

ISSN 0869-4273

Международный философский журнал 3 / 1993

# ПУТЬ

Путь 3 / 1993

# ПУТЬ

Международный философский журнал

## Содержание 3 / 1993

Адам Пшеворский	Переходы к демократии	3
Владимир Бибахин	Язык философии	57
Максим Шапир	Язык быта / языки духовной культуры	120
Алексей Арманд	Комментарий к нормальному кризису	139
	<b>À propos</b>	
Лешек Колаковский	Посреди движущихся руин	165
Ральф Дарендорф	Мораль, институты и гражданское общество	179
Юзеф Бохеньский	Советы старого философа	192
	<b>Воспоминания</b>	
Василий Налимов	Об истории мистического анархизма в России	194
Георгий Гориневский	Воспоминания	217
	<b>Архив</b>	
А.Ф.Лосев	История эстетических учений. Предисловие (замечания к публикации А.А.Тахо-Годи)	232
	<b>Впечатления</b>	
Евгений Рашковский	Заметки с двух женевских конференций	252
	<b>Критика</b>	
Борис Тарасов	Куда движется история? (К.Ясперс. Смысл и назначение истории. М., 1991)	263
Петр Шалимов	Н.О.Лосский. История русской философии. М., 1991	268
Н.О.Лосский	Ответ советским критикам «Истории русской философии»	273
Елена Ознобкина	М. Хайдеггер. Разговор на проселочной дороге. М., 1991	279
Ранса Розина	Восход тьмы (Eksteins M. Rites of spring. The great war and the birth of modern age. Toronto, 1990)	281
	<b>Библиография</b>	
	Книги по философии 1991 — 1992	286
	<b>Об авторах</b>	303

Главный редактор  
А.А. Яковлев

Ответственный секретарь  
И.И. Блауберг  
Редактор отдела  
А.Б. Григорьев  
Консультанты  
И.Л. Беленький  
Б.П. Гинзбург  
Литературный редактор  
Е.С. Курбатова  
Заведующая редакцией  
Г.М. Мараховская  
Технический секретарь  
Т.А. Звекова  
Художники  
И.Б. Березовский  
Е.В. Черневич  
Технический редактор  
Е.В. Левина

Наш адрес  
119847, Москва,  
Зубовский бульвар, 17  
Редакция журнала «Путь»  
Телефон  
245 04 24  
Телефаксы  
(095) 246 07 56  
230 24 03

Уважаемые подписчики!

Переживаемые страной трудности коснулись и нашего журнала. Объявленная в мае-июне 1992 г. цена подписки на «Путь», как показали последующие события, была весьма заниженной. Поэтому деньги, перечисленные Роспечатью на счет Издательства уже в феврале 1993 г., — это, разумеется, совсем не те деньги, которые подписчик заплатил за журнал летом и даже осенью 1992 г. Но именно на перечисленные деньги мы и издаем «Путь».

Сообщаем, что финансовые затруднения, вызванные инфляцией, позволяют нам выпустить в первом полугодии только один номер журнала (вместо объявлявшихся трех). Что касается второго полугодия, то мы сами отказываемся от подписки, поскольку средства, полученные сегодня, не могут обеспечить выпуск журнала в будущем.

«Путь» переходит на систему розничной продажи и будет теперь выпускаться ежеквартально. Мы вводим также сплошную нумерацию, а именно: первый выпуск журнала за 1993 г. будет номером третьим (поскольку в 1992 г. было выпущено два номера).

Приобрести журнал можно будет в магазине Издательства «Прогресс» (Зубовский б-р, д. 17), в нескольких крупных книжных магазинах Москвы, а также в редакции. Читатели могут также оставлять откритки в редакции на каждый готовящийся к выходу номер.

Отпечатано с оригинал-макета  
на Чеховском полиграфкомбинате  
142300, г. Чехов, Московской обл.,  
ул. Полиграфистов, д. 1

© А/О Издательская группа «Прогресс»,  
«Путь», 1992

Адам Пшеворский — один из наиболее известных сегодня на Западе политологов. Он родился в Польше, научную деятельность начинал в Варшаве под руководством Ежи Вятра. В 1965 г., будучи в командировке в США, остался там и поступил в аспирантуру на кафедре политологии Чикагского университета, где впоследствии защитил диссертацию. Пшеворский — автор многочисленных работ, среди которых вышедшая в 1985 г. книга «Капитализм и социал-демократия» (Cambridge University Press). Он был одним из основных участников международного проекта «Переходы от авторитаризма к демократии», который завершился изданием в Университете Дж.Гопкинса материалов в 4-х томах, содержащих анализ особенностей перехода от авторитаризма к демократии в Южной Европе и Латинской Америке.

Ныне Адам Пшеворский является руководителем еще одного международного проекта — «Восток-Юг: трансформация систем». Проект, в котором участвуют 23 ученых из 11 стран, посвящен проблемам консолидации демократии в странах Южной Европы и Латинской Америки и перехода к демократии в Восточной Европе, Турции, Советском Союзе, Южной Корее и Африке. Сейчас проект практически завершен; его результаты, возможно, будут опубликованы в 1993 г.

Публикуемая ниже работа представляет собой главу из книги А.Пшеворского «Демократия и рынок» (1991), имеющую, на мой взгляд, самостоятельное значение.

*Андраник Мигранян*

## Адам Пшеворский Переходы к демократии\*

### Введение

Стратегическая проблема переходного периода — прийти к демократии, не допустив, чтобы тебя убили те, у кого в руках оружие, или уморили голодом те, кто контролирует производственные ресурсы. Уже из самой этой формулировки следует, что путь, ведущий к демократии, тернист. А конечный результат зависит от пути. В большинстве стран, где была установлена демократия, она оказалась непрочной. В некоторых из них переход вообще заклинило.

Для всякого перехода центральным является вопрос о прочной демократии, то есть о создании такой системы правления, при которой политические силы ставят свои ценности и интересы в зависимость от не определенного заранее взаимодействия демократических институтов и подчиняются результатам демократического процесса. Демократия прочна, когда большинство конфликтов разрешается при посредстве демократических институтов, когда никому не позволено контролировать результаты *ex post* и они не предрешены *ex ante*; результаты значимы в известных пределах и вынуждают политические силы им подчиниться.

\* Przeworski A. Democracy and the market. Political and economic reforms in Eastern Europe and Latin America. Cambridge, 1991, pp.51-100.

Заметим, что процесс распада авторитарного режима можно вернуть вспять, как это случилось в 1968 г. в Чехословакии, в 1974 г. в Бразилии и в 1981 г. в Польше. Он может привести и к новой диктатуре, как это произошло в Иране и Румынии. И даже если не будет установлена старая или какая-нибудь новая диктатура, переход может остановиться на полдороге и вылиться в такую форму правления, которая ограничивает конкуренцию или оказывается под угрозой военного вмешательства. Но и в том случае, когда все же удастся прийти к демократии, она не обязательно оказывается прочной. При определенных условиях деятельность демократических институтов может привести к тому, что в конце концов отдельные влиятельные политические силы сделают выбор в пользу авторитаризма. Следовательно, прочная демократия — это всего лишь один из возможных исходов процесса распада авторитарных режимов.

Рассмотрим весь спектр возможностей, связанных с различными ситуациями переходного периода, с теми моментами, когда авторитарный режим распадается и на повестку дня встает вопрос о демократии. В зависимости от целей и ресурсов конкретных политических сил и структуры возникающих конфликтов вырисовываются пять возможных исходов этого процесса.

1. Структура конфликтов такова, что ни один демократический институт не может утвердиться и политические силы начинают бороться за новую диктатуру.

Конфликты, касающиеся политической роли религии, расы или языка, меньше всего поддаются разрешению с помощью институтов. Наиболее характерным примером в этом отношении является, пожалуй, Иран.

2. *Структура конфликтов такова, что ни один демократический институт не может утвердиться и все же политические силы соглашаются на демократию как на временное решение.*

Парадигмальный пример подобной ситуации предложил О'Доннелл (19786)\* в своем исследовании Аргентины 1953-1976 гг. Основными предметами экспорта в аргентинской экономике были дешевые товары, и демократия там появляется как результат коалиции городской буржуазии и городских масс (альянс «город — город»). Создаваемые на основе данного альянса правительства стремятся наладить потребление на внутреннем рынке. Через некоторое время эта политика приводит к кризису платежного баланса и побуждает городскую буржуазию вступить в союз с земельной буржуазией, в результате чего образуется коалиция «буржуазия — буржуазия». Эта коалиция стремится снизить уровень массового потребления и нуждается для этого в авторитаризме. Но по прошествии вре-

\* См. библиографию в конце статьи.

мени городская буржуазия обнаруживает, что осталась без рынка, и вновь меняет союзников, на этот раз возвращаясь к демократии.

Исследуем этот цикл на этапе, когда диктатура только что распалась. Главная действующая сила — городская буржуазия — может выбрать одно из трех: а) сразу установить новую диктатуру; б) согласиться на демократию, а затем, когда наступит кризис платежного баланса, сменить союзников; в) сделать выбор в пользу демократии и поддерживать ее в дальнейшем. Имея в виду экономические интересы городской буржуазии, а также структуру конфликтов, оптимальной следует считать вторую стратегическую линию. Отметим, что дело здесь не в какой-то близорукости: городская буржуазия сознает, что в будущем ей придется изменить свой выбор. Демократия служит оптимальным переходным решением.

*3. Структура конфликтов такова, что если бы были введены отдельные демократические институты, они могли бы сохраниться, однако соперничающие политические силы борются за установление диктатуры.*

Подобная ситуация может возникнуть, когда предпочтения политических сил различны в отношении конкретных институциональных структур; например, в отношении унитарной или же федеративной системы. Одна часть населения какой-либо страны выступает за унитарную систему, другая — за федеративную. Что произойдет при таких обстоятельствах, неясно. Возможно, что если какая-то институциональная структура будет временно принята, это обретет силу договора (Хардин, 1987) и утвердится. Однако весьма вероятным является и открытый конфликт, дегенерирующий до состояния гражданской войны и диктатуры.

*4. Структура конфликтов такова, что в случае введения некоторых демократических институтов они могли бы выжить, однако соперничающие политические силы соглашаются на нежизнеспособную институциональную структуру.*

Но разве это не какое-то извращение? Тем не менее существуют ситуации, при которых следует ожидать именно этого исхода. Что же дальше? Предположим, что некий военный режим ведет переговоры о передаче власти. Силы, представляемые этим режимом, предпочитают демократию с гарантиями их диктаторских интересов, но боятся демократии без гарантий больше, чем *status quo*. И они в состоянии поддерживать диктаторский режим, если демократическая оппозиция не соглашается на институты, которые бы обеспечивали им такую гарантию. Оппозиция, со своей стороны, понимает, что если она не согласится на эти институты, военные вновь закрутят гайки. В результате на свет появляется демократия «с гарантиями». Если же вновь созданные демократические институты начинают подрывать власть военных, долго им не продержаться. В подобных си-

туациях проявляется и политическая близорукость, и отсутствие знаний. Парадигмальный пример — события в Польше.

*5. Наконец, структура конфликтов (дай-то бог) такова, что некоторые демократические институты могли бы сохраниться, и когда их вводят, они действительно оказываются прочными.*

Условия, при которых появляются эти результаты, и пути, ведущие к ним, и составляют тему настоящей работы. Прологом к ней служит рассмотрение процесса либерализации авторитарных режимов. Затем рассматривается ход развития конфликтов, касающихся выбора институтов. Это происходит в двух различных контекстах: когда старый режим передает власть в результате переговоров и когда он распадается и проблема создания новых демократических институтов полностью переходит в руки *proto*-демократических сил. Последний раздел посвящен взаимодействию институтов и идеологий.

Гипотезы, выдвигаемые при таком подходе, указывают на последствия конфликтов между сторонами, которые имеют свои особые интересы и ценности и действуют в не зависящих от их воли условиях. Эти гипотезы должны быть проверены с помощью фактов, наблюдаемых в различных странах. Таким образом, гипотезы и факты носят сравнительный характер. И по мере развития событий в Восточной Европе в нашем распоряжении впервые оказывается достаточное количество конкретных свидетельств, позволяющих проверить гипотезы систематически и даже статистически. В настоящей работе я только выдвигаю такие гипотезы и не занимаюсь их проверкой.

## Либерализация

Всем диктатурам, какими бы ни были в них пропорции «кнута и пряника», свойственна одна общая черта: они терпеть не могут и не терпят независимых организаций<sup>1</sup>. Дело в том, что когда нет «коллективных» альтернатив, отношение отдельных лиц к существующему режиму мало сказывается на его стабильности<sup>2</sup>. Уже Вебер (1968, I:214) отмечал, что «люди смиряются при отсутствии приемлемой альтернативы, в этом случае отдельная личность чувствует себя слабой и беспомощной». Авторитарным режимам угрожает не подрыв их легитимности, а организация контргегемонии: коллективные проекты альтернативного будущего<sup>3</sup>. Только наличие коллективных альтернатив дает отдельной личности возможность политического выбора<sup>4</sup>. Поэтому авторитарные режимы испытывают ненависть к независимым организациям и стараются или подчинить их централизованному контролю, или же подавить с помощью силы<sup>5</sup>.

Поэтому они так боятся слов, даже если слова передают то, что всем известно; не содержание, а сам факт произнесения может нести в себе мобилизующий потенциал.

Почему же в какой-то момент группа, принадлежащая к авторитарному истеблишменту, вдруг начинает проявлять терпимость к какой-нибудь независимой организации гражданского общества? Испанский режим на определенном этапе прекратил преследования «рабочих комиссий» («*comisiones obreras*»); генерал Пиночет допустил возрождение политических партий; в июле 1986 г. генерал Ярузельский издал указ об амнистии всех лиц, осужденных за политическую деятельность, не содержащий пункта о рецидивах, и это послужило сигналом к легализации оппозиции; Эгон Кренц не препятствовал появлению первых ростков «Нового Форума». Все это — свидетельства об образовании трещин в монолитном блоке авторитарной власти, они дают знать гражданскому обществу, что по крайней мере некоторые формы независимых организаций не будут подавляться. Это — признаки начинающейся либерализации<sup>6</sup>.

Объяснять такие решения можно двояким образом: «сверху» или «снизу». В какой-то степени эти типы объяснения отражают реальность. Венгрия, например, обычно рассматривается как почти чистый случай раскола в авторитарной власти. По словам Кароя Гросса, «*не оппоненты разрушили партию, а — как это ни парадоксально — само руководство*»<sup>7</sup>. В Восточной Германии мы наблюдали другую крайность: во властных структурах не было и намека на раскол до тех пор, пока сотни тысяч людей не заполнили улицы Лейпцига. И все же в литературе, посвященной исследованию конкретных событий (*case-study*), для объяснения одного и того же события зачастую приводятся совершенно различные причины. Кардозо (1979) видел причины бразильского *distensão*, смягчения напряженности, в давних разногласиях среди военных, а Ламонье (1979) считал это результатом массового движения. Так что модели этих двух типов, «сверху-вниз» и «снизу-вверх», часто соперничают при объяснении процесса либерализации<sup>8</sup>.

Аналитические трудности возникают потому, что модель, в которой различаются только два направления, слишком груба. Не являясь подлинной революцией, массовым восстанием, ведущим к полному уничтожению репрессивного аппарата<sup>9</sup>, решения о либерализации принимаются и сверху, и снизу. Ибо даже в тех случаях, когда раскол авторитарного режима становился очевидным еще до всякого массового движения, остается неясным, почему режим дал трещину именно в данный конкретный момент. Отчасти ответ всегда состоит в том, что либерализаторы увидели возможность альянса с теми силами, которые до этого времени оставались неорганизованными. Таким образом, в гражданском обществе уже есть сила, с которой можно объединить-



ся. И наоборот, в тех случаях, когда массовое движение предшествовало расколу режима, остается неясным, почему режим решил не подавлять его силовыми методами. Отчасти ответ состоит в том, что режим был поделен между либерализаторами и сторонниками твердой линии (*hardliners*). Либерализация — результат взаимодействия разногласий внутри авторитарного режима и независимой организации гражданского общества. Массовое движение служит для потенциальных либерализаторов сигналом о том, что возможен альянс, который мог бы изменить соотношение сил в руководстве; и наоборот, разногласия в руководстве указывают гражданскому обществу, что политическое пространство открыто для вхождения в него независимых организаций. Поэтому массовое движение и разногласия внутри руководства взаимно подпитывают друг друга.

Независимо от того, что проявит себя первым — раскол в руководстве или массовое движение, — либерализация следует одной и той же логике. Различны лишь темпы. Массовое движение диктует темп преобразований, вынуждая режим решать: применить ли репрессии, или — кооптацию, или — передать власть. И сколько бы ни продолжалась либерализация, годы, месяцы или дни, режим и оппозиция всегда имеют дело с одним и тем же набором возможностей.

Проекты либерализации, выдвигаемые силами, принадлежащими к авторитарному истеблишменту, неизменно предполагают контролируруемую «открытость» политического пространства. Обычно они возникают в результате разногласий в авторитарном блоке, порождаемых разного рода сигналами, которые возвещают о назревающем кризисе, скажем о массовых волнениях. Проект либерализаторов обычно нацелен на снижение социальной напряженности и укрепление собственных позиций в руководстве путем расширения социальной базы режима. Он состоит в том, чтобы разрешить самостоятельную организацию гражданского общества и инкорпорировать новые группы в существующие авторитарные институты<sup>10</sup>. Таким образом, либерализация оказывается зависимой от того, насколько ее результаты совместимы с интересами или ценностями авторитарного блока. Так, либерализацию называют открытостью (*apertura*), смягчением напряженности (*distensão*), обновлением (*odnowa*) или перестройкой (*perestroika* — т.е. реконструкция дома). Эти термины недвусмысленно указывают на границы реформ.

Либерализации присуща нестабильность. Обычно происходит то, что Илья Эренбург в 1954 г. назвал оттепелью: таяние айсберга гражданского общества, приводящее к затоплению дамб авторитарного режима. Как только репрессии ослабевают, первая реакция — бурный рост независимых организаций в гражданском обществе. За короткое время возникают студенческие ассоциации, профессиональные союзы, *протопартии*. В Бразилии первыми организовались

юристы, журналисты и студенты; за ними последовали *comunidades de base*, местные ячейки самоуправления. В Польше за несколько недель сентября 1980 г. к «Солидарности» присоединились 10 млн. человек. О своей независимости заявили даже организации, созданные режимом и находившиеся под его контролем, и не только из числа профессиональных ассоциаций, но и такие, например, как Общество туристов и путешественников и Ассоциация филателистов. В статье, опубликованной 6 ноября 1987 г. в парижском еженедельнике «Le Nouvel Observateur» (№ 1200), К.С.Кароль писал, что первой независимой группой, возникшей при Горбачеве, были «спартаковцы», т.е. болельщики московского футбольного клуба «Спартак». К 1987 г. таких групп насчитывалось уже около 30 тысяч, и они даже провели общенациональный съезд. К концу 1989 г. 60 тыс. различных независимых групп, клубов, ассоциаций, кружков и федераций испытывали на прочность границы политического пространства («Правда», 10 декабря 1989 г.)<sup>11</sup>.

Темпы мобилизации (*mobilization*) гражданского общества в разных режимах различны и зависят от того, что служит основой авторитарного равновесия — ложь, страх или экономическое процветание. Равновесие, в основе которого ложь, — самое неустойчивое. В режимах ритуализированной речи, где все произносят слова, в которые сами не верят и в которые верить не предполагается, новое слово считается подрывом основ. И когда объявляют, что король голый, равновесие моментально нарушается. В Румынии несколько человек стали выкрикивать лозунги против Чаушеску во время демонстрации в честь его возвращения из Ирана, и через несколько дней режим пал. В режимах, базирующихся на страхе, где слова допускаются при условии, что они не произносятся публично, например, в постсталинистской Польше и пост-1982 Мексике, инакомыслие может тлеть долгое время, пока не вспыхнет ярким пламенем. Решающим фактором в разрушении индивидуальной изоляции является чувство безопасности, возникающее при скоплении массы людей. Поляки обнаружили силу оппозиции во время визита в Польшу в июне 1979 г. папы Иоанна Павла II, когда на улицы вышли 2 млн. человек. В Болгарии первая независимая демонстрация, прошедшая 17 ноября 1989 г., выросла из демонстрации, организованной в поддержку самого себя новым правительством Младенова. В Восточной Германии массовое движение началось, когда поезда с беженцами стали пересекать Чехословакию, направляясь в Западную Германию. Наконец, режимы, основанные на молчаливом договоре о непротивлении в обмен на материальное процветание, — «коммунизм гуляша» Кадара в Венгрии, Польша времен Герека и Мексика до 1982 г. — уязвимы прежде всего из-за экономических кризисов. Поэтому лаг времени между началом [либерализации] и

массовым движением не является постоянной величиной и варьирует от одного режима к другому.

В какой-то момент гражданское общество «мобилизуется», начинают формироваться организации, которые заявляют о своей независимости от режима, провозглашают собственные цели, интересы и проекты. Однако централизованные, находящиеся вне конкуренции институты режима инкорпорируют только те группы, которые его признают, и контролируют результаты любых политических процессов *ex post*. Таким образом, с одной стороны, в гражданском обществе возникают независимые организации; с другой стороны, не существует институтов, где эти организации могут отстаивать свои взгляды и интересы. По причине этого *décalage*, несовпадения независимой организации гражданского общества и закрытых государственных институтов единственным местом, где вновь организованные группы могут бороться за свои ценности и интересы, оказывается улица. И борьба неизбежно приобретает массовый характер<sup>12</sup>.

В этом случае либерализация более не может продолжаться. Слезоточивый газ, струящийся по улицам, ест либерализаторам глаза; взрыв массовых движений, смятение и беспорядок — все это свидетельства провала политики либерализации. Поскольку либерализация всегда предполагает контроль сверху, возникновение независимых движений доказывает, что либерализация более не является жизнеспособным проектом. Уличная демонстрация — это демонстрация того, что нарушена самая священная из авторитарных ценностей, порядок как таковой. Массовые выступления подрывают позицию либерализаторов в авторитарном блоке.

В Китае студенческие демонстрации вынудили либерализаторов отступить и стоили им ведущей роли в партии. Репрессии вновь усилились. В Южной Корее, однако, подобные демонстрации привели к расколу режима и преобразовали либерализаторов в демократизаторов. Такова альтернатива: или, инкорпорировав несколько групп и подавив все остальные, возвратиться к авторитарному стазу, или поставить на политическую повестку дня проблему институтов, то есть институтов демократии<sup>13</sup>. Либерализация или заканчивается, приводя к мрачным периодам, которые лицемерно называют нормализацией<sup>14</sup>, или продолжается и переходит в демократизацию.

