь в нем умалится, переходит в разряд «микро». Такова онтологическая судьба любой материальной или идеальной единичности в расширяющейся вселенной.

Об этом законе аллегорически поведал И.В. Гете в своей притче «Новая Мелузина» о красавице-принцессе из рода карликов. «Так как ничто в мире не вечно и все некогда великое обречено убавиться и умалиться, то и мы со времен сотворения мира все умалеемся и убавляемся в росте, больше же всех прочих — королевская семья, первой подвергшаяся этой участи из-за чистоты своей крови»¹.

2. КВАНТОВАЯ МЕТАФИЗИКА

Такая же судьба — умаление — постигает и метафизические категории самых чистых, «королевских»

¹ Гете И.В. Годы странствий Вильгельма Мейстера, или Отрекающиеся / Пер. С Ошерова // Гете И.В. Собр. соч. В 10 т. М: Худож. лит, 1979. Т. 8. С 321.

686

кровей: «идея», «субстанция», «причинность». Мы живем под знаком «красного смещения», в расширяющемся космосе и усложняющейся культуре, релятивистским следствием чего является миниатюризация каждого предмета и понятия. Возникает теоретическая потребность в **микроэтике, микропсихологии, микроэстетике, микрометафизике** для того, чтобы познать этот меняющийся масштаб личностей и вещей в непрестанно растущем мире. Теодор Адорно обозначил этот сдвиг масштаба как переход от метафизики к *микрологии*:

«Эпоха Просвещения не оставляет практически ничего от метафизического содержания истины-То, что отступает, становится меньше и меньше, как в гётевской притче о ларце Новой Мелузины, обозначающем предел. Отступающее становится все менее и менее значительным; вот почему в критике познания, как и в философии истории, метафизика переходит в микро-логию.

Микрология — место, где метафизика находит убежище от тотальности»¹.

Дело не только в релятивистском умалении каждой вещи, но и в более пристальном зрении метафизики, которая начинает различать детали мироздания, прежде скрытые за общими категориями. Вещь в ее отдельности, несводимости к общей категории, выступает как единица новой, посткритической метафизики. Подобно тому, как наука углубляется в строение микромира и ищет неделимых, квантовых оснований вещества, так и метафизика отправляется на поиск минимальных различительных единиц смысла. Речь идет

¹ Adorno Theodor W. Negative Dialectics / Trans. by E.B. Ashton. New York Continuum, 1992. P. 407.

687

об элементарных возбуждениях смысловых полей, о том, что смысл, как и энергия, может излучаться и поглощаться лишь отдельными и неделимыми порциями, квантами, «этостями». Поэтому, используя уже сложившуюся идиому «квантовая физика», можно назвать новую область философии, ее сдвиг в смысловой микромир, **«квантовой метафизикой»**.

Это метафизика предельно малых, логически узких, конкретных понятий и внепонятийных единичностей, элементарных мыслимых. Это метафизика не духа или бытия, а сада, дерева, кухни, посуды.» Основные интуиции квантовой метафизики были впервые ясно выражены у

Иоанна Дунса Скота в его учении об индивидах как единственно реальных существованиях, в отличие от универсалий: «возникает не белизна, а белая доска» как целое само по себе». Любое слово или понятие может стать первотолчком и первопринципом метафизики, обосновывающей движение и саморазличение понятий в рамках данной сингулярности. По сути, наличие слова в языке уже есть то минимальное тождество, из которого может порождаться малая метафизика. Например, исходным метафизическим понятием может быть «волос», как наименьший осязаемый промежуток вещей (метафизика «тонкости»), или «стол», как опора надпочвенного бытия человека в среде письменности и культуры (метафизика «основания»), или «зонтик», как складной и движущийся кров одинокого человека под открытым небом (метафизика «кровя»), и т.д. Каждое слово содержит в себе значение, которое может оказаться центральным для определенной метафизики, как «разум» оказался центральным для метафизики Гегеля. Конечно, такие компактные, камерные метафизики могут

688

охватить лишь ограниченный круг производных исходного микропонятия, Малые метафизики не являются метафизиками в собственном смысле, поскольку не содержат утверждения о сверхчувственных, неизменных и всеобъемлющих началах бытия. Они строятся как метафизический жест, снимающий свою метафизичность именно тем, что предлагает ее в качестве жеста. Метафизика здесь демонстрирует только свою возможность, которая включает возможность иных метафизик.

Как философская дисциплина, квантовая метафизика разворачивает множественность интерпретаций смысловых квантов мироздания. *Миниатюзируя объект* своих исследований, она одновременно *поссибилизирует свой метод*. Подобно тому как микрофизика, углубляясь в мир предельно малых, элементарных частиц, обнаруживает их вероятностную природу, так «микрометафизика» углубляется в мир предельно малых смыслов, обнаруживая их возможностную природу. На таком микроуровне, как «стол» или «бумага» — слов с «малым», конкретным значением, обнаруживается возможность их вхождения в самые разные метафизические системы («метафизика опоры», «метафизика поверхности», «метафизика белизны»). Особо следует выделить служебные слова и морфемы — предлоги, союзы, частицы, приставки, суффиксы — как грамматические кванты смысла, которые обнаруживают наибольший разброс метафизических значений и толкований.

«Большая» метафизика общих понятий — Разума, Бытия, Идеи, Материи — склоняется к детерминизму, к категории необходимости, поскольку охватывает одной категорией тождества множество мыслимых вещей и представляет себя как единственно правильную. Столь же детерминированным выглядит мир, представляемый

689

физикой больших масс, которые скованы силой всемирного тяготения и внутреннего сцепления частиц. Движение от макрофизики к микрофизике есть открытие вероятностного мира микрочастиц в глубине детерминированных макрообъектов. И точно так же движение от большой метафизики к микрометафизике открывает возможностный мир микросмыслов внутри необходимых законов логики. Малые метафизики, исходящие из частных понятий, естественно тяготеют к конкретным, предметным словам как к своим основополагающим терминам («снег», «стол», «ветвь»). В связи с проблемой конкретных слов и даже таких «абсолютно неповторимых индивидуальностей, как высказывания» (Бахтин) можно задать вопрос а подлежат ли они философскому, т. е. предельно «обобщающему», подходу? Бахтин так отвечает на этот вопрос «Во-первых, исходным пунктом каждой науки являются неповторимые единичности и на всем своем пути она остается связанной с ними. Во-вторых, наука, и прежде всего философия, может и должна изучать специфическую форму и функцию этой индивидуальности»¹.

3. «ЭТО» И «ЮТ».

ЛИТОТА И ИНДЕКСАЛЬНОЕ ПИСЬМО

Отсюда вытекает, что возможна метафизика и вне-словесных тождеств, субзнаковых предметностей, которые до сих пор вообще игнорировались большой ме-

¹ Бахтин Михаил, Проблема текста в лингвистике, философии и других гуманитарных науках // Эстетика словесного творчества. М: Искусство, 1979. С 287.

690

тафизикой. Ведь самое конкретное слово все-таки обобщает, даже слово «травинка» — семантический великан среди единичных травинок, мириады которых обозначаются одним этим словом. Речь идет о

таких единич-ностях, которые «меньше» единичного слова, — об «это-стях», которые тоже могут входить в метафизическое поле как «элементарные» единицы смысла. Возможна метафизика одной травинки, настолько единственной, что ее осязаемое присутствие в рамках философского текста будет необходимым для его завершения, для построения всей данной метафизики. Единичная вещь, вписанная (вклеенная, встроенная) в трактат, становится последним метафизическим словом, означающее которого совпадает с означаемым. В трактате о травинке только сама эта травинка и может представлять саму себя, как то последнее присутствие, к которому устремляется метафизика. Одновременно это есть и предел мыслимого, которое наталкивается на чистую актуальность, «это» как главный предмет квантовой метафизики. «Этость» (thisness, haecceitas) можно определить как *чистый субстрат единичности, из которой вычтены все общие свойства и предикаты, которые она делит с другими единичностями, — свойство быть собой и ничем другим*¹. Именно «этость» составляет последний соблазн метафизики и ее решающую самопроверку: допускает ли она нечто, стоящее вне самого мышления? Как мыслить «это», если оно только есть здесь и сейчас, не сводимое ни к какому общему понятию или

¹ О современных подходах к метафизике «этости» см: Adams Robert M. Primitive Thisness and Primitive Identity // Metaphysics. An Anthology / Ed. by Jaegwon Kim and Ernest Sosa. Maiden (MA), Oxford: Blackwell Publishers, 1999. P. 172—183.

691

свойству, не сводимое даже к конкретному слову «травинка»? В этом случае становится вполне оправданным выражение «мыслить немислимое». Единичные предметы— это парии в кастовом обществе «большой» метафизики, и мерой (само)преодоления метафизики будет не только ее новый, конкретный язык (включая язык имен собственных), но и готовность заходить за предел языка, в область «касаемых», внезнаковых пред-метностей.

В отличие от деконструкции, отменяющей всякую «иллюзию» присутствия, микрометафизика признает последнюю реальность присутствия, «этость» в ее за-предельности мышлению. Вещи могут быть включены в объем и последовательность философского текста, как разрывы в цепи означающих, куда вклиниваются сами означаемые.

Приближение к внемислимому бытию Теодор Адорно считал последней, за-предельной — и недостижимой целью философского мышления. «Философия, да и теоретическое мышление в целом, страдает от идеалистического предрассудка, потому что имеет дело только с понятиями, а не прямо с тем, к чему отсылают эти понятия. <_> Философия не может вклеить онти-ческий субстрат в свои трактаты. Она может только толковать о нем в словах, и тем самым она ассимилирует этот субстрат, тогда как ей было бы желательно проводить различие между ним и своей собственной понятийностью»¹.

Действительно ли философия не может вклеить онтический субстрат, единичное, в свои трактаты? Ведь сами же трактаты каким-то образом вклеены в этот

¹ Adorno Theodor. Aesthetic Theory. London; New York Routledge; Kegan Paul, 1986. P. 365.

692

субстрат, втянуты в мир единичностей. Даже рукопись «Науки логики» когда-то лежала на гегелевском столе, в окружении перьев и чернильницы. Если вещи могут окружать трактат, почему трактат не может окружать вещи, вписывать их в себя? Можно представить себе и такие трактаты — текстовые емкости виртуально-электронного пространства, — которые будут разворачиваться вокруг единичностей: этого дома, этого дерева, этой травинки — и будут именно вклеивать в текст этот оптический субстрат, одновременно подчеркивая его .инородность понятиям, несводимость к общему.

Можно представить философию в совершенно другой роли, чем принятые сейчас дискурсивно-дискуссионные формы изоляции ее от единичного: как мышление, вписанное в круг своих предметов, взаимодействующее именно с чуждостью немислимого, — в той странной связи с референтами мысли, когда философия не отстраняется от них и не растворяет их в себе, а сопresentствует с ними в одном метатекстуаль-ном пространстве. Философия будет тяготеть к вещам не для того, чтобы подтверждать истинность своих высказываний, а для того, чтобы обозначать границы их применимости. Слово требует предъявления вещи не потому, что они тождественны, а потому, что они радикально различны. Между ними строится эпистемология смыслового натяжения и разрыва, поэтика несоразмерности и гротеска, как на картине Рене Магритта, изображающей курительную трубку в сопровождении надписи «Это не трубка». Действительно, на картине не трубка, а лишь ее изображение. Но если представить трубку в качестве музейного экспоната и под ней подпись «Это трубка», то самоочевидная ис-

693

тинность этого высказывания сразу же выпячивает радикальное различие текстового знака, который может относиться ко всем в мире трубкам, и единичностью вот этой трубки. Наличие трубки иронически снижает сверхзначимость отнесенного к ней родового понятия, универсалии, названия большого множества вещей. Трубка, предьявленная как один из бесчисленных примеров значения слова «трубка», представляет в данном контексте прием литоты, преуменьшения. Эта микроника художественного приема, ироническое умаление знака предьявлением его означаемого, постоянно действует в «тотальных инсталляциях» Ильи Кабакова. Обычно они рассматриваются как «концептуальное искусство», которое развертывает изобразительно-предметный ряд параллельно текстуальному. Но что первично, а что вторично в таком соположении? Равно допустимо рассматривать инсталляции Ильи Кабакова как *индексальное письмо*, т.е. совокупность таких знаков, которые обозначают то, частью чего они сами являются. Напомним, что индексальные, или указательные, знаки составляют один из трех основных классов знаков (по классификации Ч. Пирса) наряду с символическими (чисто условными, «договорными») и иконическими (изобразительными). Примером индексального знака могут служить тучи, указывающие на ненастье — и несущие его с собой; сыпь на коже, служащая знаком болезни — и одним из ее проявлений. Индексальные знаки имеются и в языке, например указательные местоимения и частицы: «этот», «тот», «вот», «вон», «это»_

Можно выделить и целые словесные жанры, семантика которых предполагает пересечение границ языка:

694

не просто отнесенность к внесловесной реальности, но и непосредственное предьявление обозначенного объекта Таковы, например, надпись или подпись под произведением изобразительного искусства (картиной, скульптурой), титры под кадрами кинофильмов, вывеска над общественными зданиями, памятка или инструкция по использованию разных изделий и приборов, путеводитель по городам, музеям и прочим достопримечательным местам. В эти жанры вложена интенция указательности, невидимый перст, «тычущий» в предметы и в окружающее пространство.

Такого же рода указательность может быть свойством и философского текста. Собственно, многие инсталляции Ильи Кабакова, например «Дворец проектов» или «Муха с крыльями», представляют философские или квазифилософские тексты, в которые «вклеен оптический субстрат» — те самые предметности, которые в них осмысляются. Илья Кабаков говорит о «тексте как основе визуального», о глубоком, определяющем значении текста для своей визуальной работы... «Повествование существует и "работает" на всех уровнях, как в создании этих "работ", так и в их "понимании"- У меня всегда было это свойство — связывать любое зрительное восприятие с внутренне произносимым текстом: отчетливый монолог всегда произносится во мне параллельно с рассмотрением чего-либо в жизни и в искусстве. Без этого текста или комментария, звучащего в моем сознании, созерцание для меня было неполным, переживалось недостаточно. Это не значит, что слова "покрывают" то, что стоит передо мной, что видение заменяется словами. Нет, оно остается острым и напряженным, и чем более оно

695

концентрируется, тем более естественно и неизбежно оно порождает, "ведет" текст»¹. Кабаков подчеркивает, что текстуальность и визуальность в его работах «подстрекают», усиливают, а не заменяют друг друга. В тотальной инсталляции текст «вписан» в предметное пространство, а предметы «вписаны» в текст. Каждый комментарий, в том числе философский, метафизический, — это жест, указывающий на тот предмет, в котором данная идея узнает себя — всерьез или иронически.

Вообще говоря, любой текст, сколь угодно обширный и отвлеченный, может выступать в функции указательной частицы, в значении «вот» или «вон». Чтобы приобрести такую интенцию, текст должен вплотную подходить к границе языка и мотивировать необходимость ее пересечения, т. е. оговаривать свою недостаточность, неточность, неполноту, предполагать рядом с собой радикально иное, внетекстовое, вечно-бытий-ственное. Деконструкция, практикуемая в академической среде, уже подводит нас к такому «кенозису», самоистощению письма, но все еще действует только внутри текста, как бесконечность его саморефлексии, самооговорок, саморазоблачений.

Возможен, однако, и дальнейший жест самоотстранения, указывающий на то иное, к чему текст слеркит только предлогом, поводом Собственно, классическое «мироустроительное» письмо —

марксистское, нищевское, федоровское — по своему замыслу индексально,

¹ *Kdbakov tya. Der Text als Grundlage des Visuellen. The Text as the Basis of Visual Expression (in English and German) / Ed. by Zdenek Felix. Köln: Oktagon, 2000. P. 237. О первичной роли текста у И. Кабакова см. также: Этуанейн Михаил. Пустота как прием. Слово и изображение у Ильи Кабакова // Октябрь 1993. № 10. С 177—191*

696

т. е. вписывает себя в ту предметную среду, которую проектирует: коммунистическое общество, танец сверхчеловека, воскрешение мертвых. Но такое мироустроительное, активистское письмо, которое полагает «он-тический субстрат» как свое последствие, есть лишь одна из разновидностей индексального письма. В данном случае оно само «снимает себя» в материальной или социальной реальности своего грядущего воплощения. Оно указательно лишь в том смысле, что указывает на будущее, т. е. индексально в плане времени.

Можно представить, однако, и такое философское письмо, которое индексально в пространственном плане: не упраздняется в акте своей последующей предметной реализации, но полагает рядом с собой предметную среду, от нее неотделимо и к ней несводимо. Микроника здесь играет важную роль, поскольку такое пространственно-индексальное письмо основано именно на приеме литоты, «преуменьшения». Предмет всегда конкретнее, теснее, «меньше», чем значение слова, которое на него указывает. Вывеска «Мясо» отсылает не к мясу вообще, а к тем образчикам этого товара (порой весьма жалким), которые имеются в данном магазине. Любая травинка как единичность меньше, чем тот общий класс предметов, к которому отсылает слово «травинка».

На этой игре и взаимной несводимости слова и вещи и строятся инсталляции Ильи Кабакова. У него индексальное письмо предрасположено к *литоте*, в отличие от гиперболических устремлений марксистского, нищеванского, федоровского письма. Поскольку предмет, благодаря своей единичности, «меньше» слова, он иронически оттеняет его понятийную всеобщность, громадность, безумную сверхзначимость. Напри-

697

мер, один из 65 проектов, составляющих «Дворец проектов» И. Кабакова (1998)— это «Воскрешение всех умерших» Н. Федорова.

«...Единственно достойной целью живущего человечества может быть воскрешение всех умерших в прошлом людей» В этом проекте смерть понимается как недолжное, как наступающее все человечество несчастье и несправедливость, которые, если все живущие сконцентрируют все свои усилия, могут быть преодолены»¹.

Словесному описанию этого проекта в кабаковской инсталляции соответствует не грандиозное видение будущего, а металлическая рама-стол, на которой стоит пластмассовый футляр; в нем насыпана земля, в которую воткнуты вырезанные из бумаги фигурки белых «воскресших» человечков. Понятно, что такая предметность не может воплотить в себе данный философский текст, масштаб его пророческих и учительных смыслов. Напротив, человечки в футляре иронически оттеняют грандиозность этого проекта своей «наличной» малостью. Да и что иное может предъявить мыслитель как вещественный «образчик» своей идеи? Вещи — это обезьяны, карлики, пересмешники великих идей. Таким образом, эстетика малого у Кабакова позволяет осуществить то, что Адорно называл вклейкой оптического субстрата в философский текст. Чтобы этот субстрат и текст не «сожрали» друг друга, необходимо соблюсти их правильные пропорции: текст, как правило, материально меньше означаемого предмета, зато предмет семантически меньше означающе-

¹ *Кабаков Илья. Дворец проектов (каталог), проект 35. Artangel. London: The Roundhouse, 1998.*

698

го текста, выглядит как пигмей рядом со своей философической идеей.

В инсталляции предмет не откладывается на потом, как гиперболическая проекция в будущее, но сопутствует тексту здесь и сейчас, «ловит его на слове». Слово нуждается в предмете, чтобы дать себя «пощупать», удостоверить свое значение — и одновременно продемонстрировать свою невоплотимость, сверхзначимость. Вместе они составляют гротескную пару, своего рода Дон Кихота и Санчо Пансы. Размерные отношения здесь играют важную роль: инсталляция как семиотическая машина — это способ предметного увеличения и смыслового уменьшения текста в системе его наглядно явленных означаемых.

Тривиалогия и метапрактика

Метафизика каждого дня

Кажется, весь спектр явлений уже поделен между разными дисциплинами, и куда ни ступишь, зайдешь на территорию одной из них. Вот солнышко светит — это астрономия. Трава зеленеет —

ботаника. Собака бежит — кинология. И во всем, буквально в каждой песчинке и капельке воды, — физика, химия, математика. Если же навстречу идет прохожий, то это уже и социология, и психология, и физиология, и физиогномика — целый букет дисциплин.

Есть, однако, один широчайший срез явлений, ко торый находится вне дисциплинарного ведомства. **Обыкновенное** — а не политическое, не эстетическое, не техническое, не математическое — охватывает собой бо льшую часть человеческой жизни. Однако не существует науки об обыкновенном — «тривиалогии» или «ординарики», — которая могла бы хоть отдаленно сравниться по своему весу и значению с политэкономией, математикой, эстетикой. Получается, что конусы жизни и науки как бы перевернуты относительно друг друга. С квантами и элементарными частицами мы никогда в повседневности не встречаемся, а на этом основании стоят все естественные науки и главнейшая из них — физика. Зато мы постоянно сталкиваемся со

700

столами, стульями, тарелками, сковородками, родственниками, соседями, бумагами, занавесками, а такой науки, которая объединяла бы все эти явления именно по признаку их повседневности и повсеместности, такой науки не существует. Только в самое последнее время обыкновенное как таковое начинает привлекать внимание гуманитарных наук¹.

Ниже мы попытаемся обозначить размытые края этого дисциплинарного поля. Тривиалогия (trivia-logy) — изучение тривиальностей и незаметностей, будничной жизни в целом, а также понятия «обыкновенное» и его проявлений в культуре. «Тривиальный» (от лат. «trivium»), буквально — место пересечения трех дорог. Это слово стало обозначать обыкновенное, пошлое, рутинное по ассоциации с проезжим местом, всеобщей толкучкой на перекрестке (сходного происхождения — собственно русские слова «пошное» и «избитое»).

Особенность тривиальных явлений — их почти автоматическая узнаваемость. Именно потому, что они встречаются каждодневно, они не задерживают на себе ни ума, ни сердца и, казалось бы, канут в небытие. Именно так, как провалы в бытии, описывает эти встречаемости-узнаваемости Виктор Шкловский в статье «Искусство как прием». «Вещи, воспринятые несколько раз, начинают восприниматься узнаванием:

¹ О понятии «обыкновенного» в культуре ели *Бурдые Пьер*. Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001; Understanding Everyday Life. Toward the Reconstruction of Sociological Knowledge / Ed. by Jack D. Douglas. Chicago: Aldine Publ. Co, 1970; *Morson Gary Saul, Emerson Caryl Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics*. Stanford: Stanford University Press, 1990. P. 23—25, 32—36; *Berry EUen, Epstein Mikhail Transcultural Experiments Russian and American Models of Creative Communication*. New York St. Martin's Press, 1999. P. 110—112, 285—286.

701

вещь находится перед нами, мы знаем об этом, но ее не видим. Поэтому мы не можем ничего сказать о ней. <_> Так пропадает, в ничто вмениясь, жизнь. Автоматизация съедает вещи, платье, мебель, жену и страх войны»¹. Для того и нужно искусство, по Шкловскому, чтобы вывести вещи из режима автоматического узнавания, увидеть их как будто впервые — незнакомыми, странными (отсюда и «остранение» как прием искусства).

Но искусство искусством, на него уже работают эстетика, поэтика, литературоведение, искусствоведение и т. д. А ведь обычные вещи нам нужны именно в своем качестве обыкновенности: не как экспонат в музее, не как метафорический образ, не как манекенщица, демонстрирующая красоту наряда, а как «платье, мебель, жена» (пользуясь списком Шкловского). Они не только существуют незаметно, но и существенны в своей незаметности, поскольку последняя есть условие их необходимости, встроенности в основы нашего существования. Мы не замечаем того, из чего сами состоим. Обычное — это обихайствованное, вошедшее в состав бытия. Тривиалогия — анализ минимальных различительных единиц человеческого существования. И бытовой язык уже позаботился о том, чтобы преподнести этой дисциплине в безвозмездный дар готовый набор терминов и понятийный аппарат: «стул», «тарелка», «халат»™ «есть», «дышать», «смотреть».) «легкий», «вкусный», «большой» «очень, чуть-чуть, еще _» Почти весь обихайдный словарь может служить терминологическим языком этой дисциплины.

¹ *Шкловский Виктор*. Искусство как прием // О теории прозы. М: Федерация, 1929. С 13.

702

Когда мы читаем, то воспринимаем слова и предложения, но вряд ли замечаем буквы. Они примелькались, они составляют условия письма и чтения. Но автоматизм восприятия букв не отменяет необходимости их самостоятельного изучения: алфавит, система письменных знаков, история письма, орфография — в центре науки о языке. Так и тривиалогия должна быть в центре всего комплекса гуманитарных наук, потому что человек есть прежде всего то, чего он не

замечает, что входит в число его житейских автоматизмов.

Это касается не только вещей, окружающих человека, но и его собственных действий. Разумеется, действия, составляющие профессиональную и социальную жизнь, изучаются множеством дисциплин — экономических, технологических, социологических, эстетических и т.д. Даже вне работы, когда человек целенаправленно отдыхает, физически себя закаляет или ищет развлечений и приключений, он вызывает устойчивый научный интерес. Существует множество прикладных дисциплин, исследований, периодических изданий, посвященных активным формам досуга — путешествиям, спорту, садоводству, кулинарии и т. д.

Но как быть не с оформленным досугом, а с теми паузами, пробелами, бездействиями, которые заполняют повседневную жизнь? Тривиалогия посвящена бесцельному, бесполезному, внешне пассивному времяпрепровождению. Что мы делаем, когда ничего не делаем? Каковы минимальные формы человеческой активности и как в них проявляется личность и человечность? Глазеть в окно, шляться по улицам, царапать ногтем поверхность стола — можно ли быть мастером и знатоком этих никчемных дел? Теория будней, метафизика пустяков, шалостей, мельчайших дел, безделок и безделья.

703

Эпиктет учил «жить незаметно», но это вовсе не значит, что незаметное для других должно оставаться незаметным и для нас самих. Каждый человек есть наилучший теоретик своей единственной жизни. В отношении бесценного материала обыкновенности никто не может заменить нас самих: ни Платон, ни Гегель, ни Маркс, никакой учитель человечества. Тривиалогия — приглашение каждому стать теоретиком самого себя и тех единичных вещей, которые мы избираем в спутники своей жизни. Почему один не может жить без фут-бола, другой — без курительной трубки, третий — без альбома марок, четвертый — без какого-нибудь кувшинчика, бантика, булабочки. Или без опыта осязания ладсь нюю холодного оконного стекла или шершавой коры дерева. Что означают эти обыкновенные опыты в жизни каждого из нас и что они прибавляют к нашему пониманию феномена человеческого?

Тривиалогия — это **микрология повседневности**. Страницы данной дисциплины состоят сплошь из полей, записанных якобы случайными, второстепенными вещами, которые ни в каком отношении не являются главными. Например, как пальцы ощущают влагу и как морщится на них кожа от долгого пребывания в воде. Или вот чесание ступней, проникновение пальцев рук между пальцами ног, приятное почесывание в этих промежутках — это делается машинально, доставляет некое слабое удовольствие, но не настолько, чтобы это становилось главным занятием, и никогда на этом не сосредотачивается наше внимание и мысль. Хотя, может быть, для кого-то, в какие-то минуты жизни, осязание морщинистой кожи на мокрых пальцах рук или медленное почесывание между пальцами ног становится важным и осмысленным занятием-переживанием.

704

- Д. Юм одним из первых указал, что привычка (*habit*), а не законы, взгляды или учреждения, может обосновывать поступки и мышление людей. Отсюда понятие *габитуса* (*habitus*), которое становится ведущим в социологической теории Пьера Бурдьё. Габитус — это совокупность привычек, «обыкновений», которые складываются помимо сознания и намерения людей, так называемых «агентов», чьи практики задаются структурой габитуса. «Габитус, суть основа всех тех последовательностей "приемов", которые организованы объективно как стратегии, не будучи продуктом настоящего стратегического намерения»¹. Но габитус, как предмет социологии, имеет мало общего с «обыкновенным» как полагаемым здесь предметом тривиалогии. Габитус включает в себя политические, экономические, религиозные, ритуальные практики, т. е. всю область социальных обычаев, тогда как обыкновенное в понимании тривиалогии — это именно не-политическое, не-религиозное, не-ритуальное, совокупность тех будничных малостей и частных прихотей, которые выпадают из области Социального.

Тривиалогии интересуют такие незаприходованные мелочи опыта, для которых нет никакой рубрики в каталогах знания. Вас. Розанов называл это «ковырянием в носу» и считал такой пустяк более вечным, чем все империи и другие крупные создания человеческой воли, которые именно в силу своей крупности быстро разваливаются. Возможно, за этими пустяками — не только вечное, но и в особенности будущее, поскольку в них человеческое выявляется наименее предумышленно, а значит, в наименьшей степени воспроизводимо искус-

¹ Бурдьё Пьер. Указ. соч. С 120.

705

ственным разумом. Когда-нибудь спросят: что такое человеческое? — и даже не подумают о Платоне, Гегеле, Наполеоне, потому что все это уже станет содержанием философских и исторических машин. А ответом будет: запустить пальцы рук между пальцами ног и там медленно почесывать — вот это человеческое.

Тихая жизнь, как предмет тривиалогии, это резерв нашей самой долгосрочной, бессознательной памяти, которая пробуждается под воздействием гипноза, физической травмы мозга или под угрозой неминуемой гибели. В своей книге «Эпилепсия и функциональная анатомия мозга»¹ Уилдер Пенфилд показывает, что в таких самопроизвольных вспышках памяти, какие случаются перед смертью или в экстремальных обстоятельствах, встречаются только самые рутинные образы, вроде вечерней поливки цветов или чистки овощей. Нет ничего, связанного с обобщениями, сильными эмоциями, сложными профессиональными задачами, принятием ответственных решений. Ничего, к чему сознание могло бы впоследствии вернуться и наслоить поздние оценки, чувства, настроения. Ни один из пациентов не увидел и намека на секс или флирт. Припоминается именно тот фон, который окружает человека в обыденной жизни, не вызывая заметного к себе отношения, та часть жизни, которая проходит мимо сознания и, как писал Пруст, «благодаря забвению сохраняется во всей своей неприкосновенности». Правда, задача тривиалогии — именно ввести тихую жизнь в поле сознания и, следовательно, вывести ее из запаса тех бессознательных впечатлений, которые ос-

¹ Penfield Wuder. Epilepsy and the Functional Anatomy of the Human Brain. Little, Brown Medical Division, 1985.

706

таются в резерве глубинной памяти. Но безотчетная жизнь все равно простирается вокруг нас в бесконечность, из нее можно зачерпнуть лишь каплю и рассмотреть на свет кишение ее мельчайших форм, внесобытийных фактов, микробов и вирусов повседневного существования.

2

Метафизика — это дисциплина осмысления основ бытия, первичных сущностей мироздания. Но всегда ли метафизика представляет собой чисто теоретическую область знания? Или наряду с метафизикой как наивысшим умозрением, философским размышлением о «сущем как таковом» возможна и метафизика действий, конкретных поступков? Я имею в виду практическое действие не как предмет метафизики, а как способ ее воплощения. Таковую **метафизику действием** можно назвать **«метапрактикой»**. Она так же располагается «за» практикой, как аристотелевская метафизика — «за» физикой. Может ли быть практика, столь же чистая от собственно практических целей, как метафизика чиста от предметных знаний?

Независимо от содержания наших мыслей, как правило, мы живем в плоскости однозначных действий, подчиненных какой-то утилитарной цели: идем по улице, чтобы дойти до нужного дома, смотрим в окно, чтобы узнать, какая погода. Но представьте себе, что вы стоите в очереди за продуктами, а на вас в это время смотрит Будда. Или подходит с вопросом Сократ? Что вы сделаете? Выйдете из очереди, устыдившись грубой материальности своих действий? Но кто другой будет стоять в очереди вместо вас, кто накормит близких? Нет, вы останетесь в очереди, испыты-

707

вал на себе взгляд Будды или вопрос Сократа, и постараетесь найти некоторый буддийский или сократический смысл в своем стоянии, сделать его достойным этого взгляда или вопроса.

Метапрактика (metapractice) — практическая жизнь как поле метафизических действий; система мыследействий — поступков, обладающих свойством метафизического высказывания или иносказания. **Метапрактика** — это выполнение самых обыденных, житейски необходимых действий как условие решения метафизических задач.

Метапрактику следует отличать от медитации как такой совокупности психических действий, которые погружают человека в состояние транса, экстаза, единства с Единым. Обычно медитация предполагает уединение, созерцательность, отрешение от повседневной практики, сосредоточение на своем внутреннем «я», исключение всех внешних отвлекающих обстоятельств. Вот характерный отрывок из суфийского трактата:

«Для медитации суфию следует: 1. Совершить ритуальное омовение (возу). 2. Надеть мягкую и легкую одежду и расстегнуть пуговицы, чтобы тело было полностью расслаблено. 3. Сидеть на полу или на земле 4. Воздерживаться от движения. 5. Держать глаза закрытыми. 6. Затворить окно мысли и воображения...» и т. д.¹

Итак, суфийская медитация — это разрыв с привычным состоянием бодрствующего человека: от него требуется особая поза отрешенности, полная неподвиж-

¹ Нурбахш Джавад. Рай суфиев (1979) / Пер. с англ. ЛТирасполь-ского. М, 1995. С 64. Примерно такова же и основанная Махариши Махеш Йоги и широко распространенная в странах Запада трансцендентальная медитация (ТМ), которую практикуют, сидя с закрытыми глазами 15—20 минут утром и вечером.

708

ность, отказ от зрения. Это ситуация прекращенной жизни, тогда как **метапрактика** — **медитация внутри продолжающейся жизни**, более того, медитация **посредством зрения и осязания, посредством движения и общения**. Задача метафизики не в том, чтобы отказаться от обычных действий, а в том, чтобы отрефлексировать их изнутри в контексте бытия как целого. В пояснение тезиса о воздержании от движения суфийская мудрость приводит такой эпизод. Шибли однажды увидел Нури, медитирующего в состоянии такой неподвижности, что замерли даже волосы на его теле. Он спросил Нури, где тот научился такой медитации. Нури ответил: «От кошки, которую я увидел неподвижно сидящей у мышиной норы. Поджидая мышшь, она шевелилась даже меньше, чем я сейчас».

Однако неподвижность, с которой берет пример мастер медитации, это для кошки вовсе не особая, самодостаточная поза, а часть ритуала охоты за мышью. Кошка — пример абсолютной ловкости, из любого положения достигающей своей цели, и замирание — лишь одна из многих уловок этой стратегии, один из моментов движения. Именно этой включенности в естественный ход жизни недостает традиционной медитации, которая ищет своего фокуса, Абсолюта за пределом жизни и движения, в отторжении от повседневности.

Метапрактика, в отличие от трансцендентальной медитации, это искусство кошачьей ловкости в движениях духа, это стратегия обращенности к Абсолюту **из любого положения, в которое нас ставит жизнь**. Если нужно, мы медитируем в неподвижной позе лотоса, но гораздо чаще мы медитируем изнутри тех дел и забот,

709

которые и составляют человеческую жизнь. Каждое действие, даже самое обыденное, вроде поливания цветов или мытья полов, может стать притчей о призвании человека, о его вечном уделе: сеять зерно, разливать вино, пасти скот, ловить рыбу, жаждать и насыщаться, трудиться и праздновать..

К метапрактикам можно отнести метафизических экспериментаторов Достоевского, таких как Иван Карамазов, Родион Раскольников или Николай Ставрогин, всех, кому «не надобно миллионов, а надобно мысль разрешить». Следует лишь оговорить, что само это противопоставление мысли и миллионов — лишнее для метапрактики, поскольку практическая цель не противопоставляется метафизической, и даже самое маленькое действие — не в миллион, а в копейку — тоже может разрешать какую-то мысль или озадачивать, вопрошать о ней.

Метапрактика определяет, насколько эта инозначность собственных действий осознается нами, насколько мы воспринимаем и переживаем второй план своих будней, более того, формируем эти будни по образу притчей, как значимый текст. Тогда, помыв посуду или полив лейкой огород, т.е. совершив ряд житейских поступков, мы чувствуем, что создали некое произведение в жанре метапрактики, которое отличается смысловой законченностью. Это может быть одно предложение — афоризм — или несколько мыследействий, образующих тезисы маленького метапрактического трактата. Жизнь — некий текст, состоящий из поступков и действий, продиктованных житейской необходимостью, но к ним не сводимый, притчеобразный, иносказательный... Метапрактика — это метафизика каждого дня, притчетворение повседневности. Ме-

710

тапрактика — это жизнь вдвойне, ее цель — много жизней, прожитых внутри одной, т. е. параллельное наслоение многих смыслов на один и тот же поступок, метафизическое насыщение каждого физического действия.

Таким образом, традиционное противопоставление медитации и практики преодолевается метапрактикой, для которой даже стояние в очереди за продуктами есть упражнение в метафизике времени и чисел, этике стойкости и терпения. Метапрактика — это такая медитация, которая расширяет смысл повседневных действий, помещает их в бесконечно растяжимый смысловой континуум: от крошечных деталей повседневности до понимания вселенной и своего места в ней.

Эссеистика как нулевая дисциплина

Во-первых, исходным пунктом каждой науки являются неповторимые единичности, и на всем своем пути она остается связанной с ними. Во-вторых, наука, и прежде всего философия, может и должна изучать специфическую форму и функцию этой индивидуальности.

Михаил Бахтин¹

1. ЭССЕИЗМ И ФИЛОСОФИЯ

Взглянем на оглавление «Опытов» М. Монтеня, основоположника эссеистики не только как жанра, но и своеобразного метода мышления. «О скорби», «О праздности», «О лжецах», «Об именах», «О запахах»TM С каких позиций подходит Монтень к этим разнообразным предметам, в какую

систему понятий их встраивает? Конечно, все они соотносятся с его «я», личностным опытом самосознания. Но если рассмотреть систему понятий, которыми оперирует Монтень, то окажется, что она радикально меняется от опыта к опыту и центром ее становится именно то понятие, которое, как правило, и вынесено в заголовок. В эссе «О

¹ Бахтин Михаил. Проблема текста в лингвистике, философии и других гуманитарных науках // Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 287.

712

запахах» роль первопонятия играет «запах», через отнесение к которому описаны и величие, и войны, и болезни, и женщины, и кушанья, и церкви, и, конечно же, сам автор. «Запах» — это монтеневское первоначало, первопричина всего, как у фалеса — «вода», у Гераклита — «огонь», у Плотина — «единое», у Гегеля — «Абсолютная идея», у Шопенгауэра — «воля», у Фрейда — «бессознательное».-

Но только в данном эссе. «Абсолютная идея» у Монтеня меняется от опыта к опыту, в зависимости от темы размышления. Собственно, сама тема и ставляет Монтеню его угол зрения, руководящий концепт. Если Монтень пишет о запахах, значит, его мировоззрение в данном эссе — и только в нем — можно охарактеризовать как «одоризм» (лат. odor, запах). Вместе с тем Монтень и «номиналист» — но только в эссе об именах; и «фаталист» — но только в эссе «Судьба нередко поступает разумно»; и в некотором роде «феминист» — в эссе «О трех истинно хороших женщинах»; и даже «поллексист» — в эссе «О большом пальце руки» (лат. pollex). Вместо того чтобы в разговоре о разных вещах проводить один и тот же «всеобъяс-няющий» принцип — идеализма, материализма, волюнтаризма и т.д., — Монтень заимствует принцип своего понимания предмета у самого предмета.

Эссеизм как метод состоит в том, что сам предмет письма превращается в метод письма, в точку отсчета, первопонятие. Предмет, постигаемый эссеистически, как бы сам создает дисциплину о себе, из объекта методологии превращается в субъект, из мыслимого понятия — в мыслящее понимание самого себя.

Возможно ли такое «самопонимание» предмета внутри философии — дисциплины, притязующей на

713

универсальность, на охват общих закономерностей, присущих предметам, и других дисциплин? На первый взгляд, философия как раз устремляется к отождествлению своего метода с предметом мысли. Гегель строил философию истории, исходя из самой истории, из логики ее саморазвития, так что разум мыслителя в конечном счете отождествлялся с абсолютным разумом, развертывающим себя в разных фазах исторического процесса Хайдеггер говорил о бытии так, как если бы через него оно само бытийствовало из себя в открытости языка. Но такое понимание всех сущих, всех предметностей, всех единичностей из объемлющего их целого чревато редукционизмом, абстрагированием от самого предмета в сторону чистого и потенциально пустого понятия, будь это гегелевский «абсолютный дух» или хайдеггеровское «бытие». В рамках философии все частности исторического процесса, все конкретные существования сводятся к предельно общим первопринципам, началам, категориям, и даже индивидуальное существование, если оно мыслится философски, тоже превращается в систему «экзистенциалов», т. е. психологизированных общих категорий, вроде «страха» или «заботы». Философия, как она сложилась в западной традиции, особенно в Новое время, — это дисциплина, которая обречена работать только с общими, предельно опустошенными понятиями, такими как «субъект», «объект», «бытие», «существование», «мышление», «разум», «идея» и т.п. Поэтому философия менее всего способна изучать «специфическую форму и функцию индивидуальности», о которой говорит Бахтин. Философия — вовсе не универсальная дисциплина, а одна из наиболее специальных дисциплин, которая специали-

714

зируется именно в области общих понятий, обособляя их от богатства повседневного языка и от мира «неповторимых единичностей». В этом смысле философия никогда не может удовлетворить познавательную тоску по единичному — подобно царю Мидасу, она обречена превращать в «золото» отвлеченных понятий любой конкретный предмет, какого она ни коснется. Язык ботаники или язык механики, при том, что они принадлежат очень специальным дисциплинам, гораздо богаче языка философии и ближе подходят к конкретному многообразию мира.

Редукционизм умозрительной философии не просто ведет к стилевому однообразию письма, взаимоуравниванию и повтору одних и тех же общих понятий; редукционизм мыслительно непродуктивен, поскольку вместо соотношения разных, взаимонесводимых понятий предлагает сведение их к одному, наиболее общему понятию.

Эссеизм— это такой метод мышления, который позволяет достигать наибольшей содержательности письма, сопрягая разноуровневые и разнокачественные понятия. Наибольшее разнообразие взаимосвязанных идей, наименее сводимых в рамках одной идеологии, — двустороннее определение эссеизма. Это особое качество мысленасыщенности можно назвать интеллектуальной упругостью, которая определяется взаимоотталкиванием и взаимопритяжением разнородных понятий. Индивид принадлежит роду — и одновременно несводим к нему. Упругость— это способность предмета к деформации при одновременном сохранении или восстановлении своей формы. Упругость мысли состоит именно в том, что понятия не сводимы друг к другу, сближаются в той же мере, что и отталкиваются. Во-

715

обще упругость есть сила напора, действующая против самой себя. Мысль продуктивна не тогда, когда она действует в одном направлении, т. е. сводит частные понятия к общему, а когда она обнаруживает наибольшую силу в действиях против самой себя, т.е. наиболее обширное поле играющих сил— притягивающих и отталкивающих друг друга понятий¹.

2. НАБРОСОК ЭССЕИСТИЧЕСКОГО ТРАКТАТА О ЧЕРНИЛЬНИЦЕ

Эссеиста интересует, не как бытийствует язык, или яблоко, или чернильница, а как язык язычествует, яблоко яблокствует, а чернильница чернильствует. В этом смысле, подобно Чехову, который мог написать рассказ о чем угодно, хотя бы вот об этой пепельнице², эссеист мог бы написать трактат о чем угодно, исходя из особых, неповторимых свойств данного предмета. Что стояло на столе рядом с пепельницей и что могло подвернуться под перо Чехову, на этот раз рке не только в переносном, но и в самом буквальном смысле? Разумеется, чернильница. Дальше следует набросок трактата о чернильнице. Теория чернильни-

¹ Подробнее о понятии эссеизма, его историческом содержании и современных проблемах см в главе «На перекрестке образа и понятия (эссеизм в культуре Нового времени)»: *Эштейн Михаил*. Парадоксы новизны. О литературном развитии XIX—XX веков. М-1 Сок. писатель, 1988. С 334—380 и 382—385. О соотношении единичного предмета и его концептуального описания см Там же. Вещь и слово. О лирическом музее. С 304—333.

² Из воспоминаний ВГ. Короленко об АЛ. Чехове «Он оглянул стол, взял в руки первую попавшуюся вещь,— это оказалась пепельница,— поставил ее передо мною и сказал: — Хотите — завтра будет рассказ. Заглавие "Пепельница"» (АЛ. Чехов в воспоминаниях современников. М, 1960. С 139).

716

цы разворачивается из самой чернильницы, хранилища жидкости для письма, концептуализация и систематизация ее собственных свойств, возводимых в понятия. Понятия образуются от того, что они «понимают», графически это может выглядеть как постанова в кавычки или написание курсивом тех самых слов, которые обозначают основные элементы чернильницы и связанных с ней действий — «перо», «макание», «клякса» и т. д. Набросок начинается вопросами, потом переходит в краткие тезисы и, наконец, — в развернутые предположения, т. е. проходит на своем пути основные стадии превращения мыслительной личинки в некое подобие бабочки. Набросок останавливается там, где перестает быть наброском и грозит стать настоящим трактатом. Как чернила соотносятся с другими жидкостями, предназначенными для оставления следов? Как письмо соотносится с понятием жидкости? Почему закончилась эра жидкостного письма и как это влияет на содержание и стратегию самого письма?

Как корпус чернильницы соотносится с другими футлярами и, более специфически, сосудами, предназначенными для хранения и употребления жидкости? Чернильница и колодец, макание пера— опускание ведра, зачерпывание влаги, забота о полноте сосуда и опасение расплескать. Трудная экономия жидкости, свободно колеблющейся вокруг отметки «достаточного» уровня; приблизительность любой меры для влаги с ее выплескиванием за край.

Как соотносятся чернила и духи, чернильница и флакон? Как пол пишущего влияет на цвет чернил? Как запах духов передается вместе с письмом и дополняет ту информацию, которая содержится в чернилах?

717

Писание и курение. Почему чернильница стоит на письменном столе рядом с пепельницей? Дым, в который закутывается курящий, сродни облаку вдохновения, которое помогает воображению воспарить над окружающим бытом. Пепел, стряхиваемый в пепельницу, — следы, оставляемые чернилами на бумаге. Равномерные действия, какими поочередно пепел сбрасывается в пепельницу, а перо обмакивается в чернильницу, образуют ритм писания.

Как макание пера и необходимые для того интервалы, определяемые влагоемкостью пера, воздействовали на ритм жизни в эпоху жидкостного письма? Как острота пера, исчезающая в эпоху печатания готовыми буквами (на машинке или компьютере), определяла установку

пишущего, соотношение письма и реальности: заострение, вторжение, царапание — в отличие от современного запечатывания? Как чернильная капля, свисающая с пера, привлекала внимание пишущего и задавала форму его видения, восприятия бумаги?

Капля задавала нервический настрой писанию: вот она утолщается, свисает, срывается, расплывается по бумаге. Клякса, пятно, пометка в письме; боязнь клякс, избытка чернил — и боязнь сухости, бесследного про-скребывания пера по бумаге. Отсюда — нервность интеллигенции, всего пишущего сословия. Необходимость каждым движением макания и отряхивания пера соблюсти меру влагонасыщенности, предотвратить стекание чернил на бумагу и быстрое иссыхание пера. Ежеминутная операция ручного «взвешивания» влаги. Использование руки как рычага при макании пера: не слишком глубоко, чтобы не запачкать ручку, и не слишком мелко, чтобы все-таки зачерпнуть достаточно чернил. Продление руки в ручке, многоскладность рычага

718

писания: рука-ручка-палец-перо. Механическая сложность. Жестикоулярный повтор начертания каждой буквы при рукописании: расчерчивание рукой воздуха, воздушное письмо.

Точность попадания пером в чернильницу, не глядя на нее, и соотношение этого акта попадания с эротической жестикоуляцией. Чернильница как мануфактурное подобие лона, с влагой на дне, гладким расширением краев, кругловидной щелью, углубляющимся раструбом, разверстостью пространства и его сжатием при погружении, прободение его острым пером, писание как влагание-извлечение пера, как кровь первой ночи на девственной бумаге. Чернильница с пером — настольный символ соития, явственность намека, носящегося в воздухе кабинетов и канцелярий. Обилие чернильных приборов в канцеляриях исторически совпадало с засильем в них чиновников-мужчин, вообще с патриархальными основами бюрократии. Взмахи перьев, дружно втыкавшихся в чернильницы, служили очевидным признаком власти мужского начала в этих присутственных местах и поддерживали в пишущей братии, несмотря на ее жалкую социальную роль, какое-то инстинктивное ощущение мужской силы. Древние писцы часто были евнухами, т. е. их как бы лишали проникающего органа, чтобы все усердие отдавалось аналогичным действиям в области письма. Заостренность пера, втыкающегося в чернильницу, а затем изливающего струю на бумагу, соотносится с начальственным мироощущением, с жестикоуляцией приказа, расправы («я вам сделаю втык»).

Постепенно мужчины в канцеляриях вытеснялись женщинами («секретаршами»), и так же неизбежно вытеснялись оттуда чернильные приборы, заменяясь

719

ручками-самописками. Самописка имеет женское устройство, она не втыкается во влажное лоно чернильницы, но несет этот влагоносный источник в самой себе. Наконец, и самописки, набирающие, втягивающие чернила в себя, т. е. действующие по принципу насоса, были заменены шариковыми ручками, острыми, но уже совершенно герметичными, стерильными стержнями, наглухо замкнутыми, не вливающими и не изливающими из себя никакой бурной «любовной» влаги, но набитые тугим порошковым составом.

Исчезновение эротизма из современной техники письма, стерильного, бесплотного, нажатием клавиш вызывающего очертания в голубом эфире. В конце XX века, с распространением компьютеров, особую популярность в Америке приобрели карандаши — древнее, но и самое постмодерное орудие письма, поскольку оно позволяет создавать множество летучих, необязательных, быстро стираемых эскизов и проектов, не придавая письму никакой особой тщательности, выделанности, законченности. Карандаш играет, балуется с письмом и, кроме того, представляет собой двусторонний инструмент писания-стирания, т. е. в одном стержне являет двуединство грифеля и ластика, в точном согласии с постструктуралистским определением письма: след в самом себе содержит свою стираемость. «Поскольку след не есть присутствие, но симулякр присутствия, которое смещает, перемещает, отсылает себя прочь, у него, собственно, нет места — стирание принадлежит к его структуре. И не только стирание, которое всегда должно быть способно обгонять след (без него он был бы не следом, но нерушимой и монументальной субстанцией), но также стирание, которое с самого начала конституирует его как след, которое устанавливает его

720

как перемену места и заставляет его исчезать в момент появления...» (Жак Деррида)¹. Карандаш — идеальный инструмент деконструкции, т. е. расплывания письма, лишённого окончательной

значимости, четкости, авторитетности, в серии меняющихся, множащихся, перечеркивающих и стирающих друг друга следов-письмен. Окончательное падение авторитета и авторитарности в способе рукописания. Все важное печатается на компьютере, но и компьютер придает письму беглость, легкость, необязательность: мгновенная стираемость с экрана любых следов ртутно-быстрым и рассыпчатым передвижением курсора.

3. ДИАЛОГ МЫШЛЕНИЯ С НЕМЫСЛИМЫМ

Чернильница как предмет мышления сама поставляет ему все необходимые понятия и термины: «перо», «маканье», «жидкость», «сухость», «капля», «клякса», «острота», «отверстие» и т.д. Эссеистическая теория есть развертывание предмета из него самого, его становление в качестве понятия самого себя и первопонятия своей теории. Тем самым предмет, затерянный в мироздании как бедная единичность, значение которой тяготеет к нулю, раскрывается как полная значимость, которая соотносится с мирозданием в целом.

При этом самые повседневные слова, относящиеся к предмету, становятся терминами его теории, выделяясь кавычками или курсивом. Последствием эссеистического метода для языка становится потенциальное

¹ *Derrida Jacques. Difference // Derrida Jacques. Margins of Philosophy / Trans, by Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1982. P. 24.*

721

превращение всех слов в курсив, такой тип курсива или разрядки, каким сейчас печатаются кантовские понятия вещь-в-себе или вещь-для-нас. Теория превращает самые конкретные, предметные слова — след, стирание, перо, самописка — в принципиальные понятия. Поскольку эссеистическая теория потенциально использует все слова, сам язык переходит в новое, более энергичное состояние. Курсивность или разрядка слова означает его выделенность в качестве термина, термины же не просто описательные слова, но модусы самого бытия, его глубинные языковые разрезы, его расчлененность, артикулированность, сверхзначимость. В древнеримской мифологии Термин — это бог-охранитель межей и пограничных межевых знаков, столбов, камней. «Термины», в буквальном значении слова, это священные границы, которыми разграничивает себя мироздание, раскрываясь во множестве взаимонесводимых значимостей, понимаемых и различаемых предметностей.

«Понять бытие в его несводимости к мышлению, в его определении, как немислимого (внелогического) основания, субъекта и предмета мысли. И тем самым развить понятие как элементарную, неделимую форму отношения разума к вне-мысленному бытию» — так определяет задачу современной методологии знания культуролог Владимир Библер, развивающий бахтинскую традицию гуманитарного знания как диалога мысли с бытием¹. Эссеистика — это и есть зона напряженного, мучительного контакта мышления с немислимым. Обобщенное понятие бесконечно приближается к единичному субъекту и единичному объекту мышле-

¹ *Библер В.С. Ог наукоучения — к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М: Политиздат, 1991. С 391.*

722

ния, к этому автору, сидящему за этим столом и макающему это перо в эту чернильницу, и все-таки не может вполне передать единичность этого предмета, поскольку это означало бы растворить предмет в мысли, а значит, положить конец его немислимости, упразднить сам предмет и заменить его понятием.

В эссеистике разыгрывается драма мышления, которое здесь ближе всего подходит к границе немислимого, чтобы остановиться перед ней, больше того, чтобы утвердить внутри себя эту границу, обозначить немислимость предмета внутри самого мышления. Эта драма напоминает экзистенциальную диалектику любви в известной интерпретации Ж.-П. Сартра (из его трактата «Бытие и ничто»). Любящий пытается всецело завладеть любимым, приковать его к себе, лишить свободы, но любимый, лишенный свободы, теряет для любящего интерес и значимость в качестве объекта любви, именно потому, что всецело превращается в «объект». Любовь хочет «свободного рабства», что по определению невозможно. Каждое поступательное движение любви, овладевающей любимым, оказывается ее поражением. Так и мышление хочет полностью освоить, «осмыслить» свой предмет и вместе с тем удержать его единичность, несводимость к мышлению. Эссеистика ближе других обобщенных форм знания подходит к границе немислимого и невымысленного, здесь и сейчас данного, и именно поэтому оказывается в наиболее рискованной познавательной ситуации: мысль, как любовь, хочет удержать чуждость и свободу своего объекта и вместе с тем сделать его бесповоротно своим.

Отсюда эпистемологическая ирония, пронизывающая всю эссеистику, которая, в отличие от

философии,

723

настаивает на немости и единичности своего предмета и именно поэтому постоянно противоречит и противомыслит самой себе. Вторжение художественного образа, метафоры, житейского или исторического факта в область мышления также способствует созданию внутри него упругой сферы иномыслия и немости.

Заметим, что даже такое конкретное слово, как «чернильница», является все-таки родовым наименованием, универсалией, «идеей» и сама по себе не может быть явлена в качестве предмета, но только в виде одного из экземпляров целого класса предметов. И все-таки взыскуемым предметом эссеистики являются не родовые, а единичные вещи, вот эта чернильница, в единственности относящихся к ней атрибутов и предикатов. Тогда задачей, точнее следствием, эссеистики в отношении языка является не просто выделение нарицательных имен курсивом, а воссоздание из теоретических описаний предметов их имен собственны х, начертанных с прописной буквы, т. е. такая степень точности в понимании предмета, что совокупность его описаний могла бы дать ему собственное имя. Эссе — это и есть многосоставное имя собственное своего предмета: «Чернильница У Меня На Столе». Эссеистика превращает все слова обычного языка в потенциальные термины, чтобы их сочетания могли превращаться в имена собственные, обозначения единичных вещей.

Поскольку эссеистика разворачивает предмет из него самого, постольку последний акт эссеистики есть предъявление самого предмета в окружении всех его описаний. Приближение к немости бытию Теодор Адорно считал последней, запредельной — и недостижимой целью философского мышления, «филосо-

724

фия, да и теоретическое мышление в целом, страдает от идеалистического предрассудка, потому что имеет дело только с понятиями, а не прямо с тем, к чему отсылают эти понятия. <_>

Философия не может вклеить оптический субстрат в свои трактаты. Она может только толковать о нем в словах, и тем самым она ассимилирует этот субстрат, тогда как ей нужно было бы проводить различие между ним и своей собственной понятийностью»¹.

Действительно, философия, оставаясь в своих специальных, «академических» пределах, не может вклеить оптический субстрат, единичное, в свои трактаты. Но ведь сами трактаты каким-то образом вклеены в этот субстрат, т. е. как буквы, листы бумаги, книги, их авторы и читатели втянуты в мир единичностей. Можно представить себе и такие эссеистические тексты, которые будут разворачиваться вокруг единичностей — этой чернильницы, этого дома, этого дерева, т. е. будут именно вклеивать в свой текст сам предмет, этот оптический субстрат, одновременно подчеркивая его инородность и несводимость к понятиям

Можно представить понятийное мышление в совершенно другой роли, чем принятые сейчас формы изоляции его от единичного: как мышление, вписанное в круг своих предметов, в присутствие индивидов. Эссеистическое мышление взаимодействует именно с чуждостью немости, в той двусторонней, драматической связи со своими предметными референтами, когда мысль не отстраняется от них и не растворяет их в себе, а сопresentствует с ними в одном пространстве.

¹ Adorno Theodor. Aesthetic Theory. London; New York Routledge, 1986. P. 365.

725

Мышление само указывает на немости и полагает себя рядом с ним, как не отделимое от него и к нему не сводимое.

4. ОТНОШЕНИЕ ЭССЕИЗМА

К ФЕНОМЕНОЛОГИИ И ДЕКОНСТРУКЦИИ

То, что понимается здесь под эссеистическим мышлением, есть опыт совмещения (1) феноменологической полноты описания, тяготеющей к представимости самого предмета в его непосредственном присутствии, и (2) деконструктивного анализа множественности словесных значений, постоянно отодвигающих предмет в область непредставимости, невозможности присутствия. Суть эссеизма в том, чтобы представить предмет именно через те словесные ряды, которые делают его непредставимым, при этом сама представимость становится функцией множественности значений и концептуализации в их радикальной несводимости к предмету. Что может быть представлено — это промежуток, зазор между знаками предмета и им самим. Это та область представимого, которая раскрывается из самой непредставимости.

Деконструкция в своем начале есть отвержение феноменологии (критика Жака Деррида в адрес Гуссерля), но в своем конце, точнее бесконечности, — возвращение на круг феноменологии, встраивание в новую, гораздо более сложную, многоступенчатую, опосредованную феноменологию предмета. Именно через деконструкцию, как через бесконечную регрессию феномена, его отступление в область непредставимого, отсроченного, совершается раскрытие самого феноме-

726

на в его нарастающей знаковой опосредованности с самим собой, как мыслимой немислимости, как явленного отсутствия. Эссеизм — это и есть феноменология, которая проходит через деконструкцию и возвращается к предмету, чтобы практически заняться его описанием, не сводимым к самому предмету. Если бы описание было вполне адекватно своему предмету, оно делало бы лишним именно то, что описывает.

После феноменологии и деконструкции разыгрывается третий акт в драме взаимоотношений предмета с его описанием. Феноменология поставила задачу описания предмета именно таким, каким он является сознанию. Деконструкция обнаружила непрозрачность слов, несводимость описания к самому предмету — самодостаточную игру означающих, отсрочку и отсутствие означаемого. Но если описание не сводимо к предмету, то и предмет не сводим к описанию — означающее и означаемое, не заменяя и не поглощая друг друга, взаимно уступают место друг другу. Многовековой опыт эссеистики позволяет разработать такую методологию, когда описание и его предмет совместно выступают, точнее приводят друг друга, на сцену сознания.

Феноменология, как она разработана Гуссерлем и его продолжателями, слишком развернута в сторону «логики», т. е. логики, и слишком мало имеет дела с самими феноменами в их изумляющей конкретности. Феноменология описывает бесконечные методологические подступы к предмету и не успевает сама приблизиться к нему, продрасться сквозь свои общеметодологические понятия. Феноменология стала одной из философских дисциплин, вместо того чтобы оставаться нулевой, непрофессиональной дисциплиной, вне-

727

дисциплинарным мышлением. Деконструкция обнажает критически эту неспособность феноменологии приблизиться к самим феноменам и тем самым способствует положительному решению или, по крайней мере, постановке этой задачи в эссеизме.

5. НУЛЕВАЯ ДИСЦИПЛИНА

Итак, эссеистическое мышление не имеет заранее установленного метода, но разворачивает свойства каждого конкретного предмета в систему понятий о нем, в конечном счете указующих на сам этот предмет за пределом понятий. Такое мышление не привязано к определенной дисциплине. Философ не признает такое мышление философским, поскольку оно не имеет заведомых общих понятий и терминов, а производит их «по случаю» из своего предмета. Филолог не признает такого мышления филологическим, потому что оно производит первичный текст, а не толкует и не комментирует ранее созданные тексты. Художник не признает такого мышления художественным, потому что оно не создает какой-то особой реальности, воображаемого мира, но теоретизирует по поводу наличной реальности. Ни одна из наук не признает такого мышления научным, потому что оно не опирается ни на какие эмпирические, документальные, экспериментальные свидетельства о предмете, добытые приборами, статистикой и т. д., но прямо обращается к предмету, который заключает все необходимые данные для теории в самом себе, в том, как о нем говорят и как он являет себя.

728

Следует обозначить в кругу гуманитарных дисциплин место такого мышления, которое не является вообще дисциплинарным, которое имеет равное отношение к любому предмету, в том числе к предметам естественных наук, поскольку из любого предмета извлекает его собственную теорию. Методология этого мышления меняется от предмета к предмету, от земного к небесному, не становясь ни географией, ни астрономией. Это мышление с нулевой дисциплинарностью, и в кругу интеллектуальных профессий его можно обозначить как 0-профессию.

Еще писатель и мыслитель Владимир Одоевский заметил, что «предметы познаний делятся и делятся непрерывным образом, составляя особые науки: философические, математические, химию, физику, медицину, технологию. Но нет ни одного предмета, который был бы чисто философическим, математическим либо химическим и проч., — пример лошади во всем сим органичен, — но в каждом все соединяется. Некоторые искусственным образом выдергивают

признаки из различных предметов и соединяют их вместе и это называют наукой»¹.

Следовательно, лошадь может изучаться с точки зрения и зоологии, и истории, и экономики, и военного дела, но при этом остается несводимой к понятиям зоологии, или истории, или экономики. Лошадь как таковая, в неспецифичности, житейской многозначности этого понятия, — предмет нулевой дисциплины.

Это и есть эссеистика, порождающая целый веер возможных дисциплин и дискурсов, среди которых есть и гиппология — дискурс о лошадях. Эссеистика проецирует свой предмет в поле самых разных наук, вклю-

¹ *Одоевский Владимир*. Русские ночи. Л: «Наука», 1975. С 306.

729

чая биологию, историю, эстетику, экономику. Задача эссеизма — создавать как можно более разных концептуальных полей, возможностей дискурсов знания, соотносимых со всем богатством естественного языка и с многообразием единичных вещей. Эссеистическое мышление не только сохраняет связь с неповторимыми единичностями на всем протяжении своего пути, но и сам этот путь, в конечном итоге, упирается в те же единичности.

Было бы ошибочно отождествлять 0-дисциплинарность с многодисциплинарностью или междисциплинарностью, которые ищут либо (1) универсального метода, приложимого ко всем дисциплинам, либо (2) тех пробелов и зияний между существующими дисциплинами, куда можно вставить еще одну, промежуточную дисциплину, например биофизику или астроботанику, либо (3) возможности приложения разных дисциплин к преимущественному объекту одной из них, например математических и социологических методов к изучению литературных произведений.

Нулевая дисциплина — это не создание новой, или всеобъемлющей, или промежуточной дисциплины, но это и не отсутствие дисциплины, недисциплинарность, это то пустое пространство мышления, которое делает возможным создание бесконечного множества дисциплин в соответствии с бесконечной множественностью их возможных предметов.

Существует наука о Земле, о физическом устройстве земного шара, континентов и океанов, — география. Но не существует дисциплины о берегу, о линии схождения суши с водой — берегологии. Берег изучается в составе других наук, той же географии, например, или технических дисциплин — гидротехники, ме-

730

лиорации. Но почему предметы географии, а также предметы филологии, философии, математики, геометрии и т.д. не могут изучаться в составе «теории берега»? Ведь эта тонкая линия между двумя стихиями обладает собственной системой понятий, приложимых и к границе между текстом и полем в филологии; и к понятию линии в геометрии и шире к математической теории пределов; и к понятиям меры и соотношения количества и качества в философии?¹

Каждый предмет может изучаться разными дисциплинами — отсюда многодисциплинарность и междисциплинарность; но каждый предмет потенциально содержит в себе и зачатки новой дисциплины, такой как «черниловедение», или «лошадеведение», или «берего-логия». Эссеистика как раз обнаруживает этот потенциал, дремлющий в любом предмете, как его особую методологию, которая может прилагаться, в свою очередь, к другим предметам. Это уже не междисциплинарность, а нулевая, или чисто потенциальная, дисциплинарность. В эссеистике происходит сам процесс рождения метода мышления из его предмета, теоретического языка из обиходного слова или житейского понятия. Эссеистика — это совокупность многих зачаточных дисциплин, многих возможных языков знания, которые еще не отделились от уникальности своего предмета, не законсервировались в себе как самостоятельные дисциплины.

«Входя в мир философской мысли, мы со всей отчетливостью видим, что каждая серьезная философская концепция сопряжена со своим особым, только ей

¹ См. эссе *М. Эпштейна* «Пляж и берег» в его КНЖ Бог деталей. Народная душа и частная жизнь в России на исходе империи. М.: Изд-во Р. Элинина, 1998. С 40—46.

731

присущим, языком. Отчетливо разными вырисовываются перед нами языки философий Канта, Гегеля, Ницше, Гуссерля, Витгенштейна, Хайдеггера, <._> И философ — прежде всего тот, кто владеет всей полифонией философских языков», — пишет математик, философ, теоретик вероятностной природы знания Василий Налимов¹.

Но ведь и философия сама по себе — тоже язык, только не индивидуальный, а дисциплинарный. И как назвать человека, желающего владеть полифонией дисциплинарных языков? Дилетантом? Эклектиком? Или специалистом по 0-дисциплине?

Конечно, он дилетант, поскольку он не может обладать той же полнотой знаний, которая доступна специалисту в одной узкой области. Конечно, он эклектик, поскольку он одновременно пользуется методами и понятиями разных дисциплин.

Но этими определениями, которым западная культура, тяготеющая к узкой специализации, придала негативный смысл, не исчерпывается эссеистическая позиция знания. Ее можно заново вписать в западную культуру, очистив от отрицательных коннотаций, если обозначить эту нулевую позицию знания как некую трансдисциплинарную область, которая вся строится в сослагательном наклонении, как потенциальность знания, которое не поддается актуализации в какой-либо дисциплине

«Незнание,— как замечает Налимов,— всегда богаче нашего знания»². И все это богатство незнания оказывается выброшенным за пределы науки,

¹ Налимов В. В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. М: Прометей, 1989. С 10, 11.

² Там же С 14.