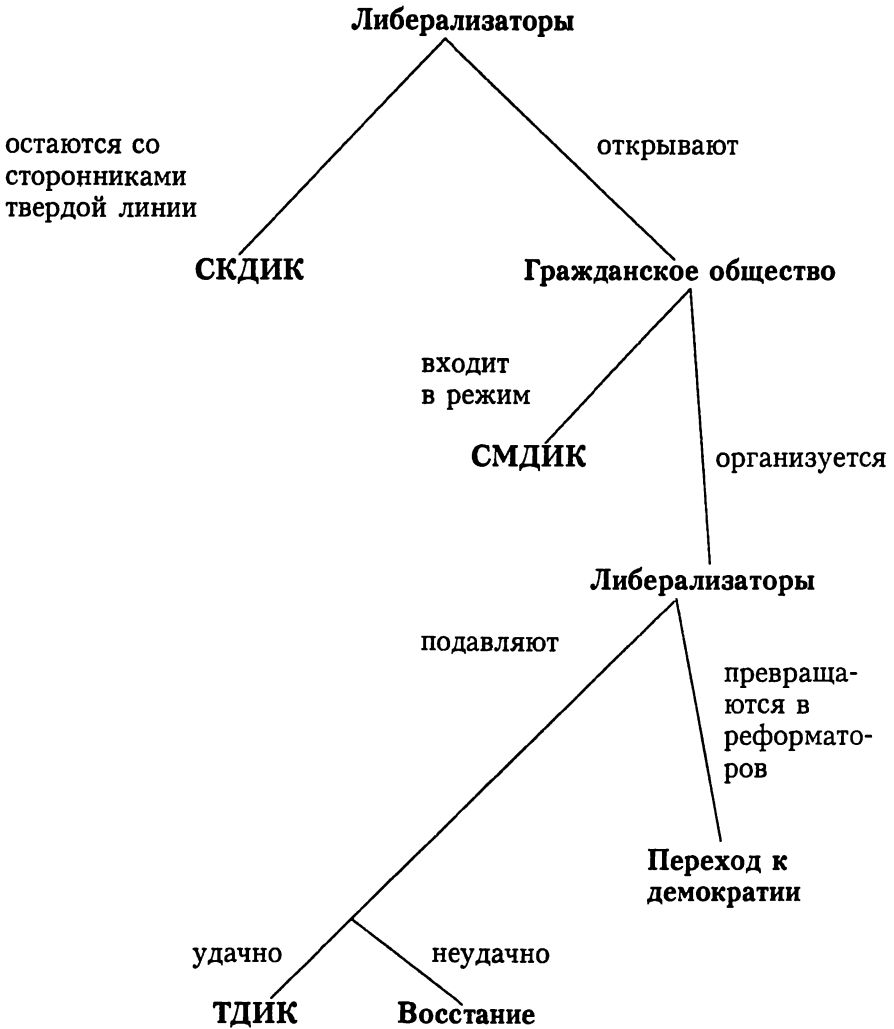
Поразительно, но многие авторитарные политики убеждены, что их ожидает успех там, где другие потерпели неудачу. Пример Бразилии является классическим. Как заметил Смит (1987: 207), «Голбери ясно представлял себе различие либерализации и демократизации: малые дозы либерализации, при правильном их приеме, могли бы заменить подлинную демократизацию, тем самым поддерживая исключение второстепенных групп и предвосхищая реальную реформу экономической модели»<sup>15</sup>. Режим Ярузельского, пожалуй,

был ближе всех к тому, чтобы сделать невозможное возможным. Стратегический замысел заключался в том, чтобы создать демократические институты, такие как административный суд, Верховный трибунал, советы самоуправления и независимые профсоюзы, Консультативный совет при правительстве и Канцелярию омбудсмана, — и все же сохранить власть<sup>16</sup>. Даже в тех случаях, когда либерализация начиналась под давлением массовых демонстраций (Восточная Германия и Чехословакия), первые проекты руководства состояли во втягивании недовольных (*dissent*) в авторитарную систему. Кренц призывал «народ» делиться своими горестями с партией и обещал, что «власти» их выслушают; Владислав Адамец включил в свой первый кабинет несколько беспартийных. Оба надеялись, что эти меры рассеют массовое движение (*mobilization*). Однако они ошиблись в своих ожиданиях и в конце концов были вынуждены согласиться на демократизацию. Почему?

Рассмотрим ситуацию с точки зрения *протолиберализаторов* в тот момент, когда на горизонте возникает возможность сделать режим более открытым. *Протолиберализаторы* могут сохранить свою позицию в руководстве, и тогда результатом будет *status quo*. Это обозначается на рис. 1 как СКДИК (*status quo диктатура*). Или же — они могут дать понять, что готовы терпеть некоторые независимые организации, не входящие во властные структуры: т.е. «открыться» (*to open*). Если организованные силы в гражданском обществе решают вступить в новые организационные формы, созданные режимом, обычно в какой-нибудь Фронт национального согласия, и в дальнейшем никаких независимых движений больше не возникает, результатом является СМДИК (смягченная диктатура) и стратегия либерализации достигает успеха. Если гражданское общество продолжает организовываться независимым образом, либерализаторы оказываются перед выбором: или вернуться в дом отчий и согласиться на репрессии, или начать *переход* к демократии. Репрессии, однако, могут оказаться неэффективными. Если же они увенчаются успехом, то в результате складывается ТДИК (твердая диктатура) (*narrower dictatorship*), при которой судьба либерализаторов будет зависеть от милости исполнителей приказов. Если репрессии оказываются безрезультатными, в стране вспыхивает восстание.

Заметим, что процесс либерализации может начаться только в том случае, если некоторые группы в авторитарном режиме предпочитают не *status quo*, а смягченную диктатуру. Либерализаторы предпочитают СМДИК, а не СКДИК потому, что расширение социальной базы укрепляет режим в целом, а также потому, что группы, входящие в режим, становятся естественными союзниками либерализаторов в их борьбе со сторонниками твердой линии. Восстание — наихудший исход для всех.

Рис. 1



Итак, если все знают обо всем и все знают одно и то же, то единственными исходами могут быть или status quo диктатура, или смягченная диктатура. Либерализация начинается тогда, когда либерализаторы уверены в успехе. Предположим, что предпочтения либерализаторов выстраиваются следующим образом: СМДИК>СКДИК>ПЕРЕХОД>ТДИК>ВОССТАНИЕ. Либерализаторы знают, что если общество организуется, то им придется превратиться в ре-

форматоров. Таким же знанием обладает и гражданское общество. Поэтому, если либерализаторы открываются (*open*), общество организуется. Но для либерализаторов более предпочтительна СКДИК, а не переход к демократии. Поэтому они никогда не открываются. В свою очередь, предположим, что предпочтения либерализаторов таковы: СМДИК>СКДИК>ТДИК>ПЕРЕХОД>ВОССТАНИЕ, — и что либерализаторы считают в высшей степени вероятным успех репрессий. Тогда либерализаторы знают, что они выберут репрессии, если общество начнет организовываться. Но об этом знает и гражданское общество. Поскольку для общества СМДИК>ТДИК, общество соглашается на инкорпорацию (*enters*), зная, что либерализаторы выберут репрессии, если общество организуется. И, поскольку для либерализаторов СМДИК>СКДИК, они открываются. Результатом является СМДИК.

Каким же образом процесс приводит к *переходу*? Я вижу два возможных пути.

(1) Предположим, что либерализаторы на самом деле являются *протодемократизаторами*. Другими словами, их предпочтения выстраиваются следующим образом: СМДИК>ПЕРЕХОД>СКДИК>ТДИК>ВОССТАНИЕ<sup>17</sup>. Однако либерализаторы должны иметь в виду, что сторонники твердой линии никогда бы не согласились на либерализацию, если бы знали, что либерализаторы намереваются пройти весь путь до конца. Поэтому либерализаторы заявляют, что они предпочитают СМДИК>СКДИК>ТДИК>ПЕРЕХОД, и сторонники твердой линии им верят.

Теперь предположим, что решение об «открытии» (*to open*) зависит от согласия сторонников твердой линии. Если либерализаторы предлагают открыться и сторонники твердой линии решают согласиться, игра продолжается; если же они не разрешают открыться, то результатом является *status quo*. Предположим далее, что (а) сторонники твердой линии предпочитают ТДИК, а не СКДИК, и что (б) сторонники твердой линии убеждены, что общество ошибается, принимая либерализаторов за фактических *протодемократизаторов*. Тогда сторонники твердой линии представляют себе ситуацию следующим образом. Если они соглашаются на «открытие», общество, надеясь, что либерализаторы не выберут репрессии, начинает организовываться. Между тем, с точки зрения сторонников твердой линии, либерализаторы предпочитают репрессии. Поэтому сторонники твердой линии думают, что результатом «открытия» будет ТДИК. И они соглашаются на «открытие». Однако, в силу истинных предпочтений либерализаторов, действительным итогом оказывается *переход*.

Это объяснение предполагает, что либерализаторы с самого начала знают, что и почему они делают, и преднамеренно вводят в за-

блуждение сторонников твердой линии, одновременно посылая правильные сигналы обществу. Трудно оценить правдоподобие этого сценария, и именно по той причине, что в таком случае либерализаторы должны стратегически раскрывать свои предпочтения. Мы должны решить, искренни ли либерализаторы, когда утверждают, что хотят только оживить режим, расширяя его базу<sup>18</sup>. Если судить по их публичным заявлениям, то они отменные лжецы, или же все значительно сложнее.

(2) Допустим, что предпочтения либерализаторов таковы: СМДИК>СКДИК>ТДИК>ПЕРЕХОД>ВОССТАНИЕ, а оценка ими успешности репрессий высока. Результатом будет СМДИК. Сторонники твердой линии в данном случае не играют никакой роли; возможно, что режим не расколот или что либерализаторы обладают контролем над оружием. Либерализаторы открываются, ожидая, что общество к ним присоединится. Но у общества оценка успешности репрессий ниже, и оно думает, что таково же и мнение либерализаторов. Поэтому общество организуется. Как только либерализаторы замечают, что общество продолжает организовываться, они снижают свою оценку успешности репрессий и теперь предпочитают *переход*, а не то, что можно было ожидать в результате репрессий. Итак, гражданское общество организуется, и либерализаторы наблюдают за улицей и по ходу дела корректируют свои взгляды на эффективность репрессий.

Эти допущения выглядят правдоподобными. Глава службы безопасности Восточной Германии 82-летний Эрих Мильке будто бы сказал Эриху Хонеккеру: «Эрих, мы же не можем расправиться с сотнями тысяч людей». Это утверждение я понимаю как чисто техническое, а не нравственное (New York Times, 19 November, 1989, p.15). Когда, несмотря на избиения и аресты, массовое движение продолжает расти, мнение режима об эффективности пальбы меняется. Более того, в какой-то момент ставки просто взлетают. Неучастие в репрессиях может быть квалифицировано как государственная измена. Так случилось с одним румынским генералом, которого вынудили покончить с собой, — и это было последнее деяние Чаушеску<sup>19</sup>. Однако участие в репрессиях, которые не удались, всего несколько недель спустя закончилось для партийного секретаря в Праге тюрьмой. В этих условиях бегство с тонущего корабля кажется столь же подходящим средством спасения, как и применение оружия<sup>20</sup>.

Эти два объяснения предполагают, что предпочтения четко определены и что действующие стороны рациональны, хотя и плохо информированы. Но правдоподобными выглядят и два других объяснения.

Первое — социологическое. По ходу организации гражданского общества становятся известны его руководители, на различных уровнях налаживаются личные контакты, и либерализаторы узнают, что оппозиция не так уж и страшна. Вот что сказал генерал Ярузельский, — уже избранный на пост президента, — будущему главному редактору ежедневной газеты «Солидарности» Адаму Михнику в интервью по случаю восьмой годовщины репрессий 1981 г.: «Постепенно наше мировоззрение менялось. Сегодня все видится иначе. Но прежде чем мы к этому пришли, мы набили себе шишек. Все мы. И не надо далеко ходить за примерами. В течение нескольких лет Вы были в моих и не только в моих глазах чрезвычайно демоническим персонажем»<sup>21</sup>. Опыт переговоров показывает, что оппозиция готова слушать и идти на уступки, а личные контакты сближают людей. Постепенно переход перестает казаться бездонной пропастью, а репрессии начинают выглядеть варварством. Либерализаторы изменяют свои предпочтения, заключая сделки с оппозицией.

Второе объяснение — психологическое. Либерализаторы могут и не быть рациональными. Рациональные деятели (actors) формируют свои убеждения на основании поступающей информации и действуют в соответствии со своими желаниями и исходя из этих убеждений. Если они по-настоящему рациональны, то используют убеждения, чтобы умерять свои желания. Что касается иррациональных деятелей, то они позволяют своим желаниям влиять на убеждения и блокировать нежелательную информацию. Допустим, что у режима нет другого выбора и он должен стать открытым. Давление из-за рубежа, экономическое и политическое удушение могут не оставить другого выхода, кроме либерализации (как произошло в Никарагуа). Массовое движение может стать неудержимым, как это случилось в Польше. В таких обстоятельствах либерализаторы будут убеждать себя, что открытость увенчается успехом и они одержат победу на выборах, если пойдут по пути демократии.

Если любая из этих гипотез истинна, то поведение либерализаторов, отживающихся на неосуществимый проект и меняющих курс на полпути, становится понятным. Либо либерализаторы с самого начала были готовы продвигаться к демократии, но должны были скрывать свои истинные намерения, либо они обнаружили на полдороге, что репрессии не приведут к успеху, либо поняли, что их потери будут не так велики, как казалось, либо у них не было другого выбора и пришлось делать вид, что они что-то «решают».

Но, как показали трагические события на площади Тяньаньмынь, либерализация не всегда приводит к переходу. При каких обстоятельствах результатом либерализации оказываются репрессии и



твердая диктатура? Мы уже знаем, что этот исход невозможен, если все знают обо всем и все знают одно и то же. Предположим, что (1) либерализаторы хотят только смягчить режим, (2) по мнению либерализаторов, обществу известно, что они предпочитают не переход, а СМДИК, и что в случае необходимости они готовы к репрессиям, и (3) общество ошибочно полагает, что либерализаторы на самом деле являются демократизаторами или не изберут карательные меры, поскольку считают их неэффективными. Далее, либерализаторы «открываются», надеясь, что общество «присоединится»; общество полагает, что если оно будет продолжать организацию, то либерализаторы выберут переход, но либерализаторы выбирают репрессии.

Поэтому либерализация — открытость, имеющая результатом расширение социальной базы режима без изменения его структуры, — может быть осуществлена только в том случае, если все располагают полной и точной информацией о предпочтениях всех остальных и о вероятности успешных репрессий. Одни ошибки в оценках приводят либерализацию к переходу, другие — к репрессиям. Вечную трагедию либерализаторов Маркс обрисовал еще в 1851 г.: они хотят демократии, писал он, которая удержала бы их у власти, и чувствуют себя уязвленными, когда эта демократия оборачивается против них. Они пытаются удержаться как можно дольше, но в какой-то момент им приходится решать, следует ли идти назад к авторитарной реставрации или вперед к демократической эмансипации.

## Демократизация

### Введение

После краха диктатуры центральной оказывается следующая проблема: согласятся ли политические силы на существование институтов, допускающих открытую, пусть даже ограниченную, конкуренцию? И способны ли такие институты обеспечить спонтанное подчинение; т.е., подчиняя свои интересы не предрешенному заранее исходу соперничества и готовые согласиться с его результатами, способны ли они привлечь политические силы в качестве участников [демократического процесса]?

Заметим, что конфликты, имеющие место в периоды переходов к демократии, часто происходят на двух фронтах: (1) между противниками и сторонниками авторитарного режима и (2) между самими *протодемократическими* деятелями (actors) за лучшие шансы в условиях будущей демократии. Образ демократии как борьбы общества против государства — полезный вымысел, лозунг, объединяющий противостоящие авторитарному режиму силы. Но общество

разделено по многим основаниям, и самая суть демократии заключается в конкуренции политических сил, имеющих противоположные интересы. Эта ситуация создает дилемму: чтобы прийти к демократии, антиавторитарные силы должны объединиться в борьбе против авторитаризма, но чтобы победить в условиях демократии, они должны соперничать друг с другом. Поэтому борьба за демократию всегда ведется на два фронта: против авторитарного режима за демократию и против своих собственных союзников за лучшее положение в условиях будущей демократии.

И хотя эти два разных аспекта демократизации — высвобождение (*extrication*) из-под авторитарного режима и конституирование демократического правления — иногда на время сливаются воедино, для целей нашего исследования полезно рассмотреть их по отдельности. Относительная значимость высвобождения и конституирования определяется тем местом, которое занимают в рамках авторитарного режима политические силы, контролирующие репрессивный аппарат и прежде всего вооруженные силы<sup>22</sup>. Там, где армия остается верной режиму, элементы высвобождения доминируют над процессом перехода. Парадигмальными примерами служат Чили и Польша, однако высвобождение доминировало над переходом также в Испании, Бразилии, Уругвае, Южной Корее и Болгарии. С другой стороны, если среди военных нет единства, например из-за каких-то военных поражений, как это было в Греции, Португалии и Аргентине, а также если военные находятся под действенным гражданским контролем, как обстояло дело во всех остальных восточноевропейских странах, элементы высвобождения влияли на процесс конституирования нового режима в меньшей степени.

### Высвобождение

Поскольку проблема высвобождения была подробно исследована, ограничусь схематическим изложением результатов. Следуя О'Доннеллу (1979), а также О'Доннеллу и Шмиттеру (1986), различим четыре политические силы: *сторонников твердой линии* и *реформаторов* (которые могут быть, а могут и не быть либерализаторами) внутри авторитарного блока, и *умеренных* и *радикалов*, находящихся в оппозиции. Сторонников твердой линии обычно можно найти в репрессивных структурах авторитарного правления: в полиции, среди юридической бюрократии, цензоров, журналистов и т.д. Реформаторы рекрутируются из политиков, функционирующих в рамках режима, и из некоторых групп, не входящих в государственный аппарат: из представителей буржуазии при капитализме и хозяйственных руководителей при социализме<sup>23</sup>. Умеренные и радика-

ды могут представлять (хотя и не обязательно) различные интересы. Они отличаются только по своему отношению к рискованным предприятиям. Умеренными могут быть те, кто опасается сторонников твердой линии, но это не обязательно те, кто ставит менее радикальные цели<sup>24</sup>.

Высвобождение из-под авторитаризма может произойти только в результате взаимопонимания между реформаторами и умеренными. Оно возможно, если (1) реформаторы и умеренные достигают соглашения об институтах, при которых представляемые ими социальные силы имели бы заметное политическое влияние в демократической системе, (2) реформаторы в состоянии добиться согласия сторонников твердой линии или нейтрализовать их, (3) умеренные способны контролировать радикалов.

Два последних условия логически предшествуют первому, поскольку они определяют множество возможных решений для реформаторов и умеренных. Какой бы договоренности они ни достигли, она должна побудить сторонников твердой линии действовать заодно с реформаторами и — сдерживать радикалов. В каком случае эти условия выполнимы?

Если процесс высвобождения контролируют военные, они либо должны выступать за реформы, либо их должны склонить к сотрудничеству или по крайней мере к пассивности реформаторы. Умеренные платят свою цену. Но если реформаторы являются жизнеспособным собеседником для умеренных только в том случае, когда они контролируют или имеют на своей стороне вооруженные силы, то умеренные политически незначимы, если не в состоянии сдерживать радикалов. Умеренные джентльмены в галстуках годны для ци-

Таблица 1

		<i>Умеренные объединяются с</i>	
		радикалами	реформаторами
<i>Реформаторы объединяются</i>	со сторонниками твердой линии	Авторитарный режим сохраняется в прежней форме 2.1	Авторитарный режим сохраняется с уступками 4.2
	с умеренными	Демократия без гарантий 1.4	Демократия с гарантиями 3.3

визированных переговоров в правительственных дворцах, но когда улицы заполняют толпы народа, а предприятия захватываются рабочими, умеренность оказывается неуместной. Поэтому умеренные должны или обеспечить терпимые условия для радикалов, или же, если они не способны добиться этого от реформаторов, оставить в руках репрессивного аппарата достаточно власти, чтобы радикалов можно было запугать. С одной стороны, умеренные нуждаются в радикалах, чтобы с их помощью оказывать давление на реформаторов; с другой стороны, умеренные боятся, что радикалы не согласятся на сделку, которую они (умеренные) заключат с реформаторами. Неудивительно, что достижимое часто оказывается нереализованным.

Когда может быть достигнуто соглашение, снимающее все эти напряжения? Реформаторы стоят перед стратегическим выбором. Им нужно решить: либо сохранить авторитарный альянс со сторонниками твердой линии, либо стремиться к демократическому союзу с умеренными. Умеренные, в свою очередь, могут или вступить в союз с радикалами и стремиться к полному разрушению политических сил, организованных при авторитарном режиме, или начать переговоры с реформаторами и стремиться к примирению. Предположим, что структура ситуации такова, как это отобразено в таблице 1<sup>25</sup>.

Если реформаторы объединяются со сторонниками твердой линии, а умеренные с радикалами, то образуются две оппозиционные коалиции, которые вступают в схватку друг с другом. Если реформаторы заключают союз с умеренными, а умеренные с реформаторами, то в результате получается демократия с гарантиями. Если умеренные вступают в альянс с радикалами, а реформаторы с умеренными, то реформаторы принимают демократию без гарантий, которая возникает из коалиции «радикалы — умеренные». Если реформаторы объединяются со сторонниками твердой линии, а умеренные с реформаторами, умеренные принимают либерализацию. Они «присоединяются» в указанном выше смысле слова.