732

коль скоро последняя хочет иметь дело только с уже оформленным, дисциплинарным знанием, которое резкой чертой «научности—ненаучности» отделяет себя от незнания.

0-дисциплина как раз преодолевает этот разрыв, обозначая возможности знания, поскольку они еще не воплотились ни в одну определенную дисциплину. Потенциальное знание не-дисциплинарно; сама дисциплинарность есть рке актуальность знания, отделяющего себя от незнания в той же степени, что и от других сфер и методов знания. Четкая дифференциация между знанием и незнанием ведет к дифференциации и внутри самого знания, поскольку одно знание соединяется с другим посредством меньшего знания и незнания; если же незнание исключить, то и знания отделяются друг от друга непроницаемыми дисциплинарными отсеками.

Нулевая дисциплина охватывает все, что можно мыслить, это есть мышление, занятое самими мысли-мостями и в их бесконечных предметных сгущениях. Каждый предмет есть особая мыслимость и, значит, особая понятийная конструкция, особое концептуальное поле, со своими законами, со своими зачатками дисциплинарности. Нулевая дисциплина находится не между другими дисциплинами, и не на их скрещении, и не вокруг них (всеобъемлющая дисциплина— универсальная наука), но в точке их начала, в точке, откуда зарождается сама дисциплинарность и где ее еще нет. В кругу академических дисциплин 0-дисциплина образует тот пустой центр, вокруг которого все они вращаются.

Ипсеизм, или Каково быть самим собой?

От когнитивистики к этике

Каково быть летучей мышью? Так ставится вопрос в знаменитой статье американского философа Томаса Нагеля¹. Впервые опубликованная еще в 1974 году (в журнале «The Philosophical Review»), она продолжает широко обсуждаться и перепечатываться в антологиях как своеобразный манифест против редукционизма, физикализма и материализма в понимании психической деятельности. Нагель утверждает, что за субъективным опытом стоит определенная реальность, которая не может быть описана извне этого опыта Нагель выбирает для примера летучую мышшь, потому что ее перепончатые крылья и эхолокационный способ ориентации в пространстве (испускание ультразвуковых импульсов) делает ее существом, особо трудно постижимым для нас Если субъективный характер опыта полностью постижим лишь с одной точки зрения, то любое движение к большей объективности, т. е. меньшая зависимость от этой специфической точки зрения, не при-

¹ Nagel Thomas. What Is It Like to Be a Bat? // The Mind's Fantasies and Reflections on Self and Soul. Composed and arranged by Douglas R. Hofstadter and Daniel C Dennett. New Yoorlc Basic Boob, Inc, 2000. Все цитаты из этой статьи приводятся в дальнейшем по этому изданию (номера страниц указаны прямо в тексте).

734

ближает нас к реальной природе данного явления, а, напротив, дальше уводит от нее (399).

Что бы ни говорили нам результаты биохимического анализа мыши как организма, быть летучей мышью не означает лежать под исследовательским микроскопом, это означает летать, махать крыльями, ощущать звуковую отзывчивость и проницаемость тьмы, раскачиваться на ветках. Таков реальный опыт, но он доступен лишь самой летучей мыши.

Подобное опровержение редукционизма можно распространить, по Нагелю, и на другие области психической деятельности, в том числе сенсорного восприятия. Звук может рассматриваться с

физической точки зрения — в акустическом приборе — как упругая волна, распространяющаяся в воздушной (или иной) среде. Но чтобы так объективно описывать звук, нужно встать на другую точку зрения (или точку слышания), чем та, с которой звук воспринимается человеческим слухом. Чтобы звук был описан именно как звук (громкий, тихий, близкий, далекий и т.д.), он должен быть пропущен через ухо. Субъективность восприятия здесь не отделима от реальности самого опыта как опыта. Все, что происходит в сфере опыта, имеет субъективную отнесенность, это опыт-чей-то и для-кого-то, а потому объективное его представление необходимо включает субъективную проекцию и интроспекцию. Иными словами, каково быть летучей мышью, знает только летучая мышь.

Когнитивная наука, по Нагелю, еще не выработала технических средств и объективного языка описания для субъективного опыта. Да и вообще, «есть ли смысл спрашивать, каков *на самом деле* мой опыт, в противоположность тому, каким он является мне?» (402).

735

Каким он мне является, таков он и есть, на то он и опыт. Сама реальность опыта такова, каким он мною переживается, ибо это мой опыт, а ничей другой.

Я попытаюсь дать свой ответ на вопрос, поставленный Нагелем: можем ли мы знать, каково быть летучей мышью? Я полагаю, что это ответ отчасти (но не полностью) утвердительный: да, мы можем знать, каково быть летучей мышью. Я хотел бы сохранить антиредукционистскую установку Нагеля, но при этом отделить ее от скептицизма и эпистемологического пессимизма.

Мы можем постичь, каково быть летучей мышью, но не из лабораторного расчленения этой мыши и изучения ее физического и химического строения. Лаборатория в этом смысле лишь позволит нам узнать, каково быть мертвой и расчленяемой мышью.

Прежде всего обратим внимание на формулировку вопроса. What Is It Like to Be a Bat? Буквально: «На что это похоже — быть летучей мышью?» Английский язык ставит здесь знак уподобления, сравнительный союз «как» (like). Нагель не анализирует формы своего вопроса, а между тем она существенна. Говоря о чужом опыте, мы входим в область его *сравнения* с нашим. Современная когнитивистика вообще исходит из представления, что любое мышление, даже строго научное, неизменно метафорично, поскольку мозг — часть тела и все понятия пропускаются через призму телесного опыта: правое—левое, верхнее—нижнее, далекое—близкое и т. д.¹ В особенности это относится к постижению чужого, инотелесного и тем более ино-

¹ См. в особенности следующие книги: Lakoff George, Johnson Mark. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980; Lakoff George, Johnson Mark. *Philosophy in Flesh: The Embodied Mind and its Challenges to Western Thought* New York Basic Books, 1999.

736

видового опыта, поскольку понятия здесь проходят через двойное или тройное метафорическое преломление. Познание внешнего мира преломляется призмой нашего внутреннего опыта; познание чужого внутреннего мира преломляется двойной призмой своего и другого «я» и т. д. Таким образом, метафорическое likeness, категория подобия входят в формулировку вопроса и тем самым повышают шансы на положительный ответ. Мы можем сказать не *что* это такое, но на что это *похоже* — быть летучей мышью, если представим себя летающими, ощущающими упругие колебания воздуха — звукоотдачу — не только в ушах, но и во всем теле («звуковоздуху» соответствует «ухотело») и т. п. Это не то же самое что *быть* летучей мышью, но ведь вопрос предлагает лишь установить меру подобия, «likeness».

Возможен, однако, и менее метафорический и тоже утвердительный ответ на этот вопрос. О чем идет речь: каково человеку быть летучей мышью или каково быть летучей мышью самой летучей мыши? Нагель больше интересуется второй вопрос, который не оставляет места воображению, домыслу и метафоре. Конечно, можно вообразить, что у меня на руках перепонки, что я ловлю ртом насекомых, плохо вижу и провожу целый день на чердаке, повиснув на одной ноге вниз головой. «Насколько я могу вообразить все это (не слишком много), это лишь подсказывает мне, каково было бы мне вести себя как летучая мышь. Но вопрос не в этом. Я хочу знать, каково *летучей мышью* быть летучей мышью» (394). Именно в ответ на этот вопрос второго порядка сложности, точнее в невозможности ответа, у Нагеля и возникает мотив познавательного пессимизма. Поскольку мы не летучие мыши, нам не дано знать, каково ими быть.

737

Здесь напрашивается линия размышления, которая отсутствует у Нагеля. Чему у человека соответствует мышинный опыт пребывания мышью? Очевидно, опыт пребывания человеком, т. е. самим собой. Вот это «самим собой» и является общим для человека и летучей мыши, не только

как видовых существ, но и как индивидов. У каждого живого существа есть опыт самости, опыт бытия собой. Этот опыт может разворачиваться на самых разных уровнях, от высокоинтеллектуального до примитивно сенсорного, от самосознания до самоощущения. Своя рука, или лапка, или перепонка ощущается иначе, чем чужая. Когда мы машинально подносим палец и прикусываем ноготь, о чем-то размышляя при этом, мы ощущаем себя совершенно иначе, чем если бы кто-то другой поднес нам палец ко рту и предложил погрызть его ноготь. Мы бы вздрогнули, испытали страх или смущение, кровь прилила бы к лицу... Мы не испытываем ни малейшего неудобства, постоянно сглатывая слюну во рту. Но если бы нам предложили выплюнуть ее в стакан и тут же выпить обратно, вполне вероятно, в горле возник бы спазм, тошнотворный рефлекс, хотя со слюной за секунду ее пребывания в чистом стакане ничего не случилось. Просто она стала на ощупь внешней, температурно чужой. Живое, в отличие от мертвого, — то, что различает себя от не-себя.

Существует огромное различие между видами живых существ и между разными существами одного вида: между слоном и зайцем, между мной и мышью, между мной и Джоном, между этой и той мышью. Но у всех этих существ есть то общее, что они ощущают себя собой. Через этот субъективнейший опыт нам доступнее всего обнаружить общие основания опыта как такового.

738

Можно сравнивать разные числа (5 и 500, 7 и 28, 11 и 29) и не находить в них ничего общего или находить разные общие делители. Но при делении на самих себя все они дают единицу — это и есть одинаковое для всех число самости, число отношения к себе. Каждый из нас единствен и неповторим, и только это равное единице отношение к себе всех нас объединяет. Сама субъективность опыта является основанием его всеобщности — не потому, что он может быть объективирован, исследован как физическая, химическая, нейронная данность, но потому, что он может быть разделен с другими — обобщен и в известной мере сообщен.

Общий не значит объективный, наблюдаемый извне. По отношению к опыту возможны только такие обобщения, которые исходят из его сугубой субъективности. Нагель видит в этом препятствие для обобщения, поскольку описание опыта предполагает единственную точку зрения того, кто его испытывает. Но ведь опыт не просто субъективен, он реляционен. Опыт не сводится к точке зрения, он есть *взаимоотношение* точки зрения и созерцаемого предмета, который в данном случае представлен самим субъектом. Это *отношение испытывающего и испытываемого*, отношение А к А или В к В. И, как ни различны между собой А и В, в отношении к себе, всегда равном единице, они ближе всего сходятся как самости: им легко понять чужую боль или радость, тесноту или свободу, потому что все это свойства самобытия, самоощущения.

Как ни странно, на второй нагелевский вопрос легче дать ответ, чем на первый. Каково *человеку* быть летучей мышью — это требует фантазии, мысленного перевоплощения, вхождения в чужую роль, постановки

739

себя на место мыши. А для ответа на вопрос «каково *летучей мышши* быть летучей мышью» не нужно таких условных проекций себя на другого. Этот вопрос равнозначен такому: «Каково летучей мышши быть собой?» Очевидно, ответить на этот вопрос можно, исходя из собственного опыта, — каково мне быть собой. Этот опыт включает в себя различие своего и чужого, далекого и близкого, родного и неродного, ощущение боли» голода, насыщения, покоя, движения, тесноты, простора, прикосновения, вслушивания.. При ответе на этот вопрос уже не требуется метафор, поскольку нет ничего более буквального, прямого по значению, чем опыт отношения к себе, тождества с собой (А есть А).

Ответ на первый вопрос, каково мне, человеку, быть летучей мышью, предполагал *антропоморфизма* поставить себя в положение мыши я могу, лишь перенеся на нее какие-то свои человеческие свойства. Представляя себя висящим в воздухе, глотающим насекомых, испускающим ультразвук, я подставляю себя как субъекта в чуждый мне опыт. Так создается метафоризм: представление себя не собой — и антропоморфизм: представление мыши человеком. При ответе на второй вопрос выдвигается иная познавательная стратегия, которую можно назвать **ипсеизмом** (ipseism), от латинского ipse (сам, сам собой, сам по себе). Ощущение мыши мышью — это знакомое всем нам ощущение себя собой.

Ипсеизм может стать ответом и на более общий вопрос Нагеля: как представить в общих терминах сугубо субъективный опыт, не отделимый от индивидуальности его носителя? Физикализм предполагает описание ментальных событий на языке физических, химических,

нейрофизиологических понятий, которые

740

регистрируют проявление этих внутренних событий, скажем, в нервных импульсах, сигналах, передаваемых клетками головного мозга. Но в этих нервных импульсах или химических реакциях, воспринимаемых внешним наблюдателем, не содержится ничего из того, что переживается изнутри самого опыта, как ощущение звука или цвета, голода или насыщения, волнения или страха, радости или удивления. Общность опыта следует искать не вовне, не подстановкой иного наблюдателя на место субъекта самого опыта, а через соотнесение субъекта опыта с его собственным объектом, поскольку они совпадают. Ипсеизм, в отличие от физикализма, ищет *объективных оснований опыта внутри его субъективности*. Такой опыт общезначим не в том смысле, что его можно свести к каким-то извне наблюдаемым физическим параметрам, а в том смысле, что он соразделяется всеми живущими и непосредственно дан им в самоощущениях. Но возможна еще и третья линия рассуждения, которая также отсутствует у Нагеля. Между мною как субъектом и мною как объектом опыта нет полного тождества. Я не могу знать, каково летучей мышью быть летучей мышью, потому что мне даже не дано вполне знать, *каково мне быть самим собой*. Я всегда ощущаю в себе, на самом дне себя, кого-то другого. Между мною и мною всегда стоит какой-то зазор во времени или трещинка в бытии. Тот я, какого я знаю или ощущаю, находится уже в прошлом, и именно поэтому я могу постоянно передвигаться на все новую точку зрения, отставая от себя как ощущающего и мыслящего — и опережая себя как ощущаемого или мыслимого. То, что я говорю, должно по смыслу заключаться в кавычки, как сказанное *им* — тем, кем я

741

был за минуту или за секунду до того, как закончил высказывание. Утверждать, как Нагель, что каждый опыт воспринимаем лишь изнутри определенной точки зрения, это сильное огрубление проблемы: сама точка зрения постоянно скользит, и то, что сейчас мое, через минуту будет чужим, к которому более пристало обращаться во втором или третьем лице. Такое переживание *самочуждости* знакомо всем, читающим свой дневник, написанный тем другим, каким мы были когда-то.

Об этих «странных петлях» самореференции, привлекая теорему Геделя о неполноте, пишет Даглас Хоф-штадтер в своей книге «Гёдель, Эшер, Бах: Эта бесконечная гирлянда». «Мы не можем увидеть своими глазами собственное лицо; не разумно ли ожидать, что мы также окажемся не в состоянии полностью отразить собственную психическую структуру в тех символах, которые ее составляют?»¹. Самореферентные петли всегда распущены, не завязаны узлом: одна петля захлестывает другую, и так они сплетаются в бесконечную вервь, нити которой обвивают друг друга, но нигде не смыкаются (по крайней мере, до смерти). Я, окружая себя самонаблюдением, сам окривляю следующей инстанцией своего «я» в новой точке его скольжения вокруг бесконечной самозавертывающейся гирлянды. Эта невозможность сомкнуть свое «я» с собой, эта неполнота в наших актах самоописания и само-

¹ Хофштадтер & n/a. Гёдель, Эшер, Бах Эта бесконечная гирлянда. Самара: Бахрах-М, 2001. С 654. Эта несюдность себя к себе, постоянная самоотчуждаемость самости — один из постоянных мотивов философской антропологии. «Совпадает ли сознающий с создаваемым? Другими словами, остается ли человек только с самим собою, т.е. одиноким? Не меняется ли здесь в корне все событие бытия человека?» (Бахтин ММ. Рабочие записи 60-х — начала 70-х гг. // Собр. соч. М: Русские словари. Языки славянской культуры, 2002. Т. 6. С 396).

742

ощущения, очевидно, и составляет свойство живого: свойство расти, быть больше себя, не уместиться в себя. Петля, соотносящая меня с собой, не мертвая, а живая, ее конец не совпадает с началом. Там, где есть самость, там есть и отличие себя от себя. Самость дается не как самотождество, а как саморазличие, которое прекращается только со смертью.

Вот почему «я» как субъект и «себя» как объект одного и того же опыта (наблюдения, действия) обозначаются разными местоимениями, личным и возвратным: я — себя; ego — ipse; I — self. Нельзя сказать: «я ощущаю меня», поскольку «меня» всегда предполагает точку зрения другого. Другой может знать (чувствовать, ощущать) *меня*, а я могу знать лишь *себя*. Поэтому понятие ипсеизма приходится трактовать динамически: Я-субъект и Я-объект опыта не тождественны себе, но разделяются неким интервалом, зиянием, хиатусом, похожим на переворачивание ленты Мебиуса: внутренняя сторона становится внешней, «я» переходит в «себя», а «себя» — в «другого».

Это *зиянье* в центре я, *я-хиатус* (ego-hiatus) может восприниматься как самая сложная проблема

во всем комплексе проблем, прямо или косвенно поднятых статьей Нагеля. Здесь вся эпистемология опыта, казалось бы, упирается в безнадежный тупик. Как можно постичь самобытие летучей мыши, если мы не в состоянии полно ощущать даже самих себя, но всегда в глубине себя застаем не-себя, кого-то другого?

Но в этом тупике как раз и открывается неожиданный выход. Мы способны ощущать *себя как другого*. Не отсюда ли и наша способность ощущать *другого как себя*? Опыт чуждости в себе не есть ли залог постижения своего в чужом? Не из этого ли зиянья рождается сТЫк — встреча с другим, в котором вдруг

743

раскрывается ТЫ? Тот, к кому можно обращаться, с кем можно делиться — «свое другое», «alter ego». Каждый из нас поистине «сам не свой» — и потому чужой может стать для нас своим. Этика рождается из Ты-хиатуса, где тоже обнаруживается момент преткновения, разрыва-выверта: ты — другой, но не такой другой, который там («он»), а тот, который здесь, со мной, передо мной, в котором я узнаю что-то свое, не переставая быть другим. Не из этой ли самореферентной петли, всегда распушенной, раскручивается золотая нить этики: возлюби ближнего, как себя, не делай другому того, чего не хочешь себе?

Теперь мы в полной мере можем обнаружить этическую предпосылку того вопроса, который у Томаса Нагеля развернут только в когнитивной плоскости. «Каково быть летучей мышью?» Кто и почему задает этот вопрос? Что делает возможной саму постановку этого вопроса, обращенного представителем одного вида живых существ к внутреннему состоянию другого вида? Хотя нагелевский вопрос поставлен так, что на него вряд ли возможно прямо ответить, сам этот вопрос является ответом на другой, еще более важный вопрос *каково быть человеком?* Быть человеком — значит выходить за границу самобытия и погружаться в бытие другого, как если бы оно было твоим. Быть человеком — значит задаваться вопросом о том, каково быть летучей мышью.

Стереоэтика

Двойственность добродетели и «алмазно-золотое правило»

1. ОТСРОЧЕННОЕ МУЖЕСТВО

Вряд ли в истории последних десятилетий, по крайней мере в России, найдется общественно более значимый пример мужества, чем жизнь Александра Солженицына. Но если бы это мужество работало всегда без отказа, стало бы автоматической, нерассуждающей отвагой, Солженицын вряд ли дожил бы до того времени, когда, подкрепленное литературными свершениями, оно получило всемирный отзыв. В первой главе «Архипелага ГуЛАГа», «Арест», приводится эпизод, когда автора, боевого офицера, арестовывают в 1945 году на линии фронта и везут на Лубянку. У него не находится мужества сопротивляться, по крайней мере крикнуть, предупредить сограждан. «„Почему же я молчу? почему ж я не просвещаю обманутую толпу в мою последнюю гласную минуту?»

Я молчал в польском городе Бродницы, но, может быть, там не понимают по-русски? Я ни слова не крикнул на улицах Белостока — но, может быть, поляков это все не касается? Я ни звука не проронил на станции Волковыск — но она была малолюдная»

А теперь я вожу за собой смершевцев в белоку-польный круглый верхний вестибюль метро Белорус-

745

ского-радиального, он залит электричеством, и снизу вверх навстречу нам двумя параллельными эскалаторами поднимаются густо уставленные москвичи. Они, кажется, все смотрят на меня! они бесконечной лентой оттуда, из глубин незнания — тянутся, тянутся под сияющий купол ко мне хоть за словечком истины — так что ж я молчу??!

А у каждого всегда дюжина гладеньких причин, почему он прав, что не жертвует собой..

А я — я молчу еще по одной причине потому, что этих москвичей, уставивших ступеньки двух эскалаторов, мне все равно мало — мало! Тут мой вопль услышат двести, дважды двести человек — а как же с двумястами миллионами?.. Смутно чудится мне, что когда-нибудь закричу я двумстам миллионам..

А пока, не раскрывшего рот, эскалатор неудержимо сволакивает меня в преисподнюю.

И еще я в Охотном ряду смолчу.

Не крикну около "Метрополя".

Не взмахну руками на Голгофской Лубянской площади...»¹.

Солженицын поступил благоразумно, но совесть продолжает мучить его. Между двумя добродетелями: *мужеством* и *благоразумием*— трудно найти срединную точку равновесия. То, что Солженицын тогда смолчал и почти тридцать лет спустя все еще продолжает себя за это судить, не может быть нравственно оценено в рамках того эпизода, но требует расширения на всю солженицынскую жизнь. Вообще в этической оценке время течет назад, будущее бросает свет на прошлое. Оценить

¹ *Солженицын* А. Архипелаг ГУЛАГ. 1918—1956: Опыт художественного исследования // Собр. соч. Вермонт, Париж, 1988 Т. 5. С 27—28.

746

молчание Солженицына 1945 года можно, только услышав его крик 1973 года, крик, называвшийся «Архипелаг ГУЛАГ». Если бы смутно почудившееся ему в 1945 году: что он крикнет правду двумстам миллионам— так и осталось благонамеренной фантазией, заглушающей голос совести,— один суд. Если же, как мы знаем, «чудо» стало явью, то не-кричание, позволившее Солженицыну сохранить жизнь и укрепить голос на дальнейший крик, есть необходимый и морально оправданный выбор.

Перед нами вырастает такая странная, двусмысленная категория, как *отсроченное мужество*. Может ли момент мужества быть перенесен на потом? В этом кроется большой моральный риск. Во-первых: а хватит ли у тебя мужества сделать позже то, чего не можешь сделать сейчас? Во-вторых: а сохранятся ли те обстоятельства, которые требуют мужества, или оно девальвируется по мере благоустройства и демократизации общества? То мужество, которое в трудный час стоило миллион, в легкий час окажется ценой в копейку. Как говорит Аристотель, «мужество проявляется не во всякое вообще время, а в то, когда страхи и опасности ближе всего»¹. Отсроченное мужество — как отсроченный долг. По нему накапливаются проценты. Оправданием немужества в прошлом может быть только еще большее мужество в будущем, общественно более весомое мужество.

Вообще отсрочка, столь важный термин современной деконструктивной философии (*differance* значит одновременно «различие» и «отсрочка»), не есть простое перенесение на потом, откладывание того, что

¹ *Аристотель*. Большая этика, 1191a // Собр. соч.: В 4 т. М: Мысль, 1984. Т. 4. С 319.

747

может так никогда и не произойти. Отсрочка второго пришествия вовсе не значит, что оно состоится таким, каким ожидалось 2 тысячи лет назад, только в другой момент времени. *Отсрочка*— это накопление ожидания и значения, это воспитание и созревание в тиши, это *рост* тех молчаливых ценностей, которые не были предъявлены раньше, чтобы своим приумножением оправдать перенос на будущее. Стоимость отсрочки велика, и в случае Солженицына она оправдалась.

2. СТЕРЕОЭТИКА

Есть два полюса среди добродетелей: *самоотдача* и *самосохранение*. Мужество, щедрость, жертвенность — действовать во имя других, отказываясь от себя. Благоразумие, осторожность, бережливость — сохранять, выращивать и приумножать себя. Иначе и жертвовать нечем, нечего отдавать другим. Какая стратегия окажется морально выигрышной, невозможно заранее предсказать, это зона полнейшего риска. Можно отдать себя, не успев себя еще взрастить, — отдать почти задаром. И можно всю жизнь взращивать, укреплять, лелеять себя— и так и не дожить до акта отдачи. Примеры-эмблемы у нас в близкой исторической памяти. «Парнишка кудрявый 17 лет», отдавший свою жизнь «за рабочее дело», а точнее, за власть убийц и демагогов, за то, чего он не мог понять и оценить и что было недостойно его жертвы, И маститый писатель, всю жизнь ждавший того часа, когда можно будет высказаться смело и безбоязненно, — и не оставивший после себя ничего, кроме многогомого собрания сочинений в жанре «чего изволите»..

748

Один из самых влиятельных постулатов в истории этики восходит к Аристотелю: добродетель — это середина между двумя порочными крайностями. «...Избыток и недостаток присущи порочности (*kakia*), а обладание серединой — добродетели»¹. Казалось бы, вот верная путеводная нить: не будь трусом — и не будь безрассудным смельчаком; а то, что посередине между этими дурными крайностями, это как раз и есть зрелое, осмотрительное, рассудительное мужество.

Однако всегда ли между двумя крайностями можно найти место для одной-единственной добродетели? Сам Аристотель показывает, что между двумя крайностями может быть несколько средин.

«Середину же по отношению к нам я называю то, что не избыточно и не недостаточно, и такая середина не одна и не одинакова для всех»². Одна середина больше отстоит от одного края, а другая — от другого.

Если излишек боязни — это трусость, а недостаток боязни — безрассудство, то между ними размещаются и две середины, две добродетели: мужество, которое дальше отстоит от трусости, и благоразумие, которое дальше от безрассудства. Диапазон нравственного поведения не фокусируется в одной центральной точке «правильного поступка», а описывается большим ценностным промежутком между мужеством и благоразумием. Точно так же между двумя пороками: скупостью и расточительством — размещаются две добродетели: щедрость, которая дальше от скупости, и бережливость, которая дальше от расточительности. В нижеприведенной схеме по краям располагаются два порока, а между ними — две добродетели:

¹ Аристотель. Никомахова этика, 1106б // Цит. изд. С 86.

² Там же, ИОба. С 85.

749

безрассудство — мужество — благоразумие — трусость
расточительство — щедрость — бережливость — скупость
бесстыдство — прямота — скромность — ханжество

В языке нет слов и понятий, чтобы точно центрировать добродетель, но есть дополнительные пары понятий, между которыми остается большой промежуток для свободных действий, — **нравственный континуум**, волновая функция доброго: между щедростью и бережливостью, между мужеством и благоразумием, между прямотой и скромностью, между жизнелюбием и воздержанием.

Как есть стереомызыка и стереокино, которые доносят объемные образы звуков и предметов, так есть и **стереоэтика** (от греч. stereos — объемный, исходящая из раздвоения добродетелей, из невозможности единственно правильного морального выбора. Развертываясь в размытости ценностного поля, стереоэтика вводит принцип *совмещения разных нравственных перспектив*, подобно тому как зрение совмещает две разные проекции предмета и только поэтому воспринимает мир объемно, рельефно. **Двоенравие в этике** — то же, что двуязычие в культуре: способность переводить мысль или ценность с языка на язык. **Стереоэтика** — нравственная зрячьсть, «двуглазие», стереоскопия, обусловленная совмещением двух разных знаковых моральных проекций одного поступка — отвечая критерию бережливости, он опасно приближается к скупости, а вызывая к чувству щедрости, может обернуться расточительством. В этой двойной системе координат и блуждает наше нравственное чувство, никогда не находя полного успокоения, точки идеала, абсолютной середины.

750

Щедрость и бережливость, мужество и благоразумие можно назвать **со-добродетелями**, и они так же необходимы этике, как правая и левая рука организму, а правое и левое полушарие — мозгу. Возможно, что с различием этих двух полушарий, с врожденной асимметрией мозга связана и двойственность моральных принципов. Через призму со-добродетелей мы постигаем нравственные ценности смещенными друг относительно друга — и одновременно совмещаем их в одной перспективе, как объем добродетели, который никогда нельзя полностью воплотить в одном поступке, но только в серии поступков, сочетающих в разной степени мужество и благоразумие, прямоту и скромность, смелость и смирение. Без попытки совмещения с другой добродетелью, своей парой, любая добродетель переходит в порок. Расточительность — это щедрость без бережливости, скупость — это бережливость без щедрости и т. д. Порок — это именно одномерность, отказ от стереоскопического восприятия вещей, нравственная одноглазость.

3. МУДРОСТЬ И СОВЕСТЬ. ПРОТИВОЗОВИЕ

Наконец, есть две «сверхдобродетели», которые как бы регулируют отношение между со-добродетелями: **мудрость и совесть**. Мудрость — это метауровень морального самосознания, которое взвешивает и соотносит ценности самоотдачи и самосохранения в каждый момент времени, подсказывая способ наибольшей ценностной самореализации. Мудрость нашептывает слова мужества в моменты малодушия и нашептывает советы благоразумия в моменты героического безрассудства.

751

Другая метаэтическая категория — совесть. Она тоже регулирует отношения между со-добродетелями таким образом, чтобы, склоняясь к одной из них, не впасть в крайность порока. Бережливому совесть напоминает о щедрости, чтобы он не впал в скупость; а щедрому — о бережливости, чтобы он не впал в расточительство. Но, в отличие от мудрости, которая веселится на путях к целому, совесть болит и мучится оттого, что не в силах достичь полного равновесия добродетелей, поскольку добродетель как таковая недостижима. Есть добродетель мужества или

добродетель терпения, но нет добродетели вообще. Если мудрость есть нравственная катафатика, поиск гармонии и соединения добродетелей, то совесть есть нравственная апофатика, чувство невозможности такой гармонии и «угрызения», происходящего от такой ущербности. Мудрость встает над противоречиями, примиряет их; совесть мучается **противозовиями** и не может их разрешить. Мудрость — орган веселья.¹ Совесть — это орган страдания, который здоров, когда болит.

Противозовие — этическая категория, указывающая на раздвоение совести, раздираемой противоположными побуждениями, двойственностью самих добродетелей. Если *противоречие* — это категория логическая: две речи, два довода, которые стоят друг против друга, то *противозовие* — это категория моральная, поскольку предполагает два разных побуждения, стремления, по-

¹ Об этом говорит образ веселой Художницы — Премудрости в Книге притчей Соломоновых. Премудрость пребывала с Творцом в самом начале миротворения: «Тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь перед лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя с сынами человеческими» (Притчи, 8:30—31).

752

рыва. Есть два зова, которые слышит человеческая совесть. Один — **зов-призвание, а** другой — **зов-отзывчивость**. По отношению к себе есть долг воплощения и приумножения тех даров, которые тебе даны от рождения. По отношению к другим, близким, современникам, потомкам, спутникам по жизни, братьям по человечеству — долг сострадания и взаимопомощи. Нам поручены ближние — и вручен наш собственный дар, который мы должны воплотить. Противозовие незаметно заложено и в таком сильнейшем призыве: «возлюби ближнего как самого себя». Как я могу возлюбить ближнего, если я не люблю себя, если не могу перенести на другого то ощущение единственности, бесконечной важности, драгоценной незаменимости и неповторимости, о котором я узнаю первоначально из опыта отношений с самим собой? Чтобы возлюбить ближнего, я должен сначала возлюбить себя, а возлюбив себя, могу ли я «изменить себе» с ближним? На почве этой заповеди возникает самый настоящий любовный треугольник, трагедия ревности, поскольку я должен равно возлюбить себя и другого и не могу не мучиться ревностью к этому другому, которого должен возлюбить наравне с собой. Эти муки ревности нераздельны с муками совести: в них поочередно побеждают то «я», то ближний. Таковы две этически требовательные реальности, в которых мы застаем себя: данность других и данность дара *Самоотдача* и *самореализация*. Отдаваясь одному долгу, легко пренебречь другим. *Отзывчивость* и *призвание*, как правило, не могут не противоречить друг другу, и это *противозовие* и составляет ту маету души, ее «маятниковое» раскачивание, которое называется муками совести.

753

Есть и такие редкие люди, у которых призвание и отзывчивость составляют одно, люди с *этическим призванием* и *профессиональной отзывчивостью*, такие как Альберт Швейцер, Януш Корчак, доктор Федор Петрович Гааз (1780—1853). Но для большинства людей призвание и отзывчивость — это два совсем разных зова.

Высшая нравственность — это *совмещение двух метаэтических способностей: мудрости и совести*. Но точно так же, как и те со-добродетели, которые мудрость примиряет, а совесть не может примирить, так и сами мудрость и совесть составляют две метаэтические со-добродетели, между которыми трудно, вопреки совету Аристотеля, «попадать в середину»¹. Мудрость говорит одно, совесть другое. Вряд ли возможно, нацелившись в добродетель, попасть в ее сердцевину, как стрелок попадает в яблочко. Такой точной середины нет среди добродетелей, которые постоянно дwoятся, требуют выбора, раскаяния, нового выбора, мудрых решений — и угрызений совести.

4. РАЗНОСТНАЯ ЭТИКА. «АЛМАЗНО-ЗОЛОТОЕ ПРАВИЛО»

В плане стереоэтики можно переосмыслить и дополнить «золотое правило», древнейшее воплощение нравственной мудрости человечества «Золотое правило» независимо формулировалось и Конфуцием, и еврейским мудрецом Гиллелем, и Иисусом в Нагорной проповеди. «И так во всем, как хотите, чтобы с вами

¹ Аристотель. Цит. изд. С 86.

754

поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом закон и пророки» (Матфей, 7:12)⁴ Отсюда и заповедь «не делать другим того, чего себе не хотите» (Деяния апостолов, 15:29). «Золотое правило» основано на взаимности, оборачиваемости человеческих воле и нужд и в конечном счете на том, что объединяет людей, на их идеальном тождестве. Как я должен вести себя по отношению к другому, так и другой должен вести себя по отношению ко мне, и наоборот.

Следует заметить, что «золотым правилом» сумели вооружиться и человеконенавистнические системы, проповедники которых, духовно разрушая себя, преуспели и в разрушении других, следуя тому же закону морального равенства. На «золотое правило» ссылается в своей «Декларации прав человека» Робеспьер, казнивший тысячи своих соотечественников и затем сам казненный. Гракх Бабеф, устроитель «Заговора равных», доказывавший, что превосходство таланта и предприимчивости является лишь химерой и благовидным обманом, тоже опирался на «золотое правило». Конечно, нельзя возлагать вину на моральную максиму за злоупотребления ею, но, видимо, сама форма отождествления, «оборачиваемости» объекта и субъекта нравственного действия должна быть переосмыслена в свете революционных и тоталитарных движений XVIII—XX веков с их постулатом равенства. Этика тождества нравственного субъекта и объекта должна быть дополнена признанием их нетождественности.

В основе «золотого правила», как впоследствии и кантовского категорического императива, лежит за-

¹ Соответствующие предписания есть в индуизме, буддизме, джайнизме, исламе. См: World Scripture A Comparative Anthology of Sacred Texts / Ed. by Andrew Wilson. New York Paragon House, 1995. P. 114—115.

755

меняемость нравственного субъекта: следует поставить себя на место кого-то другого, поступать так, как он поступил бы с тобой согласно твоим желаниям, или поступать так, чтобы другие могли принять в качестве образца максиму твоего поведения. В этом самая суть классического понимания нравственности: ты подлежишь как объект тем же самым действиям, которые производишь как субъект.

Но это лишь первая эпоха нравственного самосознания, продлившаяся тысячелетия. Все настоятельнее возникает новая потребность: исходить при определении нравственного закона из абсолютной единичности, незаменимости каждого нравственного субъекта. Высшую ценность представляет не только мое подобие другим, наша общая человечность, но и мое отличие от других и их отличие от меня. Задача стереоэтики именно в том, чтобы соединить эти два нравственных фокуса.

Возможна ли этика, которая учитывала бы именно разность людей, вступающих в нравственное отношение, их несводимость друг к другу? Здесь вспоминается новозаветное учение о различии духовных даров: одному дается слово мудрости, другому — слово знания, этому — вера, тому — чудотворение, иному —: разные языки... (1 Поел, к Коринфянам, 12: 4—11). «Служите друг другу, каждый тем даром, какой получил, как добрые домостроители многообразной благо дати Божией» (1 Петра, 4:10)¹. Именно это различие

¹ Вообще теория даров представляет сравнительно мало разработанное направление христианской этики, хотя на этот счет, помимо евангельской притчи о талантах, имеется немало увещаний, в том числе и такое: «И как, по данной нам благодати, имеем различные дарования, то, имеешь ли пророчество, пророчествуй по мере веры; имеешь ли служение, пребывай в служении; учитель ли, — в учении; увещатель ли, увещевай; раздаватель ли, раздавай в простоте; начальник ли»

756

даров лежит в основании *разностной, дифференциальной* этики, которую можно выразить в следующем принципе:

Поступай так, чтобы твои наибольшие способности служили наибольшим потребностям других людей.

То, что могу я, никто в целом мире не может сделать вместо меня. И если есть в мире люди, способные лучше меня играть на скрипке или писать поэмы, то уж точно никто лучше меня не сможет позаботиться о моей матери или моем ребенке, о моем друге или моем саде. Для подавляющего большинства людей фокус нравственного действия, сфера их незаменимости сосредотачивается в «ближнем», но этим ничуть не умаляется единственность их призвания. Высшую нравственную ценность представляет именно мое отличие от других людей и их отличие от меня, отличие каждого от каждого. Задача в том, чтобы обобщить и вывести в качестве всеобщего закона именно это право и долг каждого отличаться от каждого.

Делай то, в чем нуждаются другие и чего на твоём месте не мог бы сделать никто другой.

В «осевую эпоху» (VIII—II века до н. а), когда, согласно Карлу Ясперсу, закладывались основы универсальной, сверхплеменной, общечеловеческой морали, установка на различия могла расшатать и разрушить эти основы. Однако теперь очевидно, что только этика *всеразличия* может спасти от релятивизма как чисто отрицательной реакции против традиционной морали, ее универсальных норм и канонов. Человеку не удаст-

начальствуй с усердием; благотворитель ли, благотвори с радушием» (Римл., 12:6—8).

757

ся до конца поставить себя на чье-то место, обобществить свое «я» — и потому он начинает осмыслять свою субъективность как вне- или антинравственную, как право на вседозволенность. Между тем именно эта несводимость единичного к всеобщему и может стать источником новой нравственной энергии, изливающейся в мир не по старым, пересохшим руслам. На эту тему много размышляли русские философы — Н. Бердяев, Л. Шестов, М. Бахтин, который в своей «Философии поступка» строит этику «долженствующей единственности»: «То, что мною может быть совершено, никем и никогда совершено быть не может. Единственность наличного бытия — нудительно обязательна. Этот факт *моего не-алиби* в бытии, лежащий в основе самого конкретного и единственного долженствования поступка...»¹. Нравственно — делать для других то, чего не мог бы сделать никто другой вместо меня, быть для других, но не **как** другие.

Скрипач приносит наибольшую пользу людям не тогда, когда, мобилизованный на трудовой фронт, берет в руки лопату или топор, а когда берет в руки скрипку и смычок. Конечно, рубя деревья на дрова или вскапывая грядки под картошку, он мог бы принести практическую пользу обществу, но в обычной ситуации рубить и копать может каждый. И только в редкой ситуации — например, когда мужское население истреблено и способность копать или рубить становится уникальным даром — скрипач этически обязан делать то, чего вместо него не может сделать никто другой. Обязан рке не социально, а именно этически — не для

¹ Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984—1985 / Отв. ред. И.Т. Фролов. К: Наука, 1986. С 11Z

758

общества, а для замерзающих, голодающих, гибнущих. *Уникальность*, а не только универсальность есть мера нравственного действия.

Отсюда такие формулировки, отнюдь не отменяющие всеобщности «золотого правила», но вставляющие в его «золотую оправу» драгоценный камень индивидуального дара, «алмазный» критерий единственности:

Лучший поступок тот, в котором наибольшая способность одного отзывается на наибольшую потребность другого.

Делан то, чего могли бы желать все, включая тебя, и чего не мог бы сделать никто, за исключением тебя.

Два вопроса образуют критерий нравственности:

1. Хотел бы ты сам стать *объектом* своих действий?
2. Может ли кто-то другой стать *субъектом* твоих действий?

Лучшее действие то, которое согласуется с *потребностями наибольшего* и *возможностями наименьшего* числа людей; действие, объектом которого хотел бы стать сам деятель, но субъектом которого не мог бы стать никто, кроме него самого. Первый критерий — универсальность морального действия, второй — уникальность. Мораль невозможна без того и другого. Следовательно:

Действуй так, чтобы ты сам желал стать объектом данного действия, но никто другой не мог стать его субъектом.

Делай то, что каждый должен был бы сделать на твоём месте, но чего никто не может сделать вместо тебя.

Мораль — подвижное равновесие нормативного и индивидуального, причем в «алмазно-золотом правиле»,

759

приведенном выше, именно индивидуальное различие оказывается нормой поведения, именно непохожесть между людьми и оказывается основанием их общности. Предлагаемый здесь двойной критерий нравственности — это мера сочетаемости даров и нужд, единственности и востребованности. Так закричать, как мог закричать Солженицын на эскалаторе, в принципе мог бы всякий, хватило бы дыхания в легких. Общество испытывало потребность в таком крике, но чтобы такой крик мог прозвучать на 200 миллионов, даже шире, на весь земной шар, для этого нужен был именно Солженицын, и не такой, каким он был в 1945 году, а каким он стал в 1960—1970-е годы, рке пройдя через 11 лет ГУЛАГа и годы литературного труда. Чтобы этот крик мог вызвать действенный отклик, а не страх и оцепенение окружающих, для этого нужна была другая эпоха, другая историческая сцена Нравственность — это не мера личных способностей и не мера общественных потребностей, а изменчивая мера соотношения тех и других Поэтому этика не сводима к эстетике или психологии, которые имеют дело с индивидуальными способностями, с талантом и гением. Но точно так же этика не сводима и к социально-историческим условиям,

которые определяют меру потребности в тех или иных поступках индивида

Хоррорология

Ужас как высшая ступень цивилизации

1. ТЕРРОР ПО ЗАКОНАМ КРАСОТЫ

2001 год оказался далеко не парадным входом в 3-е тысячелетие — скорее, черной лестницей. И ведет эта лестница на вершину небоскреба, который в любой момент может обрушиться — «вниз по лестнице, ведущей вверх». Чем выше возносится небоскреб цивилизации, тем более хрупким становится под собственной тяжестью»

Новую мировую эпоху, начавшуюся 11 сентября 2001 года в Нью-Йорке, нельзя свести к исламскому террору и его борьбе с западной цивилизацией. Сама цивилизация приобретает иное качество ввиду своей новооткрытой уязвимости. На нее и замахиваться особо не нужно — достаточно продеть руку в эту гладкую перчатку и вывернуть наизнанку. И тогда пассажирский самолет становится управляемой ракетой, а почта — средством доставки смертельных бактерий. Показательно, что 11 сентября террористы ничего своего, в материальном смысле, не вложили в акт массового убийства. Они так искусно сложили элементы высокоразвитой цивилизации: самолеты с небоскребами, — что те взаимовычлелись и уничтожились. В промежутке была

761

только готовность самих террористов к смерти, т. е. самовычитанию.

Отсюда такое изящество террористического акта, его предельная экономность, элегантность и эффективность, которая дала немецкому композитору Карлхайнцу Штокхаузену, лидеру европейского музыкального авангарда, повод эпатажно воскликнуть:

«То, что там произошло, — величайшее произведение искусства. Эти люди одним актом смогли сделать то, о чем мы в музыке даже не можем мечтать. Они тренировались, как сумасшедшие, лет десять, фанатично, ради только одного концерта, и умерли. Это самое великое произведение искусства во всем космосе.

Я бы не смог этого сделать. Против этого мы, композиторы, — полный ноль» !.

Такая эстетизация ркаса, конечно, может вызвать только ркас перед самой эстетикой. За свое эстетское высказывание великий маэстро был подвергнут остракизму, его концерты в Гамбурге отменены, и его репутации нанесен непоправимый ущерб. Действительно, это чудовищная по цинизму оценка, если за абсолютной красотой не разглядеть абсолютного зла, а главное — связи того и другого. Сама цивилизация подготовила этот акт террора против себя, сделала его практически возможным и эстетически впечатляющим. Вся музыкальная гениальность должна была сосредоточиться в одном Моцарте, чтобы гения можно было умертвить одной каплей яда. Сальери нуждается в Моцарте, чтобы его злодейство могло стать равновеликим гению.

Террористы нуждались в башнях всемир-

¹ Произнесено 16 сентября 2001 года в Гамбурге, на пресс-конференции перед открытием музыкального фестиваля. См.: <http://www.gazeta.ra/2001/09/19/deduskastaryjhtml>

762

ного торгового центра, сосредоточивших в себе лучшие умы и материальные ценности западной цивилизации, чтобы совершить ТАКОЕ ЗЛО; цивилизация должна была высоко поднять голову, чтобы таким лихим жестом можно было ее обезглавить.

То, что восхитило Штокхаузена в акте воздушного террора, был, в сущности, гений западной цивилизации, просиявший именно в точке ее наивысшего взлета и крушения. Террористы не просто разрушили силуэт Нью-Йорка, они его по-своему завершили, вписав в него силуэты самолетов. Подлинный силуэт Нью-Йорка, тот, каким он навсегда останется в истории цивилизации, в памяти тысячелетий, это не сияющий Манхэттен с башнями-близнецами и не зияющий Ман-хэттен после падения башен, а именно Манхэттен 11 сентября, между 8.45 и 10.29 утра, с силуэтами самолетов, как бы навсегда приклеенными к силуэтам башен. Это и есть полный портрет цивилизации в ее светотенях.

Самолетная атака на небоскребы в Нью-Йорке — никак не меньшее событие в истории духа, чем въезд Наполеона в Берлин. Гегелю тогда помыслилось, что именно в этом месте и в эту минуту сам Всемирный Дух явил себя верхом на коне. Какой и чей дух явил себя 11 сентября над Нью-Йорком? То клубящееся небо со смертельной точностью вонзается в память и навсегда притупляет нерв, каким мы реагируем на ркасное и грандиозное. Это момент величайшего катарсиса, в котором, как в жанре трагедии по теории Аристотеля, сходятся воедино страх и сострадание. Но и

еще нечто: через акт террора произошло короткое замыкание в сетях цивилизации, ее самоиспепеляющая вспышка. Террористы просто поднесли один конец провода к другому: самолет — к небоскребу. Красота

763

этих самолетов, симметрически вонзающихся в две башни и взрывающих их собой, это красота, взятая террором напрокат у американской цивилизации, которая своими боингами и небоскребами подготовила себя к такой величественной жертве. Террористы заставили всю цивилизацию работать на себя, они как бы увенчали ее этим огнем, слетевшим с небес навстречу башням, рвущимся в небеса. Глубокая архетипика этого события показывает, что терроризм в своих «высших достижениях» неотделим от самой цивилизации. Но это значит, что и цивилизация неотделима от спрятанной в ней возможности террора.

Это свойство западной цивилизации прозревал уже Гете, которого напрасно выдают за социального прожектера и утописта, основываясь на второй части «Фауста». Напомним, что цивилизаторские усилия Фауста достигают апогея в строительстве города на берегу моря, там он хочет расселить «народ свободный на земле свободной». Именно тогда он переживает высшую минуту своей жизни: «Остановись, мгновенье, ты прекрасно». Красота цивилизации как подвига в борьбе со стихией. А Мефистофель, который его на этот подвиг подвиг, говорит за спиной полуоглохшего Фауста с не скрытой от читателя издевкой:

Лишь нам на пользу все пойдет! Напрасны здесь и мол и дюна: Ты сам готовишь для Нептуна, Морского черта, славный пир! Как ни трудись, плоды плохие! Ведь с нами заодно стихии; Уничтоженья ждет весь мир¹.

¹ Гете И.В. Фауст. Ч. 2, акт 5 / Пер. НА Холодковского.

764

Вот что такое мастерский террор, в исполнители которого назначается сам Нептун: это не какие-то бесшабашные действия — разрушить то или другое, а это «славный пир», готовность разом пожрать все плоды созидания, т. е. найти в цивилизации то слабое место, в котором она может сама в себя схлопнуться. Город на суше, отвоеванной у моря, да ведь это и есть щедрый, «от души» фаустовский подарок самому морю. Цивилизация создает себя по законам своей будущей деструкции, по законам опасной красоты, в которой Фауст и Мефистофель образуют неразлучную пару.

2. ...Плюс ХОРРИФИКАЦИЯ ВСЕЙ СТРАНЫ

Нынешняя цивилизация становится хоррифичной (horrific— жуткий, ужасный). «Хоррор», в отличие от «террора», это не метод государственного управления посредством устрашения и не средство достижения политических целей, а нагнетание ужаса как такового, повседневного, физического, метафизического, религиозного, эстетического (фильмы ужасов — horror films). Разница в том, что по своей латинской этимологии слово «террор» означает «устрашать, наполнять страхом», а «хоррор» — «наполняться страхом, ошестиниваться, вставить дыбом (о шерсти, волосах)», т. е. относится к реакции устрашаемой жертвы. Террор — это акт, а хоррор — состояние подверженности данному акту.

Хоррор — это состояние цивилизации, которая боится сама себя, потому что любые ее достижения: почта, медицина, компьютеры, авиация, высотные здания, водохранилища, все средства транспорта и коммуникации — могут быть использованы для ее разру-

765

шения. Смерть таится повсюду: в воздухе, в воде, в невинном порошке, в рукопожатии друга. Смотришь на чемодан, а видишь заложенную в него бомбу. Чистишь зубы или мелом водишь по доске — и по ассоциации с белой смертью вспоминаешь Кабул и Багдад, ЦРУ и ФБР. Подобно тому как компьютерная сеть принесла с собой вирусные эпидемии, которые грозят ей полным параличом, так и вся наша цивилизация растет, отбрасывая гигантскую тень, которая растет еще быстрее.

Если опасность загрязнения природы, исходящая от цивилизации, окрашивала вторую половину XX века, то XXI век может пройти под знаком **хоррора** — угрозы цивилизации самой себе. На смену экологии как первоочередная забота приходит **хоррорология** (horro-ology) — наука об ужасах цивилизации как системе ловушек и о человечестве как заложнике сотворенной им цивилизации. Термин «**хоррорология**», конечно, ужасен, но не более, чем обозначаемый предмет, а значит, по-своему точен, как звукоподражание: здесь слышится хор и ор ужаса, передаваемый нагнетанием трех гремящих «р» и четырех стонущих «о». Хоррорология — наука о **саморазрушительных** механизмах цивилизации, которые делают ее уязвимой для всех видов

терроризма, включая биологический и компьютерный. Хоррорология — тeneвая наука о цивилизации, это минус-история, минус-культурология, минус-политология. Все, что другие науки изучают как позитивные свойства и структурные признаки цивилизации, хоррорология изучает как растущую возможность ее самодеструкции, самовычитания.

Сейчас по всей Америке стремительно проходит процесс хоррификации самых обычных предметов и орудий цивилизации, их превращение в источник ужаса.

766

И чем больше цивилизации здесь и сейчас, тем она опасней. Нью-Йорк и Вашингтон опаснее, чем маленькие городки Среднего Запада. Бурлящие стадионы, многолюдные молы, аэропорты, вокзалы опаснее, чем тихие полудеревенские пригороды. Цивилизация становится особенно грозной в местах своего скопления. Цивилизация определяется проникаемостью своих коммуникативных сетей, своей прозрачностью, подвижностью, транспортабельностью, в ней все связано со всем. А значит, и запущенные в нее частицы заразы скорее растворяются в жилах столь совершенного организма. Кто, из каких мест и с какой целью рассылает бактерии сибирской язвы — остается все еще неизвестным после усилий целой армии лучших сыщиков, а почему? Потому, что такая неуследимость, свобода входов и выходов встроена в саму структуру цивилизации, которая озабочена тем, чтобы быть эффективной и проницаемой, пересылать каждый день 700 миллионов почтовых отправлений (только в США).

Цивилизация не просто обнарживает свою уязвимость, она становится причиной и мерой уязвимости; мера ее совершенства и есть мера ее хрупкости. Все мы стремились на Запад, на Запад — и вдруг оказывается, что это Западня. В сущности, цивилизация — это великая ирония, которая под видом защиты и удобства, свободы и скорости, богатства и разумности собирает нас всех в одно здание «добра и света», пронизанное тысячами проводов, лестниц, лифтов, огней, чтобы подставить всех вместе одному точному и всесметающе-му удару. Цивилизация — лестница прогресса, ведущая на эшафот.

Сейчас в России модно словечко «подставить»: не прямо нанести удар человеку, но мягко и лукаво лишить его защиты, предоставить ему полную возможность са-

767

мому погубить себя. Так вот не есть ли вся так называемая цивилизация — подстава человечеству, которое соблазнилось уютом, благополучием и т. д., а в результате сделало себя легкой добычей «злодеев» («evil-doers»), любимый политический термин президента Буша)? Иными словами, цивилизация — это рычаг для усиления террора, предпосылка его растущей эффективности, так сказать, материал, из которого мастера террора лепят свои огненные, ядерные, бактериальные, газовые произведения. И когда на заре XXI века выявляется эта связь террора и цивилизации, тогда сама цивилизация превращается в хоррор — как ответ на террор, точнее, состояние беззащитности перед террором.

Здесь нужна оговорка. Может показаться, что террор и хоррор соотносятся как акт и реакция, но это не так, скорее, как акт и потенция. Хоррор глубже и обширнее террора, он вызывается возможностью террора, а не только (и не столько) его актуальностью. Как известно, болезнь хороша тем, что излечивает, по крайней мере, от страха заболеть. Хоррор не поддается лечению, потому что сам он и есть болезнь страха — это чистая потенциальность ужаса, эмоциональная насыщенность которой стремится к бесконечности, даже когда актуальность приближается к нулю. Следует осмыслить и то различие, которое русская грамматика проводит между ужасом и страхом. Страх — относителен, ужас самодостаточен. Страх имеет причину вне себя и соответственно сочетается с родительным падежом существительного и неопределенной формой глагола. «Страх высоты». «Страх заболеть». Слово «ужас» не позволяет таких сочетаний или придает им другой смысл, потому что «ужас» — это не психическое состояние, а свойство самих вещей. «Ужас

768

цивилизации» — это не кто-то боится цивилизации, а сама цивилизация источает из себя ужас. Парадокс в том, что исламские фундаменталисты испытывают только страх западной цивилизации, тогда как нам, ее любимым и любящим детям, суждено испытать на себе ее ужас. Двусмысленные рекомендации американских властей: «живите, как обычно, занимайтесь своими делами, только будьте особенно осторожны и бдительны» — вызвали массу насмешек и жалоб. Дескать, позвольте, как это совместить: обычную жизнь и вездесущую угрозу? Либо — либо. Но это жалобы минувшего расслабленного века. Правительственная рекомендация, по сути, предельно точна, потому что нет ничего более обыкновенного для общества будущего, чем

каждодневная опасность и тревога. Зрелая цивилизация — это зона предельного риска, который повышается с каждой ступенью прогресса. Формула будущего: **обычная жизнь плюс хоррификация всей страны**. В этом смысле **хорроурология** становится неотделимой от всего комплекса гуманитарных и социальных наук нового столетия.

Наверно, цивилизация найдет какие-то средства, чтобы себя обезопасить на каждой очередной ступени: снабдит каждого гражданина магнитной карточкой с отпечатком пальцев или вживит в него компьютерный чип, который будет послушно реагировать на сигналы государственной контрольной системы. Но эта система безопасности, которая усилит связи между всеми членами общества, сделает их еще более беззащитными против какого-нибудь маньяка, завладевшего пультом управления, или каких-то ложных сигналов, поданных в систему. Как для распространения информационных вирусов нужна отлаженная система связи, Интернет,

769

так и для эффективного распространения импульсов злой воли нужна развитая система общественных коммуникаций.

Единственным гарантом всеобщей безопасности могла бы стать лишь добрая воля всех людей, но это как раз и недостижимо, пока мы остаемся людьми, пока за всеми контрольными панелями и благоприобретенными рефлексам цивилизации остается свободная воля, способная ко злу. Возможно, ограничение самой этой способности постепенно приведет к технизации человека, к постепенной элиминации его биоосновы и превращению в киборга. Так что идеальный мир достигим лишь по мере прекращения самого человека, а расширение его технических возможностей, при сохранении свободной воли, приведет лишь к усилению факторов риска, к повсеместной хоррификации бытия.

В свое время в одной стране имела место мудрая смена лозунгов: не техника, а кадры решают все. Мудрая не потому, что она указывает ключ к решению проблемы, а потому, что она указывает на ее неразрешимость. Конечно, можно построить систему безупречного отбора кадров сверху донизу, но главный кадр наверху всей системы окажется вне отбора — как источник главного зла. Впрочем, и на это у главного кадра нашелся афоризм, предвосхищающий утонченную метафизику кибернетического века. «Есть человек — есть проблема. Нет человека — нет проблемы». Тогда это понималось наивно, как физическое устранение конкретного человека, но сейчас по мере развития разумных технологий рисуется перспектива иного масштаба: устранение человеческого как такового.

770

Итак, остается один «прогрессивный» выход: искоренять склонность ко злу постепенным переходом цивилизации с биологической на кремниевую или квантовую основу: и тогда, уже в отсутствие кадров, мыслящая техника будет решать все. Правда, с исчезновением субъектов зла исчезнут и гуманно охраняемые от него объекты, так что в целом мир добрее не станет. Нулевой вариант. Полное торжество гуманизма возможно только в отсутствие самих гоминидов.

Технософия и другие «софии»

Техника — от греч. *techne*, искусство, умение, ремесла София — от греч *sophia*, мудрость, знание, умение.

Лолгое время я жил в Москве в Донском проезде (впоследствии — ул. Елены Стасовой), в доме, который подъездом выходил к Донскому монастырю, а задним двором прилегал к заводу «Красный пролетарий». Меня всегда тревожила несовместимость этих мест, между которыми была зажата наша блочная восьмизэтажка. Со стороны Донской церкви изредка раздавался колокольный звон, а со стороны «Красного пролетария», который сообщался однокорейкой с близлежащим заводом им. С. Орджоникидзе, — стальной лязг. И витал в воздухе вопрос могут ли завод и церковь найти общий язык и звучать в лад друг другу-
Технософия (*technosophy*)— дисциплина, изучающая «мудрость» техники и одновременно духовная сторона самой техники как предмет изучения. Технософия раскрывает связь техники с иными планами бытия, которые трактуются метафизикой, теологией, софиологией.

Технософия не есть просто философия техники, как один из тематических разделов философии; это теоретическая и практическая попытка **соединить «техно» и «софию»**, сумму **теологии с суммой технологий**.

772

Если сопоставить понятия «техника» и «софия» или «технология» и «софиология», как они обычно представлены в энциклопедиях, вообще в системе знания и классификации наук, то между ними практически нельзя найти ничего общего. Мы приведем по два определения техники и софии из современных энциклопедий.

1.1. Техника — «совокупность средств человеческой жизнедеятельности, создаваемых для осуществления процессов производства и обслуживания непроектных потребностей общества. Основное назначение техники — облегчение и повышение эффективности труда человека, расширение его возможностей, освобождение (частичное или полное) человека от работы в условиях, опасных для здоровья»¹.

1.2. Техника — «система искусственных органов деятельности общества, развивающаяся посредством исторического процесса опредмечивания в природном материале трудовых функций, навыков, опыта и знаний, путем познания и использования сил и закономерностей природы. Техника образует составную часть производительных сил общества и является показателем тех общественных отношений, при которых совершается труд, составляет материальный базис каждой общественной формации»².

2.1. «София — в русской религиозной философии (софиологии) творческая премудрость Божия, в которой заключены все мировые идеи и которая носит в

¹ Российский энциклопедический словарь. М: Большая российская энциклопедия, 2000. Т. 2. С. 1570.

² Философский энциклопедический словарь. М; Советская энциклопедия, 1989. С 654.

773

своем сердце всю природу и одновременно является вечной идеей самого человечества. Она олицетворяет женственное в Боге и является символом тайны мира. Изображается на иконах в основном сидящей на огненном троне между Святой Девой Марией и Иоанном Предтечей, с пылающими крыльями и огненного цвета ликом»¹

2.2. «Софиология — учение о Софии Премудрости Божией русских религиозных философов конца 19 — начала 20 веков, вошедшее в себя как элементы церковного предания, так и гностицизма, каббалы, еврейской мистики»².

Из всех этих определений трудно заключить, что софия и техника имеют хоть какие-то точки соприкосновения. «Женственное в Боге» — и «материальный базис общественной формации»; «опредмечивание трудовых функций» — и «сидящая на огненном троне»... Эти понятия кажутся взаимно не переводимыми.

2

Техника определяется обычно как совокупность приборов, орудий, машин, служащих для повышения эффективности производства и для практического преобразования материальной среды в интересах человеческого благосостояния. Однако такое функциональное определение техники в рамках экономической целесообразности отражает примитивные этапы ее развития (включая индустриальный, который завершился совсем недавно). Технику никак нельзя отождествлять с механикой. Усложнение постиндустриальной техники все

¹ Философский энциклопедический словарь. М: Инфра, 1998. С 427.

² Русская философия. Словарь / Под ред. МА Маслина М: Республика, 1995. С. 465.

774

более связывает ее напрямую с интеллектуальной и духовной деятельностью человека, его прорывами за грань материального мироздания. Техника становится орудием мышления в его поиске информационных и спиритуальных основ мироздания.

Теперь мы понимаем, что техника — это не сталь и мазут, не «бездушные», «давящие» механизмы, как подсказывают нам детские впечатления индустриального века. Техника — это мысль и чувство, которые царят уже не только в нашем мозгу и теле, но и со скоростью света или звука распространяются вокруг нас и между нами.

Постиндустриальная техника имеет дело с мыслью и числом, словом и духом — это техника средств общения и передвижения, техника одухотворения материи и сближения ее с нашим внутренним «я». Это создание глубинных связей между «я», «ты» и «он», тех диалогических отношений, которые имеют и материальное, и духовное измерение. Телефон — это мой голос, прямо проникающий в слух другого человека. Интернет — это моя мысль, прямо проникающая в сознание других людей» Еще не совсем прямо — через язык, клавиатуру, экран, — но число этих посредников и время отсрочки все более сокращаются. Виртуальный мир, созданный электронной техникой, тот порог, за которым начинается ее переход в техносфию, сотворение параллельных, альтернативных миров.

Технософия изучает, как техника отвечает на духовные потребности человека, и одновременно создает новые духовные устремления, открывает пути к созданию коллективного разума, нейрокосмоса и нейросоциума, которые непосредственно управлялись бы мозговыми процессами. Технософия не только исследует ум

775

машин, но рассматривает организм и мозг как образцы технической работы природы и прообразы биотехнологий будущего. Представление об организме как о прото-машине заложено уже в метафорике-метафизике Аристотеля, который называл руку «инструментом из инструментов», т.е. применял к органике термин техники. Продуктом технософии (а не только технологии) стали бы новые организмы на квантовой основе — мыслителя, в которых нейронные сети мозга сплетались бы с электронными сетями коммуникаций. В технософскую эру человек перерастает себя, переступает границы своего биовида, воспринимает и преобразует мир в тех диапазонах, куда раньше дано было проникать только машине (микроскопу, видеокамере, ракете и т.д.). Но тем самым и техника выходит за границы механизма, не просто биологизируется, но и ментализируется и в конечном счете становится частью софиосферы.

3

Важно понять не только софийность техники, но и техничность софии, которая не есть отвлеченное знание, чистый интеллект, но есть искусство устройства земных вещей.

Первоначально греческое понятие *sophia* относилось именно к ремесленным навыкам; например, Гомер в «Илиаде» говорит о «софии» плотника:

Словно правильный шнур корабельное древо ровняет Зодчего умного в длани, который художества мудрость Всю хорошо разумеет, воспитанник мудрой Афины-Илиада. Пер. Н.И. Гнедича. Песнь 15, ст. 409—411.

В Библии софия и техника нераздельны с самого начала творения. В книге Притчей Соломоновых, от-

776

куда и берет начало образ Премудрости (евр. Хокма), она предстает именно как художница, которая вместе с Господом творит мироздание:

«Господь имел меня началом пути Своего,
прежде созданий Своих, искони.
Когда Он уготовлял небеса, я была там.
Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны,
когда утверждал вверху облака,
когда укреплял источники бездны,
когда давал морю устав,
чтобы воды не переступали пределов его,
когда полагал основания земли:
тогда я была при Нем художницею»
(Притчи Соломона, 8:22, 27—30)

Итак, Премудрость и есть высшая художница, в полном соответствии с исконным значением греческих слов «софия» (мудрость) и «технэ» (искусство).

Сергей Аверинцев в свое время пронизательно заметил, что «понятие софии долго не расходится с понятием "технэ"— овеществленного "художества", но оперирование человека с вещами есть софия лишь постольку, поскольку он вносит в них смысл»¹. К этому нужно добавить: не просто смысл (поскольку и техника сама по себе обладает своим рациональным смыслом), но с-мысл как соединение преобразуемого вещества с мыслью Творца, с замыслом мироздания, его премудрым устройством. Причем техника — это не просто «искусство», в согласии с этимологией этого греческого корня; это Искусство с большой буквы, которое не ограничивается образами, символами, условными подобиями, переплетом книги или рампами сце-

¹ Философская энциклопедия: В 5 т. М: Советская энциклопедия, 1970. Т. 5. С 61.

777

ны, но выходит на площадку космоса и в этом смысле ближе миротворящей мудрости Бога, чем искусству поэта или актера.

«Технософия», или «Художество-Мудрость», есть исходно неделимое понятие, и то, что выражение «технософия» кажется новым и странным, даже противоестественным, свидетельствует лишь о том, как далеко «софия» и «техника» разошлись в истории Нового времени.

У Вл. Соловьева и других софиологов софия стала обозначать «умопостигаемую женственную сущность мира», постигаемую мистическим умозрением. Техника же определилась в позитивистской науке как совокупность средств и орудий, облегчающих материально-производственную деятельность людей. София — что-то заоблачное, неотмирное, эзотерическое;

техника — плоскогубцы, мотор, станок-

Между тем Премудрость, как она описана в Книге Притчей Соломоновых, не просто Художница при Создателе, помогающая «технически» расчертить план мироздания, но и Хозяйка, озабоченная устройением земного дома. У нее черты не только мироправительницы, но и домохозяйки; ей подведомственны не только «высокие» технологии, но повседневные орудия и ремесла, которые тоже проникнуты Ее светом и смыслом:

Премудрость построила себе дом, выгесала семь столбов его, заколола жертву, растворила вино свое и приготовила у себя трапезу.

(Прюти. Соломона, 9:1—2)

Премудрость технична и в порядках устройства небес, облаков, морей, и в порядке построения дома и

778

приготовления пищи. Она, как плотник, вытесывает столбы для дома; как жрец (технолог обряда), закалывает жертву; как повариха, готовит трапезу.

Нам эту практическую сторону мудрости понять тем легче, что в русском языке слова «ум» и «уметь» — одного корня.