В таких условиях реформаторы держатся главного стратегического курса, а именно альянса со сторонниками твердой линии. Если умеренные объединяются с радикалами, оппозиции наносится поражение и авторитарный блок сохраняется в неприкосновенности, что для реформаторов предпочтительнее, чем демократия без гарантий, результат коалиции умеренных и радикалов. Если умеренные стремятся к союзу с реформаторами, то делаются некоторые уступки — за счет сторонников твердой линии. Для реформаторов эти уступки лучше, чем демократия — пусть даже с гарантиями. Поэтому потенциальные реформаторы всегда оказываются в лучшем положе-

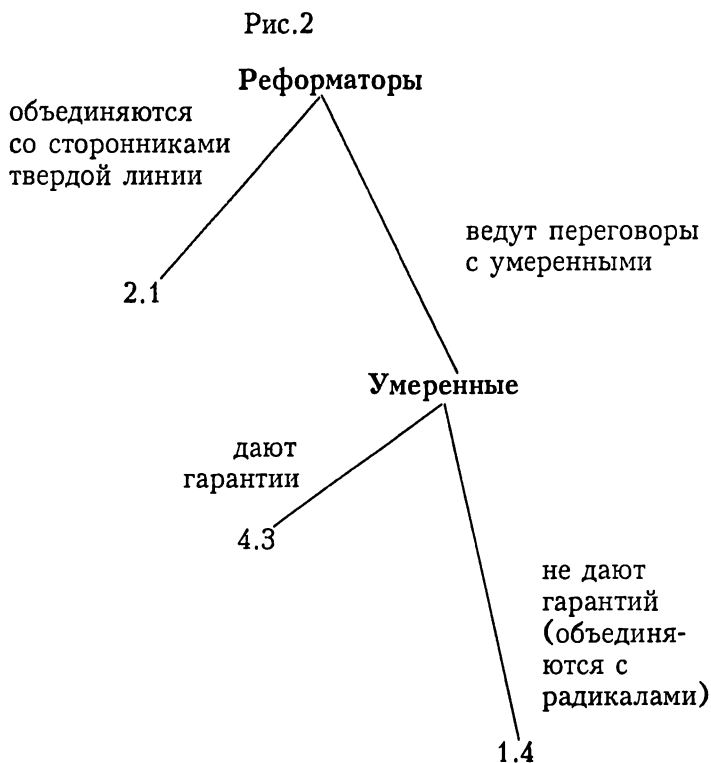
нии, защищая авторитарный режим в союзе со сторонниками твердой линии.

Определяющей чертой ситуации является то, что реформаторы не обладают своей собственной политической силой и поэтому не могут рассчитывать на политический успех в условиях будущей демократии. Без гарантий им при демократии придется туго, и даже при наличии таковых им все же выгоднее находиться под протекцией своих авторитарных союзников. Так случилось в Польше в 1980-1981 гг.<sup>26</sup> Любое решение должно было удовлетворять двум условиям: (1) оппозиция настаивала на принципе открытого соперничества на выборах, и (2) партия хотела иметь гарантию, что одержит на выборах победу. Оппозиция не возражала против победы партии, она не требовала победы, ей нужна была возможность соперничества. Партия не возражала против выборов, но хотела сохранить хорошие шансы на победу<sup>27</sup>. При закрытых опросах общественного мнения за партию высказывалось не более 3% потенциальных избирателей. Способа преодолеть это препятствие найти не удалось. Если бы партия могла рассчитывать хотя бы на 35%, то изобрести избирательную систему, которая допускала бы соперничество и в то же время обеспечивала победу, не составило бы никакого труда. Но не при 3%. Не было институтов, которые снимали бы напряжения, порожденные интересами и внешними (outside) возможностями конфликтующих политических сил<sup>28</sup>. В таких условиях реформаторы не решились на демократический союз с умеренными.

Таблица 2

		Умеренные объединяются с	
		радикалами	реформаторами
Реформаторы объединяются	со сторонниками твердой линии	Авторитар- ный режим сохраняется в прежней форме 2.1	Авторитарный режим сохраняется с уступками 3.2
	с умеренными	Демократия без гарантий 1.4	Демократия с гарантиями 4.3

Предположим, что у реформаторов, если им даны институциональные гарантии, хватает политической силы, чтобы конкурировать в условиях демократии. Достаточно ли этого, чтобы сделать выбор в пользу демократии? Посмотрим на таблицу 2. Здесь реформаторы имеют политический вес независимо от сторонников твердой линии. Они могут рассчитывать на определенную поддержку в условиях конкуренции и предпочитают демократию с гарантиями всем другим альтернативам. Однако результат зависит от действий умеренных. Если умеренные выбирают гарантии, то реформаторы оказываются в лучшем положении при демократии; но если умеренные объединяются с радикалами, реформаторы проигрывают<sup>29</sup>. Умеренные предпочитают демократию без гарантий. Исследуем структуру этого конфликта более подробно. Допустим, что вначале реформаторы решают, что делать, предвидя реакцию умеренных (см. рис.2).



Реформаторы анализируют ситуацию следующим образом. Если они объединятся со сторонниками твердой линии, то в результате сохранится status quo и это будет не лучшим итогом. В условиях де-

мократии с гарантиями положение реформаторов было бы лучше. Но если они решат вести переговоры с умеренными, последние выскажутся за союз с радикалами и результат окажется наихудшим. Поэтому реформаторы остаются на стороне режима.

Но не может ли наступить демократия в результате повторения этой ситуации?<sup>30</sup> Представим себе: все знают, что эта стратегическая ситуация наверняка должна будет повториться. Умеренные знают, что если они ответят на открытость, поддержав требования радикалов, то реформаторы объединятся со сторонниками твердой линии. Поэтому наградой умеренным за то, что они не дезертируют, в первом раунде будет {4, 1, 1, ...} или другое сочетание четверок и единиц, в зависимости от избранной реформаторами стратегии наказания<sup>31</sup>. Но если умеренные решат дать гарантии в первом раунде, то реформаторы пойдут навстречу и награда умеренным будет {3, 3, 3, ...}. Легко видеть, что у реформаторов имеется множество способов наказания, которые должны убедить умеренных в необходимости сотрудничества. Поэтому, если исходная ситуация повторится, возможно спонтанное развитие демократии.

Но я не думаю, что ситуации, в которых на кон поставлено изменение режима, воспроизводимы. Это уникальные ситуации: что-то дает сбой в аппарате авторитарной власти, какая-то группа людей начинает чувствовать, что, вероятно, она предпочла бы делить власть, а не насильно ее монополизировать, она решает сделать первый шаг и ищет заверений относительно своей роли в условиях будущей демократии. Как только реформаторы решают сделать первый шаг, *alea iacta est*, жребий брошен — они уже не могут вернуться к *status quo*. Награда за будущее изменение появится в результате действий, совершенных сегодня. Повернуть вспять — значит признать поражение стратегии демократической открытости и познать всю силу гнева сторонников твердой линии. Реформаторы, решившие пойти назад, почти никогда не остаются на плаву<sup>32</sup>. Это ни в коей мере не означает, что «открытие» (*opening*) не может быть осуществлено еще раз, другими реформаторами; такое случилось уже в Южной Корее и Польше. Но то были уже иные силы, в иных обстоятельствах. И если стратегия реформаторов успешна и демократия институционализируется, то меняются и награды. Передача власти демократическим институтам необратима, даже если демократия подвергается после этого разрушению<sup>33</sup>.

Означает ли этот аргумент, что демократия никогда не устанавливается как равновесие, но может быть только результатом нормативных обязательств? Нет. Достаточно применить политику наград, чтобы увидеть, что могут существовать уникальные ситуации, когда итогом равновесия оказывается демократия. Существуют две возможности. Одна из них состоит в том, что радикалы согласятся на

демократию с гарантиями; другая — что умеренные будут продолжать получать протекцию со стороны независимых вооруженных сил.

Первая возможность — что радикалы перестанут быть радикальными — вовсе не так уж притянута за уши, как может показаться. До тех пор, пока демократия не упрочилась, у сил, добивающихся глубоких политических и экономических преобразований, не существует выбора: они должны направить свои действия на улицы и предприятия; существующие политические институты отвечают на их требования жестокими репрессиями. Но как только в результате соглашения между умеренными и реформаторами устанавливается конкурентная демократическая структура, радикалы обнаруживают, что они также могут вступить в игру и участвовать в ней. Они, как правило, настороженно относятся к демократическим институтам, не верят в свои шансы и в то, что их победу кто-то потерпит. Однако привлекательность выборов с непредрешенным результатом слишком велика, и радикалы обнаруживают, что отказ от участия в них означает отказ от массовой поддержки. Как показывает история социалистических партий в Западной Европе, все политические силы стоят перед альтернативой: присоединиться либо исчезнуть, и за исключением анархистов, упорно отвергавших выборы как «пение сирен», все принимали в них участие (см. Пшеворский, 1985: ch.1).

Если радикалы отказываются участвовать в институтах, созданных реформаторами и умеренными, умеренные тем не менее могут предпочитать демократию, при которой значительно влияние сил, представляемых реформаторами, а не демократию, в которой доминируют радикалы<sup>34</sup>. При подобных обстоятельствах награды в «игровом дереве» (см. рис.2) взаимозаменяются: умеренные безусловно предпочтут демократию с гарантиями для реформаторов, а не альянс с радикалами. Зачастую это означает, что отдельные секторы [общества], связанные с авторитарным режимом, продолжают находиться под защитой вооруженных сил. Если реформаторы обладают собственной политической силой и если умеренные предпочитают институциональное устройство, в котором вооруженные силы остаются независимыми и выполняют роль противовеса требованиям радикалов, тогда реформаторам нет оснований опасаться демократии. В этих условиях результатом равновесия будет демократия, — но такая демократия, при которой вооруженные силы свободны от гражданского контроля и опекают демократический процесс<sup>35</sup>.

Но зачем умеренным терпеть независимость военных? Зачем им соглашаться на опеку военных, которая ограничивает гражданских политиков и является источником нестабильности в демократической системе?<sup>36</sup>



За исключением Польши, коммунистические системы Восточной Европы породили гражданские режимы. Военные и большая часть сил поддержания порядка подлежали пристрастному политическому контролю, который распространялся даже на вопросы оперативного характера<sup>37</sup>. Поэтому не удивительно, что в конфликтах по поводу руководящей роли коммунистических партий вооруженные силы всех восточноевропейских стран встали на сторону тех, кто выступал за ликвидацию коммунистической монополии на власть. «Армия служит не партии, а народу», — заявляли генералы. В латиноамериканской перспективе эти благородные слова звучат зловеще: здесь нет призыва к демократическим ценностям, это утверждение армией своей независимости.

В большинстве стран Латинской Америки военные сохранили свою независимость и продолжают играть роль опекунов политической системы. Так было не только в тех странах, где переход к демократии явился результатом переговоров, но даже в Аргентине, где вооруженные силы потерпели сокрушительное поражение со стороны внешних сил. Призрак военного вмешательства вносит постоянную напряженность в политический процесс, и реакция военных всегда учитывается в повседневной политической жизни новых демократий. Опыт Аргентины представляется особенно показательным, поскольку безнаказанность похитителей людей, пытки и убийства оказали на всю ее политическую жизнь сильнейшее деморализующее воздействие. Из последних примеров перехода к демократии, Испания и Греция оказались единственными странами, где демократическим правительствам удалось установить эффективный гражданский контроль над военными и освободиться от их опеки.

Один очевидный ответ состоит в следующем: умеренные боятся, что всякая попытка учредить гражданский контроль немедленно спровоцирует именно то, что он призван устранить: военное вмешательство. Стратегические расчеты должны выглядеть так. Во-первых, вероятность немедленного переворота после любой попытки установить гражданский контроль выше, чем в том случае, если военных оставляют в покое. Поэтому, даже если гражданский контроль заметно уменьшает вероятность военного вмешательства, вероятность того, что переворот произойдет, ниже без гражданского контроля. Из таблицы 3 видно, что вероятность выступления военных сейчас или в будущем, если они будут продолжать опекать политическую систему, составляет 68%, в то время как вероятность того, что они осуществят переворот, если правительство захочет установить гражданский контроль, составляет 80,2%<sup>38</sup>.

Но этим трудности не исчерпываются, ибо не все перевороты одинаковы. Один из аргументов в пользу наказания за нарушение прав человека состоит в том, что результат наказания разубеждает в

необходимости репрессий. Военные дважды подумают, прежде чем выступить вновь, поскольку знают, что как только их лишат власти, они будут подвергнуты наказанию. Может быть и так, но если этот аргумент правилен, он также предполагает, что если военные,

Таблица 3

	Вероятность того, что переворот произойдет	
	немедленно	когда-нибудь, но не сейчас
В условиях опеки	0.20	0.60
В условиях гражданского контроля	0.80	0.01

несмотря на угрозу наказания, все-таки выступят, они будут помнить об этой угрозе и вряд ли отдадут власть. Таким образом, установление гражданского контроля снижает вероятность переворота, но увеличивает условную вероятность того, что он будет крайне репрессивным, *golpe duro*.

Поэтому, если правительство намерено не провоцировать переворота и избежать репрессий, оно может сдерживать свое моральное негодование, отказаться от демократических идеалов и смириться с ограничениями, налагаемыми военной опекой<sup>39</sup>. Но я подозреваю, что этих доводов недостаточно для объяснения поведения гражданских политиков по отношению к военным. Есть две причины, по которым демократическим политикам было бы нежелательно исключать угрозу со стороны военных, даже если бы они могли это сделать.

Это хорошо видно на примере событий в Аргентине в 1981 г. Во-первых, как заметил Фонтана (1984: 121), в Аргентине в 1981 г. политические партии опасались, что если угроза со стороны военных будет снята, новая волна массового движения сдвинет их, как в 1973 г., дальше влево, чем им бы хотелось: они боялись радикалов. Если перефразировать слова Эрнста Бевина о лейбористской партии, они «не хотели оказаться в положении, когда они должны были бы прислушаться к мнению своего народа». Если на военных можно рассчитывать при подавлении массового движения, их опека — оплот существующих политических партий.

Во-вторых, во многих странах с давней традицией вмешательства армии отсутствуют институциональные модели контроля<sup>40</sup>. Военные подчинены непосредственно президенту, а не парламентским комитетам и гражданским ведомствам. Без аппарата гражданского контроля

демократическим правительствам остается одно из двух: или терпимо относиться к независимости военных, или вообще от них избавиться<sup>41</sup>. И здесь, как я подозреваю, определенную роль играет национализм. Ни один президент не позволит себе действий, которые подорвут обороноспособность нации. При определении стратегии по отношению к военным приходится выбирать: оставить их в покое или же полностью ликвидировать? Меньшим злом для националистически настроенных политиков оказывается увековечение господства военных.

Таким образом, вопрос о гражданском контроле над военными состоит не только в том, благоразумно ли вообще его устанавливать, но и в том, кому этого захочется<sup>42</sup>. Некоторые политические силы предпочтут военную опеку, защищающую от требований более широкого представительства и позволяющую избавиться от давления со стороны тех, кто стремится к социальной и политической революции<sup>43</sup>.

Итак, высвобождение оставляет институциональные следы. Обратим внимание на цену, назначенную Пиночетом за свободные выборы: (1) сохранение постов за высшим командным составом вооруженных сил и полиции, (2) защита «престижа военнослужащих и полицейских», (3) «энергичная борьба с терроризмом», (4) уважение мнений национального совета безопасности, который формируется из четырех представителей военных и четырех представителей гражданского населения, (5) сохранение амнистии, охватывающей политические преступления, совершенные в период между 1973 и 1978 гг., (6) отказ политических властей от вмешательства в процесс выработки и осуществления оборонительной политики, в том числе от пересмотра пределов правомочности военных судов, в военное управление и военный бюджет, а также от вмешательства в процедуру присвоения генеральских званий (обычно это прерогатива президента), (7) право называть имена девяти членов сената, (8) автономия центрального банка, президент которого был назначен военными, (9) признание-приватизаций, осуществленных в последние месяцы военного режима, без расследования обстоятельств их проведения, (10) автоматическая дотация 20% доходов от продажи меди в военный бюджет. Когда вооруженные силы сами выступают в качестве реформаторов, а сопротивление оказывают бюрократы, ситуация проще, хотя временами и драматичнее<sup>44</sup>. Отметим, что в Польше, где инициатива проведения реформ исходила от командующего вооруженными силами, режиму удалось добиться ряда гарантий: (1) коммунистической партии было гарантировано 35% мест в высшей палате парламента, сейме, а ее тогдашним союзникам — еще 30%; в принципе, этого было достаточно для формирования правительства; (2) оппозиция согласилась не препятствовать избранию генерала Ярузельского на пост президента; и (3) проблемы внешней безопасности и внутреннего порядка остались под контролем коммунистов.

Итак, оптимальная стратегия высвобождения противоречива. Силы, выступающие за демократию, должны быть благоразумными *ex ante*; но *ex post* им захочется быть решительными. Однако решения, принятые *ex ante*, порождают обстоятельства, которые трудно отменить *ex post*, поскольку они сохраняют у власти силы, связанные со старым порядком (*ancien régime*). *Ex post* демократические силы сожалеют о своем благоразумии, однако *ex ante* у них нет иного выбора, кроме осмотрительности<sup>45</sup>.

Условия, которые порождают переходы, согласованные со старым порядком, не являются необратимыми. Существенную черту демократии составляет то, что ничто не решается окончательно. Если верховная власть принадлежит народу, народ может решить ликвидировать все гарантии, согласованные политиками за столом переговоров. Даже самые институционализированные гарантии имеют в лучшем случае более или менее высокую, но никак не стопроцентную надежность<sup>46</sup>. В Чили, Южной Корее и Пакистане попытки внести изменения в конституции, доставшиеся в наследство от авторитаризма, пока что терпят неудачу, а в Уругвае референдуму не удалось отменить самоамнистию, провозглашенную военными. В Польше условия первоначального соглашения, выработанного в апреле 1989 г., были раскрыты сразу после выборов в июне 1989 г., а затем постепенно ликвидированы. Переход через высвобождение побуждает демократические силы к устранению гарантий, унаследованных от авторитаризма. Поэтому институциональное наследство по сути своей оказывается нестабильным.

### Конституирование

Представим себе, что высвобождения не требуется: вооруженные силы распались, как это случилось в Греции и Восточной Германии, или же поддерживают переход к демократии, как это произошло в ряде восточноевропейских стран. Демократия устанавливается, если конфликтующие политические силы договариваются об институциональной структуре, которая допускает открытое, пусть и ограниченное, соперничество, и если эта структура порождает продолжительное согласие. В связи с этим возникают два вопроса: (1) каковы эти институты? и (2) будут ли они поддержаны?

Прежде всего отметим, что все переходы к демократии осуществляются путем переговоров: в одних случаях с представителями прежнего режима, в других — между самими *продемократическими* силами, создающими новую систему. Переговоры не обязательны при высвобождении, но они необходимы для конституирования де-

мократических институтов. Демократию невозможно предписать: она возникает в результате сделок.

Легко построить модель таких сделок. Каждая политическая сила выбирает ту институциональную структуру, которая способствует продвижению ее ценностей, проектов или интересов. В зависимости от соотношения сил, включая способность некоторых деятелей навязывать недемократические решения, происходит следующее: либо устанавливается некоторая демократическая институциональная структура, либо начинается борьба за диктатуру. Эта модель предполагает гипотезы, соотносящие существующие силы и объективные условия с порождаемыми институциональными результатами. В частности, возникающие институциональные структуры объясняются из условий, в которых совершаются переходы.

Прежде чем развивать эту модель, разберем вопрос об институциональном выборе. Группы, вступающие в конфликт по поводу выбора демократических институтов, сталкиваются с тремя общими проблемами: содержание *versus* процедура, договор *versus* соперничество и мажоритарная система *versus* конституционализм. В какой степени социальные и экономические результаты должны быть оставлены непредрежденными (*open-ended*), и в какой степени некоторые из них должны быть гарантированы и защищены независимо от исхода соперничества?<sup>47</sup> Какие решения следует принимать путем договоренностей, а какие — в ходе конкретной борьбы? Должны ли некоторые институты, такие как конституционные трибуналы, вооруженные силы или главы государства, оставаться арбитрами и стоять над конкурентными процессами, или им следует периодически выносить электоральные вердикты? Наконец, в какой степени и каким образом общество должно себя ограничить, с тем чтобы предотвратить будущие преобразования?<sup>48</sup> Таковы центральные вопросы, связанные с конфликтами вокруг институтов.

Институциональные решения могут быть своеобразными и сложными. Классическим примером успешных переговоров служат шведские реформы 1905-1907 гг.<sup>49</sup> Были обговорены и решены следующие вопросы: (1) расширять ли избирательное право и на кого оно должно распространяться? (2) должна ли реформа избирательной системы касаться верхней или только нижней палаты? (3) следует ли предоставлять места округам с единичным представительством или только округам с несколькими представителями, избранными на пропорциональной основе? (4) если оставлять округа с одним представителем, следует ли считать победителем того, кто набрал большее количество голосов, или же победителем тот, кто выиграл на повторных выборах? (5) должна ли исполнительная власть, как и прежде, нести ответственность перед короной или же она должна отвечать перед риксдагом?<sup>50</sup>

Договоренности проблематичны по той причине, что институты имеют распределительные функции. Если бы речь шла только об эффективности, то в вопросе о выборе институтов не возникало бы никаких разногласий; нет оснований опасаться системы, которая создает для кого-то лучшие условия, но не ущемляет при этом интересов всех остальных. Но поскольку экономические, политические и идеологические ресурсы распределяются, институты оказывают влияние на степень и способ продвижения конкретных интересов и ценностей. Поэтому предпочтения в отношении институтов оказываются различными.

Чего же нам ожидать при различных условиях? Обратим внимание на два условия: участникам известно соотношение сил в тот момент, когда принимается институциональная структура, и это отношение может быть неравновесным или же равновесным. Соответственно этим условиям принимаются определенные типы институтов, они определяют и то, насколько эти институты окажутся стабильными. Здесь возникают три гипотезы: (1) если *ex ante* известно, что соотношение сил неравновесно, то институты ратифицируют это соотношение, и они устойчивы, только если сохраняются первоначальные условия; (2) если *ex ante* известно, что соотношение сил равновесно, может случиться все что угодно: начнется долгая гражданская война, будет достигнута договоренность о нежизнеспособных институтах, или стороны придут к согласию относительно институциональной структуры, которая в конце концов обретает конвенциональную силу; (3) если соотношение сил *ex ante* не известно, институты сформируют сильную систему контроля и балансов и сохранятся несмотря на любые условия. Обсудим эти гипотезы.

*Соотношение сил известно и неравновесно.* В такой ситуации институты подгоняются под конкретное лицо, конкретную партию или конкретный альянс. Когда в Латинской Америке после авторитарного периода возникала новая партийная система, всякий раз принималась и новая конституция (Геддес, 1990). Новые институты задумывались для того, чтобы консолидировать новые соотношения сил. Истоки и роль таких институтов наилучшим образом описаны Хейвордом (1983: 1) на характерном примере Франции. «Французы не верили в долгую жизнь режимов — ведь их конституции выходили наподобие периодических изданий, — и Конституция как таковая не пользовалась никаким авторитетом. Каждый документ рассматривался в качестве соглашения, закрепляющего временное распределение власти. Не будучи основополагающим и нейтральным, он считался всего лишь процедурным средством, содержащим формальные условия, в соответствии с которыми правительству дозволялось править».