4

В технософии сложились разные трактовки техники, которые объединяются тем, что не сводят ее к вопросам экономической и технической целесообразности. Мы приведем лишь несколько наиболее типичных истолкований духовного смысла техники. Техника трактуется как:

1. орудие исполнения божественного промысла по рационализации и одухотворению вещества;
2. чудо нарушения естественного порядка вещей, разрыва пространства и времени, явления ангельских тел и голосов;
3. условие освобождения человека от изнурительного физического труда для свободной и духовной деятельности;
4. дьявольское орудие иллюзии и подмены, создающее призрачные подобия жизни;
5. антинравственное и антидуховное начало, вытесняющее природный ум, совесть, непосредственное интуитивное чувство жизни;
6. причина возможного самоистребления человека и осуществление пророчеств Апокалипсиса;
7. средство создания новых форм разума, превышающего способности человеческого интеллекта и берущего на себя управление обществом;

779

8. основа новых видов художественного и интеллектуального творчества: кино, телевидение, голография, электронная музыка, век-арт;
9. воплощение некоторых метафизических концепций; например, ядерная бомба как «ничто»; Интернет как воплощение электронной соборности и ангелического разума;
10. средство господства человека над вселенной, покорения космоса и человекобожеской самоидентификации, победное шествие атеизма, гуманизма, антропоцентризма;
11. порабощение человека машиной, роботизация государственного строя, подчинение духовной жизни правилам вычислительной техники, тотализация и насильственная технизация всех человеческих отношений;
12. сотворение нового сверхприродного существа, оснащенного искусственными нейронами, транзисторными схемами, расширителями всех органов восприятия, органами скоростного передвижения, т.е. сочетающего в себе свойства универсальной машины со свойствами человеческого индивида.

5

Одно из направлений современной технософии связывает ее с возрождением древнего союза техники и магии. Приведу отрывок из статьи Бориса Федорова «Прошлое и будущее техники»: «Техника — дитя науки и магии, и теперь, после многовекового союза с наукой и вражды с магией, техника заново обретает свою мистическую перспективу как уточнение и одухотворение материального мироздания, искусство преодоления материи интеллектом и сотворения новых, прозрачных, проницаемых,

780

светоносных, мысленосных слоев и видов телесности, какова квантовая и электронная телесность, разлагающая инертную массу материи на свободные, вероятностные, энергийные частицы-волны.

<_> Техника — это мистика в действии, это экстаз слияния человека с Абсолютом через мир энергий и излучений. У техники и мистики общая цель: прорыв заслонов темной, косной,

инертной материи, отделяющей ум творения от его Творца, разум— от его первоисточника <._> Первые орудия и приборы имели ритуальное назначение, и первыми технологами, изобретателями, инженерами были жрецы. Потом техника приобрела прикладное назначение: охота, война, сельское хозяйство, способы передвижения. Так она постепенно сочеталась с наукой, изучением законов природы, тогда как раньше она была способом инициации духовных сил... И вот наука подошла к тем рубежам материального микромира, за которые сама она уже не в силах шагнуть — техника пускается дальше без сопровождения науки.. Техника— это искусство овладения материей и дематериализации мира, потому она и сближается с софией — мудростью. От технологии к техносфии — таков путь техники в 21-м веке»¹.

6

Техносфия — новейшая в цикле «софий», возникающих, точнее получивших программное оформление, за последние полтора века. В 1875 году Е.П. Блаватская и Г.С. Олкотт основали в Нью-Йорке Теософское

¹ Цит. по: Книга книг. Словарь-антология альтернативного мышления. http://russ.ru/antolog/INTELNET/kniga_knig.html.

781

общество, а в 1912 году Р. Штейнер основал в Дорнахе (Швейцария) **Антропософское** общество.

Как бы ни относиться к теософии и антропософии, в которых мистическое начало преобладает, очевидно, что все развитие науки в XX веке подготовило почву для создания в XXI веке «**третьей софии**». **Техносф-ское** общество было бы теснее связано с наукой, чем два предыдущих, и вместе с тем обозначало бы трансцендентную, духовно-творческую перспективу технического развития. Техносфия — совокупность учений о технике как способе трансформации биологических организмов в ангелические тела, прозрачные интеллекты, обладающие всевидением и потенциальной способностью всеприсутствия¹. Итак, **теософия — антропософия — техносфия**. Заметим, что этот ряд обладает определенной последовательностью:

1. Бог-Творец.
2. Человек, творение Бога.
3. Техника, творение человека.

Техносфия — это мудрость Творца, скрытая в творении Его творения, т.е. наиболее удаленная от источника, и вместе с тем вливающаяся в него уже с другой стороны. Круг замыкается. Теософия — это возвращение техники, созданной человеком, к познанию и воссоединению с Создателем самого человека. Это мудрость последних вещей, которые еще недавно представлялись нам наиболее удаленными от духовности: железные станки, груды пластмассы и металла, запах гари и дыма, черные, прокопченные цеха

¹ См: *Levy Pierre. Collective Intelligence Mankind's Emerging World in Cyberspace.* NY; London: Plenum Trade, 1997.

782

7

Техносфия — лишь одна в ряду **софийных дисциплин** (sophian disciplines, sophio-disciplines, от греч. sophia— мудрость). *Это* дисциплины, которые соотносят предмет своего изучения с цельным знанием, мудростью, представлением о мироздании в целом. Этим они отличаются от «логийных» наук, названия которых часто заканчиваются на «логия» (от греч. logos — слово, понятие, учение) и которые изучают определенный предмет внутри его собственных рамок. Рядом с каждой наукой-логией можно обозначить дисциплину-со-фию: рядом с археологией — **археософию**, рядом с этнологией — **этнософию**, рядом с психологией — **психософию**, рядом с биологией — **биософию**.

Многие **софийные дисциплины** возвращаются к той изначальной целостности своего предмета, которая была утрачена последующей дифференциацией соответствующих «логий». Например, понятие «душа», как «донаучное», выпало из поля зрения современной психологии, но остается центральным для **психософии**, к области которой принадлежат многие работы Карла Юнга и чешско-американского ученого Станислава Грофа и их школ.

Техносфия, в отличие от технологии, рассматривает духовный и мистико-религиозный смысл техники, **а физиософия** — «мудрость» организма, его целесообразное устройство в соответствии с высшим замыслом о человеке.

Софийные дисциплины не являются частью философии, поскольку более конкретно и

систематически изучают свой предмет, разрабатывают свою собственную специальную систему понятий. В этом смысле следует различать философию природы, которую можно найти у Гегеля, и **биософию** или **геосо-**

783

фию, которой занимались такие ученые, как Э. Геккель или В. Вернадский. **Софийные** дисциплины образуют как бы зону перехода от обобщающих принципов философии к эмпирическим методам «логийных» дисциплин.

Мудрость — это не актуальное знание, а потенциальность ума, не скованного никакими аксиомами науки и догматами веры. Мудрость относится к знанию, как потенциальное — к актуальному. «**Софийный**» цикл рассматривает совокупность альтернатив и потенциалов, заключенных в предметах «логийного» цикла: древностное вне древнего, языковое за пределами языка, жизнь за пределами живого вещества. Наряду с языкознанием есть «языкомудрие» (**лингвософия**), наряду с обществоведением — «обществомудрие» (**социо-софия**). Если логийные дисциплины расчленяют предмет внутри себя, в его соотношении с собственной целостностью, то **софийные** — в соотношении с Целым, причем каждый элемент обнаруживает свой метафизический смысл и проблематику.

8

Если этнография, по смыслу своего названия, описывает этносы, их генезис, историю и культуру, а этнология исследует структуру их обычаев, традиций, ритуалов, то **этнософия** раскрывает связь всех элементов этой структуры с мистериально-сакральным центром и пафосом национальной жизни. **Этнософия** изучает преимущественно высокоразвитые общества, где религиозное содержание выступает в свернутом, потенциальном виде, в отличие от этнологии, нацеленной на обрядовую структуру примитивных обществ, религиозное содержание которой выступает эксплицитно. Одна

784

из задач **этнософии** — выявить в повседневной, мирской, бытовой, профессиональной, культурной жизни манифестацию бессознательно-сакральных структур, а также определить место каждого этноса в общей эволюции общечеловеческой культуры. К **этнософии** можно отнести труды И.Г. Гердера, О. Шпенглера, а в отечественной науке — Н. Данилевского, Л. Гумилева, Г. Гачева.

Археософия, в отличие от археологии, занимается не фактической, а мыслимой древностью, теми явлениями, которые существуют в модусе древности, как, например, мавзолеи, или руины, или мифы, или племенное сознание и культ вождей в новейшей истории. **Археософия** обращена к **древностному** безотносительно к конкретному времени его существования, т. е. созданному в модусе древнего, как его форма, условная возможность, а не историческая действительность. Древностное — это рожденное в форме омертвелости, производящее себя в форме археологического предмета, реликта или реликвии. Возможность древнеобразования сохраняется и в современной цивилизации, и конечно, не археологической науке пристало заниматься древностным, как оно проявляет себя в живописи Пикассо, в романах Т. Манна или национал-социалистической идеологии: это область **археософии**.

Есть разные науки о земле. География описывает то, что **на** земле: природные зоны, климаты, границы, государства, хозяйства. Геология смотрит глубже — на то, что под землей: изучает ее внутренний состав, почвы, залежи, разрезы, карьеры, структуру коры, полезные ископаемые. Но можно еще глубже посмотреть — в сущность и замысел земли. Плотин вопрошает: «Ну, а сама земля, как она может иметь место в ноуменаль-

785

ном мире? Какова ее идеальная сущность? Имеет ли и она там жизнь, и если да, то каким образом? <._> Даже появление камней, вздымание и образование гор не могло бы иметь места на земле, если бы ей не был присущ некий одушевленный принцип, который и производит все это посредством скрытой от глаз внутренней работы»¹.

Помимо географии — «землеописания», помимо геологии — «землеведения», должна быть еще и наука об умной сущности земли — геософия, «землемудрие». Именно к геософии (а не геологии) относятся многие идеи В.И. Вернадского о живом веществе, организующем земную оболочку. Геософской является также влиятельная в экологических кругах «Гея (Gaia) гипотеза», выдвинутая Джеймсом Лавлоком в 1979 году, согласно которой Земля представляет собой единый живой организм, который регулирует свою жизнедеятельность посредством изменения погодных

условий и природной среды. Современный вариант развития геософии, отвечающий на вопросы Плотина об идеальной сущности земли, представлен у Ж. Делёза и Ф. Гваттари под именем «геофилософии»².

Соответственно различаются:

науки логийного цикла науки софийного цикла

физиология физиософия

этнология этнософия

геология геософия

биология биософия

психология психософия

¹ Плотин. Эннеады. 6. 7. 11.

² Глава из кн: Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб: Алетейя, 1998. С 110—146.

786

космология космософия

социология социософия

патология патософия

технология технософия

идеология идеософия

антропология антропософия

теология теософия

культурология культурософия

историология историософия.

Софиосфера— это высшая из объемлющих планету духовных сфер, и поэтому в ней отражаются все низшие сферы биосфера, техносфера, семиосфера, идео-сфера, психосфера, ноосфера Отсюда и проникновение Софии, как нисходящей и возносящей мудрости, во все уровни организации живого и мыслящего вещества, Так возникают области знания, возводящие низшее к высшему и раскрывающие высшее в низшем: биософия, технософия, семиософия, идеософия, психософия, но-ософия- Тем самым, выступая в собственной сфере как мудрость, в других сферах София проявляется как «целомудрие», т.е. возводит частичные знания до состояния целостности.

От мудрости к философии и обратно

Философия, как известно, это буквально «любовь к мудрости». Но столь же известно, что на протяжении последних трех-четырёх веков философия меньше всего занимается мудростью. Особенно современная философия: как англо-американская, так и континентальная; как социально-радикальная, так и лингвистически-герметичная. Ни анализ, ни деконструкция, ни феминизм, ни нео- и постмарксизм, ни теоретики герменевтики и коммуникации не проявляют ни малейшего интереса к «софии» как исконному предмету и идеалу своей дисциплины.

Как отмечает Оксфордский философский словарь, «хотя мудрость и есть то, любовь к чему есть философия, в постклассической западной философии уделялось мало внимания этому существенному компоненту достойной жизни»¹. Это исчезновение мудрости из любомудрия может составить предмет особого философского вопрошания. «В древности мудрость рассматривалась как тип знания, необходимый для различения добра и для того, чтобы вести добрый образ жизни.. Но о мудрости мало говорится в современной философии. Интересно поставить вопрос, как понятие муд-

¹ The Oxford Companion to Philosophy / Ed. by Ted Nonderich. Oxford; New York Oxford University Press, 1995. P. 912.

788

рости в конце концов почти полностью стерлось с карты философии» — так обозначает проблему новейшая Рутледжеская философская энциклопедия¹.

Действительно, в большинстве современных философских энциклопедий и словарей, как российских, так и зарубежных, это понятие либо отсутствует, либо занимает непропорционально скромное место². Как в психологии не осталось места для понятия «душа», так в философии не осталось места для понятия «мудрость», хотя исторически эти дисциплины строились именно вокруг данных понятий и получили от них свои названия.

С другой стороны, и поиски мудрости в XX— XXI веках все чаще ведутся за пределами философии, в области того, что называют метафизикой, или спери-туальностью, или высшим знанием. Все это совокупно можно назвать **софиофилией** (sophiophilia)— муд-ролюбием, в отличие от философии как любомудрия. Если философия заостенела в академическую дисциплину системного построения понятий и логического анализа слов, совершенно оторвавшись при этом от мудрости, то софиофилия ищет для себя иных, неакадемических путей, прямо питаясь живой мудростью древних— книгами

Иова и Соломона, Конфуция и Лао-цзы, а в Новое время— Монтенем и Паскалем, Гете и Л. Толстым, Кьеркегором и Ницше.

В этой связи возникают следующие вопросы:

¹ Routledge Encyclopedia of Philosophy: 10 vol. London; New York Routledge, 1998. Vol. 9. P. 752.

² Характерно, что статьи о мудрости отсутствуют в пятитомной «Философской энциклопедии» (М.: Сов. энциклопедия, 1962—1970), в «Философском энциклопедическом словаре» (1989), во «Всемирной энциклопедии. Философия» (М.; Минск АСТ; Харвест. Современный литератор, 2001. 1312 с.)

789

Можно ли определить столь темный и ускользающий предмет, как мудрость?

Почему философия в своем историческом развитии все больше удалялась от мудрости?

Может ли мудрость в конце концов все-таки вернуться в философию и как преобразится сама философия в свете этого **софийного** подхода?

К ИСТОРИИ МУДРОСТИ

Во всех определениях мудрости подчеркивается ее отличие и от практического умения, и от теоретического знания. Первоначально греческое *sophia* относилось именно к ремесленным навыкам, например Гомер говорит о софии плотника, «умного в длани» и ровняющего «корабельного древо» (Илиада, 15, ст. 411—412). Постепенно это понятие переносится из практической сферы в этическую, а затем и теоретическую, охватывая знание общих принципов. Легендарные семь мудрецов (*sophoi*), часто упоминаемые в греческой классике, мудры «вообще», не в каком-то конкретном деле, а во всех делах, связанных с управлением общества и направлением собственной жизни к доброй цели. *Сократ*, каким он выступает у Платона, полагает именно знание, а не умение началом мудрости. Те художники и государственные деятели, которые хорошо справляются со своим ремеслом, но не могут объяснить его принципов, не отдают отчета в своих действиях, не могут считаться мудрыми. Лисий — оратор, Гомер — поэт, Солон — законодатель, все они высокие умельцы в разных видах словесного ремесла. Но к мудрости их

790

приближает не это, а вторичная способность говорить о своей речи, теоретически защищать ее или вскрывать недостатки.

«Сократ. —Если такой человек составил свои произведения, зная, в чем заключается истина, и может защитить их, когда кто-нибудь станет их проверять, и если он сам способен устно указать слабые стороны того, что написал, то такого человека следует называть не по его сочинениям, а по той цели, к которой были направлены его старания.

Федр. Как же ты предлагаешь его называть?

Сократ. Название мудреца, Федр, по-моему, для него слишком громко и пристало только богу. Любитель мудрости— философ или что-нибудь в этом роде— вот что больше ему подходит и более ладно звучит»¹.

Иными словами, философия — это уже познавательная рефлексия над продуктами непосредственного творчества-мастерства. Наконец, у Аристотеля знание, причем в форме теоретического, самодовлеющего знания, становится главным признаком мудрости. По Аристотелю, «науки об умозрительном выше искусств творения», которые в свою очередь мудрее, чем обладание опытом. «-Мудрый, насколько это возможно, знает все, хотя он и не имеет знания о каждом предмете в отдельности___ Из наук в большей степени мудрость та, которая желательна ради нее самой и для познания, нежели та, которая желательна ради извлекаемой из

¹ Платон. Федр 278 с, d // Сот: В 3 т. М; Мысль, 1970. Т. З С 221. Отдаление мудрости от умения и сближение со знанием обобщается у Платона в формуле: «-Ведь стремление познавать и стремление к мудрости — это одно и то же» (Платон. Государство, 376 b // Соч: В 3 т. М; Мысль, 1971. Т. 3, ч. 1. С 154)

791

нее пользы»¹. Мудрость у Аристотеля становится «наукой, исследующей первые начала и причины»².

Как ни странно, именно это соединение мудрости с наукой повлекло за собой постепенное исчезновение мудрости из обихода философии, начиная со скептиков. Скептики усомнились в том, что первые начала и причины могут быть познаны ограниченным человеческим разумом. Для скептиков мудрость — это способность, напротив", воздерживаться от суждений, избегать догматизма и достигать нравственной безмятежности (атараксии). В результате мудрость перестала быть нужной и науке, поскольку она основана на теоретических изысканиях, и этике, поскольку она не требует теоретических знаний. Если у скептиков мудрость подвергается теоретическому сомнению, то для раннего христианства она утрачивает религиозно-этическую

ценность: «добрая жизнь», ведущая ко спасению, исходит не из мудрости, а из веры. По заключению новейшей и наиболее авторитетной философской энциклопедии англоязычного мира, в скептицизме «связь со знанием была либо оборвана (у практической мудрости), либо требовала сложного и обширного обоснования (у теоретической мудрости), прежде чем философия смогла бы вернуться к мудрости как предмету занятий. В значительной степени современная философия, озабоченная проблемами рационализации и информации, остается сосредоточенной в той области, которую проблематизировали античные скептики»³.

¹ Аристотель. Метафизика. Кн. 1, гл. 2 // Соч: В 4 т. М: Мысль, 1975. Т. 1. С 68.

² Там же. С 69.

³ Routledge Encyclopedia of Philosophy: 10 vol. London; New York Routledge, 1998. Vol. 9. P. 753.

792

Следующий парадокс состоит в том, что кантовский критицизм, в какой-то мере возродивший наследие античного скептицизма, создал предпосылки для возвращения мудрости в философию. Для Канта мудрость — это категория практического разума, его способность постигать высшее благо, состоящее в синтезе добродетели и счастья, и не только постигать, но и воплощать в собственном поведении. «„Мудрость, рассматриваемая теоретически, означает познание высшего блага, а рассматриваемая практически — соответствие воли с высшим благом..»¹. У романтиков и Шеллинга мудрость приобретает главенство над знанием и истиной, поскольку позволяет понять изменчивость истины и ограниченность разума. Суть в том, что в послекантовскую эпоху теория философии как знания, истинно отражающего бытие своего предмета, потерпела крах, и тогда внутри философии заново приобрела вес категория мнения. В античности знание противопоставлялось мнению, как объективная истина — субъективному представлению. Теперь, в рамках господствующего после Канта познавательного перспективизма (романтического, ницшевского), всякое знание считается разновидностью мнения, всякий факт — интерпретацией, всякое открытие — изобретением. Закономерно встает вопрос: если все мнения зависят от субъекта и контекста высказывания, какие мнения следует предпочитать другим и на каком основании?

¹ Кант И. Критика практического разума // Соч: В 6 т. М: Мысль, 1965. Т. 4, ч. 1. С. 464.

793

Что ЕСТЬ мудрость?

Таким образом, мудрость, как поиск лучших мнений в отсутствии точных знаний, вновь возвращается в философию, после того как претензии философии на объективное знание оказались несостоятельными именно перед лицом философской критики. Мудрость — это умение выбрать среди многих мнений наилучшее, не основываясь на твердом знании. Не удавшись как наука, как дисциплина объективного знания, философия возвращается к тому, что составляло ее основу, ее корень — к «софии», мудрости.

Мудрым можно считать такое мнение, которое позволяет живущему осуществлять свои интересы в согласии с интересами других (по Канту, мудрость проявляется в «самообуздании и в явном интересе главным образом к общему благу»¹)- Мудрость определяется не знанием фактов, как они есть, а взаимодействием с людьми, какими они могут быть. Мудрый не делает другим того, чего не хотел бы для себя, но вместе с тем он старается делать для других то, чего никто не мог бы сделать вместо него. Он стремится достичь общности с людьми и принести им пользу именно в том, что наиболее отличает его от других. Если судьба вручила ему смычок скрипача, он не променяет его на топор дровосека. Но если нужно спасти замерзающих, он отложит смычок и возьмется за топор. Он умеет находить кратчайший путь от своих наибольших способностей к наибольшим потребностям других людей. Он знает меру, соотносящую уникальный дар человека с универсальными нуждами человечества.

¹ Кант И. Критика практического разума. С 439—440

794

Мудрость — это умение возвыситься над своими текущими, сиюминутными интересами ради интересов более дальних, в перспективе — простирающихся за пределы индивидуальной жизни. Мудрый не променяет радости дня на удовольствие минуты, не променяет счастья жизни на радости дня, не променяет вечного блага на счастье жизни. Мудрость — это умение воздавать каждой вещи по ее мере, отделяя меру минуты от меры дня, меру пути от меры дома и меру любви от меры дружбы. Мудрый старается быть соразмерным тем условиям, в которых застал себя на земле, воспринимая жизнь как дар и как аксиому, из которой следует исходить и с которой бессмысленно спорить. В поисках наибольшего блага для себя и для других он не упускает случая изменить то, что поддается изменению, но и не борется с тем, что считает необоримым.

Если пассивное качество воли именуется терпением, а активное — мужеством, то мудрость — это именно способность различать сферы применения этих качеств, отличать обстоятельства, которые нужно претерпевать, от обстоятельств, которые нужно переделывать. Выражение мудрости можно *найти* в следующем известном изречении: «Господи, дай мне благодать принять безмятежно вещи, которые нельзя изменить; мужество — чтобы изменить вещи, подлежащие изменению; и мудрость — отличить одно от другого»¹. Иными словами, мудрость как бы посредствует между добродетелями

¹ Это высказывание приписывается то американскому теологу XX века Рейнолду Нибуру (Reinhold Niebuhr), то немецкому церковному деятелю XVIII века Иоганну Этингеру. См.: Respectfully Quoted A Dictionary of Citations / Ed Suzy Platt NY: Barnes and Noble Books, 1993. P. 276.

795

терпения и мужества, разграничивая области их действия: принимать то, чего я не могу изменить, и изменять то, чего я не могу принять.

МУДРОСТЬ, УМ И СУМУДРИЕ

Мудрость сходна с умом — у них имеется общая противоположность: глупость. Глупость — это непонимание меры, несоблюдение границ между вещами, подмена одного другим, действие в одном мире по законам другого. Фольклорный глупец плачет на свадьбе и танцует на похоронах. Но мудрость следует отличать от ума. Мудрый человек, как правило, умен, но умный — не обязательно мудр. Мудрость — это такой **ум, который понимает свои собственные границы** и сознательно может заменять действие ума действием сердца или действием тела. Прикоснуться к плечу страдающего мудрее, чем произнести назидание, вроде тех, что произносят друзья Иова. **Мудрость умнее самого ума**, она понимает место ума в мире, его ограниченность желанием, волеием, бессмыслицей. Мудрость может взвешивать ум и не-ум и отдавать предпочтение тому или иному. То, что может выглядеть безумием для ума, то может быть оправдано мудростью.

Ум дается человеку от природы, разум дается обучением, мудрость приобретается самосознанием и самовоспитанием. УМНЫМИ бывают дети, разумными — взрослые, мудрость — одна из немногих привилегий старости. Как замечает американский философ Джон Кикес, «возрастание мудрости и способность управлять собой идут рука об руку. Это пожизненные задачи, отсюда связь между мудростью и старостью. Старый

796

может быть глуп, но мудрый скорее всего стар, поскольку возрастание требует времени»¹. Еще одно различие. УМ может быть математическим или политическим, ограничиваясь одной сферой или специальностью (шахматы, компьютер, философия и т.д.), тогда как мудрость относится сразу ко всем проявлениям человека, ко всему объему человеческого. Нельзя быть мудрым в одном и немудрым в другом — мудрость такое же цельное свойство, как целомудрие, поэтому и в слове, и в понятии они идут рядом.

В мудрости заново воссоединяются онтология и эпистемология, логика и этика. Мудрость, как уже говорилось, отличается и от практического умения, и от теоретического знания — именно потому, что опосредует их: это ум как основа главного умения — умения жить. Мудрость — это такое знание, которое становится способом существования, это знание не того, что существует, а того, как существовать. Мудрость — это единство логики и этики, это искусство так мыслить, чтобы добродетельно жить. Если другие нравственные добродетели — мужества, терпения, любви, верности — связаны с качествами воли, то мудрость — единственная из них — связана с качеством мышления. Это этика, вытекающая из логики, и логика, проникнутая этикой.

Логика мудрости состоит в том, чтобы разделять все вещи, отличать А от Б и устанавливать для каждой вещи особые меры и законы. Этика мудрости состоит в том, чтобы соразмерять и сопоставлять все вещи, осуществлять наибольшее благо, сочетая дары

¹ *KeJces John. Wisdom // American Philosophical Quarterly. Vol. 20. July 1983. № 3. P. 286.*

797

одних с нуждами других, соединяя А, которому не хватает Б, с Б, которому не хватает А.

Мудрость — это одновременно и мир, и меч. Остротой своей логики мудрость разделяет вещи и одновременно этически согласует их.

Если предположить, что все разделы философии, исторически развившиеся из любви к мудрости,

в конечном счете к ней и вернуться, то и сама мудрость при этом предстанет более углубленной и разносторонней, чем до своей утраты и восстановления в философии. Даже постклассическая западная философия, столь мало заботившаяся о мудрости, по-своему подготавливала возвращение к ней. Кантовская критика, ограничившая область знания, чтобы расширить область веры, была, по сути, новым упражнением в мудрости, возвращением на ее стези. **Мудрость разграничивает области знания и веры и не притязает знать то, во что можно только верить, однако и не ограничивается верой в то, что можно достоверно знать.** Гегель, построивший свою диалектику как восхождение над ограниченностью противоположных мнений, сделал ее орудием мудрости. Кьеркегор, вернувший все отвлеченные метафизические сущности в лоно единичного существования, напрямую связавший абсолютное «Ты» Бога с абсолютным «я» индивида, сделал для мудрости не меньше, чем сделал Гегель.

В том и состоит движение мудрости, что оно соединяет односторонности и одновременно усматривает односторонность в самом их соединении. Мудрость есть свойство человеческого ума возвышаться над чувственной конкретностью и дробностью существования и вместе с тем отдавать приоритет живому суще-

798

ствованию над абстракциями и химерами ума. Вот почему мудрость находит суетность не только в житейском существовании, но и в себе самой, называя себя суемудрием. Именно суетность — основной противник мудрости, как глупость есть противник ума. Если глупость есть неразличение вещей, непонимание их меры, то суетность есть волевая зависимость от тех вещей, которые ум признает несущественными. Суетность — это когда минуте уделяется забота дня, дню — забота года, жизни — забота вечности. УМНЫЙ человек может быть суетным, и подчас именно ум вовлекает его в наибольшую суету, поскольку он критикует вещи, недостойные даже критики, и поправляет дела, которым лучше было бы вообще не делаться.

Мудрость — это ум ума, способность умно распоряжаться собственным умом. Возможно и неумное распоряжение своим умом, например в том случае, если ученый, отказавшись от фундаментальных исследований, тратит свой ум и дар на сотрудничество с органами разведки в области промышленного шпионажа. Человек, отдающий себя занятию меньшему, чем то, на какое он способен, или притязаящий на большее, чем то, в чем нуждается, ведет себя суетно. Мудрость удерживает ум от суеты, от самонадеянности и от саморастраты в чрезмерно умном устройении всяких мелких дел. Но и сама мудрость способна впадать в суету, когда она чрезмерно дорожит собой и не хочет ронять себя до уровня простых вещей и забот существования. Поскольку над мудростью ничего не стоит, что могло бы смирять и обуздывать ее, она это делает сама, называя себя суемудрием.

799

Таково свойство сократической мудрости: «Из вас, люди, всего мудрее тот, кто подобно Сократу знает, что ничего поистине не стоит его мудрость»¹.

Мудрость, знающая себя как мудрость, действующая как урок и образец, это и есть суемудрие. По замечанию Ралфа Эмерсона, «избыток мудрости делает мудрого дураком» («Опыт»)². Суемудрие — это такая мудрость, которая абсолютизирует себя как знание и добродетель и ставит себя над другими знаниями и добродетелями, такими как вера, любовь, надежда, мужество, доброта, радость, веселье. Обличая суетность всех помыслов и устройств, она не признает, что над мудростью человека может быть и другая мудрость, ему неведомая, по сравнению с которой сама его мудрость есть безумие и суета. Даже мудрость Экклезиаста становится суемудрием, когда он провозглашает, что всё есть суета сует и томление духа «"И меня постигнет та же участь, как и глупого, к чему же я сделался очень мудрым?" И сказал я в сердце своем, что и это — суетаTM И возненавидел я жизнь-» (2:15, 17). И лишь когда Экклезиаст отрекается от этой чересчур самодовольной мудрости, презирающей все человеческие труды, и признает смыслообразующую волю Господа над собой, оправдывает человеческую жизнь перед Богом, тогда мудрость, переставая обличать суету всего, сама перестает быть суетной, переходит в веселье и жизнеутверждение. «Мудрость человека просветляет лицо его, и

¹ Платон. Апология Сократа, 23 b // Соч. - В 3 т. М: Мысль, 1968. Т. 1. С 90.

² Сходного мнения придерживался кардинал Ньюмен. «Есть предел человеческому знанию; как духовные, так и мирские писатели свидетельствуют, что чрезмерная мудрость есть безумие» (overwisdom is folly) («Опыт о развитии христианского вероучения». Ч. 2, V, 6).

800

суровость лица его изменяется» (8:1). «Итак, иди, ешь с весельем хлеб твой и пей в радости сердца вино твое, когда Бог благоволит к делам твоим» (9:?)¹.

Первый шаг мудрости — возвыситься над суетой человеческих дел, оплакать их тщетность и смертность. Второй шаг мудрости — возвыситься над собственным отрешенным суемудрием, принять и благословить дела, которые поручены человеку Господом Таков «танец» мудрости, перемена ее шага, переход от печали к веселью.

НОВАЯ ВСТРЕЧА МУДРОСТИ И ФИЛОСОФИИ

Философ — далеко не всегда мудрец, и подчас философия, одной своей стороной приближаясь к мудрости, другой удаляется от нее. Философ, придерживающийся определенного «изма», бывает слеп к целому. Вообще «изм» — знак **умствуюющей глупости**, методологической одержимости.

Мудрый человек понемногу сочувствует и сомыслит всем «измам» и не принадлежит ни одному из них.

Мудрость **дофилософична и постфилософична** Соломон, Лао-цзы, Конфуций, Гераклит, Эпикур, Со-

¹ См. также образ веселой Художницы — Премудрости в Книге притчей Соломоновых, 8:30—31. Эта общность мудрости и веселости получила дальнейшее осмысление у Спинозы «дело мудреца пользоваться вещами и, насколько возможно, наслаждаться ими (но не до отвращения, ибо это уже не есть наслаждение). Мудрецу следует, говорю я, поддерживать и восстанавливать себя умеренной и приятной пищей и питьем, а также благовониями, красотой зеленеющих растений, красивой одеждой, музыкой, играми и упражнениями, театром и другими подобными вещами, которыми каждый может пользоваться без всякого вреда другому» (*Спиноза Б. Этика / Пер. с лат. НА Иванцова. Ч. 4. Теорема 45, схолия 2*).

801

крат, Иисус сын Сирахов — это начало мудрости. Но уже Аристотель превращает мудрость в особую науку, философию, которая хочет больше научать и наставлять, чем научиться.

«Мудрому надлежит не получать наставления, а наставлять, и не он должен повиноваться другому, а ему — тот, кто менее мудр»¹.

Возможно, что именно теперь, в начале 3-го тысячелетия, когда философия разочаровалась в своей способности чему-либо научить, наступает момент ее обратного превращения в мудрость. Это не значит, что время развития философии было потеряно для мудрости и что ей надлежит просто вернуться к мудрости древних, к мудрости античной, библейской, конфуцианской. Мудрость многое приобрела, многому научилась, и в частности тому, что дело мудреца — учиться, а не поучать. Если, по Аристотелю, «мудрому надлежит не получать наставления, а наставлять...», то, по словам Гоголя, мудрый человек — тот, кто «постигает всю чудную сладость быть учеником. Все становится для него учителем; весь мир для него учитель; ничтожнейший из людей может быть для него учитель. Из совета самого простого извлечет он мудрость совета; глупейший предмет станет к нему своей мудрой стороной, и вся вселенная перед ним станет как одна открытая книга ученья»².

Мудрость новейшего времени лишена спокойно-созерцательного характера — она одновременно и трагична, и комична, поскольку сознает невозможность и нелепость всеобъемлющей мудрости. Отсюда еще одно

¹ *Аристотель. Метафизика* Кн. 1, гл. 2 // Цит. изд. С 68.

² *Гоголь Н.В. Христианин идет вперед (из «Выбранных мест из переписки с друзьями») // Собр. сеч; В 7 т. М: Худож. лит., 1986. Т. 6. С 220.*

802

отличие: мудрость в наше время обходится без мудрецов. Нет, да и не может быть людей, вполне воплощающих мудрость, потому что и сама мудрость усложнилась и перестала отождествляться с отдельными индивидами. По словам Габриеля Марсея, пора, пожалуй, забросить традиционное представление о некотором привилегированном существе, якобы вступающем в необратимое обладание определенным качеством бытия. Так понятый мудрец грозит предстать перед нами сегодня как мирской — и, несомненно, смехотворный — вариант святого... Мудрость... представляет собой не столько состояние, сколько цель»¹.

Мудрость тогда есть подлинная мудрость, когда она не вполне знает себя в качестве мудрости, когда она больше учится, чем учит, больше находит поучительного в чужих знаниях и добродетелях, чем в себе Вот почему **к природе мудрости относится забвение себя как мудрости**. Вот почему и философия, как любовь к мудрости, легко забывает о мудрости даже и тогда, когда не перестает ей служить. Не потому ли философия на протяжении последних веков забывала о мудрости, что самой мудрости принадлежит способность себя забывать?

И в новейшее время, выбросив мудрость из своих словарей и учебников, философия тем не менее сохраняет ее как сердцевину своих учений, хотя и пресле-

¹ *Марсель Г. К трагической мудрости и за ее пределы // Самосознание европейской культуры XX века. М: Изд-во полит. литературы, 1991. С 358. Еще И. Кант указывал, что «быть мастером в знании мудрости- это больше того, на что может притязать человек скромный. Притязать на обладание этим идеалом под претенциозным именем философа вправе только тот, кто мог бы указать влияние мудрости- на себе как на примере.» (Цит. изд. С 439—440).*

803

дующих совсем разные цели. Феноменология и экзистенциализм, аналитическая философия и Л. Витгенштейн, структурализм и деконструкция — все они, хотя и ослепленные страстями рассудка, по-своему пролагают путь мудрости.

Разве не мудро от абстракций умопостигаемой сущности вернуться к самим вещам, доверять тому, как они являют себя нашему сознанию (феноменология), или вернуться к самой личности, которая предшествует всем актам мышления о мире (экзистенциализм)? Разве не мудро отграничить наши языковые средства от природы самих вещей и не выдавать законы сочетания слов за законы мироустройства (анализм)? Разве не мудро от постижения явлений в их раздельности перейти к структурному познанию их взаимосвязей, так что каждый элемент целого обретает значение лишь по отношению к другим элементам (структурализм)? Разве не мудро искать в значениях слов больше того, что хотел вложить в них сам пишущий, и находить противоречия там, где он сам себе казался ясным (деконструкция)? Во всех этих философских движениях XX века можно усмотреть восполняющее движение самой мудрости: от смешения к разделению — от раздельности к целому — от целого к пониманию внутренней разнородности его частей... Мудрость не задерживается там, где она стояла вчера.

Исполнение философии как единого проекта, во всем разнообразии ее учений, может быть достигнуто, однако, не в каком-то одном, самом истинном из этих направлений, а лишь в **софии**, к которой философия есть только путь¹. Поступательно-возвратное движение

¹ Одна из немногих разработок этой темы — статья американского феноменолога Дориона Кэрнса (1901—1973) «Философия как стрем-

804

каждой дисциплины, возможно, состоит именно в забвении и последующем восстановлении ее исходного понятия.

Рано или поздно философия придет к осознанию, что все ее враждующие направления — это проявления мудрости, которая враждует не только с глупостью и суетностью, но и сама с собой — с суемудрием. Именно когда философия возвратится к мудрости, к тому, что составляет ее сердцевину, труд любви, означенный в самом слове «фило-софия», будет увенчан. И тогда все далеко разошедшиеся части философии — онтология, гносеология, логика, этика — обнаружат свою взаимосвязь именно в понятии мудрости как истоке и устье всех философских дисциплин и направлений.

Таким образом, любая философская концепция или система может быть прочитана как зашифрованная мудрость, как иносказание или аллегория мудрости. Таков софийный подход к философии, софийный метод ее интерпретации. Со временем реализм и номинализм, эмпиризм и рационализм, феноменология и экзистенциализм, структурализм и деконструкция будут поняты как разные грани мудрости, способы ее самопознания и саморазличения, позволяющие ей возлечение к универсальной *софии* в интегральном смысле» (*Cairns Dorian. Philosophy as a Striving toward Universal sophia // Integral Sense Essays in Memory of Aron Gurwitsch / Ed. Lester Embree Washington, D.C: The Center for Advanced Research in Phenomenology, Inc. and University Press of America, 1984. P. 27—43*). Автор, один из ближайших учеников и последователей Э. Гуссерля, использует феноменологический метод, чтобы, вопреки раннему гуссерлевскому идеалу «строгой науки», вернуть философию к мудрости как целостному опыту согласования знания с искусством доброй, полезной и счастливой жизни. Мудрость в интегральном смысле, по Кэрнсу, включает не только мнения, но и эмоциональные и волевые установки.

805

вышаться над суемудрием. Философия, которая станет говорить на языке всех этих движений как равно необходимых и дополняющих друг друга, уже выйдет за границы философии и определится в прямом отношении к своему началу — мудрости. Так проясняется перспектива, в которой все линии философии, далеко разошедшиеся от начальной точки «наивной мудрости», заново сходятся в направлении «искушенной» или «умудренной» мудрости, т. е. мудрости вдвойне.

Приложение

Тема российско-американского двукультурия представляется уместной в завершении этой книги не только потому, что книга открывает собой издательскую серию «Liberty», посвященную пограничным или «черезграничным» явлениям двух культур. Здесь заново, на конкретном материале, ставится вопрос о транскультуре, теоретически уже обсуждавшийся в основной части книги. Речь пойдет об эмиграции/иммиграции, о полях и пробелах, промежутках и перекрестках культур.

Амероссия

Мультикультуризм и свобода

Речь при получении премии «Liberty» (2000)*

Русская и американская культуры долгое время воспринимались как полярные, построенные на несовместимых идеях: коллективизма и индивидуализма, равенства и свободы, соборности и «privacy». Чтобы понять себя, мы должны услышать оксюморон, звучащий в самом словосочетании «русско-американская культура», —

* Премия «Liberty» присуждается ежегодно с 1999 г. двум лауреатам за «выдающийся вклад в русско-американскую культуру и развитие культурных отношений между Россией и США». Спонсор премии — Media Group Continent USA. Ее лауреатами стали писатели Василий Аксенов и поэты Лев Лосев и Лев Рубинштейн, художники Олег Васильев и Вагрич Бахчянян, переводчик Виктор Гольшев, директор Библиотеки Конгресса Джеймс Биллингтон, коллекционер русского искусства Нортон Додж и директор Музея С Гугенхайма в Нью-Йорке Томас Крене, главный редактор журнала «Новое литературное обозрение» и директор одноименного издательства Ирина Прохорова. Вручение премии 2000 г, лауреатом которой стал Михаил Эпштейн, состоялось 3 декабря 2000 г. в концертном зале Merkin Hall (Нью-Йорк).

807

как «белая ворона» или «горячий снег». Мы, русские американцы, находимся в «исчезающем конце перспективы», в точке схождения противоположностей, и должны заново и заново разрешать их собой, в своем опыте и творчестве. Магнитное поле русско-американской культуры заряжено всеми теми интеллектуальными и эмоциональными противоречиями, которые еще недавно делали эти культуры врагами и соперниками.

А значит, в своей потенции это великая культура, которая не вмещается целиком ни в американскую, ни в российскую традицию, а принадлежит каким-то фантастическим культурам будущего, вроде той Амероссии, которая изображается в романе Вл. Набокова «Ада». Русско-американская культура не сводима к своим отдельным составляющим, но перерастает их, как крона, в которой далеко разошедшиеся ветви когда-то единого индоевропейского дерева будут заново сплетаться, узнавать свое родство, подобно тому как смутно узнается родство индоевропейских корней в русском «сам» и английском «same».

Единые по своим глубочайшим корням, эти культуры могут оказаться едиными и по своим дальним побегам и ответвлениям, и русско-американская культура может быть одним из предвестий, прообразов такого будущего единства.

Когда я думаю о русском американце, мне представляется образ интеллектуальной и эмоциональной широты, которая могла бы сочетать в себе аналитическую тонкость и практичность американского ума и синтетические наклонности, мистическую одаренность русской души. Сочетать российскую культуру задумчивой меланхолии, сердечной тоски, светлой печали, — и американскую культуру мужественного оптимизма, деятельного участия и сострадания, веры в себя и в других..

808

Невольно вспоминается Достоевский: «широк человек, слишком даже широк, я бы сузил». Но человек, о котором я говорю, американо-росс, даже шире, потому что в его сердце не только Бог с дьяволом борются, как в сердцах всех людей, но и разные представления о Боге и дьяволе. Двойственность человеческой природы умножается на разность культурных составляющих этого типа.

С американской точки зрения, главное зло — в расхождении целей и средств. Сама по себе мечта несомненна, и все трудности возникают только в ходе ее воплощения. Но если приложить нужные усилия, то типическая американская мечта без запинки перейдет в столь же типичный американский успех. Лень, покорность, пассивность, фатализм, нехватка личной инициативы — вот что портит российскую историю в глазах американца.

А с российской точки зрения, напротив, в мечте как раз и кроется главная опасность. Самое страшное в утопиях — то, что они сбываются. Поэтому нравственно ущербна именно уверенность гордого человека в том, что как он хочет, так все и получится. Опыт русской истории более ироничен. Тайный демон искажает благие человеческие цели — «хотели как лучше, а получилось как всегда».

В России ценятся щедрость, открытость, товарищество, размашистость, удаль, самоотверженность. В Америке преобладает другой набор добродетелей: точность, обязательность, честность, деловитость, дружелюбие, терпимость, мужество. Амероссы смотрят на мир двумя глазами и потому способны воспринимать его выпукло. Но ничто не дается даром: в случае неудачного наложения проекций возможно культурное «косоглазие» — головокружение и тошнота двукультурия. Мир

809

воспринимается объемно — и вместе с тем двоятся, плывет перед глазами. У него не один, а два центра, это не круглый, а эллипсоидный мир, который разгоняет нас с оттяжкой, создает двойные перегрузки.

2

Мне особенно дорого то, что эта премия носит имя «Свободы», «Liberty». Понятие «свободы» в русском языке неотделимо от понятия «собственности», они происходят от одного корня, означающего «свой», «особый», «быть собой». Только безумная идеология могла мыслить свободу как освобождение от собственности, лишение прав собственности; приехав в Америку, мы вместе с правами собственности начали приобретать и вкус политической свободы. Но сегодня мне хотелось бы сказать о другой свободе, свободе языка и культуры, тем более что слово «liberty» звучанием своего корня влечется к понятию книги, библиотеки, «library».

Так же как политическая свобода предполагает право пересекать границу своей страны, так языковая и культурная свобода — это возможность пересекать границу своего языка и культуры. Множество людей все еще являются пленниками своего языка, и чем лучше они на нем говорят, тем успешнее они возводят стены своей тюрьмы, воспроизводят те грамматические и лексические условности, структурные ограничения и предрассудки, которые навязаны им родным языком и той культурой, которая окрестала их с детства.

Казалось бы, стесненность родным языком никому не мешала создавать великие произведения национальной литературы. Но так ли это очевидно? Случайно ли, что великая русская литература была создана людьми, владевшими по меньшей мере двумя языками? Двужычие — это фактор интеллектуального раскрепощения;

810

не зная другого языка, нельзя по-настоящему знать и своего, как нельзя полноценно мыслить одним полушарием мозга или воспринимать объемно краски и звуки мира одним глазом или одним ухом. Пока Московская Русь была исключительно русскоязычной, замкнутой в своем одноязычии, не было и великой русской литературы, она зародилась только с реформами Петра Первого, с освоением иных языков, благодаря чему и русский язык приобрел выпуклость, объемность в сознании своих граждан. Пушкин, Тютчев, Толстой, Достоевский пользовались всеми преимуществами русско-французского двуязычия, как Набоков и Бродский — русско-английского. Пока мы не знаем другого языка, мы находимся во власти родного и не можем им овладеть, не можем говорить на нем, — это он говорит нами, бессознательно навязывая нам свои правила и ритуалы. Языковая свобода — это свобода выбирать язык для выражения тех или иных мыслей, и более того — это свобода мыслить об одних и тех же предметах на двух языках, мыслить стереометрически.

Вступить на границу двух культур — это как от монозвука перейти в мир стерео: видеть одну культуру глазами другой и видеть все вещи двумя глазами. Эффект двуязычия сходен с эффектом стереомызыки или стереокино: звук и изображение вдруг обретают волшебный объем, потому что каждый орган восприятия имеет свою проекцию предмета, и, складываясь, они воспроизводят его многомерность. Подобно тому как для полноценного физического восприятия предмета человеку даны парные органы чувств, так даны ему, как минимум, и два языка для объемного, «бинокулярного» восприятия мысли.

Возможно, стереотекстуальность — это будущее человеческого общения, когда языки будут служить не

811

заменой, а дополнением один другому. Вместо пе-ре-вода, поиска эквивалентов, возникнет деятельность с-ведения и раз-ведения языков для выражения одной мысли, которая таким образом обнаружит новые смыслы в процессе своих языковых перевоплощений. Сте-реотекст — это наложение разноязыких текстов для более рельефного, «слоисто-глубинного» представления одного комплекса идей.

Таким образом, свобода, какой она предстает на рубеже нового века, неотделима от двуязычия и дву-культурия. Напомню, что статуя Свободы расположена не в глубинке Америки, не в лесах Новой Англии, не на равнинах Среднего Запада — а на границе, на маленьком острове в нью-йоркской гавани, и обращена лицом к тем, кто прибывает из-за океана. Не местным жителям, но именно пришельцам, странникам, чужеземцам, скитальцам дано увидеть Свободу в лицо.

3

Мы должны быть благодарны Америке за то, что она подарила нам двуязычие или, по крайней

мере, полуторазычие. Но при этом нас не может не тревожить языковая судьба самой Америки, которая именно благодаря победоносному шествию английского языка по всему миру начинает терять интерес к иностранным языкам. Как преподавателю университета, мне приходится наблюдать этот печальный упадок интереса к русскому языку. Зачем тратить долгие годы на овладение плохим русским, если можно в России говорить на хорошем английском со всеми нужными людьми: бизнесменами, учеными, политиками? Не только славянские, но и все другие университетские отделения иностранных языков и культур, кроме испано-

812

язычных, теряют свое прежнее значение в силу глобального распространения английского. Когда студенты спрашивают, зачем нужно изучать иностранные языки, я отвечаю: хотя бы для того, чтобы знать английский. Зачем знать русскую литературу? Чтобы понимать американскую. Потому что без знания чужого нет понимания своего, нет чувства границы, нет способности посмотреть на себя со стороны. Как правило, студенты впервые задумываются о том, что такое члены предложения и части речи, только тогда, когда начинают изучать иностранный язык. Поначалу, когда я преподавал Пушкина, мне казалось, что американским студентам его легче будет усвоить через сравнение с Байроном. Но, поскольку они не знали, кто такой Байрон, в конце концов пришлось его объяснять через сравнение с Пушкиным. С какого берега ни входить в море знаний, важно проплыть его до конца, до другого берега, т.е. вести мысль к сравнению, к игре контрастов и светотеней. Мы не знаем себя, если не знаем других. Я узнал о России после своего переезда в США десять лет назад почти столько же, сколько узнал за сорок лет жизни в России. И вовсе не потому, что у меня здесь было больше возможностей для изучения России, а потому, что все ранее пережитое в России стало становиться знанием о ней через сравнение с другой культурой. Как если бы раньше у меня была только половина тех кусочков, из которых складывается картинка-загадка. Но Америка, предоставляя нам возможность двуязычия, сама все менее склонна к изучению других языков. В этом как будто уже нет необходимости: весь мир говорит на ее языке. Казалось бы, англоязычным народам можно позавидовать: почти в каждой цивили-

813

лизованной стране они чувствуют себя как дома. Но поскольку английский язык почти в равной степени принадлежит всем, они оказываются обделенными. У всех есть английский язык и еще какой-то свой, для более глубокого, сокровенного, быть может, конспиративного общения. А у них, англоязычных, только и есть английский. Они говорят на современном эсперанто, а интимного языка, так сказать «для междусобойчика», лишены. Они свой язык всем раздали, ничего не получив взамен. У немцев, шведов, японцев, индийцев — по два языка, а у них только один. Как известно, советская цивилизация, распространившись чуть ли не на полмира, погибла от своей замкнутости: она не знала ничего, кроме себя, не допускала взглядов со стороны, что и привело к застою и гибели. Не хотелось бы, чтобы такая же судьба безгранично одномерной, самодостаточной цивилизации постигла Америку. Между тем в мире, который быстро становится двуязычным, великая опасность для Америки и других англоязычных стран в том, что только они и останутся одноязычными. Одноглазыми в мире двуглазых. И если единственная сверхдержава еще может представлять какое-то благо для мировой политики, то единственный сверхязык может быть хорош для всех, кроме его коренных носителей, поскольку ослабляет кодирующие, интерпретирующие способности разума. Чтобы избежать этой опасности, Америке нужно изучать иностранные языки с такой же скоростью, с какой в других странах распространяется английский. Если действие не будет равно противодействию, Америка окажется по языку, а значит, и по способам мышления, одной из отсталых стран конца XXI века. Ее спасает только то, что она принимает иноязычных

814

в себя, позволяет им влиться в свою культуру, не требуя взамен забвения своей, исконной. Раньше интерес к России взвинчивался соображениями политического соперничества, лихорадкой «холодной войны». Теперь Россия лишена этого преимущества сверхдержавы; соответственно и раздутый штат славистов и советологов неизбежно сокращается — до тех пределов, где этому сокращению начнет противиться упругость самой русской культуры. Язык не будут изучать, если на нем нечего читать. Единственное, чем Россия в XXI веке может прославить свой язык и сделать его привлекательным, это культура и наука. Русский ум любит действовать поперек правил, в промежутке между установленными дисциплинами, поперек и наискосок. А в этом есть большая нужда у современной науки, где открытия совершаются на стыке разных областей, где растет потребность в целостном знании, в «теории всего». Важна для современной науки и самоирония разума, осознание границ

рациональности, попытка внедрить более интуитивные, подвижные модели в систему знания. Ведущие области современной науки — теории сложности и хаоса, в чем россияне, как известно, большие эксперты и мастера. Так что не только в России (в экономике, политике, культуре, языке) действует вакуум, жадно всасывающий все американское. И в Америке есть, скажем так, вакансия для определенных установок русской культуры, потребность в трех «и»: интуиции, иронии, импровизации. Таким образом, русский язык в Америке — это не остров, омываемый со всех сторон стихией иной речи, а это мост между двумя культурами, и более того — одно из тех зеркал, в которых Америка может увидеть себя. В этой скромной, но незаменимой роли — под-

815

носящих зеркало — и хотелось бы видеть себя в этой стране. Пусть это зеркало составлено из осколков дру-того большого культурного мира, все еще отражающих другую землю и небеса

4

В тот исторический момент, когда рухнул железный занавес и распался Советский Союз, совершилось еще одно достопримечательное событие: мы перестали быть беглецами из одной страны в другую. Мы вдруг стали оседлыми, перестали держать наготове чемоданы — именно потому, что появилась возможность вернуться. И вдруг стало понятно, что мы ни отсюда и ни отсюда, мы совсем другие русские и совсем другие американцы, не похожие ни на тех, ни на других. Мы не страна, а странность, страна в стране, способность видеть мир чужим и свежим, как бы только рожденным, — ходячая метафора, перенос значений, «Амерос-сия», особая культурная общность, которая может разрастись, а может и исчезнуть в следующих двух-трех поколениях.

Встреча России и Америки создает, быть может, одно из самых ярких мест на земле, один из самых резких и выпуклых культурных рельефов. Никогда я не видел столь ярких красок, как в первые годы после моего переезда в Америку. Америка играла, пенилась, блистала на фоне тою блеклого, скучного цвета, к которому за сорок лет привыкли мои глаза. Никакому урожденному американцу не дано увидеть Америку такой сияющей, омытой, хрустально-воздушно-многоцветной, как пришельцу с Востока. Но прошло несколько лет — и уже Россия стала играть в моей памяти и воображе^

816

нии такими чудными красками, каких я воочию в ней не наблюдал. Никогда жизнь не казалась мне столь яркой, как в эту пору переводных картинок, визуальных игр двух культур, когда один слой восприятия, российский, контрастно накладывался на другой, американский. Только вне России, далеко от России можно было увидеть ее такой, какой увидел Гоголь: «У! какая сверкающая, чудная, незнакомая земле даль! Русь¹!» Какой была бы в нашей душе Россия без этих гоголевских светящихся красок, вихрящихся линий, залиvistых звонов, а ведь они явились ему на другом конце Европы, в Риме, где писал он свою «птицу-тройку».

Слова «эмиграция», «диаспора» — тусклые слова, бессильные передать то, что переживает человек на границе двух культур. Лучше вспомнить Тютчева:

О вещая душа моя! О сердце, полное тревоги, О, как ты бьешься на пороге Как бы двойного бытия!

Порог двойного бытия — вот как называется это наше стояние между двумя мирами.

В свое время Нина Берберова произнесла: «Мы не в изгнании, мы в послании» («Лирическая поэма», 1927). Она имела в виду, что эмиграция должна смотреть не в прошлое с обидой, а в будущее с надеждой, что она несет своей новой родине важную весть со старой, предупреждение и напутствие. Мне кажется, однако, что и слово «послание» уже не вполне отвечает нынешнему положению амеросса, русского американца. И «изгнание», и «послание» соотносят нас — отрицательно или положительно — с прежней родиной, а для нас столь же значима и новая родина, и вдвойне значима —

817

причастность к обеим странам, сама странность нашего положения между ними.

Изгнание и послание — это однонаправленное движение из одной точки в другую. Теперь, когда оба направления открыты и можно двигаться туда и сюда, — важна именно интенсивность проживания здесь и сейчас, на пороге двух культур, оттеняющих друг друга и придающих двойной ритм, цветность, контрастность нашему существованию. Жизнь **вдвойне** — вот как можно это назвать: на пороге двойного бытия вдвойне заостряются все переживания цветов, звуков, запахов, голосов, языков. Мир предстает «странным, закутанным в цветной туман» (А Блок). По Виктору Шкловскому, в его статье «Искусство как прием», цель искусства — вывести наше восприятие из автоматизма, прервать инерцию существования, обнаружить странность того, что кажется привычным. «Автоматизация съедает вещи, платье, мебель, жену- "Жизнь как бы не была". И вот для того, чтобы вернуть ощущение жизни, почувствовать вещи, для того, чтобы делать камень каменным, существует то, что называется искусством»¹.

Но для того же самого существует и наша странная двойная жизнь, которая сродни искусству в

том, что она остраивает вещи, заставляет увидеть их впервые. Наша иностранность — это и есть способ остраивания, сама заграничная жизнь как прием. Наша чу-жеязычность — потенциальный способ обновления обоих языков, вмесливания в них того, чего в них еще никогда не было, — как Набоков вмесливал русский

¹ Шкловский Виктор. Искусство как прием // О теории прозы. М: Сол писатель, 1983. С 15.

818

язык в английский, а Бродский — английский язык в русский. Хотя бы частичная принадлежность другой культуре освобождает нас от тех навязчивых идей, мифических комплексов, психологических маний и фобий, предрассудков любимой мысли, которые мы неизбежно усваиваем от своей культуры, оставаясь ее данниками. Двукультурие — это условие свободы от обеих культур, возможность более глубокого вхождения в каждую из них. Как писал другой теоретик, Михаил Бахтин, «внезаходимость — самый могучий рычаг понимания. Чужая культура только в глазах другой культуры раскрывает себя полнее и глубже. Мы ставим чужой культуре новые вопросы, каких она сама себе не ставила»¹.

Сила Америки, источник ее чудесного возрастания — то, что она вбирает в себя много чужестей, и мы — часть этой ее чужести самой себе, рычаг ее самопонимания. Именно потому, что мы ни отсюда и ни отсюда, нам дано видеть как бы впервые: Америку — российскими глазами, Россию — американскими. Автоматизация грозит нам меньше, чем аборигенам обеих культур, потому что привычность одного уклада взрывается необычностью, иновычностью другого; одна составляющая Амероссии выводит из автоматизма другую. Вряд ли нам грозит автоматизация, скорее — стресс, перенасыщенность контрастами, сверхнапряжение на сгибах.

Конечно, есть и большой риск в таком двойном бытии, потому что там, где есть умножение, есть и деление. Возможность двуязычия, которую мы приобретаем

¹ Бахтин Михаил. Ответ на вопрос редакции «Нового мира» // Эстетика словесного творчества, М: Искусство, 1979. С 334—335.

819

ем на границе культур, легко оборачивается полужнанием чужого языка и полужабвением родного. Нам знакомы не только образцы сильной речи, чьи выразительные средства удвоены скрещением языков, но и примеры ополовиненной речи, жаргонной смеси, где от обоих языков остаются только обломки их катастрофического столкновения. Переходя границу между культурами, легко застрять в ничейной полосе, где ни одна из культур не оставила ничего, кроме мусора и отходов. Вдвое и пополам — очень похожие, но совершенно разные числовые действия. Над нами все время висит вопрос удваиваем мы свое культурное достояние или ополовиниваем его? Результат нашей принадлежности двум культурам больше или меньше единицы?

Но, как ни отвечать на этот вопрос, очевидно, что мы находимся в зоне наибольшего культурного риска, где удваиваются ставки, а значит, возрастают возможные приобретения и потери. Диапазон выбора — широчайший, интенсивность переживания — наибольшая. Душа — «жилица двух миров», и ей дано пережить и муку этого раз-двоения, и праздник этого у-двоения. Мы иномерны и чрезмерны для обеих культур. Мы не в изгнании и не в послании — мы **в искании**. Мы **в игрании** и мерцании смыслов, мы — **цитаты из одной культуры в тексте другой**, мы носим на себе **невидимые кавычки**. Мы на пороге двойного бытия. Мы по обе стороны, мы дважды иные.»

5

И одновременно мы дважды свои, мы находимся в нежнейшей, интимнейшей точке соприкосновения двух культур, где они полны очарования друг для друга. В каждом организме, не только биологическом, но и культурном, есть клетки соматические (нервные,

820

костные, мышечные и др.) и клетки половые. То, что по традиции называется эмиграцией, это, в сущности, эякуляция, выброс клеток одной культуры в лоно другой, зачатие новых организмов. Согласно новейшим теориям, процесс передачи и размножения единиц культурной информации, так называемых «мемов», сходен с процессами распространения генов. Термин «мем» был предложен английским биологом Ричардом Докинсом в книге «Самовлюбленный ген» (1976), ставшей научным бестселлером и классикой современной теории эволюции¹. Докинс доказывает, что наряду с генами как носителями биологической информации существуют носители культурной информации, которые также склонны к самоцельному размножению и подчиняются закону дарвиновской эволюции. По аналогии с генами, Докинс называет «мемами» эти единицы культурной памяти, которые стремятся к бесконечному самовоспроизводству и пользуются для этого книгами, песнями, спектаклями, политическими идеологиями, средствами массовой

коммуникации и т. д. Примером таких мемов могут служить крылатые слова, лозунги, литературные сюжеты, визуальные образы, музыкальные мотивы, моды, поваренные рецепты, математические формулы. По сути, вся история человечества может быть описана как эволюция мемов, их борьба за выживание, распространение, покорение умов, внедрение в духовную и материальную культуру.

Но, поскольку человеческие гены распространяются именно половым путем, никак нельзя обойти эро-

¹ Dawkins Richard. The Selfish Gene. Oxford: Oxford University Press, 1976. См. также *tilachnore Susan*. The Meme Machine. Oxford Oxford University Press, 2000.

821

тическую сторону той «генетики культуры», какую представляет из себя новая наука меметика. Если ме-метика, которой сегодня занимаются серьезнейшие биологи и культурологи, это не просто метафора генетики, то и эрос культурных притяжений, миметических проникновений, информационных фрикций, пронзительная острота языковых и интеллектуальных переживаний в зоне контакта между культурами, все это тоже не только метафора.

В XX веке происходит, так сказать, сексуальная революция в жизни культур: вместо прежней замкнутости, однородности — бурные встречи, пересечения, смешения, оплодотворения. Половые клетки, гаметы, обладают иной энергией движения, чем соматические: они «изгоняются» из одного организма и «посылают-ся» в другой, чтобы образовать новую жизнь. Мы — кометы, которые перемещаются из одной звездной системы в другую; мы — гаметы, которые переносят информацию от одного организма к другому. Мы не просто «в изгнании и в послании», мы — в соитии и зачатии, мы — клетки, которые одна страна выбрасывает из себя, чтобы зачать новую жизнь в лоне другой страны. То, что называется диаспорой, это не столько самостоятельный культурный организм, сколько оргазм — функция взаимопознания и взаимопроникновения разных организмов. Двойная жизнь, на пороге которой мы бьемся, это любовная лихорадка двух культур, судороги их счастья или, в случае неудачи, боль их отторжения, несовместимости двух тканей.

«Амероссия» — сложное имя: имя страсти, которая соединяет две великие культуры, и имя генетической опасности. Трудно предсказать, кто или что родится: гений или монстр, воплощенная утопия или разрушительная химера. Но даже те ошибки и потери, кото-

822

рыми чревато соединение двух культур, могут стать могучим рычагом эволюции. Миграция — самый эффективный способ эволюционного размножения культур, создания нового генетического материала через информационные помехи при передаче хромосом одной культуры другой. Сами ошибки — системные, социальные, профессиональные, карьерные, лингвистические, церемониальные, — которые мы совершаем при переходе из культуры в культуру, при переводе с языка на язык, могут выполнять роль творческих мутаций. Миграция — это культурная мутация, изменение наследственных свойств в результате перестроек и нарушений в информационном коде как посылающей, так и принимающей культуры. Мутации в природе и миграции в культуре — решающие факторы эволюции, ведущие к возникновению новых видов, основа изменчивости в развивающихся системах жизни и сознания.

Культура — это игра в испорченный телефон: ошибки множатся, а в результате на другом конце рождается новое сообщение. Нам не надо рассчитывать на то, что прежние или новые соотечественники нас полностью услышат и поймут — как всегда, исказят. Но, как звено в цепи ошибок, мы имеем право на превратности такой двойной судьбы, проходящей через зону глухоты и недопонимания. На участке культурной связи между Россией и Америкой происходит огромное количество ошибок, там стоит треск и грохот, похожий на глушилки времен вещания «Свободы» за железный занавес. Но то, что просачивается, передается дальше, звучит по-новому, и во всем сказанном главная прелесть — непредсказуемость.

Нью-Йорк, 3 декабря 2000

Словарь терминов

Цель данного словаря — облегчить понимание книги и прояснить те концептуальные возможности гуманитарных наук, которые требуют артикуляции в новых понятиях и терминах. Краткие определения носят справочный характер и не могут заменить более развернутых объяснений в тексте книги. Подача терминов единообразна: выделяются ударные гласные; дается английский перевод; во многих случаях указываются словообразующие элементы и примеры аналогичного словообразования.

« » (« »); знак пробела, blank space; термин не произносится, но может передаваться визуально и жестиккулярно знаками

кавычек) — предметная среда, окружающая текст и заполняющая его пробелами, как условие и необходимый фон знаковой деятельности; «первослово», философский знак абсолюта, чистого бытия, как оно раскрывает себя на границах языка и невыразимо. « » — не просто белизна чистого листа или экрана, а белизна, заключенная в кавычки, ставшая знаком, предметом рефлексии и средством коммуникации. « » — «слепая точка» сознания, которая приобретает все новые имена, но не может быть мыслимой или поименованной иначе, как в виде означенного пропуска знаков.

абДукция (abduction — буквально «похищение», «умыкание») — выведение понятия из того категориального ряда (дисциплины, школы, концепции), в котором оно закреплено традицией, и перенесение его в другой ряд или множественные ряды понятий; логический прием, основанный на расширительной работе с теоретическим понятием.

амбиутопИзм (греч. *amphi* — вокруг, с обеих сторон, двояко) — сочетание утопизма и антиутопизма, противоречивое, **824**

амбивалентное отношение к будущему (напр., в «Чевенгуре» А. Платонова).

ангелОид (angeloid; от *греч.* *angelos*, вестник, и *eidos*, вид, подобие) — существо, приобретающее в результате технической эволюции некоторые свойства, традиционно приписываемые ангелам, напр, способность перемещаться по воздуху, передавать мысли на расстоянии и т.а.

«в» (in, into) — философская категория, указывающая на пребывание всех вещей «одна в другой» («все **во** всем»), на взаимную окольцованность субъекта и объекта познания в «великой цепи бытия»: окружающее само окружается тем, что оно окружает.

вещеВедение, см. **реалОгия**

виртоЗал, **виртуальный театр** (virtual theater) — зал для демонстрации трехмерных зрелищ, «виртуальных миров» как произведений тотального искусства (**космо-арта**), в которых зрители могут принимать участие наряду с актерами.

виртомАния (virtomania) — наркотическая зависимость от «виртуальных миров», какими они предстают на экранах компьютеров, а потенциально и в своей трехмерной проекции.

виртонАвтика (virtonautics; ср. *астронавтика*) — странствие, «плавание» по виртуальным мирам.

воссоЗнание (ecognition, ecological + cognition) — восстановление в сознании или в знаковой деятельности того, что предшествует сознанию или знакам и делает их возможными; этическая и экологическая процедура осознания и воссоздания изначальных условий культуры по мере исторического удаления от них.

гиперАвторсгво (hyperauthorship, *греч.* *hyper* над, сверх, чрезмерно) — преизбыток функционального или фиктивного авторства над фактическим, создание множественных виртуальных авторских личностей (и соответствующих произведений), за которыми не стоят «реальные», «биологические» индивиды. Другой вариант Г. — преизбыток авторов над текстами: одному тексту могут соответствовать несколько возможных авторизации (подписей).

гиперрациональность (hyper rationality) — избыточная рациональность, которая переходит в свою противоположность, в одержимость методом, доктринальное помешательство, свойственное, напр., тоталитарным системам.