В Польше конституция 1921 г. предполагала слабую президентскую власть, поскольку оппоненты маршала Пилсудского знали — избран будет именно он. Пилсудский отказался баллотироваться на этих условиях и пришел к власти в мае 1926 г. в результате государственного переворота. Спустя девять лет была выработана новая конституция, имевшая целью закрепить его властные полномочия. Через год Пилсудский умер, и оказалось, что нет никого, кто мог бы его заменить. Во Франции конституция Пятой Республики была выкроена специально по мерке генерала де Голля, но выдержала тест на *cohabitation*, когда президент-социалист сосуществовал с правым парламентским большинством.

Конституции, закрепляющие существующие соотношения сил, прочны до тех пор, пока сохраняются эти соотношения. Прекрасной иллюстрацией служит чилийская конституция 1925 г. (Далее я следую Стантону, 1990.) Эта конституция была принята только в 1932 г., после заключения соглашения, которое оставляло землевладельцам право контроля над голосами крестьян и предоставляло сельским районам большинство мест в представительных органах. По существу, конституция 1932 г. была картелем, который объединял городские секторы и *latifundistas* и имел целью удерживать цены на сельскохозяйственную продукцию на низком уровне, позволяя землевладельцам снижать заработную плату. Этот пакт был отменен лишь в 60-е гг., когда к власти пришли христианские демократы, искавшие поддержки крестьян. В 1968 г. система рухнула, а в 1973 г. была ликвидирована и демократия. Отметим, что соответствующие институты просуществовали 41 год. Однако с самого начала они были построены таким образом, что не могли пережить существенного изменения: предоставления полных избирательных прав сельскому населению.

*Соотношение сил известно и равновесно.* В этом случае совокупность обстоятельств гораздо сложнее. Предположим, что конфликтующие политические силы по-разному видят пути организации политической жизни общества. Одна часть страны предпочитает унитарное правление, другая — федеральную систему. Какие-то группы населения считают, что их интересы будут лучше всего защищены в условиях парламентской системы, другие настаивают на системе президентского правления<sup>51</sup>. Один альянс сил стоит за отделение церкви от государства, другой призывает к государственной религии. Вообразим, что одно объединение сил (назовем их условно «синими») сочтет более полезной для демократии институциональную систему А, в то время как другое объединение («зеленые») увидит в этой системе угрозу для демократии и предпочтет Б. Достичь согласия им не удастся (см. таблицу 4).

Таблица 4

		Зеленые	
		А	Б
Синие	A	прекрасно, так себе	плохо, плохо
	Б	плохо, плохо	так себе, прекрасно

Эта ситуация не может быть сбалансирована чисто стратегическими способами, и одним из возможных исходов является гражданская война. Так случилось в Аргентине между 1810 и 1862 гг. после двух неудачных попыток принять конституцию, и стабильность была достигнута лишь после того, как провинция Буэнос-Айрес потерпела поражение в войне (Сагуир, 1990). Похоже, такая же ситуация складывается в настоящее время в Советском Союзе, где националистические, федералистские и унитаристские силы конфликтуют друг с другом, не находя взаимоприемлемого решения.

Между тем перспектива конфликта, гражданской войны, которая продлится, возможно, на протяжении жизни целых поколений, мало кого привлекает. Поэтому политическим силам приходится принимать какую-то институциональную структуру — любую структуру в качестве временного решения<sup>52</sup>. Как отмечал Растоу (1970), когда никто не в состоянии навязать свое решение в одностороннем порядке, «длительная ничья заставляет соперников искать компромиссное решение, которое, впрочем, хуже оптимального».

В ряде стран это уже имело место: конфликты по поводу институтов быстро заканчивались. В Бразилии новая конституция была принята, хотя все понимали, что ее невозможно будет соблюдать. Она принималась для того, чтобы снизить интенсивность конфликта, и обещала удовлетворить в будущем всевозможные требования. В Аргентине было восстановлено действие конституции 1853 г., хотя прежде она никогда не была действенной и не было оснований думать, что она заработает<sup>53</sup>.

В чем привлекательность временных решений? Во-первых, действующие политические силы верят в то, что институты мало что значат, во всяком случае не стоят того, чтобы продолжать конфликт. В Соединенных Штатах и политики и ученые считают, что институты заставляют людей вести себя иначе, и объясняют политическую стабильность гением отцов-основателей. За пределами англосаксонского мира институты, по-видимому, значительно менее эф-



фективны. Как выразился один видный бразильский ученый и политический деятель, «предотвратить государственный переворот с помощью статьи в конституции невозможно»<sup>54</sup>. В референдуме о порядке избрания президента Венгрии приняло участие лишь 14% избирателей. Поэтому, хотя какая-то институциональная структура и необходима для координации политических стратегий, ее характер почти не имеет значения, поскольку она ничего не регламентирует.

Более того, даже если политики понимают значение институтов, они знают, что не в состоянии предвидеть последствия возникновения альтернативных институциональных структур. Европейские консерваторы потребовали обеспечить обязательное участие в выборах, полагая, что именно их сторонники не идут к избирательным урнам, и выступили против предоставления избирательных прав женщинам, полагая, что те окажут поддержку их противникам. И в обоих случаях они ошиблись.

Политикам хорошо известно, что (и каким образом) избирательные системы влияют на распределение должностей; им далеко не все равно, кто руководит разведывательными службами; они чувствительны к правилам, регулирующим финансирование политических партий. История изобилует примерами конфликтов по поводу институтов, — конфликтов, в которых стороны дрались из-за мельчайших деталей институционального устройства. Поэтому важно уточнить гипотезу, вытекающую из приведенных аргументов. На мой взгляд, противоборствующие стороны соглашаются прекратить конфликты по поводу институтов из-за боязни, что их продолжение может повести к гражданской войне. Ситуация должна быть стабилизирована, а правление должно каким-то образом продолжаться. Хаос — наихудшая альтернатива для всех и каждого. В таких условиях политические деятели приходят к выводу, что какие бы дополнительные выгоды ни приносила более благоприятная институциональная структура, она не стоит того риска, которым чреват затянувшийся конфликт.

Но как можно его прекратить? Какая-то институциональная структура должна быть создана, но какая именно? Ведь никакие институты не способны обеспечить равновесие. Остается только искать то, что Шеллинг называл узловыми моментами (*focal points*), — решения, которые доступны и не требуют дополнительных усилий. Поиск таких моментов естественно приводит к национальным традициям, а при отсутствии таковых к зарубежному опыту. Именно поэтому Аргентина вернулась к конституции 1853 г., а испанцы последовали примеру западногерманской системы<sup>55</sup>. В Польше кое-кто советовал взять какую-нибудь старую западноевропейскую конституцию и поставить на этом точку<sup>56</sup>. Поскольку любой порядок лучше хаоса, любой порядок и устанавливался.

Это подводит нас к вопросу о долговременности этих институциональных решений. С точки зрения теории игр, в конфликтной ситуации решения о координации нестабильны. Однако вопрос здесь сложнее. Хардин (1987) доказывал, что когда такие решения принимают, они становятся действенными. Некоторые институты сохраняются, потому что существуют продолжительное время. Перемены стоят дорого<sup>37</sup>.

Теория Хардина находит поддержку у Даля (1990), согласно которому за исключением Уругвая демократия никогда не подрывалась изнутри в тех странах, где она просуществовала в течение двадцати лет<sup>38</sup>. И все же эта теория объясняет слишком много. С ее помощью можно объяснить, почему сохранилась конституция США, однако остается неясным, по какой причине те или иные конституции терпят неудачу или оказываются недолговечными или негодными.

Временные решения могут и не сохраниться в течение двадцати лет. Причина заключается в следующем. Предположим, что в условиях конфронтации для политических сил любое решение предпочтительнее, чем продолжение конфликта. Но система, принятая как временное средство его прекращения, благоприятствует шансам одних политических групп в ущерб другим. Запускаются два механизма. Во-первых, проигрывающая сторона знает, что ее шансы на победу при этой системе меньше, чем при альтернативной системе. Ее ожидания оправдываются, и эта сторона раз за разом проигрывает. Следовательно, ex post-ситуация отличается от ситуации ex ante. Если бы, несмотря на мизерные шансы, она оказалась в выигрыше, расклад был бы совершенно иным. Во-вторых, деятели (actors) соответственно уменьшают свои ожидания, касающиеся системы институтов, и обнаруживают, что риск повторения конфликта по поводу институтов не так велик, как представлялось ранее<sup>39</sup>.

Допустим, что это рассуждение верно. Тогда временные решения принимались потому, что продолжение борьбы считалось слишком опасным делом. Но если результаты окажутся болезненными, соответствующие политические силы будут пытаться избежать потерь, связанных с конкуренцией по демократическим правилам или, по крайней мере, — улучшить свои шансы в будущем соперничестве. Так что политические силы, способные добиваться альтернатив, будут их добиваться.

*Соотношение сил неизвестно.* Предположим, что страна выходит из длительного периода авторитарного правления и никто не знает, каким будет соотношение сил. Тогда немаловажным оказывается время написания конституции. Если это отложить до тех пор, пока выборы и другие события не прояснят упомянутое соотноше-

ние сил, мы вновь будем иметь дело с известными ситуациями. Система может оказаться неравновесной, и институты будут задуманы так, чтобы закрепить существующие преимущества; или же она может оказаться равновесной со всеми возможностями, которые из этого следуют. В Польше определение времени выборов президента, парламента и написания конституции послужило предметом конфликта, и решено было провести выборы президента до того, как будет написана конституция. Но представим себе, что сначала принимается конституция, как это было в Греции, или что сначала проводятся выборы, не имеющие никакого значения, как это произошло в Испании.

Если прав Ролз и никто не знает о своей политической силе в условиях демократических институтов, все выбирают решение по принципу максимина (maximin): т.е. институты, имеющие систему контроля и балансов и максимизирующие политическое влияние меньшинств или же проводящие политику, которая полностью игнорирует колебания общественного мнения. Каждая из конфликтующих политических сил будет стремиться к институтам, которые гарантируют от временных политических неудач, неблагоприятных всплесков общественного мнения, от смены союзников<sup>60</sup>. В Швеции либералы и социал-демократы были готовы предоставить гарантии, которых требовали консерваторы; по словам лидера консерваторов епископа Готфрида Биллинга, он предпочел бы «прочные гарантии и дальнейшее расширение избирательного права, а не слабые гарантии и ограничения избирательного права» (цит. по: Растоу, 1955: 59).

Итак, конституции, которые пишутся в период, когда соотношение сил еще не прояснилось, скорее всего будут противодействовать возвращению к прежней власти, они страхуют тех, кто терпит поражение, и снижают ставки в борьбе соперников. Они способствуют тому, чтобы проигравшие смирились со своим поражением и приняли участие в текущих делах. Таким образом, они скорее всего окажутся устойчивыми при самом широком спектре исторических условий.

Предварительные выводы состоят в следующем. Институты, принятые в периоды, когда соотношение сил неизвестно или неясно, скорее всего сохраняются. Институты, принятые в качестве временных решений в периоды, когда известно, что соотношение сил равновесно и различные группы отдают предпочтение альтернативным решениям, могут обрести силу конвенции, если сохраняются на протяжении достаточно долгого времени. Но вряд ли они удержатся долго. Наконец, институты, закрепляющие временное преимущество, скорее всего будут столь же прочными, как и условия, которые их порождают.

## Соперничество

Необходимо рассмотреть еще один аспект. Следуя О'Доннеллу и Шмиттеру, будем различать демократизацию государства и демократизацию режима. Первый процесс касается институтов; второй процесс — отношений государственных институтов и гражданского общества<sup>61</sup>.

Каждая из сил, борющихся против авторитаризма, должна думать о своем собственном положении в будущем, в условиях демократии. Выступая единым фронтом против диктатуры, они должны помнить о существующих между ними различиях<sup>62</sup>. Если размежевание произойдет слишком рано, им скорее всего придется повторить опыт Южной Кореи, где конкуренция двух антиавторитарных кандидатов в президенты — конкуренция, которая была не только личностной, но и региональной и экономической, — позволила одержать победу на выборах кандидату, связанному с диктатурой<sup>63</sup>. Если же размежевания вообще не происходит, новый режим становится зеркальным отражением старого: не представительным и не состязательным. Эта опасность подстерегает ряд восточноевропейских стран: там революция может оказаться всего лишь антикоммунистической, а не демократической<sup>64</sup>.

Такая же дилемма возникает в модифицированной форме после учреждения демократических институтов. В условиях демократии перед любой оппозицией встает классическая проблема: до какой степени быть оппозиционной и какими средствами при этом пользоваться. Если оппозиция не противопоставляет себя существующему режиму — не предлагает альтернатив и не обещает воплотить их в жизнь, — тогда политические институты, с их способностью мобилизовать и инкорпорировать, остаются слабыми<sup>65</sup>. Демократия начинает страдать анемией. Если же оппозиция действует слишком решительно, то под угрозой может оказаться демократия как таковая. Непримируемая оппозиция в состоянии создать неуправляемую ситуацию — особенно в периоды экономических трудностей. Если всякий раз, когда какая-нибудь партия проигрывает на выборах или правительство проводит непопулярные меры, оппозиция будет устраивать всеобщую стачку, это может ослабить демократические институты и привести к вмешательству военных.

Вероятно, наиболее отчетливо эта дилемма проявилась в перонистском движении в Аргентине. «Реформаторы» («Renovadores») хотели, чтобы партия участвовала в выборах и ее тактика сводилась к избирательной и парламентской борьбе. Ортодоксальное крыло стремилось к тому, чтобы остаться «движением» и бороться за «социальную справедливость» всеми возможными средствами. Так, Убалдини не считал, что неудача на выборах должна удерживать пар-

тию от проведения всеобщих стачек, а перонистские депутаты в конгрессе не являлись на заседания, когда думали, что проиграют, — и решения не принимались из-за отсутствия кворума.

Одно из решений этой дилеммы состоит в том, чтобы заключать политические пакты — соглашения между лидерами политических партий (или *протопартий*), (1) распределяющие правительственные учреждения независимо от результатов выборов, (2) определяющие основные политические ориентации и (3) исключают, а при необходимости и подавляют аутсайдеров<sup>66</sup>. Такие пакты имеют давнюю традицию в Италии, Испании и Уругвае и называются *transformismo*. Примером может служить венесуэльский пакт 1958 г., заключенный в Пунто-Фихо, по которому три партии поделили между собой правительственные посты, согласовали политику, направленную на развитие частной собственности и исключавшую коммунистов из политической системы. Этот пакт весьма успешно содействовал демократическим переменам в государстве.

Задачей таких пактов является защита эмбриональных демократических институтов путем снижения накала конфликтов, возникающих в связи с политическим курсом и кадровыми назначениями. Если институциональные пакты устанавливают правила игры, а остальное отдают на откуп конкуренции, то они играют существенно важную роль, устраняя главные политические вопросы из сферы соперничества. Такие пакты необходимы для защиты демократических институтов от давления, которому они еще не способны противостоять. Заметим, однако, что такие пакты возможны только в том случае, если их участники получают от демократии ощутимую личную выгоду; заметим также, что стричь купоны можно, только отстранив аутсайдеров от участия в конкурентной борьбе<sup>67</sup>. Пакты опасны тем, что могут стать своеобразными «картелями» существующих должностей против соперников, — «картелями», которые ограничивают конкуренцию, преграждают соперникам путь к успеху и распределяют выгоды, связанные с политической властью, только среди своих. Тогда демократия с легкостью превращается в частное предприятие лидеров нескольких политических партий и корпоративных союзов, в олигополию, сговор с целью исключения посторонних.

Доход от такого предпринимательства вполне может быть неременной личной наградой тем, кто осуществляет демократический проект. Более того, демократические институты могут не справляться со всеми важными конфликтами, разъединяющими общество; вспомним исключение религиозных вопросов из конституционного процесса в Соединенных Штатах. Все демократические системы создают препятствия на пути вхождения [в государственный аппарат] — в Соединенных Штатах избирательная политика является, пожалуй, наиболее протекционистской. Однако демократия прочна только в

том случае, если конкуренция разрушает такие доходы, не допуская их превращения в постоянную ренту. Не следует забывать, что за пакт в Пунто-Фихо Венесуэла заплатила исключением самого мощного партизанского движения в Латинской Америке. Исключение требует применения силы и дестабилизирует демократические институты<sup>68</sup>.

Анализ политических пактов был изложен на экономическом языке ренты, получаемой в результате сговора. Между тем страх перед расколом вызывается не только призраком авторитарной реставрации и своекорыстным поведением политиков. Он присущ демократии по идеологическим причинам.

Одна из них коренится в рационалистической природе теории демократии. Теория демократии XVIII столетия видела в демократическом процессе рациональное рассуждение, ведущее к единодушию и отвечающее общему интересу. Если население однородно или если его интересы гармоничны, то у него может быть один и только один интерес, который одновременно является общим и рациональным. Согласно этому мировоззрению, все расхождения суть расхождения во мнениях: не существует конфликтов, которые нельзя было бы устранить с помощью рационального обсуждения. Роль политического процесса является эпистемологической: это поиск истины. А статус консенсуса является моральным: это воплощение общего интереса. Превосходство демократии заключается именно в ее рациональности. Поэтому Руссо и Мэдисон так опасались интересов, страстей и «фракций», ими порождаемых; они представляли себе демократию как механизм достижения согласия, нахождения всеобщего блага.

По этой причине существующие различия во мнениях, конфликты страстей, споры по поводу процедурных вопросов часто считают препятствиями из пути к рациональности. «Если бы только мы могли достичь согласия», — такова мечта тех, кого напугал шум, исходящий от партийной политики, даже если большинство политиков, призывая к рациональной дискуссии, имеют в виду согласие с их собственным мнением. У консенсуса более высокий моральный статус, чем у решений, принятых большинством голосов или согласно правилам. Поэтому желание разрешать конфликты с помощью соглашений, торжественно обставленных пактов преобладает там, где политические конфликты выходят из-под контроля и начинают угрожать демократическим институтам.

Еще более мощный импульс к единодушию наблюдается в странах с глубокими традициями органицистских взглядов на нацию, часто вдохновленных католицизмом<sup>69</sup>. Если нация — это организм, в нем не должно быть разделения и конфликтов. Ее единство органично, то есть обусловлено существующими связями. Нация — это «живой социальный организм, духовность которого обусловлена ра-

совой и исторической основой» (Дмовский, 1989: 71)<sup>70</sup>. Не приемлющие национального духа — это те, кто к нему не принадлежит, кто чужд нации. И если нация является организмом, она не может терпеть чужеродных элементов<sup>71</sup>. Индивидуализм и инакомыслие — признаки непринадлежности.

Как показал О'Доннелл (1989), идея органического единства интересов заставляет стремиться к монополии в представительстве «национальных интересов». Политические силы не рассматривают себя в качестве партий, представляющих частные интересы и частные взгляды. Поскольку нация — это единый организм с единой волей, каждая из них стремится стать представителем всей нации в целом, облечься в тогу *el movimiento nacional*. А поскольку конфликты, которые разрешались бы в ходе конкуренции по правилам, отсутствуют, демократия сводится к возможности бороться за монопольное положение в представительстве национальных интересов.

Католико-националистическая идеология жива во многих странах; фактически, она воодушевляла многих, хотя и не всех, восточноевропейских диссидентов в их борьбе против коммунизма. Многие же оказались в тисках между оппозицией к коммунизму и оппозицией к националистически-религиозной идеологии, единственной эффективной политической силе в борьбе против коммунизма<sup>72</sup>. Сколь бы красноречивы ни были панегирики Вацлава Гавела разрушительной силе правды, духовной силой, питавшей оппозицию к коммунизму, была вовсе не жажда свободы (не путать со стремлением обрести независимость от Советского Союза), это были религия и национализм; точнее — их исторически конкретный сплав<sup>73</sup>. Возрождение политической силы церкви<sup>74</sup>, вспыхнувшие националистические идеологии и этнические конфликты, взрыв антисемитизма — все это признаки живучести органицистских идеологий в Восточной Европе.

Поэтому стремление к консенсусу мотивируется не только своекорыстными интересами. Решения, принятые большинством голосов или по правилам, вовсе не обязательно рациональны. Повседневная жизнь демократии — зрелище, не вызывающее благоговейного трепета: бесконечные препирательства, мелочные амбиции, риторика, призванная что-то затушевать или ввести кого-то в заблуждение, сомнительные связи власти и денег, законы, даже не претендующие на справедливость, политика, закрепляющая привилегии. Особенно мучительно все это переживают люди, которые идеализировали демократию в борьбе с авторитарным гнетом, для которых демократия была потерянным раем. Когда рай претворяется в повседневную жизнь, наступает разочарование. Отсюда возникает искушение одним махом поправить дело: прекратить пререкания, заменить политику администрированием, анархию дисциплиной, действовать рационально, — это искушение авторитаризма.

## Выводы

Представленный анализ не носит окончательного характера. Суммируем основные гипотезы.

Первая. Всякий раз, когда *ancien régime* вступает в переговоры о передаче власти, оптимальная стратегия демократизации оказывается противоречивой: она требует компромиссов *ex ante* и решительности *ex post*. Переходы через высвобождение оставляют институциональные следы: самое главное, они сохраняют независимость вооруженных сил. Эти следы можно устранить, но переходы всегда более проблематичны и длительны в странах, где они являются результатом соглашений со старым режимом. В Бразилии переход длился дольше, чем в Аргентине; в Польше дольше, чем в Чехословакии. И там, где вооруженные силы остаются независимыми от гражданского контроля, это служит постоянным источником нестабильности для демократических институтов.

Вторая. По-видимому, выбор институтов во время недавних случаев перехода был во многом случайным и диктовался понятным желанием как можно быстрее уладить важнейшие конфликты. И есть основания полагать, что институты, принятые в качестве временных решений, таковыми и останутся. Следовательно, в новых демократиях постоянно будут возникать конфликты по поводу их главных институтов. Те политические силы, которые терпят поражение в результате взаимодействия этих институтов, будут постоянно ставить вопрос об институциональной структуре на политическую повестку дня.

Наконец, нас не должна вводить в заблуждение демократическая риторика тех сил, которые «вовремя» присоединились к оппозиции. Не все антиавторитарные движения состоят целиком из сторонников демократии: для некоторых лозунг демократии является лишь шагом к тому, чтобы пожрать как своих авторитарных оппонентов, так и союзников по борьбе с авторитарным режимом. Поиски консенсуса часто лишь маскируют новое авторитарное искушение. Для многих демократия — не что иное, как беспорядок, хаос, анархия. Как заметил 150 лет тому назад Маркс, партия, защищающая диктатуру, есть Партия Порядка<sup>76</sup>. И страх перед неизвестным свойствен не только силам, связанным с *ancien régime*.

Демократия — это царство неопределенности; она не занимается предначертанием будущего. Конфликты ценностей и интересов присущи всем обществам. Демократия нужна именно потому, что мы не можем договориться. Демократия — всего лишь система урегулирования конфликтов, обходящаяся без убийств; это система, в которой есть расхождения, конфликты, победители и побежденные.



Только в авторитарных системах не бывает конфликтов. Ни одна страна, где какая-нибудь партия дважды подряд получает 60% голосов избирателей, не может считаться демократией.

### Приложение. Методы изучения переходов

Примененный выше подход — всего лишь один из нескольких возможных. А поскольку методы влияют на выводы, полезно поместить его среди альтернативных подходов. Я не буду давать здесь обзор множества научных работ, в которых использовались эти подходы. Меня интересует основная логика альтернативных способов исследования.

Важнейшим является вопрос о модальностях той системы, которая возникает в конечном итоге. Завершается ли процесс демократией или диктатурой, новой или старой? Стабильна ли новая демократия? Какие институты ее составляют? Является ли новая система эффективной, приводит ли она к существенно важным результатам? Способствует ли она индивидуальной свободе и социальной справедливости? Таковы вопросы, ответы на которые мы стремимся получить, изучая переходы.

В целях стилизации назову систему, возникающую как конечное состояние перехода, бразильским термином «Nova República», «Новая Республика». Отправным пунктом являются предшествующий авторитарный *status quo*, *ancien régime* и социальные условия, которые способствовали его возникновению, *l'ancienne société*<sup>77</sup>. Следовательно, переход протекает от *ancien régime* к Новой Республике.

Подход, превалировавший, вероятно, до конца 70-х гг., состоял в корреляции свойств исходного и конечного состояний. Этот подход известен как макроисторическая сравнительная социология, и первые исследования в этой области были проведены Муром (1965), Липсетом и Рокканом (1967). Применявшийся при этом метод состоял в индуктивном соотнесении результатов, таких как демократия или фашизм, с первоначальными условиями, такими как аграрная классовая структура. Стало быть, результат определен условиями, и история идет сама собой, без всяких усилий.

Этот подход во многом утратил свою популярность, когда на историческом горизонте появилась возможность демократизации, сначала на юге Европы, а затем на юге Латинской Америки. Детерминистическая перспектива не способна была сориентировать политических деятелей (*actors*), убежденных, что успех демократизации зависит от стратегии, их собственной и противников, а не предопределен прошлыми условиями<sup>78</sup>. Бразильцы не верили, что все их ста-

рания напрасны в силу аграрной классовой структуры страны; испанским демократам в 1975 г. казалось смехотворным, что будущее их страны раз и навсегда предрешено из-за относительных сроков осуществления индустриализации и всеобщего избирательного права для мужского населения. Макроисторический подход не привлекал даже тех ученых-активистов, которые отрицали интеллектуальные предпосылки микроподхода, потому что он обрекал их на политическое бессилие.

По мере развития событий изменялась и научная рефлексия. Было исследовано воздействие разнообразных черт ancien régime на модальности перехода. Переходы были классифицированы по «способам». В частности, было проведено различие между коллапсом авторитарного режима и — термин избран испанский, и не без оснований — «ruptura pactada», концом режима, наступившим в результате переговоров («negotiated break» — букв. «крах по договору». — *Перев.*). Обширная литература по этой теме доказывает, на мой взгляд, что эти исследования не были плодотворными. Оказалось, что найти общие факторы, давшие толчок либерализации в различных странах, очень трудно. Одни авторитарные режимы терпели крах после длительных периодов экономического процветания, другие — после острых экономических кризисов<sup>79</sup>. Для одних авторитарных систем правления внешнее давление оказалось уязвимым местом, другие с успехом использовали это давление для сплочения рядов под националистическими лозунгами. Проблема, с которой сталкиваются эти исследования, — и масса литературы по Восточной Европе дает тому все новые и новые примеры, — состоит в том, что легче объяснить *ex post*, почему данный режим «должен был» рухнуть, чем предсказать заранее, когда это должно произойти. Социальная наука просто еще не может определять глубинные структурные причины и ускоряющие ход событий условия. И в то время как объяснения с точки зрения структурных условий удовлетворительны *ex post*, они бесполезны *ex ante*. Больше того, даже небольшая ошибка в определении сроков крушения режима может обернуться человеческими жертвами. Режим Франко все еще казнил людей в 1975 г., за год до того, как с ним покончили.

Подход О'Доннелла — Шмиттера (1986) сосредоточивал внимание на стратегиях различных деятелей (actors) и именно ими объяснял происходящие события. Среди участников этого проекта было много активных борцов за демократию, которым необходимо было понять последствия альтернативных курсов. Занимаясь стратегическим анализом, этот проект в то же время избегал формалистического, внешнеисторического подхода, характерного для абстрактной теории игр. Поскольку в то время в научном словаре главенствующее положение занимал *макроязык* классов, их союзников и «пактов о

доминировании», то результатом оказался интуитивный микроподход, часто формулировавшийся в макроязыке.

Главный вывод О'Доннелла — Шмиттера состоял в том, что модальности перехода определяют черты нового режима; в частности, что пока вооруженные силы не распадутся, успешный переход возможен только в результате переговоров, пактов. Отсюда следовал политический вывод: *продемократические* силы должны быть осторожными и готовыми пойти на уступки. Кроме того: демократия, появляющаяся в результате *ruptura pactada*, неизбежно консервативна как в экономическом, так и в социальном плане.

После того как демократия была установлена в нескольких странах, эти выводы сочли излишне консервативными. Впрочем, легко судить, пребывая в безопасности за толстыми стенами североамериканских научных учреждений. Между тем для многих активистов главный политический вопрос тогда состоял в том, вести ли борьбу одновременно за политические и экономические преобразования или ограничиться чисто политическими целями. Следует ли бороться сразу за демократию и социализм, или к демократии следует стремиться как к цели в себе? Ответ, который дали в своей политической практике большинство сил, оказавшихся исторически значимыми, был однозначным: демократия имеет самостоятельную ценность и ради нее стоит пойти на экономические и социальные компромиссы. То был простой урок, извлеченный из зверств, чинившихся военными режимами в Аргентине, Чили и Уругвае. Любое изменение лучше, чем массовые убийства и пытки.

В сущности, ретроспективный вопрос должен быть не политическим, а эмпирическим: действительно ли модальности перехода определяют конечный результат? Как указывает мой анализ, переход через высвобождение оставляет институциональные следы, особенно в том случае, если демократия оказывается под военной опекой. Но, во-первых, эти следы можно постепенно устранить. В Испании сменявшие друг друга демократические правительства шаг за шагом изживали остатки франкизма, и военные были поставлены под гражданский контроль. В Польше соотношение сил развивалось так, что было ликвидировано большинство реликтовых статей заключенного в Магдаленке пакта. Во-вторых, как обнаружилось, фактов, свидетельствующих о том, что черты «новой республики» соответствуют либо особенностям *ancien régime*, либо модальностям перехода, удивительно мало. Возможно, мой анализ неадекватен — ведь только теперь мы располагаем достаточным количеством фактов, позволяющих вести систематические эмпирические исследования. Тем не менее я могу указать по крайней мере на две причины, по которым новые демократии должны быть похожи больше друг на друга, чем на условия, их породившие.

Первая причина касается времени. Тот факт, что недавние переходы к демократии прошли подобно волне, означает, что им сопутствовали одни и те же идеологические и политические условия. Кроме того, здесь сыграло свою роль нечто вроде заражения. Одновременность обуславливает однородность. Новые демократии учатся у старых демократий и друг у друга.

Вторая причина связана с тем, что культурный репертуар политических институтов весьма ограничен. Несмотря на вариации, институциональные модели демократии немногочисленны. Демократии — это системы президентского, парламентского или смешанного правления; периодически повторяющиеся выборы, которые закрепляют достигнутые политиками соглашения; вертикальная организация интересов; и почти никаких институциональных механизмов прямого гражданского контроля над бюрократией. Конечно, типы демократии очень отличаются друг от друга, однако этих типов гораздо меньше, чем условий, в которых происходят переходы.

Таким образом, путь имеет значение не меньшее, чем исходный пункт движения. Ancien régime действительно формирует модальности и векторы переходов к демократии. Однако в пункте назначения все пути сходятся.

## Примечания

- 1 Разумеется, не все диктатуры одинаковы. Некоторые не терпят никаких независимых организаций; даже Общество защиты животных организовано сверху и входит в Ассоциацию Ассоциаций, которая является частью Фронта национального единства, образовавшегося в Министерстве внутренних дел. Другие диктатуры более разборчивы; они запрещают союзы и партии, но терпят общества филателистов, церкви и ассоциации производителей. Но ни одна диктатура не допускает независимой организации политических сил.
- 2 Именно поэтому объяснения падения режима в терминах легитимности или тавтологичны, или ложны. Если под утратой легитимности мы понимаем появление коллективно организованных альтернатив, тавтологией является то, что факт коллективной организации альтернатив означает крах режима. Если же мы понимаем легитимность с точки зрения индивидуальных установок, в терминах Ламонира (1979: 13) как «молчаливое принятие, мотивированное субъективным согласием с данными нормами и ценностями», то это объяснение ложно. Некоторые авторитарные режимы были незаконными с момента своего установления, однако это не помешало им продержаться по 40 лет.

Трудно сказать, в какой степени изменение установок происходит еще до начала либерализации и в какой степени — в ее результате. В Испании демократическую представительную систему, противопоставляя ее правлению одного человека, поддерживали в 1966 г. 35%, в 1974 г. — 60%, в мае 1976 г. — 78% респондентов. В 1971 г. 12% полагали, что политические партии могут быть полезными, в 1973 г. уже 37% считали, что они должны существовать, в апреле 1975 г. так думали уже 56%; правда, в январе 1976 г. цифра снизилась до 41%, но поднялась вновь до 67% в мае того же года (Лопес-Пинтор, 1980). В Венгрии в 1985 г. 88% респондентов выразили доверие национальному руководству (57,3% — «полное

- доверие»), 81% — парламенту, 66% — партии и 62% — профессиональным союзам (Бруцт, 1988). В Польше, где организованная оппозиция открыто функционировала начиная с 1976 г. и была запрещена в 1981 г., вера в коммунистическую партию (ПОРП) медленно слабела с 66,2% в июне 1985 г. до 53,1% в июле 1987 г. и до 26,6% во время волны забастовок в августе 1988 г., затем вновь увеличилась до 38,6% к ноябрю 1988 г. и опять упала до 26% накануне переговоров в Магдаленке в январе 1989 г. За этот же период доверие к оппозиции возросло с 20,5% в 1985 г. до 26,2% в августе 1988 г. и до 45,9% в январе 1989 г. (Островский, 1989).
- 3 Влияние Грамши здесь очевидно, однако его дуалистическая схема насилия и согласия институционально недостаточно конкретна, чтобы служить ориентиром при исследовании интересующей нас проблемы. В частности, Грамши не делал различия между уступками тех, кто контролирует политическую систему, и реализацией интересов в ходе свободной, хотя и ограниченной конкуренции.
- 4 Наглядные примеры играют важную роль в переходах к демократии. Возьмем бразильский анекдот, бывший в ходу на закате диктатуры. В переполненном автобусе в Рио человек дает пощечину стоящему рядом офицеру. Его сосед делает то же самое. Сквозь толпу с задней площадки протискивается гражданин и вlepляет офицеру третью пощечину. Автобус останавливается и его окружает полиция. Спрашивают первого: «Почему вы ударили офицера?» — «Да потому, — отвечает он, — что он оскорбил честь моей дочери». Спрашивают второго человека, который говорит: «Он оскорбил честь моей племянницы, и я хотел отомстить». Наконец, тот же вопрос задают третьему гражданину. «Когда я увидел, — заявляет тот, — что эти двое бьют офицера, то подумал, что диктатура пала».
- Как кто-то заметил, крах коммунистической монополии на власть длился в Польше десять лет, в Венгрии десять месяцев, в Восточной Германии десять недель и в Чехословакии десять дней. События в Польше и Венгрии показали восточным немцам возможность такого краха; зрелище рассыпающейся стены послужило для чехов примером выполнимости такой задачи.
- 5 Советская самиздатовская «Экспресс-хроника» (№ 16, 17 ноября 1987 г.) перепечатала комсомольский документ «Усилить работу в независимых молодежных объединениях», в котором говорилось, что «недавнее расширение демократии привело к возникновению большого числа независимых социально-политических объединений... Спектр их интересов чрезвычайно широк — от международной информации, экологии и охраны исторических памятников до постыдных спекуляций на еще не преодоленных трудностях перестройки». Далее в документе проводилось различие между хорошими и плохими объединениями. С хорошими комсомольским организациям надлежало расширять сотрудничество и направить в них своих «самых боевых членов, чтобы они играли там роль комиссаров». Руководителей не столь хороших объединений следовало подкупить, предлагая «конкретные пути реализации их способностей». Наконец, если эта стратегия не удастся, комсомол должен быть готов к тому, чтобы «создать собственное альтернативное объединение».
- 6 Я использую терминологию О'Доннелла (1979: 8), согласно которому «либерализация состоит из мер, которые, хотя и ведут к заметному смягчению бюрократического авторитарного режима (таким вещам, как эффективные юридические гарантии некоторых прав человека или введение парламентских форм правления, не основанных на свободном соревновании на выборах), однако все еще не создают того, что можно было бы назвать политической демократией».
- 7 Интервью с Кароём Гросом, бывшим первым секретарем Венгерской компартии (ВСРП) в «Przegląd Tygodniowy», № 51 (403), Warsaw, 22 December 1989, p.15.
- 8 Даже ситуации в Венгрии и Польше подверглись альтернативным интерпретациям. Желены (1989) подчеркивал «низовые» аспекты венгерского перехода, а Ко-

миссо (1989) упрекала Желены в том, что он оставил без внимания «верхние» элементы. Валицкий (1990) выступил против стандартных толкований польского перехода, приписывающих решающую роль «Солидарности», и доказывал, что он явился следствием соглашения между двумя элитами. Вятр (1989), пожалуй даже более откровенно, назвал это пактом между армией и церковью.

- 9 Даже Румыния не является примером подлинной революции. По-видимому, нам еще многое не известно об истинной подоплеке этих трагических событий. Заметим, что армия пережила крушение режима Чаушеску, сохранив в неприкосновенности свою командную структуру.
- 10 Согласно Карру и Фузи (1979: 179), в Испании класс политиков был разделен на *aperturistas*, которые полагали, что режим должен стать «открытым», и хотели заручиться более широкой поддержкой, именуемой обычно «участием», и, с другой стороны, — на *immobilistas*. Бывший первый секретарь ПОРП Эдвард Герек рассказал в интервью (Ролицкий, 1990: 146), что в конце 70-х годов он «намеревался ввести в сейм значительную группу, 25% католических депутатов. Это позволило бы расширить политическую базу власти».
- 11 Подробное исследование массового движения в Испании, особенно движения профсоюзов, провел Маравалл (1981).

Трудно сказать, насколько можно верить следующим цифрам, касающимся Болгарии. 13 ноября 1989 г. газета «Нью-Йорк таймс» писала, что «болгары пассивны»; 28 декабря она же указала, что независимый профсоюз «Подкрепа» насчитывает 5 000 членов. А 16 января 1990 г. парижская «Либерасьон» сообщила, что число членов «Подкрепы» достигло 100 тыс. человек.

- 12 Бразильский опыт не опровергает этого общего суждения. Верно, что в Бразилии борьба за демократию не вылилась на улицы до самой предвыборной кампании 1984 г. Но причина состояла в том, что *distensão* 1974 г. было сразу же преобразовано в соперничество на выборах. Существовала институциональная структура, в русле которой можно было направить деятельность оппозиции, и проект либерализации потерпел неудачу из-за неожиданного успеха на выборах «Бразильско-го демократического движения».

Подобно этому, либерализация в Советском Союзе не привела к массовым демонстрациям в русской части страны. Это произошло по двум причинам. Во-первых, массовое движение фактически поддерживалось Горбачевым, который попытался воссоздать традиционную русскую коалицию царя-батюшки и народа против бюрократии. (См. его заявления в книге «Перестройка и новое мышление».) Во-вторых, Верховный Совет был преобразован в институт вполне соревновательного характера, став ареной жестокого соперничества. Таким образом, институциональная структура была преобразована *de facto* так, чтобы она соответствовала своему статусу *de jure*.

- 13 Польские события 1955-1957 гг. — классический пример либерализации, которая завершилась нормализацией. После периода независимой организации рабочие советы были инкорпорированы режимом, а движение студентов было подавлено. В Бразилии за неудачной попыткой либерализации в 1974 г. последовал в 1975-1977 гг. период, когда усиленные репрессии сочетались с мерами по повышению благосостояния населения (Анраде, 1980). Почему-то нескольких бразильских писателей удивило, что проект либерализации не удался так, как он был задуман, и они в этой связи начали различать «проект» и «процесс» (Диниц, 1986). Они наверняка не знали о существовании третьего закона декомпрессии Переца: «Всегда что-нибудь да неладно».
- 14 Это лучше всего выражено Миланом Кундерой: «На Вацлавской площади тошнит мужчину. Подходит случайный прохожий и говорит: „Не беспокойтесь, я вас понимаю“».

- 15 Чудным документом, содержащим контуры плана либерализации, является речь генерала Голбери де Кото-и-Сильва, произнесенная в 1980 г. (Голбери, 1981). Характеризуя свою первоначальную позицию, Карой Грос писал: «Мои взгляды состояли в следующем: будем двигаться вперед — смело, но с осторожностью, чтобы народ нас понял и последовал за нами... Я полагал, что партия, избавившись от двух своих радикальных крыльев, окажется в состоянии преодолеть трудности» (см. прим.7).
- 16 Прекрасное изложение этой стратегии дано в статье Лещека Гонтарского «Боимся ли мы демократии?» («Czy boimy się demokracji»), «Życie Warszawy», № 291, Warsaw, 12-13 December 1987, p.3.
- 17 Возможно даже, что либерализаторы — это замаскированные демократизаторы со следующими предпочтениями: ПЕРЕХОД>СМДИК>СКДИК>ТДИК>ВОССТАНИЕ.
- 18 Касаясь либерализаций, начатых Лануссом в Аргентине (1971-1973) и Гайзелем в Бразилии (1975-1979), О'Доннелл отметил, что в каждом случае они угрожали тем, что будут «вынуждены» остановить процесс, если дело пойдет чересчур далеко. Но они просто не могли остановиться; отказ от либерализации означал бы победу сторонников твердой линии над «blandos» («мягкими»).
- 19 Из того, что мы знаем на сегодняшний день, следует, что министр обороны, министр внутренних дел, а также шеф тайной полиции не выполнили приказа Чаушеску о мобилизации подчиненных им частей. На последнем заседании политбюро двое последних продемонстрировали послушание и выжили, чтобы через несколько дней попытаться перейти на сторону противников. О деталях этого заседания см. в статье: Jean-Paul Mari, «La dernière colère de Ceausescu», «Le Nouvel Observateur», 11 January 1990, p.42-45.
- 20 Более формальный подход к таким ситуациям содержится в работе Пшеворского (1986).  
Здесь необходимо дать пояснение к теории коллективного действия. Основной слабостью подхода Олсона (1965) является его допущение о «достратегическом» status quo. Согласно его теории, индивиды могут выбирать между бездействием и действием, нацеленным на общее благо. Но, как заметил еще Сартр (1960), существуют ситуации, когда можно выбирать только между действием *за* и действием *против*. Когда королевские солдаты начали обыски с целью изъятия оружия на улице, которая вела к Бастилии, жителям, прятавшим это оружие, оставалось либо самим оказаться в Бастилии, либо ее разрушить. В этих условиях «проблема коллективного действия» не является «дилеммой заключенного».
- 21 «Z generałem Jaruzelskim o stanie wojennym», «Gazeta», Warsaw, 18 December 1989, p.5-6. В свою очередь генерал Кишак заметил, что «агенты министерства внутренних дел постепенно свыклись с перспективой сосуществования с оппозицией, с неизбежностью компромисса. Если бы они не были к этому готовы, то сегодня мы имели бы сопротивление и напряженность» («Przewrót niewykonuwalny», интервью с генералом Чеславом Кишаком, «Gazeta», Warsaw, 11 September 1989, p.4).
- 22 Они не обязательно монолитны. Заметим, что как наследие сталинской эпохи в Восточной Европе существовали две организованные силы подавления: вооруженные силы, обеспечивавшие внешнюю оборону и подчинявшиеся Министерству обороны, и внутренние войска, которые подчинялись Министерству внутренних дел. Степень независимости тайной полиции была разной в разных странах и в разные периоды времени.
- 23 Отношение буржуазии к авторитарным режимам не поддается поверхностным обобщениям. Причина состоит в следующем. У буржуазии есть три способа защитить свои интересы. (1) В условиях демократии она может организовать в партию и начать борьбу за власть, (2) в условиях любого режима она может органи-

зоваться в группу давления и использовать привилегированные каналы влияния на государство, (3) в условиях любого режима децентрализованная предпринимательская деятельность сдерживает действия государства, направленные против ее интересов (по определению Пшеворского и Валлерштайна, 1988, это «структурная зависимость государства от капитала»). Однако, вопреки Марксу, этот сдерживающий фактор может оказаться недостаточным, чтобы защитить буржуазию от государства. Некоторые военные режимы в Латинской Америке причинили громадный ущерб отдельным слоям буржуазии. Мартинес де Ос ликвидировал половину аргентинских фирм, а бразильские военные создали государственный сектор, который конкурировал с частными фирмами. Именно поэтому к 1978 г. лидирующие слои буржуазии считали военный режим опасным. Таким образом, по крайней мере в Бразилии, антиавторитарные настроения выросли из экономического либерализма. Исследование этих настроений см. у Брессера Перейры (1978) и Кардосо (1983). В свою очередь, в странах со слабым массовым движением буржуазия может успешно конкурировать в борьбе за власть и в демократических условиях. По-видимому, так обстоит дело в Эквадоре, где независимость технобюрократов — выражение скорее стиля, чем сути экономической политики (Конаган, 1983) — заставила буржуазию выступить против военного направления и где она не опасалась соперничества на выборах.

Подобно этому в социалистических странах некоторые директора предприятий относительно рано увидели возможность превратить свою политическую силу в экономическую власть (Ханкисс, 1989) и поддержали демократизацию.