825

грамматосОфия (grammatosophy) — раздел философии, который рассматривает фундаментальные отношения и свойства мироздания через грамматику языка, в том числе через призму грамматических слов, форм и правил, которые обозначают самые общие отношения вещей и способы членения мысли.

гуманитарные технологии (techno-humanities) — совокупность практик, возникающих на основе гуманитарных наук и ведущих от изучения предмета к его преобразованию. ГГ. пользуются идеями и понятиями гуманитарных наук, напр, культурологии, эстетики или лингвистики, для практической работы по трансформации культуры, искусства, языка. ГГ. как вторичные искусства следует отличать от тех первичных искусств (поэзии, живописи и т.д.), которые служат предметом изучения в гуманитарных науках. Напр., А. Белый выступал в трех ипостасях: 1) поэт-символист; 2) теоретик символизма; 3) гуманитарный технолог, программный мыслитель, вдохновитель и преобразователь символистского движения. ГГ. культуры в целом — культурони-ка; отдельных ее областей — транс-дисциплины (трансэстетика, транслингвистика и т.д.)-

гуманолОгия (humanology) — новая наука о трансформациях человека и человеческого в процессе создания искусственных форм жизни и разума. Другое название — «постчеловеческие» или «постгуманитарные» исследования (posthuman studies), трансгуманитарные исследования (transhuman studies). Г. — это экология человека, но вместе с тем — и антропология машины, т.е. наука о взаимном перераспределении их функций, о технизации человека и гуманизации техники. Отсюда два направления в гуманологии: эко-гуманология — о специфике человека, несводимой к машине; техно-гуманология — о функциях человека, передаваемых машине.

debut de siecle (фр) — «начало века» как особый тип умонастроения и мировоззрения, в соотношении с *fin de siecle*, «концом века».

иноУмие (alter-mind) — управляемое безумие как средство творческого расширения разума.

интеЛнет (intel.net, сокращение от intellectual network, интеллектуальная сеть) — междисциплинарное сообщество для создания и распространения новых идей и интеллектуальных движений через Интернет; одна из ступеней в интеграции нейронных и электронных сетей и в создании синтеллекта (со-

826

разума). Первое интерактивное устройство в области обмена и регистрации гуманитарных идей в Интернете (июнь 1995)

<http://comnLCudenvr.edu/sinteLnet/>

http://wwwjuss.ru/netcult/20000616_epshteinJitml

ипсеИзм (ipseism, от *лат.* *ipse* сам, сам по себе) — представление о том, что опыт самоощущения, самосознания, самореференции, самобытия лежит в основе познавательных актов, направленных на другого.

квантовая метафизика, микрометафизика (quantum metaphysics, micrometaphysics; ср. «квантовая физика») — метафизика предельно малых, логически узких, конкретных понятий и внепонятийных единичностей, элементарных мыслимоостей.

концептивИзм (conceptivism, от лат. conceptare, представлять себе, замышлять, зачинать, беременеть; отсюда англ. conception, концепция и зачатие)— философия «зачинающих понятий», конструктивная деятельность мышления в области концептов и универсалий. К. признает «конструктность», концептуальную заданность «реальности» и ставит своей задачей не только критику и демистификацию этих конструкций, но и творческое их порождение, заново объединяя теоретическую и практическую способности разума.

кОсмо-Арт (cosmic art, cosmo-art) — тотальное искусство, обладающее теми же сенсорными средствами воздействия, что и сама реальность, включая обонятельные и осязательные. К. развивается по мере освоения все новых технических средств воспроизведения реальности и воссоздает фантазию художника в полной чувственной достоверности, неотличимости от объектов реального мира

критический универсализм (critical universalism)— мировоззрение, которое исходит из универсальных, всечеловеческих ценностей и поэтому критически относится к идеям расово-этнической, классовой, гендерной, сексуальной и всякой другой замкнутости и самоотчужденности культур. В системе современных идейных движений КУ определяется своим контрастом с постмодерным релятивизмом, с одной стороны, и догматическим универсализмом, с другой.

культурОника (culturoponics)— гуманитарная технология, изобретательская и конструкторская деятельность в области культуры; активное преобразование культуры как следствие ее теоретических исследований; практическая надстройка над науками о культуре, попытка воплотить трансформативный по-

827

тенциал гуманитарного мышления, не утрачивая его специфики. К. в отношении гуманитарных наук есть то же самое, что в отношении естественных наук есть техника как преобразование природы, а в отношении социальных — политика как преобразование общества

лексический инфинитИв, неопределенная форма слова (lexical infinitive)— лексический радикал, словокорень, который употребляется в функции разных частей речи (напр, «синь» — существительное и краткое прилагательное).

лексический полиморфизм, полифункциональность (lexical polymorphism,.)— свойство одной лексической единицы (слова) выполнять разные морфологические функции (напр, англ, house— существительное, прилагательное и глагол).

лексический радикал, словокорень (lexical radical, root-word) — общая часть родственных слов, которая сама употребляется как самостоятельное слово (напр, «дом», «рад», «бел», «верь»), метапрАктика (metapragtice)— метафизическая практика; действие не как предмет метафизики, а как способ ее воплощения; система мыслей, поступков, обладающих свойствами метафизического высказывания.

микрОника (micronics, от греч. «mikros» — малый) — дисциплина, изучающая формы и функции малого в природе, искусстве, культуре, экономике и т.а.

мультивЕрсум, многомиРие (multiverse, от лат. «mul-tum», много, и лат. «universum», вселенная) — мироздание в целом как совокупность миров с разными физическими законами, свойствами и числом измерений (в отличие от единственного «универсума» — нашей Вселенной).

мультивИдуум (multividual; от лат. «imiltum», много, и лат. «individuum», индивид)— «многосамость», «многочисленность», множественный индивид, разнообразные «я» которого могут иметь самостоятельные телесные воплощения, сохраняя при этом общее самосознание.

мыследержАние (thought self-control) — дисциплина управления своими мыслями, воздержания от общественно опасных помыслов; ментальная аскеза как способ самоцензуры в нейросоциуме (церебрально открытом обществе).

мыслезнАние (thinknowledge; think + knowledge)— эпистемологическая категория, указывающая на соотношение мышления и знания как двух форм интеллектуальной деятельности (ее «энергии» и «массы») и на способы их взаимопревращения.

828

нейроКосмос (neurocosmos)— симбиоз мозга и физической реальности, фрагмент космоса, прямо подключенный к мозгу и им управляемый.

нейроСоциум (neurosociality, neuromilieu) — симбиоз мозга и социума; общество, которое непосредственно управляется мозговыми процессами и в свою очередь их контролирует. Это церебрально открытое общество, в котором мозговые сигналы прямо передаются по электронным сетям* участвуют в информационных и производственных процессах. Развитие современных технологий ведет в перспективе к сращению всех линий коммуникации— церебральных (между клетками мозга) и со-цио-культурных (между индивидами и ячейками общества).

неопределенная форма слова, см. лексический инфинитив

ноокрАтия (поосгасу, от греч. noos разум) — форма политического устройства и управления под началом всепланетного разума, действующего в коммуникативных сетях.

ноотИческий (от греч. noos разум)— относящийся к разуму как планетарному явлению, как силе, преобразующей геосферу и биосферу Земли.

нооценОз (noocenosis, от греч. noos, ум, и koinos, общий; ср. биоценоз)— совокупность идей, образов, ментальных предметов, информационных полей, заполняющих данную материальную среду, процесс их взаимодействия и циркуляции. Н. так относится к ноосфере, как биоценоз — к биосфере. Каждая культура и субкультура, профессиональная среда, общественный союз имеют свой Н, свой способ обмена идей, выживания и распространения в ноосфере.

овозмОжение, см. потенциАция.

однословие (univerbal art, genre)— наикратчайший жанр словесности, искусство одного слова, заключающего в себе новую идею или картину. Если жанр афоризма соответствует предложению как языковой единице, то жанр О. соответствует минимальной самостоятельно употребляемой единице языка — слову. О. как авторское произведение отличается от неологизма, имеющего функционально-прикладное, техническое значение. онтоТехника (ontotechnology, от *греч.* on (ontos), сущее) — техника, способная менять фундаментальные условия человеческого бытия, создавать новый пространственно-временной континуум, новую сенсорную среду и способы ее восприятия, новые виды организмов, новые формы разума.

829

ожутчЕние, острашЕние (uncannization, от англ. uncanny, жуткое)— усиленная форма остранения, очуждения, в которой ранее вытесненное и запретное предстает не просто странным и чуждым, но страшным и жутким; распространенный прием послесловетской литературы и пиара.

палеонОй (paleonoiс era, от *греч.* palaios, древний, и poos, разум)— эра технически невооруженного разума и примитивных интеллектуальных машин. Как была эра палеозоя (от *греч.* «зое» — жизнь), так мы живем в эру П, когда только начинают появляться первые искусственные формы разума.

потенциАция, овозмОжение (potentiation, possibili-zation) — историческая и эпистемологическая категория, обозначающая переход явлений из актуального состояния в потенциальное, возрастание степеней возможного, превращение теорий — в гипотезы, утверждений — в предположения. Исторически возможности растут быстрее, чем способы их реализации. В отличие от традиционных (в том числе революционных) путей реализации идеала, П. — развитие не от возможного к реальному, а от реального к возможному. Потенцировать, или овозможивать — расширять сферу возможного. П. как гуманитарная методология усиливает каждую из его возможных интерпретаций текста; задача — не критиковать и не утилизировать, а потенцировать произведение, т.е. не сокращать, а умножать его смыслы.

проективная археология (protective archeology)— изучение древностных образований в современной культуре, таких как массовая мифология, культ вождей и ТЛ; представление о настоящем времени как о давно прошедшем в отношении к прогнозируемому будущему.

проективный словарь (projective dictionary, predic-tionary) — собрание новых слов или терминов, впервые предлагаемых для употребления, расширяющих область говоримого и мыслимого. Традиционные словари, в том числе словари неологизмов, отстают в своем описании языка от его реального состояния, тогда как ПС. носит опережающий характер. Если традиционный словарь подводит итог бытованию слова в языке, то в ПС жизнь слова только начинается. Отсюда оно может перейти в тексты других авторов, стать фактом языка.

протеИзм (proteism, от *греч.* protos, первый, начальный, и *греч.* Proteus древнегреческое морское божество Протей, способное принимать облик различных существ)— мироощущение

830

начального положения вещей; осознание того, что мы живем в самом начале неизвестной цивилизации, что мы притронулись к неведомым источникам силы, энергии, знания, которые могут в конечном счете нас уничтожить; что все наши достижения — только слабые прообразы того, чем чреваты инфо- и биотехнологии будущего. П. как гуманитарная методология составляет альтернативу постструктурализму и другим «пост», изучает возникающие, еще не оформленные явления в зачаточной стадии их развития. Ср. у Ф. Ницше: «Мы, новые, безмянные, труднодоступные, мы, недоноски ещё не проявленного будущего» («Весёлая наука», фр. 382).

противовОвие (contravocation; ср. противоречие) — этическая категория, указывающая на два зова в человеческой душе, на неустрашимую двойственность нравственных критериев и самих добродетелей («мужество» — «благоразумие», «щедрость» — «бережливость», «самоотдача» — «самосохранение» и тл.)

прОго- (proto-, от *греч.* protos, первый)— часть сложного слова, указывающая на первичность, зачаточность данного явления, напр., в таких словах, как «прототип», «прото-Ренессанс». К началу XXI & «прото-» приобретает то же принципиальное мировоззренческое значение, какое приставка «пост-» имела в 1970— 1990-е гг. («постмодернизм, посткоммунизм, постструктурализм» и тл.). Цивилизация начала XXI в. протоголобальная, протовиртуальная, протоквантовая, протоноотическая-

реалОгия, вехцевЕдение (*лат.* res, вещь)— гуманитарная дисциплина, изучающая единичные вещи и их смысл в соотношении с личностью и самосознанием их владельца или пользователя. Предмет Р. — это такая лирическая и мемориальная сущность вещи, которая возрастает по мере того, как утрачивается ее технологическая новизна, товарная стоимость и эстетическая привлекательность.

реИзм (reism, *лат.* res, вещь)— философское представление о том, что всякая единичная вещь есть самобытие, начало и конец самой себя. Задача понимания— от общих, абстрактных понятий двигаться навстречу единичности данной вещи, постигать ее смысл «здесь и сейчас».

саморевЕрсия (self-reversion)— обратимость субъекта и объекта воли, «волимость» самого велящего, по аналогии с саморефлексией и самореференцией как обратимостью субъекта/ объекта сознания или означивания. С играет роль во соотношении свободы и судьбы, волюнтаризма и фатализма.

831

семиОника (.semionics) — раздел семиотики, изучающий новые знаки, способы их создания и введения в язык.

семиургИя (semiurgy) — знакотворчество, деятельность по созданию новых знаков и введению их в язык.

сИнтез языка, синтетИческая философия (language synthesis, synthetic philosophy)— направление в философии, которое ставит своей задачей синтез новых содержательных терминов, понятий и суждений на основе их языкового анализа. **СЯ.** определяется по контрасту с аналитической философией (философией

анализа языка), господствующей в англо-американской мысли 20-го в-
синтеллЕкт, сорАзум (syntellect, стяжение приставки «син-» (co-) и корня «интеллект») — соборный разум, который образуется интеграцией индивидуальных сознаний через сеть электронных коммуникаций; ступень в создании всечеловеческого нейро-квантового мозга.

словокОрень, см. лексический радикал

сорАзум, см. синтеллЕкт

соФийные дисциплины (sophian disciplines, sophio-disciplines, греч. sophia — мудрость) — дисциплины, которые соотносят предмет своего изучения с цельным знанием, мудростью, представлением о мироздании в целом. Рядом с каждой наукой-логией можно обозначить дисциплину-софию: археология — **археосоФия**, этнология — **этносоФия**, психология — **психосоФия**, биологией — **биосоФия**TM

софиофИлия, мудролЮбифорЪорЪИна) — поиск мудрости за пределами философии как академической дисциплины, в области того, что называют спиритуальностью, практической метафизикой, высшим знанием. Если философия постепенно оторвалась от «софии» как своего изначального предмета и цели, превратилась в дисциплину системного построения понятий и логического анализа слов, то С ищет для себя иных, неакаде-мических путей цельного знания, обращаясь к наследию Платона, Лао-цзы, Паскаля и других мыслителей-мудрецов.

стереотЕкт (stereotext, от греч. stereos — твердый, объемный, пространственный) — сочетание разных языков, соединение разноязыких текстов (напр., русского и английского) для более рельефного представления одного комплекса идей. Объем мысли или образа может быть выражен только на двух или нескольких языках, **сомыслием и соязычием**, что ведет к опы-

832

там **стереописьма**, параллельной многоязычной разработки одной темы.

сгерееЭгика (stereoethics) — этика, исходящая из раздвоения и несовместимости добродетелей, из невозможности единственно правильного морального выбора и необходимости совмещения разных нравственных перспектив, подобно тому, как зрение совмещает две разные проекции предмета и только поэтому воспринимает мир объемно, стереоскопически.

сюрреАл (surreality, suobject) — фрагмент виртуального пространства, обладающий полной психофизической достоверностью, как трехмерная реальность, и вместе с тем поддающийся управлению, как технический прибор.

тегимЕн (лат. tegimen — покров, одежда, оболочка, от tego, tegere — покрывать, хранить, защищать) — покрытие, оболочка как предмет изучения и описания; эпистемологическая категория, указывающая на явление в аспекте его сокрытости, много-слойности его оболочек.

тегименолОгия (tegimenology, от лат. tegimen — покров) — наука о покрытиях и упаковках, изучающая множественные слои, оболочки предмета в отношении того, что они скрывают собой.

техноангелИзм (technoangelism) — приобретение человеком сверхъестественных, «ангельских» свойств на основе технической эволюции, преодолевающей ограниченность его биологической природы.

техноморАль (techno-morality) — новые возможности и требования морали, вытекающие из развития науки, техники, средств коммуникации; напр., «обратимость угроз», взаимозависимость всех политических и моральных субъектов как результат создания ядерного оружия.

техносоФия (technosophy, от греч. technē — искусство, ремесло и греч. sophia, мудрость) — одна из **софийных дисциплин**, изучающая «мудрость» техники, ее роль в духовной, культурной, нравственной, религиозной эволюции человека; духовная сторона техники как предмет изучения и практического воплощения.

транс-дисциплины (trans-disciplines), **транслингвИстика** (translinguistics), **транспоЭтика** (transpoetics), **трансэстетика** (transaesthetics) — гуманитарные технологии, вторичные практики, которые возникают на основе теоретических дисциплин и ведут к трансформации предметов их изучения — языка, литературы, искусства и т.д. Напр, **транслингвистика** создает искусственные языки или задает новые направления развитию

833

естественных языков; трансэстетика часто принимает форму литературных манифестов, программных документов, определяющих новые пути искусства.

транскультура (transculture; лат. trans, через, за) — сфера культурного развития за границами сложившихся национальных, гендерных, профессиональных культур; позиция остранения, «вне-находимости» по отношению к существующим культурам и процесс освобождения от детерминаций «своей», «врожденной» культуры. Т. выявляет нереализованные возможности, смысловые и знаковые лакуны в культурах и создает новую символическую среду обитания в промежутках и на перекрестках разных культур. тривиалОгия (trivialogy) — изучение тривиальностей и не-заметностей, будничной жизни, а также понятия «обыкновенное» и его проявлений в культуре.

тЭИзм («the-ism», от английского определенного артикля «the») — философия определенности, артикулированности вещей, которая исходит из смысло-различительных свойств языка, в частности, определенного артикля.

унивЕрсика (universics, от лат. «unus», один, и «versus», от vertere, вращать/ся) — область изучения и понимания

универсального; такое сознание о мире, которое отражает его свойства как целого. В отличие от метафизики как науки об общих законах бытия и сознания, У. имеет дело с универсальным, заключенным в конкретных личностях, понятиях и вещах.

футуроскопия (futuroscopy) — нелинейный подход к будущему как множеству мыслимых проекций и горизонтов — совокупных будущих (в отличие от линейной, предсказательной футурологии).

хаослОжность (chaoplexity; хаос + сложность; chaos 4-complexity) — синтез теорий хаоса и сложности (ранее развивавшихся раздельно); изучение нелинейных, непредсказуемых процессов (таких, как воздушная турбулентия, изменение погоды, уличное движение людей и транспорта), зависящих от взаимодействия множества случайных факторов.

хоррология (horrology, от *лат.* horroг ужас) — наука о саморазрушительных механизмах цивилизации, которые делают ее уязвимой для всех видов терроризма, включая биологический и компьютерный.

хроноИд (*греч.* chronos, время, и *лат.* caedere убивать) — времяубийство, насилие над естественным ходом времени, историей, эволюцией; разрушение связи времен, принесение одного времени в жертву другому.

834

церебрально открытое общество, см. нейросОциум.

человЕстник (humangel; человек + вестник; human + angel) — человек, приобретающий некоторые свойства «вестника» («ангела») благодаря виртуализации своего бытия и сращению организма с коммуникативной техникой.

человЕсть (humessage; чело-век + весть; human + message) — индивидуальная сущность, энтелехия человека, в ее способности принимать внетелесные формы воплощения и передаваться как «информационный портрет», обладающий свойствами оригинала.

экофилОлогия, экология текста (eco-philology, ecology of text) — дисциплина, изучающая предметное окружение текста, среду его обитания, в том числе поля, пробелы, бумажную или экранную поверхность и ТА, — то, что делает возможным сам процесс означивания, артикуляции знаков.

эротЕма (eroteme) — единица эротического переживания и действия, то, из чего складывается динамика, «сюжет» любовных отношений; пересечение границы, которая в чувственной сфере определяется как открытое—закрытое, дозволенное—недозволенное, разделение—слияние.

. эротолОгия (erotology) — гуманитарная наука о любви, эресе, о культурных и созидательных аспектах полового влечения и о связанных с ним психо-этических категориях, таких как желание, ревность, соблазн, наслаждение и т.д. Э. связана с философией, эстетикой, искусствознанием и определяется своим контрастом с сексологией как преимущественно естественнонаучной дисциплиной, связанной с медициной.

эссеИзм (esseism) — эссе как выражение общих тенденций культуры к синтезу разных жанров — документальных, художественных, научных, философских, к сближению и взаимодействию понятийного и образного мышления; возрождение мыслеобразной целостности мифа на основе авторской рефлексии; перенесение принципов эссеистики в другие литературные и научные жанры (напр., эссешизация романа).

этика дифференциальная (разностная) (differential ethics) — этика, которая исходит из разности субъектов, вступающих в нравственное отношение, их уникальности и незаменимости; дополняет классическую этику, основанную на «золотом правиле». Принцип ЭД-- «Действуй так, чтобы ты сам желал стать объектом данного действия, но никто другой не мог стать его субъектом»

Summary

Mapping Blank Spaces: On the Future of the Humanities by Mikhail Epshtein

Mikhail Epstein (Epstein) is a famous Russian-American cultural and literary scholar. He is Professor of Cultural Theory and Russian Literature at Emory University (Atlanta, USA). His new book is devoted to key problems of the humanities in the 21st c, in particular, to the emerging field of «transhuman» studies, dealing with the fate of the human in the epoch of virtual reality and artificial intelligence. The book examines how this new techno-cultural environment radically changes, in a threatening but also an inviting manner, the profession of the humanist, methods of scholarship and intellectual creativity. The central concepts of the humanities, such as *-word and text, time and possibility, body and desire, -wisdom and madness, the strange and the interesting*, are discussed in the context of new theoretical strategies that come to succeed poststructuralism and deconstruction.

The book focuses on a fundamental shift in current cultural attitudes: we live not after significant trends of the past (modernity, structuralism, etc), but at the very beginning of a new era, whose positive features now can be characterized in terms of «pro-to-»: *proto-global, proto-virtual, proto-cyborgian*. Thinking in terms of beginnings and initiations presupposes an open future rather than consummation of what has gone before. Mikhail Bakhtin's concept of «embryonic genres, with a still undeveloped compositional skeleton» can be applied to other «embryonic» cultural formations whose birth we are witnessing today.

The book applies Thomas Kuhn's concept of «paradigmatic shifts» both to the current state and potential developments in the humanities. From erotology to horrology, from the ecology of text to the theory of fate — the book offers a wide range of new ideas and

836

hypotheses intended to question and modify paradigms of humanistic thinking. At the core of the book is the argument that analytic philosophies of language that dominated the humanities of the 20th century, both in the Anglo-American analytic tradition and in Continental structuralism and poststructuralism, will pave the way to a philosophy of synthesis. The task of the humanities is constructive rather than deconstructive: to synthesize new concepts and disciplines that would expand the realm of the speakable and thinkable and provide new language for the self-definition of human beings. Each

gap in the system of signs is potentially a new sign that transforms the entire system. This book explores the creative potentials of those cultural lacunae that give birth to new artistic and theoretical practices. Each chapter presents an argument for a new humanistic discipline, a genre of writing or a scholarly method that would shape the future of the humanities.

Preface

5

INTRODUCTIONS

On Situation: From Post- to Proto- of Thought 23 On Science The Mass of Knowledge and the Energy of Thought 33

On Method Concepts that Conceive, or Conceptivism 52

On Genre: A Manifesto-Hypothesis and a Treatise-Bonsai 66

TEMPORIZATION

Chronocide: A Prologue to the Resurrection of Time 77

Debut de Siecle A Manifesto for Proteism 117

AROUND THE WORD

« ». Mapping Blank Space: Towards the Ecology of Text 171 The Preposition «In» as a Philosophical Concept Word Frequencies and the Picture of the World 228

A Word as a Literary Work On the Genre of Neologism 254 The Ways of Russian Logos: Analysis and Synthesis in Word Creation. 321

AROUND THE BODY

Grooming: A Hypothesis on the Origin of Culture 371

The Poetics of Intimacy. An Introduction to Erotology 396

837

THE HIDDEN AND THE REVEALED The Mystics of Packing: An Introduction into Tegimenology 461

The Interesting 485

The Uncanny and the Strange 497

The Methods of Madness and The Madness of a Method 512

An Act and an Accident Towards the Theory of Fate 541

SCIENTIAE DESIDERATAE

From Science Fiction to Fictional Sciences 591 Humanology: The Ecology of Humans and Anthropology

of Machines 601

Culturionics: Technology of the Humanities 614

Transculture: The Practical Dimension of Cultural Studies 622

Universics: Towards a Critical Universality 635

Realogy: A Study of Singular Things 652

Micronics: A Study of Smallness 665

Trivialogy and Metapractice: Metaphysics of Everyday Life 681

Essayistics as a Zero Discipline 700

Semiurgy: From the Analysis to the Synthesis of Language 712 Ipseism, or What is it Like to be Oneself: From

Cognitive Science to Ethics 734 Stereoethics: The Duality of Virtues

and the Diamond-Golden Rule 745

Horrology: Horror as the Highest Stage of Civilization 761

Technosophia and Other «Sophias» 772

From Sophia to Philosophy and Back 788

APPENDIX

Amerussia- Biculturalism and Liberty 807

Glossary 824

Major Publications 839

Index of Names 842

Index of Subjects 846

Основные публикации

Книги

На русском

1. Парадоксы новизны. О литературном развитии XIX—XX веков. М: Сов. писатель, 1988. 416 с
2. «Природа, мир, тайник вселенной-»: Система пейзажных образов в русской поэзии. М: Высшая школа, 1990. 304 с.
3. Отцовство: Метафизический дневник Тенафли (Нью-Джерси, США) Эрмитаж, 1991 160 с; 2-е изд. СПб.-Алетья, 2002. 248 с. (первая книга в серии Men Studies).
4. Новое сектанство: типы религиозно-философских умонастроений в России. 1970—1980-е годы. Холиоке (Массачусетс): Нью Ингленд Паблишинг К", 1993. 170 с; 2-е изд.— М: Лабиринт, 1994. 181 с
5. Великая Сось. Философско-мифологический очерк. Нью-Йорк: Слово, 1994. 177 с.
6. Вера и образ. Религиозное бессознательное в русской культуре XX века. Тенафли (Нью-Джерси, США): Эрмитаж, 1992, 1994. 269 с
7. На границах культур: российское — американское — советское. Нью-Йорк Слово, 1995. 344 с
8. Бог деталей. Народная душа и частная жизнь в России на исходе империи. Нью-Йорк: Слово, 1997. 248 с; 2-е

изд.— М.: ЛИА Р. Элинина, 1998. 240 с.

9. Постмодерн в России: литература и теория. М.: ЛИА Р. Элинина, 2000. 367 с

10. Философия возможного. Модальности в мышлении и культуре. СПб.' Алетейя, 2001. 334 с.

839

Именной указатель

Аверинцев С. 338, 561—562,

777

Адорно Т. 692, 698, 724-725 Анаксагор 239 Андреев Л. 530 Аристотель 48, 240, 681, 747,

749, 754, 776, 791-792,

802 Афанасьев А. 255

Бабеф Г. 755

Барт А, 119

Барт Р. 400-401,406,409,411

Багай Ж. 401-402, 432, 442—

443

Батюшков К 514—522, 537 Бахтин М. 7, 14—15, 28, 92—

93, 108, 268, 381, 407—

409, 582, 690, 758, 819 Беккет С 88 Берберова Н. 817 Бердяев Н. ИЗ, 435,442,452-

455

Библер В. 722 Блок А. 206, 439, 550 Блумфилд Л. 310—311 Бодлер Ш. 308 Болтански К. 30 Борхес ХЛ 210, 292,

564

Брехт Б. 502

Бубер М 234, 241, 683-684

Бунин И. 410, 412, 419, 420,

448, 456 Бурдые П. 705 Бьюкенен М. 543—544 Бэкон Ф. 140—141, 595—597,

600, 681

ВеберМ. 115 Вернадский В. 384 Винер Н. 26, 150 Витгенштейн Л. 19, 179, 231,

239, 241, 662—664 Вознесенский А 275—277, 305 Выгодский Л. 418—419

Гак В. 314

Гваттари Ф. 55—56, 490—491,

604-605, 658, 786 Гегель Г. В. Ф. 62, 63—64, 123,

462, 714, 763, 798 Гельдерлин Ф. 514—520, 523—

524

Тедем, К. 123, 584 Геккель Э. 184 Генон Р. 79 Гераклит 564 Геродот 223

842

Гершуни В. 278

Гете И. В. 84—86, 133, 137,

226, 406—407, 449, 541,

686, 764 Гоголь Н. 414-415, 430, 504,

546, 552, 802, 817 Гомер 776 Горький М. 562 Гофман Э. Т. А. 504 Греймас А. 312 Григорьев В. 255, 285 Гройс Б.

185 Гуссерль Э. 464, 513, 726-727,

805

Дайсон Ф. 489

Даль В. 286—296, 337, 347—

348, 368, 620 Данбар Р. 379, 382—383 Данте А. 515 Делез Ж. 55—56, 490—491,

604—605, 658, 786 Деррида Ж. 87-90, 177—178,

620, 720-721, 726 Джеймисон Ф. 63, 90, 178 Джойс Д. 71 Дидро Д. 81 Диоген Лаэртский 53 Дитрих А. 520—522

Докинс Р. 821 Достоевский Ф. 125, 211, 270—

271, 407, 417-418, 424,

434-436, 642, 710 Дугин А. 79—80 Дуглас М. 395 Дуне Скот И. 678, 688

Ерофеев Вен. 441 Есенин С 339, 439^140 Ефремова Т. 363—364

Зиммель Г. 561, 583 Зиновьев А, 531—532 Зубова Л 321, 339—342

Жирар Р. 216—218, 225

Иванов Вяч. 338

Иов 554—556, 560, 581

Кабаков И. 194,195, 532—538,

694—698 Каку М. 130 Кампер Д. 223 Кант И. 54, 111, 159, 463,

672—673, 793, 794, 798,

803

Кардашев Н. 25, 143 Кожев А. 123, 405—406 Конфуций 571, 573 Кстарбинский Т. 671—672 Крученых А. 254—

255 Кузнецова А. 363—364 Кун Т. 14—15, 29, 49, 368 Курте Ж. 312 Кьеркегор С. 153, 241, 798 Кэрнс Д 804—805

Лавлок Дж. 786

Лао-цзы 177

Леви П. 151

Левонтин Р. 37
Лейбниц Г. В. 245, 645, 660—
661
Лемкин Р. 78
Лермонтов М. 546, 567—569 Лесков Н. 271 Лиотар Ж.-Ф. 99, 635, 639-
641
Лифтон Р. 145 Лотман Ю. 57, 59, 82, 203, 384,
422-423

843

Лоуренс Д. 429—430
Магритт Р. 8—9, 22, 693—694 Маканин В. 508 Мальро А. 551—552 Мамардашвили М 631, 647 Мамлеев Ю. 508
Мандельштам О. 259—260,
325, 519 Манн Т. 118 Маркс К 37 Марсель Т. 803 Марк Г. 277, 297-304 Маяковский В. 260, 275, 339 Мелвилл Г.
196 Менандр 564 Мережковский Д. 529 Мизиано В. 30
Монтень М 109, 417, 712—713 Моравец Г. 26 Моцарт ВА 457 Музиль Р. 109—110
Набоков В. 280, 411-412, 441,
456, 576—579, 808 Нагель Т. 734—744 Налимов В. 731-733 Николай Кузанский 41, 683 Ницше Ф. 54—55, 68, 89—
90, 112—113, 139, 385, 490, 513—514, 602—604, 662—664 Новалис 446
Одоевский В. 729
Панов М 316—317 Паскаль Б. 250, 525 Пастернак Б. 183, 317, 357, 371, 410, 440, 684-685
Пенроуз Р. 13-14, 45
Пенфилд У. 706
Перцова Н. 303
Пико делла Мирандола 603—
604
Пинтер Г. 414—415 Пирс Ч. 44, 694 Платон 269, 450, 523, 526,
536—538, 790—791 Платонов А. 482—483, 667—
679
Плотин 785—786 Подорога В. 422 Поппер К. 69 Посидоний 53 Потебня А. 255 Пригов А 275 Псевдо-Дионисий
Ареопагит
646-648 Пушкин А. 336—337, 349,
420-421, 424, 453, 456,
522, 539, 546, 552
Рассел Б. 229, 245 Раушенберг Р. 194 Риккерт Г. 678 Рильке Р. М, 591, 667 Риффатерр М. 307 Розак Т. 35—36
Розанов В. 705 Руссо ЖЖ. 155-157
Савчук В. 223—224 Салтыков-Щедрин М 270 Свифт Д 526-528 Сартр Ж. П. 74, 723 Сенека Л. А. 573 Сепир Э.
310, 316 Синявский А. (Терц А.) 266, 394

844

Сократ 790—791, 800 Солженицын А. 284—288, 298,
745—748, 760 Соловьев В. 268, 445 Соломон 776—778, 801 Сорокин В. 279—284 Спиноза Б. 245, 801 Сюрри М.
434
Таиров А. 309
Тейлор М 88
Тойнби А. 116
Толстой Л. 208, 448, 501—505,
684
Томас Эрфуртский 240 Топоров В. 679 Тютчев Ф. 574—576, 579
Уайлдер Т. 559 УИЛСОН Э. 25 Успенский Б. 82
Федоров Н. 532, 538
Фейерабенд П. 50
Фейербах Л. 375
Фет А. 440
Фолкнер у. 47
Франк С 94—95
Фрейд З. 305, 377, 416, 497—
511 Фуко М 6—8, 10, 44, 124, 398,
521, 604, 636 Фукуяма Ф. 24, 83, 99, 123
Хайдеггер М 77, 191-192, 470, 494, 523—524, 714
Хантингтон С. 24
Хантингфорд Ф. 379—380
Хемингуэй Э. 458
Хлебников В. 254—255, 258, 272—274, 278, 283-285,
296, 298, 302—303, 318,
481, 620, 675 Хокинг С. 25 Хорган Дж. 14 Хофштадтер Д 9—10, 15—16,
585, 742