- 24 В 1981 г. в Польше умеренными считались те, кто полагал советскую интервенцию неизбежной; радикалами — те, кто полагал ее маловероятной.
- 25 Первая цифра в каждой графе — значение этого исхода для реформаторов; вторая цифра — для умеренных (4 лучше 3 и т.д.). Эти цифры не характеризуют личности; они только ранжируют возможности. Поэтому умеренные могут чувствовать себя несчастными со своим второсортным выбором, в то время как реформаторы могут чувствовать себя с тем же выбором вполне счастливыми людьми.
- 26 Ситуацию в Польше проанализировал с точки зрения теории игр Стефан Новак («Polityka», Warsaw, September 1981).
- 27 Это общее настроение довольно откровенно обрисовал Якуб Берман — второй человек в Польше в сталинский период — в интервью 1981 г. Касаясь послевоенных выборов, Берман сказал: «Кому мы должны были уступить власть? Может быть, Миколайчику [руководителю крестьянской партии]? Или, быть может, тем, кто стоял еще правее Миколайчика? Или еще черт знает кому? Вы сразу скажете мне, что это было бы проявлением уважения к демократии. Ну и что? Кому нужна такая демократия! Между прочим, мы не можем проводить свободные выборы и теперь, теперь еще меньше, чем 10-20 лет назад, потому что мы проиграем. В этом нет сомнения. Так какой же смысл в подобных выборах? Если, конечно, мы не захотим показаться сверхдемократами, такими джентльменами, готовыми снять шляпы и заявить: „Добро пожаловать, мы уходим в отставку, берите власть“» (цит. по: Торанская, 1985: 290).
- 28 Такая же стратегическая ситуация была разрешена в марте 1989 г. с гениальной простотой. Кто-то предложил создать верхнюю палату парламента и устроить совершенно свободные выборы в эту палату, одновременно гарантируя коммунистической партии и ее союзникам большинство в нижней палате и, следовательно, право формировать правительство.
- 29 В этой игре не существует чисто стратегического равновесия.
- 30 Последующий текст является результатом горячих споров с Ионом Элстером, который, как обычно, извлек из меня то, что я думаю на самом деле.



31 Стратегия, избираемая обычно в экспериментальных ситуациях, действительно максимизирует вознаграждение за труд во внеурочное время, однако это не стратегия для совершенного (perfect) равновесия. Кроме того, существует множество стратегий, поддерживающих результат сотрудничества. По этому, а также по множеству других технических вопросов см. превосходный учебник Расмуссена (1989).

32 Я говорю «почти», потому что в Бразилии после неудачи 1974 г. архитекторам «декомпрессии» удалось перегруппировать силы и сделать еще одну попытку.

33 Именно поэтому я не считаю, что эволюционные теории институтов (Шоттер, 1981, 1986) в состоянии объяснить переходы к демократии.

Здесь мы имеем дело с вопросами технического порядка. Результаты, касающиеся появления кооперации в повторяющихся играх, управляют только теми ситуациями, которые повторяются точь-в-точь; особенно в выигрышах. На наш взгляд, мы мало еще знаем об играх, в которых составляющие их субигры в чем-то меняются с каждым следующим раундом. Бенабид и Раднер (1988) анализировали игру «труд — капитал», в которой выигрыши меняются, и обнаружили, что при очень больших изменениях от одной субигры к другой за равновесием не стоит кооперации; при изменении в выигрышах процесс монотонно движется к равновесию, за которым стоит кооперация и которое царит, как только игра становится стационарной. Такой результат интуитивно понятен, так что уместно задать вопросом, в какой степени выигрыши меняются от одной ситуации к другой. Мой довод состоит в том, что, по крайней мере для реформаторов, они меняются радикально.

34 Пусть (рис. 2) выигрыш для умеренных в демократии с гарантиями будет 4, а в демократии без гарантий — 3.

35 Я понимаю, что на самом деле игра сложнее, чем это вытекает из моего анализа, поскольку я беру поведение сторонников твердой линии как параметрическое. Между тем они могут, например, спровоцировать радикальные элементы, чтобы подорвать соглашение между умеренными и реформаторами. Во многих случаях перехода возникают группы, которые на первый взгляд состоят из радикалов, но на поверку оказывается, что это провокаторы. Иллюстрациями к сказанному может служить группа ГРАПО в Испании или дело Таблада в Аргентине.

36 В октябре 1987 г. бразильское правительство в одночасье повысило зарплату военным более чем на 100% после того, как небольшое воинское подразделение, расквартированное в столице одной из провинций, заняло здание городского магистрата. Повышение последовало уже после того, как министр финансов публично отказался его проводить.

37 С тайной полицией дело обстояло иначе. В политической жизни коммунистических режимов конфликты между тайной полицией и коммунистическими партиями происходили постоянно. Тайная полиция теряла больше других от ликвидации коммунизма и в нескольких странах являлась объектом народного гнева.

39 Обозначим « $p$ » вероятность немедленного переворота в условиях опеки, « $t$ » его вероятность в том же случае, но «когда-нибудь». Обозначим « $q$ » вероятность немедленного переворота, если правительство вводит гражданский контроль, а « $s$ » вероятность переворота «когда-нибудь». Тогда суммарная вероятность переворота в условиях опеки будет  $p + (1-p)t$ , а в условиях гражданского контроля —  $q + (1-q)s$ .

39 В 1987 г. в статье «Военная политика конституционного правительства Аргентины» Фонтана подчеркнул, что в 1983 г. правительство не имело четкого представления о ситуации в вооруженных силах и ошибочно считало, что военные, если дать им шанс, сами проведут чистку своих рядов; оно постоянно недооценивало солидарность разных поколений военных. Возможно, все это соответствует реаль-

- ному положению вещей, но бросается в глаза, что в статье ничего не говорится о какой бы то ни было военной политике правительства.
- 40 Это наблюдение принадлежит Хосе Мурильо де Карвальо.
- 41 Например, Делич (1984: 135) представляет выбор, стоявший перед аргентинским демократическим правительством, следующим образом. Поскольку жестокости, совершенные военными, были санкционированы военными как институтом, по письменным приказам и под контролем военного руководства, демократическое правительство могло только или осудить вооруженные силы в целом, или напроць все забыть.
- 42 Вот как в октябре 1987 г. Хосе Мурильо де Карвальо (1987: 18) охарактеризовал настроения бразильских политических сил в Учредительном Собрании: «Трудно заметить наличие твердой политической воли, направленной на создание гегемонии гражданской власти. Как мы видели, такая воля несомненно отсутствует в политическом действии лица, занимающего президентский пост в республике, и она не проявляется однозначным образом в партии большинства, т.е. БДД. Нет необходимости говорить, что признаков такой воли не заметно и в других партиях. У всякого, кто наблюдает за политической сценой новой республики, складывается впечатление, что опека военных вполне нормальное явление и должна продолжаться в будущем».
- Неудивительно поэтому, что в статье «Бразильские военные без особого шума получают то, что громогласно требует Пиночет» («Latin American Weekly Report» 15 сентября 1988 г. сообщает: «Как охотно признались в частной беседе некоторые бразильские военные, если в других местах гражданские власти ломали голову над тем, сколько независимости они могут или должны предоставить военным, в Бразилии военные тщательно дозировали (предписывали) степень независимости гражданских властей».
- 43 Хосе Антонио Чейбуб (в беседе с автором) высказал следующие критические замечания по поводу этой гипотезы. «Объяснение, основанное на предположении о страхе, который элита якобы испытывает перед массовым движением, не годится по двум причинам. Во-первых, руководители стран, которые сталкиваются с проблемой гражданского контроля над военными, поняли (или должны были понять), что защита, которую предлагают военные, одновременно представляет собой угрозу. Другими словами, их политической деятельности угрожает та самая опека, которую они желают сохранить, чтобы защититься от массовых народных выступлений... Во-вторых, мне кажется, что это объяснение может быть... преобразовано в аргумент, согласно которому политическая элита в этих странах по сути своей консервативна, неизменно предпочитает риск военного переворота расширению представительной системы».
- 44 Программа политических реформ, предложенная генералом Ярузельским на пленуме партии в январе 1989 г., не получила поддержки большинства. После этого генерал (который был главнокомандующим вооруженными силами), министр обороны и министр внутренних дел (оба тоже генералы) заявили о своей отставке и покинули зал заседаний. Только тогда Центральный Комитет счел, что желательно начать переговоры с оппозицией.
- 45 Некоторые североамериканские интеллектуалы советуют теперь тем, кто борется против авторитаризма, быть порадикальнее, выступая за социальные и экономические преобразования. Фантазии такого рода содержатся в работе Камингса (1989).
- 46 Кроме того, весь этот анализ предполагает больше знания, чем обычно имеют или могут иметь ведущие борьбу стороны. В Польше, например, все ошибались в нескольких вещах. Партию на выборах в июне 1989 г. на первом этапе поддержало так мало избирателей, что это подорвало легитимность заключенной на предварительных переговорах сделки; прежние верные союзники коммунистов решили по-

пробовать силы в одиночку; в результате весь тщательно разработанный план перехода рассыпался. Оппозиции пришлось в последний момент пойти на дополнительные уступки, чтобы удержать реформаторов в игре. Подозреваю, что если бы партия предвидела события, она не согласилась бы на выборы; а если бы оппозиция знала, что случится, то не пошла бы ни на какие уступки.

Партийные стратеги приводили всевозможные причины, призванные объяснить, почему «Солидарность» должна была проиграть на выборах в июне 1989 г. Один видный реформатор уверял меня, что кандидаты партии получат большинство в сенате. (В действительности они получили 15,8% голосов; см. Островский, 1989.) Но для другой стороны это тоже явилось неожиданностью. Когда Валенсу спросили, развиваются ли события так, как он предполагал, он ответил: «Мой проект отличался от того, что случилось. Что касается политики, то я намеревался ограничиться завоеваниями за круглым столом: сделать паузу и заняться экономикой и обществом. Но нам не повезло, на выборах мы победили» («Le Figaro», Paris, 26 September, p.4).

- 47 О напряженности, существующей между процедурными и содержательными аспектами конституций, см. работу Каспера (1989). В последнее время испанская конституция 1977 г. ближе всего подошла к классической либеральной конституции, оговаривающей лишь правила игры и почти ничего не говорящей о результатах (кроме вопроса о частной собственности), в то время как бразильская конституция 1988 г. пришла к другой крайности, подробно перечислив социальные и экономические права.
- 48 На эту тему см. статьи Элстера и Слэгстада (1988).
- 49 См. работы Растоу (1955) и Вернея (1959).
- 50 Двести лет назад при подготовке американской и французской конституций обсуждались следующие институциональные проблемы: (1) всеобщее versus ограниченное избирательное право, (2) прямые versus многоступенчатые выборы, (3) полное versus частичное обновление депутатского корпуса, (4) однопалатность versus двухпалатность, (5) тайное versus открытое голосование, (6) парламентское versus президентское правление, (7) твердые календарные сроки выборов versus устанавливаемые по усмотрению правительства, (8) право одноразового versus многократного назначения главой исполнительной власти, (9) неприкосновенность депутатов, (10) право исполнительной власти на вето; (11) ответственность исполнительной власти, возможность ее отставки, (12) право роспуска, (13) право законодателей издавать и отменять законы, (14) верховенство законодательной власти над властью кошелька, (15) независимая судебная власть, (16) суд присяжных, открытый для публики, (17) запрет на обратную силу законов, (18) абсолютная свобода печати, (19) свобода религии, (20) институциональные барьеры между армией и полицией и (21) территориальная децентрализация права принятия решений. Этот список составил Стивен Холмс. См. Хардин, Холмс и Пшеворский, 1988.
- 51 Согласно недавнему опросу 418 представителей бразильской элиты, 71% респондентов хотели бы иметь в стране парламентскую систему. Среди них 80% политиков и журналистов, 60% профсоюзных лидеров и 45% военных («Latin American Weekly Report», 12 July 1990, p.5).
- 52 Кавка (1986: 185) называет выбор конституций «неполной (impure) координацией». Никакое соглашение не является катастрофой для обеих партий, но каждая партия предпочла бы какое-то другое соглашение. Он доказывает, что в подобных условиях стороны сначала договорятся о соглашении, а потом решат, в чем оно будет состоять. Не знаю, насколько это возможно.
- 53 Между 1854 и 1983 гг. аргентинские президенты находились на своем посту в среднем 52% положенного по конституции срока: 72% — до 1930 г. и 37% — в последующее время (см. де Пабло, 1990: 113). Конституция 1853 г. предусматри-

- вала период в девять месяцев между избранием и введением в должность. Столько времени требовалось выборщикам, чтобы добраться до Буэнос-Айреса. Это положение сохранилось и после восстановления действия конституции; но первая же демократическая передача власти, от Рауля Альфонсина к Карлосу Менему, произошла в нарушение конституции. Они согласились, что страна не может терпеть столь долгий переходный период, и произвели передачу власти, не дожидаясь его окончания.
- 54 Фернандо Энрике Кардосо в интервью газете «Veja», 9 September 1987.
- 55 Эрреро де Миньон (1979) считает, что испанская конституция не была «рабским подражанием» одному или нескольким иностранным образцам. Вместе с тем приводимые им факты свидетельствуют о том, что зарубежные образцы, особенно западногерманский, прослеживаются в ряде ключевых позиций.
- 56 У этого предложения есть своя традиция. В конце XVIII века поляки обратились к Руссо с просьбой составить для страны проект конституции.
- 57 По словам Хардина (1987: 17), «как только вырабатывается какой-то конституционный механизм, не в наших интересах отекаться от него. Наши интересы будут скорее удовлетворены, если мы станем придерживаться достигнутого». И далее: «Конституция 1787 г. оказалась удачной в конечном итоге потому, что немало людей действовали в ее рамках достаточно долго, чтобы убедить в бессмысленности действовать вне ее рамок» (р.23). Кавка (1986) приходит к тому же мнению.
- 58 Демократия определяется здесь как система, в которой существуют свободные выборы, правительство отвечает перед избранным парламентом или президентом и — что очень ограничивает число случаев, — большинство населения имеет право голоса.
- 59 Различие моих взглядов и взглядов Хардина (1987) и Кавки (1986) обусловлено разным пониманием выгод, извлекаемых из демократии. Хардин и Кавка считают их делом решенным, как только принято некоторое множество институтов, я же считаю их делом нерешенным и в известном смысле вероятным. Вероятность выхода из игры при поражении,  $p^*$  (1), выше, чем вероятность  $ex ante$  выбора демократии,  $p^*$  (0); на самом деле  $p^*$  (1) =  $p^*$  (0), где  $g < 1$ . Кроме того, если акторы корректируют свои расчеты, сообразуя их с результатами, появляется еще одна причина, по которой  $p^* \uparrow L > p^*$  (0). Поэтому возможен актор, принимающий демократию  $ex ante$ , но стремящийся разрушить ее, проиграв в первом раунде, во втором раунде и т.д.
- 60 Несколько примеров рассуждения «от невежества» (veil-of-ignorance reasoning) можно найти в конституционной конвенции 1789 г. Согласно заметкам Мэдисона, например, Джордж Мейсон выдвигал следующий аргумент: «Мы должны позаботиться, говорил он, о правах людей всех классов. Он часто удивлялся безразличию высших слоев общества к этому принципу гуманности и политики, считая, что какими бы богатствами эти слои ни обладали или каким бы высоким ни было их положение, через несколько лет их потомки смешаются с низшими слоями общества. Поэтому уже из эгоистического чувства самосохранения и заботы о членах семьи следовало рекомендовать такую политическую систему, которая бы одинаково обеспечивала права и счастье как высшим, так и низшим слоям общества» (Фарранд, 1966: I, 49). Этой цитатой я обязан Иону Элстеру.
- 61 Согласно О'Доннеллу и Шмиттеру (1986: IV, 73), режим — это «совокупность структур, явных или скрытых, определяющая формы и каналы доступа к ведущим правительственным постам, характеристики деятелей, которые считаются подходящими или же неподходящими для них, а также ресурсы и стратегии, которые они могут использовать для того, чтобы добиться назначения».
- 62 Таким образом, переговоры о форме переговорного стола вовсе не базарная склока. Находящийся у власти режим имеет основания опасаться, что он окажется двухсторонним, поскольку это объединило бы оппозицию. Польское решение со-

- стояло в том, чтобы сделать стол круглым. Венгерский путь заключался в том, чтобы сделать его трехсторонним, но принято было «восьмистороннее» решение.
- 63 Заметим, что демократическая оппозиция не могла сплотиться в Испании, пока не умер Франко. Главным вопросом было участие коммунистов (см. Карр и Фузи, 1979). Чилийская оппозиция столкнулась с той же трудностью.
- 64 Ситуация в нескольких восточноевропейских странах была особенно сложной, потому что любая новая партия левых неизбежно должна была бы включить какое-то число бывших коммунистов и в то же время союз с ними был бы равносильен смерти. В Польше отдельные группы в антикоммунистической коалиции пытались спровоцировать раскол на левых и правых, поскольку хорошо понимали, что ожидает на выборах те силы, которые будут причислены к левым (см. редакционную статью в «Tygodnik Solidarność», Warsaw, 22 December 1989). В свою очередь, те, кого окрестили левыми, были вынуждены утверждать, что внутри коалиции не существует серьезных расхождений и нет оснований для раскола.
- Заметим, что потребовалось пять лет, чтобы БДД размежевалось по идеологическим течениям. Созданное первоначально для того, чтобы служить фасадом авторитарного режима, БДД было единственным прикрытием оппозиционной деятельности и в качестве такового стало «зонтиком», под которым собрались самые разные политические силы. Никто не сомневался в том, что это искусственное образование распадется на естественные составные части, как только политические партии смогут действовать легально. Казалось, что ожидания сбываются, когда от движения откололось правое крыло, образовавшее «Народную партию». Однако раскол длился недолго, и в своем новом воплощении БДД превратилось в крупнейшую партию страны, которая образовала филиалы на местах и продолжала одерживать победы на выборах вплоть до 1989 г.
- 65 Поскольку в основе последующего рассуждения лежит определенный взгляд на представительную систему, есть смысл его изложить. Представительная система — это система, в которой (1) существуют независимые организации, (2) они разделены на лидеров и последователей, (3) лидеры способны (а) формировать коллективную идентичность, (б) контролировать стратегическое поведение последователей и (в) наказывать за измену, (4) лидеры являются представителями, т.е. участвуют в работе представительных институтов, и (5) представительство лидеров влияет на благосостояние последователей. Организованные политические силы принимают участие в демократических институтах, если верят, что эта деятельность влияет на уровень их благосостояния.
- 66 Вятр (1983, 1989) предложил аналогичное устройство для Польши, назвав его *контрактной демократией*.
- 67 Такие пакты нельзя назвать сделками, поскольку нет третьей стороны, контролирующей их исполнение. Чтобы быть жизненными, они должны обеспечивать равновесие. Но соглашение, касающееся ограничения конкуренции, обеспечивает равновесие, только если оно эффективно блокирует аутсайдеров. Источником ренты является монополия.
- 68 Главную трудность для этой гипотезы представляют Соединенные Штаты, где существуют очень серьезные барьеры на пути к власти, где представительная сила политических партий минимальна и где имеет место сравнительно высокое экономическое неравенство, — все это при относительно низком уровне политического подавления. Возникает соблазн объяснить эту аномалию так, как объясняли ее применительно к своей стране некоторые бразильцы (Анраде, 1980; Мозес, 1986), считавшие свое гражданское общество слабым, что означает, как я это понимаю, что оно неспособно организовать и проложить себе дорогу в представительную систему. Однако гражданское общество в Соединенных Штатах, по-видимому, является чрезвычайно сильным, по крайней мере, если мы верим в иные возможности участия в политической жизни, кроме выборов. Думаю, что подав-

- ление в США исторически сыграло значительно большую роль, чем это принято считать.
- 69 Последующий текст — результат нескольких бесед с Гильермо О'Доннеллом о наших родных странах — Аргентине и Польше.
- 70 Роман Дмовский до 1939 г. был духовным и политическим лидером польских национал-демократов. Восьмое издание его классической работы «*Mysli nowoczesnego polaka*», написанной в 1903 г., было опубликовано в Польше в 1989 г.
- 71 Этот органицистский язык пользуется печальной известностью в Аргентине. Несколько примеров приводит О'Доннелл, 1989. Я вспоминаю речь командующего вооруженными силами при президенте Альфонсине в 1988 г.: «Мы — иммунологическая система, защищающая нацию от вируса разрушения» («*Pagina 12*», Buenos Ayres, September 1988). Во время недавних дебатов в польском парламенте по проблеме абортов сенатор Качиньский, лидер проваленсовской партии, заявил, что «все добропорядочные поляки против абортов», а те, кто их поддерживает, — «худшая часть нации» («*Libération*», 1 October 1990, p.19).
- 72 Наиболее откровенным и пронизательным документом, свидетельствующим о напряженности, которую породила эта дилемма, являются мемуары Яцека Куроня «*Wlaga i Wina: Do i od Komunizmu*», 1990.
- 73 На мой взгляд, Гавел путает разрушительную силу правды в режимах с ритуализированной речью с приверженностью принципу свободы слова тех, кто говорил правду, борясь против этих режимов. Заявить «мы нация со своей собственной культурой» при коммунизме значило высказаться против советского господства; те же слова в условиях демократии могут означать, что отрицающие эту культуру люди вообще не имеют права говорить. Не следует забывать, что политическая культура, которую подавляли коммунисты после второй мировой войны, была тем сплавом национализма, религии и авторитаризма, который породил несколько диктатур в период между мировыми войнами. Эта культура была заморожена при коммунистическом правлении и у нее не было ни одного шанса развиваться в направлении демократии, как это произошло во Франции, Италии и Финляндии. Во многом как раз эта культура «оттаяла» осенью 1989 г.
- 74 Общим местом стало говорить о силе католической церкви в Польше. Однако это действительно удивительный феномен. Обладая огромным политическим влиянием, церковь оказалась неэффективной в качестве моральной власти. Повсеместно наблюдается практика контроля над рождаемостью, аборты — слишком частое явление, уровень разводов высок, алкоголизм принимает все более угрожающий размах, быстрыми темпами растет количество преступлений. Воздействие церкви на повседневное моральное поведение населения минимально. А это естественно вынуждает церковь к авторитарной позиции: вместо убеждения она начинает использовать принуждение. Чтобы затруднить расторжение браков, слушание подобных дел перенесли в более высокие судебные инстанции; во время летних каникул министр просвещения своим распоряжением сделал религиозные занятия обязательной составной частью программы дошкольного и школьного обучения; аборты теперь наказуемы в уголовном порядке.
- 75 Следует ли всех скопом бывших членов номенклатуры лишать политических прав? Следует ли их удалять из бюрократического аппарата? Во всех восточноевропейских странах призывы к чистке находят широкую поддержку населения. Но соответствуют ли подобные чистки принципам правового государства? Адам Михник в недавнем выступлении почти по-дантоновски сказал: «Когда мы лишаем других политических прав, мы отнимаем эти права у самих себя» (Венский семинар по демократии в Восточной Европе, июнь 1990 г.). Наиболее подробно, по моему мнению, эту проблему осветил Бенс (1990).