Хрисипп 565, 572 Христо (Джавачев) 469—470 Хэйлес К. 26-27
Цветаева М. 339, 343, 483 Цицерон М. Т. 572—573
Чернышевский Н. 93
Чехов А. 469, 479-481, 484,
716 Чуковский К. 529—530
Шапиро М. 172—173, 187
Шекспир У. 525
Шелер М. 8
Шеллинг Ф. В. И. 53, 499
Шиллер Ф. 504
Шкловский В. 412—418, 422,
497, 499-507, 701-702,
818
Шлегель Ф. 646 Шмелев Д. 330—331, 344 Шопенгауэр А. 490 Шпенглер О. 552 Шредингер Э. 588 Штокхаузен К.
762—763
Эйнштейн А. 39, 47, 600 Экклезиаст 800—801 Эмерсон Р. 800
Яacobсон Р. 16, 519—520 Ясперс К. 250—251

Предметно-тематический указатель

« » 174—227; и бытие 191-192; и 25-й кадр 192-193; и философские категории 190—192; и чтение 193, 200—205;
и différance 177—178, 181; как знак Абсолюта 190—193; как индексальный знак 174—175; см. также Белизна,
Письмо, Чистота, Экология, Экофилология, Язык
Абдукция 44—45, 65; и снятие 65
Абсолют (выражение в языке) 181, 190—193
Авангард 120—121, 138, 163—167; см. также Протеизм, Прото-
Автоэротизм 379
Адаптация 36—37
Алмазно-золотое правило (в этике) 754—760
Амбиутопизм 154—155; см. также УТОПИЯ
Америка и Россия 807—809, 812—820, 823
Амероссия 808-809, 816-817, 822
Аналитизм и синтетизм: в философии 56, 58—59; в языке 262, 322—329, 331—335, 348—353, 658—664; переход
от анализа к синтезу 56, 351-368, 658-662 Ангелизм 151; англоид 150 Антропный принцип 13, 374—375
Антропология 610—611 Антропоморфизм 740 Апокалипсис 152—155
Артикль определенный 237—238; см. также Служебные слова
Археософия 785
А-теология 613
Афины 669, 673-674, 676
Афоризм 57—58, 211, 304—307

846

Безумие 512—540; как прием 528—536; гиперрациональность и иррациональность 524; иноумие 539; ноостасис и
экстасис 526; обезумливание 530—531, 534, 536; полоумие 525—526; поэтическое 523—524; философское 526—
528 экстатическое и доктринальное 525; и «креативность» 532—535; и самокритика разума 536—540
Белизна 189, 196—202, 221, 227
Белые дыры 6, 201
«Благоподлость» 659—660
Будущее 91—97, 100—101, 116, 165; опасности Б. 130—138, 161—162; и протеизм 138—152; и прошлое 80—84;
см. также Авангард, УТОПИЯ
Будущность 19—20, 68, 100
Бытие 191—192, 233—234, 470, 722; «бытийсгвенность» 325; и сознание 244—252
«В» (как философское понятие) 238—253; и «великая цепь бытия» 248—252
Вашингтон (столица США) 40—42
Веер, веерность (как принцип мышления) 19—20, 68, 100
Вежливость 113—114
Вездесущность 543—544
«Великая цепь бытия» 248—251
Вероятность 487—488, 689
Вещеведение, см. Реалогия
Вещь 359—363, 665—680, 691—692; vs. предмет 666—667; и текст 679
Вина и невинность 218—220, 224, 556—560
Виртуальность 111, 151; виртозал 123; виртомания 134; вирто-навтика 122
Витализм 662—664
Вненаходимость 381
Внутреннее и внешнее 470—473
Возможное, возможность 98—105, НО, 114, 689—690; поссиби-лизация 689; см. также Модальность,

Потенциация

Воление и волимость 586—588; волюнтаризм 565—570; см. также Свобода, Судьба, Фатализм

Восознание 214—216

Время 87—90, 557; временение 77; в России 80—84; неологизмы о В. 259—261; см. также Будущее, Настоящее, Хроноцид

847

Всеразличие 757 . Всечеловек 125—127

Теософия 785—786

Гиперавторство 124

Гипербола и литота 164, 436—437, 697—698

Гиперрациональность 524, 534

Гипограмма 307—308; и гиперграмма 308

Гипотеза 68—69, 115

Глобализация, глобализм 143, 606, 622—624

Глоссология 281—283

Грамматика 228—231, 239—241; в аналитическом и синтетическом языке 324—328; и бессознательное 228, 240, 253; грам-матема-философема 242; грамматическая метафора 260; и теология 239—240; и философия 229—230, 240—242; см. также Аналитизм и синтетизм, Язык

Грамматософия 240—241

Граница 54, 56—59, 423; см. также Сюжет

Грумлинг 371—395; см. также Чистота

Гуманизм 602, 771

Гуманитарные науки, гуманистика 5—19, 49—50, 186, 610, 618, 729; и естественные науки 11—16, 107—108, 371, 396-401, 608, 613—617; конструктивность Г. н. 11—12, 614—621; практическая надстройка Г. н. 615; см. также Человек

Гуманитарные технологии (искусства) 614—618

Гуманология 606—613; экогуманология и техногуманология 612

Дао 176—177, 213

Дар 756—758

Двукультурие, двуязычие 810—812, 818—823

Деконструкция 465, 692, 721, 726—728

Детерминизм 31, 542, 557, 623—624, 632, 689; индетерминизм 324; vs. фатализм 567—568; и эмансипация

Детство 387—388

Диалог (желаний) 405—409

Диаспора, эмиграция 816—823

Дискурс 19

Дисциплина (научная) 728—733; нулевая Д. 728т-733; см. также Междисциплинарность, Микро-дисциплины, Наука, Со-фийные да,

848

Добродетель 748—754; со-добродетели 751; см. также Мудрость,

Мужество, Совесть Достоверность 487—488 Досуг 703 Древностное 785 Душа 783; и тело 467—468

Единичное 677—680, 691—692; дуб 674—677; лошадь 729; чернильница 716—721; в эссеистике 723—724, 730, 758; см. также Вещь, Квантовая Метафизика, Реология, Эссе

Естественные науки, см. Гуманитарные науки

Желание 135, 404-409, 437-^138; Аналогичность Ж. 405^09;

желать и хотеть 404—405; и наслаждение 428—431, 443; и

наука 597; нежность и жалость 455—457; см. также Любовь,

Эрос

Жертва, жертвоприношение 216—227 Животные 371—387 371—387; летучая мышь 734—744; лошадь

729; муха 372—373, 379-380; и человек 185, 372-378,

385—388, 393—394; см. также Природа Жуткое 497—511; и вытеснение 501, 505; ожутчение, 499, 503—

507; и странное 501—502, 505—506; и черный пиар 509—

511; и шоко-лад 507

Заумь 281, 284, 540

Знак, знаки 173—175, 193, 225; 3. абсолюта 190—193; и вззна-ковое 178—181, 188—189, 193; знакодатель 655; знакотвор-чество 652—657; и жертва 216—227; иконические Зз. 194^ 195; индексальные Зз 174—175; и кровь, рана 221—227; см. также Семиотика

Знание 33—51; и вера 798; и незнание 732—733; см. также Мыслезнание, Наука

Золотое правило (в этике) 157—158, 754—760

Зрение и осязание 425—426

Идеократия 531

«Изм» 801

Императив, долженствование 111—113

Индексальное письмо 694—697; жанры И. п. 694—695

Индексальные знаки 174—175

849

Индивид: и интересы 495—496; и мультиви́дуум 145; и универсалии 496; и цивилизация 136—138
Инословие 278
Иноумие 539—540
Инсталляция 694—699
Интеллектуал и власть 636—637
ИнтеЛнет 147
Интенциональность (чтения и письма) 198—209, 513
Интересное (категория) 485—496; интересничество 493; и истинность 491-^92; и скучное 488, 494-^195
Интересы 495^196
Интернет 121, 129, 162—163, 775; поколение И. 121, 162; и словотворчество 653—655
Информация 26—27, 106, 128—130, 140—141, 145, 150, 212;
и « » 192—193; и материя 140—141; и общество 106; и трансформация 129—130
Ипсеизм 740—744; см. также Самость
Искусственный разум 585, 606, 610—611
Искусство: вторичные, гуманитарные Ии. 618, 621; изобразительное 193—196; и судьба 550—552; и техника 777—778
История 83, 115—116, 123—124; и метафизика 97
Каламбур 277—278; белый К. 278
Карма 548, 557
Картина 194
Квантовая метафизика 148, 686—690
Кенозис 613, 696
Когнитивная наука, когнитивистика 244, 736, 744
Комбинаторика 660
Коммунизм 83, 91—92, 638—639
Компьютер 128—129, 197—198; экран К. 197—201
Консенсус 640—641
Конспирология 188—189
Конструкция, конструирование 52—53; и адаптация 36—37
Концепт 55—56
Концептивизм 52—65; см. также Гуманитарные технологии, Культуроника, Транс-дисциплины
Корень слова 52—53, 302, 322, 333—342, 348, 353, 365-368; скорнение 302—305. См. также Лексический радикал, Морфема

850

Космодицея 668—669; и антроподицея 669
Кредит и страхование 102—103
Критическая универсальность 637, 646—651; см. также Универсальное
Кровь 221—227; и чернила 225; см. также Жертва
Культура 100, 107—111, 186, 620—621, 628—634, 636—637, 822—823; и груминг, самоочищение 383—393;
критерии оценки 648—649; и природа 181—188, 220, 225—227, 371—395, 632—634; и универсальное 647—651;
и упаковка 473; и фильтр 384—385; и язык 379; см. также Двукульту-рие, Многокультурие, Транскультура,
Цивилизация
Культурология 616, 621, 625—627
Культуроника 614—621; см. также Гуманитарные науки, Гуманитарные технологии
Лексика 228—231, 365—368; см. также Однословна, Слово, Словарь, Словотворчество
Лексикализация морфем 322, 334—335, 348, 351
Лексиконика 657
Лексический инфинитив, неопределенная форма слова 323, 342—348, 351
Лексический радикал, словокорень 322—323, 329—342, 346, 367—368
Лингвизм 662—664
Лингво-витализм 662—664
Лирический музей 668
Литота 164, 694, 697—698
Любовь 400—401, 442-458, 723; и андрогин 450—451; к близнему 753; и «в» модус 249; «любовь», 353—359; и метафора 411—412, 446; и нежность и жалость 455—457; и печаль после соития 452—458; и предметный мир 409—410; и смерть и бессмертие 451—458; как химера 448—450; см. также Эрос
Малое, маленькое (в культуре) 70—74, 136—138, 164, 681—686; краткость 71; в метафизике 688—692; и этика 71;
см. также Микроника
Манифест 66—68, 121, 161—162
Материя 140—141; материализм 245, 670
Машина, механизм 125—126, 611; и организм 126—127, 776

851

Медитация 708—709, 711

Междисциплинарность 627—630, 730—731; см. также Дисциплина
Метаметизм 301
Метапрактика 707—711
Метафизика 147—149, 707; и история 97—99; квантовая М 148, 686—690; малые мал. 688—690; и метапрактика 707—711; vs. универсика 644; см. также Философия
Метафора: обратимость М. 301—302; слово как М 255; и эротика 411 -т414, 446
Миграция 823
Микро-дисциплины 682, 685, 687; микрология 687, 704
Микроника 681—699; см. также Малое
Миметика 45, 821—822
Мистология 465—466
Многокультурие 623—624, 630—631, 637
Модальность 18, 64, 68—69, 98—99, 115—116, 487; см. также Вероятность, Возможное
Молчание 512—513
Монадология 645; монадизм 245
Монизм и дуализм 245—247
Морфема 256—257, 272—273, 310—318, 322—323, 362—368
Морфологический перенос 260
Мудрость 751—754, 784, 788—806; и наука 792; Премудрость 778—779; и совесть 752, 754; и суетность 799—801; и ум 796—799; и философия 788—793, 801—806; см. также София, Философия
Мужество 745—748; отсроченное М 747—748
Мультиверсум 145
Мультивидуум 145—146
Мыследержание 132, 160—161
Мыслезнание 39—51; см. также Знание, Мышление, Наука
Мышление 34—51; и немислимое 7, 677—678, 692—693, 721—•; 726, 728; упругость М. 715—716; см. также Концептивизм,
Мыслезнание
Нанотехнология 137, 164, 259 Настоящее 81, 84-90, 97, 557
Наука, научность 6—16, 33—51, 68—70, 543, 595—600, 728, 733; и воображение 596—600; и мудрость 792;
научная фантас-

852

тика и фантастические Нн. 598—599; см. также Дисциплина
на* Знание, Мышление, Мыслезнание Наукорождение 599—600 Научная фантастика 597—599 Начало и конец
28—29, 64—65, 83, 227, 550—551; конец века
117—119; начало века 120—122 Нейрокосмос 122, 135 Нейросоциум 161—162
Необходимость 565—567, 570; см. также Свобода, Судьба Неологизм 254—321; типы Н. 264—271; и философия
267—268;
см. также Однослоие, Слово, Словотворчество Неопределенная форма слова, см. Лексический инфинитив
Ноократия 147 Ноостасис, см. Безумие Нулевая дисциплина, см. Дисциплина Нью-Йорк 763
«О», «юность» 513
Оболочка, покрытие 374, 403; см. также Тегимен, Фильтр
Общество 102—107, 482; О. возможностей 102, 106; и «футляры» 482—483; см. также Нейросоциум
Обыкновенное 700—707; и габитус 705
Одежда 466—471; см. также Тегимен
Однослоие (жанр) 254—321; и афоризм 304—307; и гипогарма 307—308; двузначность, смысловая
обратимость 302—304; инослоие 278; кругомет 276—277; поэтизм и прозаизм 285—286, 295—296; «верть»
359—363; «любовь» 353—359; см. также Неологизм, Слово, Словотворчество
Ожутчение, острашение 499, 503—507; см. также Остранение, Жуткое
Омонимия 330—331, 344, 368; см. также Полиморфизм
Онтотехника 61
Опыт 735, 738—743
Остранение: в эротике 412—426; жуткое и странное 500—507, 818
Острашение, см. Ожутчение
Отсрочка 87—90, 747-748
Палеоний 147 Панпсихизм 133—134

853

Паратекстуальный анализ 202, 205—206 Первослово 191—193, 238—239 Пиар нуар, черный П. 509—511
Письмо, письменность 185, 187—188, 197—201, 221—227; на бумаге и на экране 176, 187, 196—200, 227, 721; и
карандаш 720—721; и кровь 221—227; и небо 196—198; и перо 716—721; поле П. 172—173, 186; и чтение 196—
202; ин-дексалыое П. 694—697; как ритуал жертвоприношения 216—227; см. также « », Слово, Текст,
Рукописание, Чернильница, Язык
Плерома 676
Плоть, см. Тело

Полиморфизм (в лексике), морфологическая полифункциональность слова 324, 330-332, 344-346, 368; см. также Омонимия
Пост- (приставка и понятие) 23—27, 118—119, 122—127
Постмодернизм 85—90, 118—119, 300—301, 473, 638—639, 685; и декаданс 118—119
Поступок и происшествие 545—560, 570, 583, 590
Постчеловеческое 26—27, 601
Потенциальность 199—202, 495—496, 732—733; потенциокра-тия 105; см. также Возможное, Модальность
Потенциация, овозможение 64, 99, 101—116, 662
Призвание и отзывчивость 753, 754
Природа: и культура 181—189, 220, 225—227, 371—395, 632—634; как внутри культурный феномен 181—188; см. также Животные
Пробел 6, 16—17, 171—227; см. также « »
Проективная археология 166
Проективный словарь 264, 321—322, 657
Проза, см. Стихи и проза
Происшествие, см. Поступок
Просвещение (эпоха) 99, 638
Перспективная терминология 331—332
Протеизм 138—152, 163—167
Протей 140—142
Противозовие 752—754; призвание и отзывчивость 753, 754; см. также Стереозтика, Этика
Прото- (приставка и понятие) 24—32, 96, 117, 122—127, 142—152, 165—166; прото-ангеличность 149—152; ггрсто-глобаль-

854

ность 142—143; прото-ноотичность 146—147; см. также Протеизм Психоанализ, см. Формализм и фрейдизм
Радикал, см. Лексический радикал
Различие (в этике) 757—760
Реалия 179, 679
Реалогия, вешеведение 665—666, 677—680; и синдонология 678; см. также Вещь
Революция 59, 78—80, 101; и традиция 79—80
Реизм 670—673; интегративный 672; см. также Вещь, Реалогия
Реклама 105—106
Религиозное 386, 392-395, 466-467, 476-478, 553—562
Рефлексия, см. Сознание
Ритуал: жертвоприношения 216—227; облачения 466—467, 476—477; очищения, омовения 386, 392—395
Рок 507, 581, 591; и речь 581—582; см. также Судьба
Роман 108—109
Рукописание 609, 716—721; см. также Письмо
Русский язык 238—239, 256—257, 323-325, 333-334, 347-348, 363—368, 685; аналитизм в Р. я. 328, 333; и английский 323—327, 332; парадокс русского слова 363—368; синтетичность Р-я. 363—368; словарный состав 365—368; см. также Однословие, Слово, Язык
Сакральность 211, 476—478
Самобытие, бытие самим собой 672—673, 744
Самокритика разума 536—538
Самоочищение 371—395; см. также Чистота
Самореверсия (воли) 585—589; см. также Свобода, Судьба
Самореференция 584, 742—743
Самость 7—10, 378, 672-674, 676, 738-744; ипсеизм 740-744
Сверхчеловек 602—605
Свершение (тип события) 546—560
Свобода 104, 544—545; и двукультурие 810—812; и необходимость 566—567; и судьба 568—580, 587—588; и транскультура 624-626, 631-633
Секс: и смерть 452—453; коитус и посткоитальный синдром 452—458; см. также Любовь, Эрос
Сексология 396—400; см. также Эротология

855

Семиократия 212
Семионика 656—657
Семиотика 203; семиозис 224; семиотизация и десемиотизация 179—180; семиосфера 203, 384
Семиургия, знакотворчество 652—657
Симметрия 144
Синтез языка, синтетическая философия 56, 58—59, 262, 658—664; см. также Аналитизм и синтетизм
Синтеллект (соразум) 147
Скептицизм 792
Складка и сверхскладка 604—605
След 720—721

Словарь 232—239, 285—297, 301, 341; Сс В. Даля и А. Солженицына 284—297; С. морфем 363—364; образ составителя С. 299—300; проективный 264, 321—322, 657; частотный 231—239, 242
Слово 254—258, 263—264, 269, 309—319; аналитическое и синтетическое 324—326; и вещь 693—699; имя собственное 724; русское С 317, 323—329, 363—368; центральность в языке 313—319; и человек 314—318; см. также Неологизм, Одно-слобие, Термин
Слововычитание 280
Словокорень, см. Лексический радикал
Словотворчество 254—368, 653—655; обратное С 341; скорне-ние 302—304; и смысловотворчество 40, 257—258
Служебные слова 228—241, 311, 689; артикль 237—238
Случайность 557—558, 579
Смысл 59—60; смысловотворение 40, 257—258; и событие 59—60
Собственность 389, 674—676
Событие, событийность: и мышление 56—60; и судьба 545—549, 580; и эротика 422-^123
Совесть 752—754
Сознание, рефлексия 39, 251—252, 377—378; и бытие 244—252
Соразум, см. Синтеллект
Сослагательное наклонение 112, 113, 116, 732; см. также Модальность
Софийные дисциплины, -софии 783—787; и -логии 783, 786—787; археософия 785; теософия 785—786; граммософия 240—241; психософия 783; этнософия 784—785; и философия 783—784

856

София 773—774, 776—779, 804—805; софиосфера 787; софио-техника 61; софиофилия (мудролюбие) 789; см. также Мудрость
Стереотекстуальность 811—812
Стереозтика 748—760
Стихи и проза 206—208; поэтизм и прозаизм 285—286, 295—296
Стоицизм 571—573
Столица 40—42
Странное, см. Жуткое
Судьба 541—592; и вездесущность 543—544; ирония С. 578—579; иудео-христианская концепция С 554—562; и Промысел 561—562, 588—589; религиозное понимание С. 553—560; и самореверсия 585—589; и свобода 568—580, 587—588, 591; у стоиков 571—573; судьбинность 588—589; и суперпозиция воли 587—589; философская апория С. 560—565, 590; эстетический образ С. 549—553; см. также Рок, Фатализм
Суетность 799—800
Суфизм 708—709
Сюжет, сюжетность: и бессюжетность 58—59; и фабула 427; в философии, теории 57—59; в эротике 423, 426; Сюрреал 122—123
Тегимен (оболочка, покрытие), тегименология 463—484; и деконструкция 465; и мистология 465—466; в России 479—484; тегименопатия, тегименальная редукция 479, 484; и феноменология 461—466; футляр 479—484; см. также Упаковка, Фильтр
Текст 182—188, 201—212; и визуальность 194—195, 695-699; и внетекстовая среда 182—188, 190, 692, 696—699; и паратекстуальный анализ 205—206; см. также «», Письмо, Язык
Тело: и душа 467^468; и знак 221—227; и плоть 426—432
Теософия 782
Термин 268, 297—298, 721-722; терминоид 297
Террор 641—642, 761—765; и красота 762—765; и универсальное 641—642; и хоррор 765—766, 768
Техника 5, 60-65, 158, 611, 772-782; и софия 772-779; и философия 60—65; и этика 155—163; см. также Гуманитарные технологии

857

Техноангеличность 151
Техномораль 155—163
Технософия 772—782; см. также София, Техника
Тоталитаризм 530—532; и универсальное 638
Тотальность 627—628
Трактат 70—74, 692—693
Трансгуманизм 601, 602
Трансдисциплины 619—621; см. также Гуманитарные технологии
Транскультура 622—634, 650, 807; жанры Т. 629—630; см. также Двукультурие, Культурология, Культуроника, Многокультурие
Транслингвистика 619—620
Транссемиотика 180—181
Трансформация (vs. информация) 129—130
Тривиалогия 701—707
Ужас (хоррор) 762—769; отличие от террора 765—766, 768 ум 796—797, 799; и иноумие, 539—540; см. также Безумие,
Мудрость

Универсалия 246, 496, 644; и индивид 496, 644 Универсальное 112, 635—651; отличие от всеобщего, 643—644; и террор, 641—642; и тоталитаризм 638—639; см. также Критическая универсальность
Универсика (дисциплина) 644—646; vs. метафизика 644 Упаковка 461, 471—473, 474—478 (типы и функции); пак-культура 473; и постмодернизм 473; см. также Тегимен Утопия, утопизм 30, 93, 152—155; амбиутопизм 154—155; антиутопия 153—154, 162; см. также Будущее

Фабула, см. Сюжет

Факт 35, 115

Фатализм и волюнтаризм 565—570; см. также Детерминизм, Судьба

Феномен, феноменология 199, 461—466, 726—728; см. также Тегимен

Филология 657, 728; см. также Экофилология

Философия 52-65, 68, 663, 692—693, 788—806; и безумие 526—528, 531—532; и «в» модус 238—253; и грамматика 229—230, 240—242; и единичные вещи 692—699; и мудрость, софия 788—806; направления в Ф. 56, 244—247, 804—805;

858

и неологизмы 267—269, 655—656; основной вопрос 243—248; первопонятие 190—193; Ф. синтез языка 56, 58—59, 262, 658—664; и софийные дисциплины 783—784; и эрос 423, 427; и эссеизм 713—715, 723—725; и язык 190—192, 228—253, 268, 335, 662-664, 731-732; см. также Метафизика, Мудрость

Фильтр (в культуре) 384—385, 388—393

Форма 418^19, 472—473; Ф. слова 255; и содержимое 472—473

Формализм и фрейдизм 416—417, 497—511

Футляр 479^84

Футурология 11, 19, 166; футурократия 91; футуроскопия 19—20

Хаосложность 68, 159—160, 543

Хасидизм 683—684

Хоррификация 766, 769

Хоррор 765—766; и террор 765, 768

Хоррорология 766—768

Хронотоп 212

Хроноцид (времяубийство) 77—91; см. также Время

Церебрально открытое общество, см. Нейросоциум Цивилизация 98, 107, 761—771; прото-ангелическая 149—152;

прото-вариативная 144—146; прото-глобальная 142—143;

прото-квантовая 143—144; прото-метафизическая 147—149;

прото-ноотическая 146—147; прото-симметрическая 144; и

террор 761—765; и хоррор 766—768; и эрос 402—404; см.

также Культура

Частотный словарь 231—239, 242

Человек 5—11, 124—127, 185, 250—251, 495—496, 601—613, 744, 770—771; и ангел 149—151; антропный принцип 13, 374—375; и Бог 612-613; и вещи 665, 669; всечеловек 125-127; и животные 185, 372—378, 385—388, 393—394; и зло 770—771; и иные формы разума 585, 606, 610—611; кено-зис 612—613; и легучая мышь 734—744; и машина 125—127, 611—612; музей Ч. 608; и ободочка, одеяние 466-470; и сверхчеловек, 602—606; и слово 314—318; и судьба 563—565, 580—583, 590—592; см. также Гуманитарные науки, Гуманология

859

Человесть 150, 581—582; человетник 150

Чернила, чернильница 225, 716—721

Черный пиар 509—511

Чистота 183—184, 186-188, 196—200, 226-227, 371-395; и грязь 374, 387, 393—395; и жертва 218—227; и

омовение 377. 386; в религии 386, 392—395; см. также Самоочищение

Чтение 189-190, 193, 212; и « » 196—202; и зрение 197—202; и интенциональность 198—209; и нечтение 212;

предложное (препозициональное) Ч. 252—253

Экология 182—188; и воссознание 214—216; и жертвоприношение 220, 226—227; и конспирология 188—189; Э.

текста 171—172, 182—188; техника 159, 183; и хоррорология 766; Э. человека 606—612; и этика 213—216; см.

также Чистота, Экофилология

Экофашизм 186

Экофилология 171—172, 182—188

Эрос, эротика: гипербола и литота в Э. 436—437; зрение и осознание 425—426, 438; и любовь 444—446, 452—454;

и метафора 411—414; минимализм в Э. 419—421; и остранение 412—426; и письмо 720; и секс 401—412, 417,

428, 432, 442—445; сладострастие и разврат 432—442; и смерть 442—443; и соитие 452—458; стыд и бесстыдство

421-^122, 424; и сюжет 423, 426, 427; тело и плоть 426—432; и фетиш 409; и эстетическое 412—417; и язык

428^430, 436—437; см. также Желание, Любовь

Эротема 422—423

Эротология 396—401; диалогическая Э. 408

Эссе, эссеистика 109—110, 712—733; и философия 713—715, 723—725; и язык 721—722, 724

Эссеизм 109—110, 713—716, 726—728

Эстетика 549—553; и террор 762—765

Эстетическое 390—391; и эротическое 412-417

Этика 111—114, 214—215, 391, 744, 745-760; алмазно-золотое правило 754—760; вежливость 113—114; двоенравие 750; дифференциальная, разностная, Э. 757—760; и мудрость 797—798; и техника 155—163; уникальность, незаменимость в Э. 756—760; и экология 213—216; см. также Добродетель, Противозовие, Стереозтика, Техномораль
 Этикет 113—114

860

Эгаософия 784—785
 «Это», этость 238, 678, 679, 691—692
 Эфир 116, 202—203
 Эфириология текста 202—203
 «Я» 146, 742—743; и «ты» 234, 743—744; и другой 743—744 Язык 178—181, 204, 309—319, 618-620, 653, 663; вакуум в Я. 261—263; внутреннее и внешнее, вход и выход в Я. 178— 181,192; и груминг 382—383; и двуязычие 810—814; и единичные вещи 180—181; как игра 662; орган в ротовой полости 379, 381—383; потенция словообразования в Я. 256—257, 261—263; и ритуал жертвоприношения 216—218; словность в Я. 314—317; травма Я. 178; и транслингвистика 619—620; и философия 190—192, 228—253, 267—269, 335, 662—664; см. также Знак, Письмо, Русский язык, Слово, Словотворчество, Текст
 Différance 87-89, 177—178, 181, 213, 747
 Debut de siecle 120, 130, 138
 Fatum 581
 Fin de siecle 117-119
 Homo tegens 468—470
 Horror 765
 Necessarius 566
 Pack-culture 473
 Post-human studies 601
 Scientia Desideratae 595—597, 600
 The 237—238
 Thisness 691
 Ubiquity 543—544
 Uncanny 507
 Unheimlich 498-499, 506

Содержание

Предисловие-----	5
ВВЕДЕНИЯ	
О ситуации. От «пост-» к «прото-»-----	23
О науке. Масса знания, энергия мысли-----	33
О методе Зачинающие понятия, или Концептивизм-----	52
О жанре. <i>Манифест-гипотеза. Трактат-бонзой</i>	66
ОБРЕМЕНЕНИЕ	
Хроноцид. Пролог к воскрешению времени-----	77
Debut de siecle. Манифест протеизма-----	117
ВОКРУГ СЛОВА	
« ». Знак пробела, или К экологии текста-----	171
Предлог «в» как понятие. Частотный словарь и философская картина мира-----	228
"Слово как произведение. О жанре однословия-----	254
Путь русского слова. Анализ и синтез в словотворчестве —	321
ВОКРУГ ТЕЛА	
Самоочищение. Гипотеза о происхождении культуры-----	371
Поэтика близости. Введение в эротологию-----	396
ЯВНОЕ И ТАЙНОЕ	
Мистика упаковки, или Введение в тегименологию-----	461
Интересное-----	485
Жуткое и странное. <i>О теоретической встрече</i>	
3. <i>Фрейда и В. Шкловского</i> -----	497
Методы безумия и безумие метода-----	512
Поступок и проишествие. <i>К теории судьбы</i> -----	541

862

SCIENTIAE DESIDERATAE	
Ог научной фантастики— к фантастическим наукам-----	595
Гуманология. <i>Экология человека и антропология машины</i> ...	601
Культуроника <i>Технология гуманитарных наук</i> _____	614
Транскультура. <i>Культурология в практическом измерении</i> ..	622

Универсика. На пути к критической универсальности-----	635
Семиургия. От анализа к синтезу языка-----	652
Реалогия— наука о единичных вещах-----	665
Микроника— наука о "злом....." „-,„,„.....	681
Тривиалогия и метапрактика. Метафизика каждого дня	700
Эссеистика как нулевая дисциплина	712
Ипсеизм, или Каково быть самим собой? От когнитивистики к этике-----	734
Стереозика. <i>Нейственность добродетели</i> и «алмазно-золотое правило»-----	745
Хоррорология. <i>Ужас как высшая ступень цивилизации</i> -----	761
Технософия и другие «софии»-----	772
От мудрости к философии— и обратно-----	788
Приложение. Амероссия. <i>^вукльтурные и свобода</i> -----	807
Словарь терминов-----	824
Summary-----	836
ОсНОВНЫЕ публикации	-----839
Именной указатель-----	842
Предметно-тематический указатель-----	846

Михаил Эпштейн

ЗНАК ПРОБЕЛА

О будущем гуманитарных наук

Дизайнер серии Д. Черногаев

Редактор В. Гаспаров

Корректор Л. Морозова

Верстка С. Пчелкнцев

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции

ОК-005-93, том 2; 953000 — книги, брошюры

ООО «НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ»

Адрес издательства:

129626, Москва, абонентский ящик 55

тел. (095) 976-47-88 факс (095) 977-08-28

e-mail: real@nlo.magazme.ru <http://www.nlo.magazine.ru>

Формат 84X108 1/32. Бумага офсетная № 1.

Печать высокая. Печ. л. 27. Тираж 2000 экз. Заказ № 0409660.

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленных диапозитивов в ОАО «Ярославский полиграфкомбинат». 150049, Ярославль, ул. Свободы, 97.

КНИЖНЫЙ
МАГАЗИН МОСКВА
5-86793-302-4 201-028-000 217
Эпштейн. Знак пробела: О. Бу. у
1873820
291.00



Михаил Эпштейн

Знак_пробела

О БУДУЩЕМ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

Книга известного культуролога вводит в философскую и филологическую проблематику 21-го века и очерчивает новые стратегии мышления и письма, идущие на смену постмодернизму и постструктурализму. Рассматривается новый образ человека в электронно-виртуальной вселенной, а также меняющийся контекст и смысл таких традиционных понятий гуманистики, как "слово" и "текст", "время" и "возможность", "тело" и "желание", "жуткое" и "интересное", "чистота" и "безумие"... Исследуется природа культурных пробелов, языковых зияний, заполнение которых знаменует рождение новых художественных и теоретических практик. От эротологии до теории судьбы, от экологии текста до хоррологии и техносфии — таков диапазон тех теорий и гипотез, которые впервые вводятся в обиход интеллектуального сообщества. Каждая глава — манифест или экспериментальный набросок новой дисциплины или концепции, радикально меняющих наши представления о перспективах гуманитарных наук.

Премия «Либерти» — за выдающийся вклад в русско-американскую культуру и развитие культурных отношений между Россией и США — учреждена в 1999 году тремя известными деятелями культуры, выходцами из России: художником Гришей Брускиным, музыковедом Соломоном Волковым и писателем Александром Тенисом. Премия утверждает две важнейшие идеи: художник способен творить и развиваться, находясь за пределами отечества; любая культура, будь то российская или американская, способна возрасти и обогатиться трудами любящих и ценящих ее «граждан мира», не обязательно проживающими в той или иной стране. Книжная серия «Либерти» призвана не только знакомить читателей с лауреатами премии, но и углублять диалог между двумя великими культурами. Именно свобода / liberty, преодолевая культурные и политические различия, позволяет рождаться уникальным художественным мирам, расцветать замечательным творческим индивидуальностям.



9 785867 933029

НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