- 76 Если обратиться к нашим современникам, то сторонник твердой линии, первый секретарь чехословацкой коммунистической партии Милош Якеш обвинил организаторов демонстрации в Праге в стремлении вызвать хаос и анархию («New York Times», 21 November 1989). То же самое говорил Эрих Хонеккер, а также несколько противников Горбачева, выступавших на февральском (1990 г.) Пленуме ЦК.
- 77 На эти социальные факторы мое внимание обратил Филипп Шмиттер.
- 78 Меня, помню, поразил тот факт, что на первом заседании в 1979 г. участников проекта демократизации О'Доннелла — Шмиттера работа Баррингтона Мура даже не была упомянута.
- 79 Интуиция подсказывает мне, что более тонкий анализ может все-таки показать единообразие действия экономических факторов: либерализация начинается тогда, когда за длительным периодом роста следует экономический кризис. Возможно, что для подтверждения выводов, сделанных индуктивно, пока просто не хватает эмпирического материала.

*Перевод Г.П.Бляблина*

## Литература

- Andrade R. de Castro. 1980. Política social e normalização institucional no Brasil. — «America latina: Novas estrategias de dominação», pp. 87-114. Petropolis: Editora Vozes.
- Bence G. 1990. Political justice in post-communist societies: the case of Hungary. Manuscript. Eptvos Lorand University of Budapest.
- Benhabib J., and Radner R. 1988. Joint exploitation of a productive asset: a game-theoretic approach. Manuscript. New York University and A.T. & T.
- Bresser Pereira L.C. 1978. O colapso de uma aliança de classes. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Bruszt L. 1988. Without us but for us? Political orientation in Hungary in the period of late paternalism. — «Social Research», № 55, p.43-77.
- Cardoso F.H. 1979. Authoritarianism at the crossroads: the brazilian case. Wilson Center. Washington, D.C., Latin American Program Working Paper, № 93.
1983. O papel dos empresarios no proceso de transição: O caso brasileiro. — «Dados», № 26, p.9-27.
- Carr R., and Fusi Aizpurua J.P. 1979. Spain: dictatorship to democracy. London. Allen and Unwin.
- Casper G. 1989. Changing patterns of constitutionalism: 18th to 20th century. Manuscript. University of Chicago.
- Comisso E. 1988. 1989. Crisis in socialism or crisis of socialism? A review essay. — «World Politics» (forthcoming).
- Conaghan C.M. 1983. Industrialists and the reformist interregnum: dominant class political behavior and ideology in Ecuador. 1972-1979. Ph.D. dissertation, Yale University.
- Cumings B. 1989. The abortive abertura: South Korea in the light of Latin American experience. — «New Left Review», № 173, p.5-33.
- Dahl R. 1990. Transitions to democracy. Yale University.
- Delich F. 1984. Estado, sociedad y fuerzas armadas en la transición argentina. In: «Transición a la democracia». Santiago: Asociación Chilena de Investigaciones para la Paz.
- de Pablo, J. C. 1990. Argentina. In: «Latin American adjustment: how much has happened?», pp. 111-129. Washington. D.C.: Institute for International Economics.

- Diniz E. 1986. The political transition in Brazil: a reappraisal of the dynamics of the political opening. — «Studies in comparative international development», № 21, p. 63-73.
- Dmowski R. 1989. *Mysli nowoczesnego polaka (1903)*. 8th ed. Warsaw. Wydawnictwo Grunwald.
- Elster J. and Slagstad R., eds. 1988. *Constitutionalism and democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Farrand M. 1966. *The records of the federal convention*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Fontana A. 1984. Fuerzas armadas, partidos políticos y transición a la democracia en la Argentina. In: «Transición a la democracia», Santiago. Asociación Chilena de Investigaciones para la Paz.
1987. La política militar del gobierno constitucional argentino. In: «Ensayos sobre la transición democrática en la Argentina», pp. 375-418. José Nun and Juan Carlos Pottantiero, eds. Buenos Aires: Puntosurr Editores.
- Geddes B. 1990. Democratic institutions as bargains among self-interested politicians. Paper presented at annual meeting of the American Political Science Association. San Francisco. September.
- Golbery do Couto e Silva. 1981. *Conjuntura política nacional: O poder executivo e Geopolítica no Brasil*. Rio de Janeiro.
- Hankiss E. 1989. East European alternatives: are there any? Budapest: Institute of Sociology, Hungarian Academy of Sciences.
- Hardin R. 1987. *Why a constitution?* Manuscript. University of Chicago.
- Hardin R., Holmes S., and Przeworski A., 1988. *The constitution of democracy*. Manuscript. University of Chicago.
- Hayward J.E.S. 1983. *Governing France: The one and indivisible republic*. 2d ed. London. Weidenfeld and Nicolson.
- Herrero de Miñon M. 1979. Les sources étrangères de la Constitution. — «Pouvoirs», № 8, pp. 97-109.
- Kavka G.S. 1986. *Hobbesian moral and political theory*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Kuroń J. 1990. *Wiara i Wina: Do i od komunizmu*. Warsaw. Niezależna Oficyna Wydawcza.
- Lamounier B. 1979. Notes on the study of re-democratization. Wilson Center, Washington, D.C., Latin American Program Working Paper, № 56.
- Lipset S.M., and Stein R. 1967. *Party systems and voter alignments: cross-national perspectives*. N.Y. Free Press.
- Lopez-Pintor R. 1980. Transition toward democracy in Spain: opinion mood and elite behavior. Wilson Center, Washington, D.C., Latin American Program Working Paper.
- Maravall J.M. 1981. *La política de la transición. 1975-1980*. Madrid, Taurus.
- Moisés J.A. 1986. Sociedade civil, cultura política e democracia: Descaminhos da transição política. In: «A cidadania que não temos», pp. 119-151.
- Moore B. 1965. *Social origins of dictatorship and democracy*. Boston. Beacon.
- Murilo de Carvalho J. 1987. Militares e civis: Um debate alem da contituinte. Paper presented at the Eleventh Annual Meeting of ANPOCS. Aguas de São Pedro.
- O'Donnell G. 1978a. Reflections on the patterns of change in the bureaucratic-authoritarian state. — «Latin American research review», № 13, p. 3-38.
- 1978b. State and alliances in Argentina. 1956-1976. — «Journal of development studies», № 15, p. 3-33.



1979. Notas para el estudio de procesos de democratización a partir del estado burocrático-autoritario. Estudios CEDES 5.

1989. «Argentina, de nuevo.» Manuscript, CEBRAP, São Paulo.

O'Donnell G., Schmitter P. H. C. 1986. Transitions from authoritarian rule: tentative conclusions about uncertain democracies. Baltimore. Johns Hopkins University Press.

Olson M. Jr. 1965. The logic of collective action. Cambridge, Mass. Harvard University Press.

Ostrowski K. 1989. The decline of power and its effects on democratization: the case of the Polish United Workers Party. In: «Eastern Europe and democracy: the case of Poland», pp.15-28. N.Y. Institute for East-West Security Studies.

Przeworski A. 1985. Capitalism and social democracy. Cambridge. Cambridge University Press.

1986. Some problems in the study of the transition to democracy. In: «Transition from authoritarian rule», vol. I. Baltimore. Johns Hopkins University Press.

Przeworski A., Wallerstein M. 1988. Structural dependence of the state on capital. — «American political science review», № 82, p.11-31.

Rasmusen E. 1989. Games and information: an introduction to game theory. Oxford. Blackwell Publisher.

Rolicki J. 1990. Edward Gierek: przerwana dekada. Warsaw: Wydawnictwo FAKT.

Rustow D. A. 1955. The politics of compromise: a study of parties and cabinet governments in Sweden. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

1970. Transitions to democracy: toward a dynamic model. — «Comparative politics», № 2, p. 337-363.

Saguir J. 1990. On the origins of the Argentine constitution. Manuscript. Department of Political Science, University of Chicago.

Sartre J.-P. 1960. Critique de la raison dialectique. Paris. Gallimard.

Schotter A. 1981. The economic theory of social institutions, Cambridge. Cambridge University Press, 1986. The evolution of rules. In: «Economics as a process», pp. 117-134. Cambridge. Cambridge University Press.

Smith W. C. 1987. The political transition in Brazil: from authoritarian liberalization and elite conciliation to democratization. In: «Comparing new democracies», pp. 179-340. Boulder. Colo. Westview.

Stanton K.A. 1990. The Chilean constitution of 1925. Manuscript. Department of Political Science, University of Chicago.

Szelenyi I. 1989. Eastern Europe in an epoch of transition: toward a socialist mixed economy? In: «Remaking the economic institutions of socialism: China and Eastern Europe». Stanford. Calif. Stanford University Press.

Torańska T. 1985. Oni. London. Aneks.

Verney D. 1959. Parliamentary reform in Sweden. 1866-1921. London: Oxford University Press.

Walicki A. 1990. From stalinism to post-communist pluralism. Manuscript. Notre Dame University.

Weber, M. 1968. Economy and society. 3 vols. G. Roth and C. Wittich, ed. New York.

Wiatr J.J. 1983. Polska szansa. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

1989. Nie sposób zatrzymać lawiny. — «Zdanie», № 11-12; p. 2-14.

В. В. Библихин

## Язык философии<sup>1</sup>

Каким языком заговорит у нас настоящая мысль после десятилетий молчания? Знать этого пока нельзя, но задуматься о том, как слово укоренено в бытии, пора. Философии не нужно измышлять себе нового языка: тот, который у нее уже есть, полон смысла. Строгость мысли требует не оттачивания терминологии, а внимания к основе слова. Понимание философии только начинается. Она говорит на языке загадочном, потому что слишком близком человеческому существу.

'Αλλ' ἀκούετε εἰκὴ λεγόμενα τοῖς  
ἐπιτεχούσιν ὀνόμασι  
Πλάτων

### Введение

Вещи говорят за себя. Что-то мешает нам услышать тему «язык философии» так, словно при философии, кроме философии есть еще и язык, что-то вроде ящика с инструментами или, может быть, материала для критики и обработки. Наша задача не в том, чтобы обслужить со стороны языка философскую профессию, подав ей в руки новые орудия труда и сырье. У нас давно уже кончилась вера, будто за невразумительным, неряшливым или тягостным текстом, каким бы философским именем он ни назывался, может еще таиться важный подлежащий извлечению смысл. Философская мысль весит ровно столько, сколько весит философское слово. Причем сорное или пустое слово — не *flatus vocis*, не пустое сотрясение воздуха. Оно по-разному, большей частью через беззащитные молодые умы, разрушает мир. Какой экологии ждать от человека, делающего грязь при первом прикосновении к вещам. Первое такое прикосновение — мысль и слово.

Отсюда вовсе не следует, что надо поскорее учредить комиссию, расставить контрольно-пропускные пункты, проверять и анализировать, разбираться в словесной грязи и, скажем, отбирать диплом философа у тех, кто губит нашу языковую и мыслительную среду. Материальный хлам всегда требует разбора, утилизации, словесный — очень редко. Всего лучше спокойно оставить его там, где он есть. Как ни расстроено наше сегодняшнее общество, каким безнадежным ни кажется дело философии, оно всегда только в том, чтобы еще и еще раз

1 Из книги «Язык философии».

пытаться дать слово мысли. Давать слово мысли, к счастью, не значит манипулировать лексикой и терминологией, подыскивать и оттачивать выражения, конструировать и структурировать тексты. Мысль, если она мысль, с самого начала уже есть то, чем оказывается в своем существе слово: она имеет смысл. Мысль поэтому всегда имеет исключительное отношение к слову. Философия несет в себе язык. Сочетание «язык философии» должно поэтому звучать примерно как «свечение света». Легко догадаться, что нечто подобное должно произойти и с «философией языка». Нужны специальные операции по искусственному разграничению понятий, чтобы удержать эти две на вид — в их грамматической форме — такие разные темы от слияния друг с другом и с мыслью. «Язык философии» в конечном счете это попытка дать говорить самой философии в наше время, в нашей — русской — языковой среде.

Чего мы явно не собираемся делать — так это вводить еще один раздел или подраздел в области так называемых философских дисциплин. Нам удобно то, что, несмотря на прилагавшиеся усилия, предмет «язык философии» рядом, скажем, с «историей философии» или «философией техники» не сумел закрепиться как самостоятельный. Мы постараемся, чтобы он таким и не стал никогда. Мы не хотим выставить симметричный аналог дисциплине казалось бы утвердившейся, имеющей свою литературу и даже свою классику, — философии языка. Вся эта литература относится по существу только к последним двум столетиям. Она немного мистифицировала нас, склонив думать, будто ее предмет издавна наблюдается на философском небе. На самом деле философы, благодаря которым мы знаем, что такое философия, никогда не ставили отдельно вопрос о языке. Осмысление имени, слова всегда переходило у них на сами вещи, и, с другой стороны, когда они говорили «язык», они не огораживали себя предметом, который описан в учебниках по языкознанию: через язык жестов, язык молчания и язык природы они быстро переходили опять же к самим вещам, к миру, как Платон, заведя речь об «элементах» слова, думает о стихиях, из которых, словно огромная прекрасная речь, составлен мир. Только усилием каталогизаторов удалось вычленивать у Платона, Аристотеля, Гегеля их «воззрения на язык», примерно как теперь любители занимательного начали выискивать у философов, преимущественно новооткрытых, отечественных, их «воззрения на красоту» и «высказывания о любви», печатая эти подборки в расчете на то, что любовь заинтересует покупателей. Не то что мысль этих философов, но и их взгляды на любовь из таких подборок извлечь нельзя; подобные антологии останутся лишь бессмысленными обрывками чужой обобранной речи. Солидная на первый взгляд «философия языка» оказывается, если взглядеться, поделкой последнего века или последних двух веков, и фи-

лософский статус этой поделки, т.е. способ выкраивания так называемой философией языка своего предмета, остается очень сомнительным, заведомо таким, который свободной, нескованной мыслью будет нарушен. Она не станет выяснять отношения означающего к означаемому, значения к смыслу, смысла к «референту», якобы к тому, к чему относится означаемое, за непроясненностью и принципиальной непроясимостью всех этих *entia rationis*, мыслительных конструктов. Не сковавшая себя заранее мысль не останется на плоскости лексики и грамматики, скользнет к самим вещам и встретит там, возможно, хайдеггеровский язык, дом бытия.

Только кажется, будто после Хайдеггера, Витгенштейна, Гадамера, Жака Деррида на повестке дня стоит и просится в ряд философских дисциплин тема языка философии — знай формулируй предмет, очерчивай проблематику, отыскивай предшественников, разрабатывай методологию, оценивай научную новизну новых работ, прикидывай их потенциальное народнохозяйственное значение. Чувство тоскливой бессмысленности задушит нас на этом пути задолго до того, как мы начнем душить других своими классификациями, систематизациями, концептуализациями. Не надо думать, что области исследования создаются по заказу. Простор академической деятельности на самом деле воображаемый. Это мнимая свобода — заниматься тем или другим предметом, выбирать ту или другую тему, создавать новую философскую дисциплину. Мы упустим так время и самих себя в нашем *настоящем* отношении к философии, которая и увлекая, и соблазняя, и отпугивая нас, уже успела, даже если мы не признаемся, задеть нас в том, что для нас самое существенное, что есть мы сами. Весь смысл философии в этом: она что-то делает с нами, говорит нам важное, единственным образом касающееся самого нашего существа, хочет открыть нам нас, чтобы мы нашли себя. Обращение философии к нам, к нашему существу и есть ее язык. Если она говорит нам о том, что для нас, мы знаем и чувствуем, открывает нас самих, то прежде всего надо все-таки вслушаться в ею говоримое. Малейшая примесь распорядительности с нашей стороны сделает наше занятие бессмысленным. Язык философии: это не предмет и не тема исследования, это то, что мы хотим расслышать — как наш родной язык, заглушенный наружным шумом.

То, о чем мы пытаемся думать, названо в «Софисте» Платона. Мысль — это слово, будь то говорящее молчание, когда мысль разбирается в самой себе, высказывание или именование. До произнесения слышимых звуков, до определения значений, когда мысль еще не знает, *что* есть, она уже говорит неслышимое *есть* или *нет*. Раньше явной речи совершается исподволь утверждение и отрицание бытия и небытия. Ранние «да» и «нет» предшествуют всему настолько, что если

бы мысль задумала увидеть и назвать что-то еще более раннее, она все равно начала бы своей первой речью, именовани­ем сущего и ничто. Как бы глубоко человек ни заглянул в себя, он видит речь, язык, ответ «да» и «нет» на вызов бытия и небытия. Причем вовсе не так, что бытие именуется бытием, а небытие небытием. Это, вздыхает Платон, было бы счастливым решением всех вопросов, избавлением от всех сомнений. Нет, всякое утверждение и отрицание, *φάσις* и *ἀλόφασις* — это уже, пусть молчаливое, суждение, т.е. смешение, сплавление, сочетание, *σύνμιξις* («Софист» 264 b), где мысль, рискуя, совершает поступок, который может оказаться верным и неверным, добрым и злым. Бытие и небытие, правда и неправда, добро и зло затянуты узлом в раннем, еще молчаливом слове мысли, слове-мысли, и распутать этот узел может тоже только мысль. Вчитывающийся в эти места Платона о слове и мысли, о слове как мысли не должен стыдиться, если голова у него закружится от раскрывшейся бездны, как у молодого Сократа закружилась голова, когда приехавший в Афины Парменид развернул перед ним антиномии бытия и небытия, единого и многого. Не надо думать, будто теперь какая-то «современная», научная, зрелая философия придумала средство, чтобы избавить чуткого читателя от головокружения над бездной. До сих пор единственный надежный способ уберечь себя — это отвернуться или закрыть глаза. Но, похоже, человек, чтобы быть человеком, должен стоять на краю и заглядывать в пропасть.

«Софист» и «Теэтет» нужно читать как пропедевтику к «Пармениду». «Парменид» — тот главный текст Платона, на котором стоит прежде всего неоплатонизм, а с ним — христианская философия. Заряд, содержащийся в «Пармениде», не только не израсходован, но, похоже, открывает все новые стороны и новую энергию. Диалектика ранних работ Алексея Федоровича Лосева — это восстановление остроты апоретики платоновского «Парменида». Платон у Лосева как бы раздваивается. Христианский мыслитель глядит свысока на языческого философа, превзошел его и бранит, и в то же время мыслью Лосева незаметно для нее правит Платон, не пошатнувшийся, непревзойденный в своих антиномиях Целого.

Чистая платоновская мысль — не другая, а та самая, о которой христианским, поэтом было сказано, что она премудрость, «афинейская плетения растерзающая». А «любомудрые хитрословесные афинейские плетения»? Это древнегреческая классическая философия, т.е. прежде всего тот же Платон. Христианские мыслители, и Лосев не последний, топтали и топчут его почти две тысячи лет, как потоптал его Аристотель, поступивший с Платоном, как жеребенок с родившей его кобылой. Но как Аристотель в своей войне против платоновских идей — это восстановление чистоты платоновского смысла, так возносящаяся над Платоном

мысль христианского благочестия — это, поскольку она мысль, платонизм. Мы только реже видим в ней, уверившейся в своей исключительности, ту трезвую самоотчетность, которая почти никогда не изменяла Платону. Когда русское имяславие и его философы П.А.Флоренский, А.Ф.Лосев, С.Н.Булгаков говорят, поднимая непроясненный язык до онтологической весомости, что «имя Божие есть Сам Бог, хотя, конечно, Бог не есть имя, далеко не только имя», то как не хватает здесь платоновского Сократа, чтобы он призвал создателя этой глубокомысленной формулы не успокаиваться на ее загадочной диалектике, вообще не верить никакой ахинея, даже если это благочестивая ахиня, даже если это очень благонамеренная и культурная ахиня, а, отпустив ум на свободу, спрашивать и спрашивать то, что само собой спрашивается. Платон предупредил в «Софисте» (244 d) авторов формулы «имя Божие есть Бог». Если имя есть сама вещь, то, произнося имя вещи, мы про-из-носим прямо и непосредственно ее. Тогда, если бы вещь была только именем, получилось бы, что, именуя ее, мы произносим имя *ничего*, коль скоро вся вещь перешла в имя и за именем в ней ничто; если же имя есть все-таки имя *чего-то*, это последнее остается за границей имени, имя до него не дотягивает, ускользнувшая от имени вещь остается безымянной. Через эту поставленную Платоном решетку должно было бы пройти всякое рассуждение об имени. Наши имена до бытия не достигают.

Но возможно, предполагает Платон в «Теэтете», все дело в знании: одни знают, другие нет, и знающие правильнее подыщут и назначат имена, а незнающие менее правильно или совсем ложно? — Однако что такое знание? Это тоже надо знать. И чтобы знать, надо уже иметь какое-то знание, а мы еще не знаем, что оно такое. Это не придирки, не тонкости, не софизмы; это тот необходимый молоток, которым надо чем скорее, тем лучше, разбить негодные поделки, чтобы лучше остаться с пустыми руками, чем блуждать среди призраков. Диалог «Теэтет» кончается как будто бы ничем. Молодой Теэтет хотел разродиться знанием, но вышел мертвый мыслительный младенец. «Ну и попали бы мы впросак, если бы, ища, что такое знание, назвали бы его правильным мнением в сочетании с познанием будь то отличительного признака, будь то чего бы то ни было... Такие вещи наше искусство помощи при родах называет бездыханными и недостойными вскармливания». Казалось бы, пустота. Знание попало в безысходную апорию. Единственное приобретение на первый взгляд в том, что человек, разрешившийся мертворожденным созданием ума и увидевший себя пустым, станет, как утешает Платон Теэтета в конце диалога, меньшей тяжестью для близких, благоразумно смиренным и не мящим, будто он знает, чего не зна-

ет. Но не только этот конец у диалога. После крушения имени, после крушения знания — имя есть имя неведомо чего, знание неизвестно что такое и для своего опознания уже требует того самого знания, которое неизвестно что такое, — раньше всякого имени и всякого знания остается сущее и ничто. Человек сначала имеет дело не с именем и не со знанием, а с бытием и небытием («Теэтет» 188 с). Прежде имени и знания — «да» и «нет», утверждение и отрицание, которые звучат в говорящем молчании до всякой речи, не столько суждения, сколько рискованные поступки принятия или непринятия человеческим существом того, что есть или чего нет. Причем не так, что готовая человеческая личность совершает акты утверждения и отрицания, а скорее наоборот, в необратимом поступке принятия и непринятия бытия и небытия человек осуществляется в своем существовании. Он начинается с такого поступка; больше того, он и есть прежде всего такой поступок. Только здесь, говоря «да» или «нет» целому миру, человек может собраться в простую цельность или не собраться в нее. В любом случае требование решения внезапнее и строже, поступок вынужденнее и необратимее, чем человек обычно бывает готов вынести или хотя бы толком понять. Сознание появляется на этой сцене после того, как решающие события уже произошли, и играет роль невольного шута, если воображает себя хозяином положения.

Нет надобности уходить с трудного простора, открытого Платоном. В позднейшей философии, у Аристотеля, Плотина, Августина, Дунса Скота, Эригены, Фомы Аквинского, Лейбница, Канта, Гегеля, Ницше, мы не найдем решения платоновской апории. Язык сейчас, как две с половиной тысячи лет назад, имеет дело с бытием и небытием. Он в этой своей значимости принадлежит философии, как сама философия и есть попытка быть словом мира. В 20 в. платоновская онтология языка во всем ее размахе восстановлена у двух мыслителей, действующих непохожим до почти полной противоположности образом, как движения правой и левой руки бывают до противоположности непохожими именно тогда, когда они делают одно и то же дело. Эти две главные мысли 20 в. — Витгенштейн и Хайдеггер. Важно только читать их как можно внимательнее для того, чтобы как можно скорее поблекло то схематическое представление о них, которое всегда складывается от недостаточного знакомства, мешающего увидеть, что мыслители берут на себя наши расстроенные дела и наши нерешенные вопросы.

У нас дома по-разному вводят в язык философии Петр Яковлевич Чаадаев, Владимир Сергеевич Соловьев, Николай Александрович Бердяев, но прежде всего Василий Васильевич Розанов, и не в последнюю очередь Алексей Федорович Лосев, все — не столько

как стоявшие на определенных «позициях» в нашей теме, сколько как голоса мысли, тем более разные, чем чаще говорящие из своих разных углов об одном.

## I. Смысл слова

1. *Язык как среда.* Что такое язык? Очарование родной речи делает это слово само собой понятным, как все сказанное такими привычными звуками. Язык повседневного общения, эта необходимая опора, позволяющая конструировать, описывать и истолковывать всевозможные терминологические системы, называется естественным не потому, что он создание природы, а потому, что мы считаем себя вправе ожидать от него непосредственной понятности. Понимание в родном языке по существу не надстраивается над слышанием, а немного опережает его. Едва дослушав говорящего, еще читая глазами фразу, мы уже примериваем ту или иную версию смысла. Понимание спешит скользить по поверхности слов не зря. Почти с такой же легкостью, с какой слова родного языка провоцируют понимание, они имеют свойство делаться вдруг непонятными. Слыша слово «язык» во второй раз, мы понимаем его уже меньше, чем в первый.

И мы попадаем прямо в беду, когда пробуем определить язык. «Язык есть средство общения». Но кудахтанье кур, такое разнообразное, то самодовольное, то тревожное, тоже средство общения их между собой и с человеком. Уточняющее добавление «язык средство человеческого общения» вносит элемент абсурда, словно существует некое общение как род, внутри которого человеческое общение — только один из видов. Автор уточнения подразумевал, надо думать, что язык — исключительная привилегия человека и вне человеческого мира не встречается. Тогда встает новая задача — доказать, что о языках животных мы говорим в несобственном смысле, т.е. что наше привычное словоупотребление должно быть изменено. Воспоминание о естественной простоте, с которой мы только что пользовались языком, не нуждаясь в дефиниции, зовет нас выбраться скорее обратно, на твердую почву. Только где она? Была ли она вообще под нами? Раз мы оказались втянуты в трудное определение первого же слова, казалось, такой надежной родной речи, никакой твердой почвы в языке мы, возможно, никогда не имели. Недаром неопределенность началась сразу, стоило вслушаться в то, что чудилось естественно понятным. Тут первый и опять естественный позыв — не задумываться, продолжать привычное скольжение. Но мы не имеем права жалеть, что провалились сквозь язык. Что мысль есть в своем существе слово, еще не значит, будто она имеет право пользоваться готовыми словами. Скорее наоборот.



У недавно еще обязательного, ныне слишком быстро забытого авторитета, из которого якобы была взята дефиниция «язык средство общения», на самом деле сказано: «*важнейшее средство*». Как важнейшее оно — средство общения по преимуществу, на которое надо смотреть, когда хочешь понять средства общения как таковые. Видя Москву, мы понимаем, что такое город, а не наоборот. Если язык — важнейшее средство общения, надо попытаться понять не язык через средства общения, а средства общения в свете языка.

Общение существует, поскольку есть что сообщить, а не наоборот — изыскивают, что бы такое сообщить, коль скоро существуют общение и его средства. В начале общения и общества стоит весть. Она извещает о событии, наступившем или наступающем. Язык раньше всего и в своем исходном существе уже присутствует в сообщении, на почве которого получает смысл общение. Язык в этом свете не столько средство, сколько сама та среда, то развернутое событием и вестью о нем пространство, движение внутри которого оказывается бессмысленным. Если общение не одно из занятий в ряду прочих забот человека, а его способ осуществиться во встрече с другими, то язык, предполагаемый сообщением, и есть среда и пространство нашего исторического бытия, подобно тому как природное биологическое окружение — среда и пространство существования животных. Человек осуществляется, его история совершается не столько внутри природного окружения, сколько в среде языка, взятого не в его частной лексике и грамматике, а в его сути, сообщении. Дефиниция «язык есть средство человеческого общения» не стоит на своих ногах и, расплываясь, оставляет нас с другой, не столько дефиницией, сколько догадкой: язык в своем существе, вести — это среда, в которой сбывается историческое человеческое существо.

В другой связи пространство, где отыскивает свое место и узнает себя человек, мы называли миром<sup>2</sup>. Так намечается новая догадка: язык как среда человека есть мир. Это опять, конечно, не дефиниция, а открытый вопрос, как скорее вопрос, чем ответ хайдеггеровское «язык есть дом бытия». Как ни громаден вопрос об отношении языка к миру, не будем от него уходить, раз он нам напросился. Мир явно что-то говорит нам. Мы плохо понимаем, что. Не станем поэтому удивляться, если нам не удалось опереться на язык. Во всяком случае, проваливаясь сквозь него, мы падаем не в пустоту.

2. *Поиски языка.* В эвристических дефинициях «язык среда», «язык мир» не объявляется ни устроенность языка мыслью, ни воздействие мысли на язык, ни отношение языка к мысли. Кажется,

что мысль предполагается сообщением. Сообщение, однако, не всегда и не обязательно должно иметь определенный смысл. С него хватит, если оно имеет смысл вообще. Таково сообщение, доносимое музыкой, которая явно имеет смысл, но терпит ущерб от наших усилий расшифровать его. Язык в своем существе, вести есть прежде всего сообщение о «событии мира» (М.М.Бахтин). Мир, как музыка, очевидно имеет смысл, который нам, однако, нечем сформулировать за невозможностью выйти из мира. Если язык имеет отношение к миру, то в целом, как мир в целом, он может не иметь расшифровки и не поддаваться мысли.

Мысль и язык стали главной проблемой философии языка и научного языкознания, этого нового номинализма 19 и 20 вв. Прежнему, показавшемуся слишком наивным отнесению слова к вещи был положен конец. В языке увидели прослойку между субъектом и миром, привязка слова к вещи стала делом мысли. В своем последнем и самом крупном трактате «О различии строя человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества» (1830-1835) Вильгельм фон Гумбольдт дает определение, от которого отталкивается, т.е. пытается уйти и одновременно зависит, последующая лингвистика. В § 14 этого непричесанного сочинения, где Гумбольдт то упивается ощущением бытийности языка, то входит в лексико-грамматические частности самых разных языков мира, сказано: «Die Sprache ist das bildende Organ des Gedanken». Перевод А.А.Потебни: «Язык есть орган, образующий мысль». Неладность такого перевода больше бросалась бы в глаза, если бы мы издавна не привыкли к несообразностям в переводных философских текстах. «Язык есть орган», т.е. инструмент, орудие, «образующий мысль», т.е. в ходе работы этого инструмента, надо думать, неким образом возникает мысль. Кто работает инструментом? Если мысль только «образуется», то работает, по-видимому, не она. Сам ли язык диктует здесь мысли, которая только кажется самостоятельной?

Темнота перевода обычно появляется в местах трудного оригинала. На первый взгляд дело там обстоит прямо наоборот, чем в русском соответствии. Organ des Gedanken — орудие мысли. Мысль имеет орудие. Ее орудие — язык, речь, слово. Казалось бы, не над мыслью работает язык, образуя ее, а мысль пользуется им как орудием. Язык — средство; одни скажут — общения, Гумбольдт говорит — мысли, но все равно: средство. Язык у мысли «образующий» орган, das bildende Organ. Что он образует? Во-первых, мир. Мысль имеет дело с миром. Язык располагается между мыслью и миром. Вместе с тем, образуя мир, мысль, по Гумбольдту, образуется и сама. Возможно ли, чтобы действующее начало, обладатель органа своего действия, образовывало им само себя? Как мысль смогла иметь орган, который только и придает ей строение, тем более что пока нет образа мира, нет и образа мысли?

Гумбольдт не выходит из этого круга. Его мысль колеблется между двумя крайностями, отшатываясь от обеих. Когда язык предстает ему лишь орудием мысли, он спешит напомнить, что это исключительное орудие, воздействующее на мысль. Когда язык предстает Гумбольдту силой, определяющей мысль, он подчеркивает, что чистая мысль вольна, тем более она свободна от зависимости у омертвелых языковых форм, как только может быть свободна духовная стихия. Язык то приоткрывает здесь свой непостижимый размах, то отождествляется с лексикой и грамматикой. Его парадоксальность заостряется, но не проясняется. Говоря о языке, Гумбольдт по сути дела захвачен другим. Язык — откровение (*Offenbarung*) духа. Раньше всего духовная сила, как вулкан выбрасывающая из себя язык, оставляющая его остывать в разлуке с собой и остающаяся в своей спонтанности недостижимой. Выше всего энергия духа, и язык жив, пока ей причастен, а без нее мертво. Только приникнув к ней, можно прикоснуться к истине языка, вот почему в языке надо видеть прежде всего «энергию», а не «эргон». Прежде всего «та духовная сила, которая в своем существе не позволяет вполне проникнуть в себя»<sup>3</sup>.

Сила — слово с большим будущим в 19 и 20 вв. У Гумбольдта она пока еще «духовная». Сила, непостижимо таясь в глубине, исподволь выставляет язык за свой порог. Это мало замеченная оборотная сторона гумбольдтовского явно очень высокого понимания языка. Возвеличенный, выставленный на обозрение, он лишился укромной неприметности. Гумбольдт постоянно говорит о взаимодействии языка и мысли. Но для их привязывания друг к другу, сколько угодно настойчивого, надо было сначала помыслить язык отдельным. Возвышая язык, Гумбольдт обособляет его и выдает для будущей научной проработки.

Гумбольдтовская метафизика была скоро отброшена языкознанием. Что такое духовная индивидуальность, что такое внутренняя форма, даже что такое сила духа, к середине 19 в. было уже неясно. Но установка на разыскание простейшего начала, лежащего в основе языка, упрочилась. Психологизм увидел там процессы апперцепции и ассоциации. Когда человек многократно апперципирует курицу, разные впечатления ассоциируются в единый образ, который в свою очередь ассоциируется с голосом курицы, рождая звукоподражательное слово. Обращают внимание, однако, на то, что слово возникло очень давно и нельзя ручаться, что именно так. Начинается историческая проработка языка, прослеживаются ветви его развития, реконструируется праязык, до которого, казалось бы, рукой подать от древнейшего

3 «...jene geistige Kraft, die sich in ihrem Wesen nicht ganz durchdringen... läßt (Humboldt W. von Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbanes, § 3).

состояния известных языков. На деле древнейшие языки оказываются не элементарнее новых, праязык удается уловить только с помощью гипотез, созданий современного ума. На сцену тогда выходит структурная лингвистика. Она заявляет, что в существе языка нет не только никакой метафизики, но и никакой психологии, никакой истории. Существо языка — система, имеющая в своей основе простейший акт расподобления. Попадая в сферу действия системы, элементы начинают различаться и тем самым организуются. Откуда структура в языке? От структуры реальности. Что такое структура реальности? Структурализм тут вопроса не видит. Ему поэтому стало снова легко сказать то, чего уже не мог сказать Гумбольдт и после него ни психологизм, ни историзм научного языкознания: что в начале было слово, пусть в виде простейшей структуры.

Язык в своем существе есть структура. Умберто Эко сказал о ее парадоксе. Она «модель, построенная путем определенных упрощающих операций, которые дают мне привести к единообразию разные явления<sup>4</sup>. Структура выявляется как будто бы самым естественным образом. Дерево имеет такую-то структуру. То же — синтаксическое дерево. Но коль скоро структура выявлена, анализ, набирая инерцию, обязан спросить: что за этой структурой? За спиной одной встает другая, более элементарная, пока исследователь не придет к такой, которая по своей простоте уже не структура, а нераздельное единство. Раскрывая структуру в структуре, непредвзятый искатель придет рано или поздно к бытию самому по себе. «Исходное пространство — это то, где Бытие, оставаясь потаенным, дает о себе знать, конкретизируясь в структурированные события, но само ускользая от всякого структурирования. Структура как нечто объективное и стабильное... взрывается... и определяющим остается то, что уже более не структурно»<sup>5</sup>. Структура всегда указывает на что-то более первичное, отучая останавливаться на промежуточных открытиях. Она поэтому «открывается мне лишь через свое прогрессивное отсутствие... Под всякой структурой есть еще структура... более отсутствующая, если позволительно так выражаться (а так выражаться позволительно). Тогда естественным завершением всякого онтологически последовательного структурного исследования будет смерть идеи структуры. И всякие поиски констант, задуманные в качестве структуральных, если им удастся остаться структуральными, будут неудавшимися поисками, мистификацией<sup>6</sup>. Структурное описание — всегда жертва собственного временного успеха, соблазняющего думать, будто язык имеет данное устройство. Он в

4 Eco U. *La struttura assente*. Milano, 1968, p. 46.

5 *Ibid.*, p. 322.

6 *Ibid.*, p. 324.

равной мере может иметь и другое. Несводимость к схеме, возможно, и есть самое интересное в языке. «Онтологическая ошибка не в том, чтобы всегда держать под рукой гипотезу *тождества*, стоящую на службе фронтального исследования *различий*. Онтологическая ошибка — считать запас возможного нетождества исчерпанным»<sup>7</sup>.

После почти двух веков научной проработки язык все-таки ускользнул от лингвистики, посягнув исследовать просторы психологии, истории, этнографии, логики. Разойтись с языком лингвистике было предопределено в тот самый момент, когда она захотела рассмотреть его как объект. Видеть объект велел ей сам же язык. Все его существо — в отводе глаз от него к вещам, на которые указывают его указательные стрелки, и к миру, дающему о себе знать в самом присутствии языка. К высвеченным им вещам принадлежат и его лексика и грамматика. Даже на указывание нам указывает тоже язык. А где он сам? Ускользая, он оставляет после себя мир. Не будем делать нервных попыток снова найти язык. Удовольствуемся тем, что остались не с пустыми руками. Попробуем не впасть в панический активизм «предметного» исследования.

3. *Молчание*. Язык так или иначе не сводится к подбору знаков для вещей. Он начинается с выбора: говорить или не говорить. Выбор между молчанием и знаком раньше, чем выбор между знаком и знаком. Слово может быть менее говорящим, чем молчание, и нуждается в обеспечении этим последним. Молчание — необходимый фон слова. Человеческой речи в отличие от голосов животных могло не быть. Птица не может не петь в мае. Человек мог и не заговорить. Текст сплетён утком слова по основе молчания.

Основа молчания вносит разрыв между словарным значением и действующим смыслом слова. В последний, кроме значения, входит то, что оно сказано, когда его могло и не быть. Из-за основы молчания язык не изображение реальности. Он не сводится к описанию фактов. Дар слова проявляется не в том, что мне удалось удачно подобрать слова к вещам, а тебе нет. Эта схема годится только для компьютера. Люди не датчики, а речь не самописец, более или менее удачно фиксирующий то, что проходит перед глазами. Человеческая речь переплетена с молчанием в каждой фразе, в каждом слове, в каждом звуке. Если о вещах молчат, это не значит, что их не видят. Молчаливый, возможно, видит вещи, о которых бездумно говорит речистый, так, что они отняли у него дар речи. Дети обычно молчат, именно когда их спрашивают о хорошо известном. Этим они сбивают с толку самоуверенных взрослых. С очень раннего воз-

7 Ibid., p. 379.

раста дети идут на риск показаться глупыми, лишь бы не поступиться правом выбора между молчанием и речью. Трагедия нынешней школы в том, что у ребенка там отнимают право на молчание. Хотя включать его описательную речь, как включают прибор.

Выбор между молчанием и речью, принадлежащий к первой и последней свободе человека, проходит через весь язык, смещая его семантику, и позволяет называть его отражением мира во всем размахе этого слова. Вещи, как они теснят нас, отражены языком с его основой, молчанием. Отражая вещи, язык делается средой человеческого обитания. В природе царит безудержное проговаривание. У человека природное окружение отражено языком.

Человеческая речь есть то, чего могло не быть. Текст есть ткань из молчания и слова. Это, конечно, не дефиниции языка. В попытке определить язык нам не удастся сдвинуться с места. Он оказывается связан с бездной человеческой свободы, в каждой своей частице. Не нужно жалеть об утрате мнимой определенности. Она была меньшим достоянием, чем множащиеся вопросы. Что в основе языка молчание, еще не определяет язык, но уже делает ясным, что отношение слова к вещи не описание. Первоначальный выбор между именованием и умолчанием продолжается на каждом шагу в отмеривании степени высказанности. «Медведь» — способ и назвать страшного зверя, и умолчать о нем. «Министерство обороны» — способ и назвать известное учреждение, и отвести глаза от многого из того, чем оно на самом деле занимается. Язык полон именами, в которых мы полуназываем вещи, полупрячем их. Бдительно оберегая свое право на умолчание, мы далеко не всегда понимаем, почему так важно не называть вещи своими именами. Как и что мы говорим, в свою очередь зависит от того, как и о чем мы молчим.

То, что сообщение появляется здесь и теперь, когда его могло и не быть, — знак, не имеющий для себя синонимов. Мой выбор — говорить или не говорить — исключается из сделанного мною сообщения самим актом сообщения, погашения выбора. Люди слышат, *что* я говорю. Но что я *говорю* — тоже знак, который нельзя заменить другим. Его соответственно нельзя перевести на другой язык.

В VII платоновском письме названа причина, по которой высказывание в принципе ущербно: истина равна только себе и ничему больше (346 b). Истина как она есть — это она сама без прибавлений. К ней нельзя подобрать ничего такого же. Даже внутреннее слово мысли становится другим, чем истина, именно тогда, когда оно намеревается быть тем же, что она. Истина неразмножима. К апории платоновского VII письма приближается современная тематика воспроизводимости произведения искусства (Вальтер Беньямин, Умберто Эко).

С другой стороны, если изложенная истина перестает быть собой или, в менее радикальной формулировке, она вовсе не обязательно будет присутствовать в слове человека, то и отсутствовать она может тоже только в человеческом слове. Вещи и голоса мира не могут быть ни истиной, ни неистинной иначе как в человеческом понимании. Человек стоит в исключительном отношении к истине. Что бы и как бы он ни говорил, он задевает ее.

Выбор между словом и словом не первый и не главный в так называемой работе со словом. Более важный выбор проходит между молчанием и словом, т.е. риском так или иначе задеть истину. Негодным оправданием многословия служит иногда тот довод, что молчащий лишает истину шанса присутствовать в его слове. Однако человеческое молчание иногда говорит весомее слова. Оно может оказаться более удобным для истины, чем слово. Оно лучше отвечает неопределенности мира. Человек единственное в живой природе говорящее существо, но он же и первое молчащее существо. Причем его речь была бы невозможна без исходного молчания. Если бы не было умолкания человека перед тем, что его всего больше захватывает, если бы он всегда разглашал себя или считал своим долгом себя разглашать, о его отличии от живой природы было бы трудно говорить.

Не только внешняя, но и внутренняя речь часто неуместна. Есть события, полное участие в которых требует отказа от их именованья и осмысления. Такой отказ более распространен, причем в самой обыденной жизни, чем принято считать. Люди исподволь воздерживаются от мысли и речи, опасаясь нарушить какую-то тайную связь с опорой их существа, о которой они редко позволяют себе думать. Ежедневная машина публичного и официального говорения, школа, пресса, радио, телевидение работает по логике обезличенного дискурса при малой доле захваченного участия как со стороны производителей, так и со стороны потребителей всей этой массовой информации. Со своей стороны, чем более посторонней человеческому существу становится машина говорения, тем шире практикуется скрытое молчание в форме равнодушия к слову, в том числе собственному. При видимости интенсивного обсуждения расхожих тем человек исподволь возвращается к раннему состоянию, из которого он был выведен, когда его право на молчание оказалось ограничено.

Внутренняя эмиграция из нарушенной языковой среды часто представляется чуть ли не единственным способом самосохранения. Люди предпочитают пользоваться неопределенным говорением как прикрытием для глубокого молчания. Кажется, что спешить с именованьем того, что существенно, не нужно. Таким путем стремятся сохранить нетронутые места жизненного пространства. Молчание представляется спасительным. Человек, однако, должен пойти на риск высказывания. Молчанию трудно остаться тишиной. Оно в лю-

бом случае говорит. Вызывающее молчание громче крика. Затянувшееся молчание неизбежно будет подвергнуто истолкованию. Обыденная болтовня, как она ни кажется далекой от молчания индивида, мечтающего уйти внутрь себя, возникает как нежеланная, но неизбежная версия молчания, не сумевшего стать тишиной. Если человек не выскажет себя, за него скажет другой. Человеку, не давшему себе труда высказывания, грозит заговорить чужим голосом.

Молчание может быть надежно сохранено только словом. Основной спор в человеческой истории идет вокруг неопределимых вещей, ради сбережения которых надо перешагнуть через порог молчания, несмотря на риск обмана и самообмана. Настоящий спор никогда не разворачивается вокруг того, о чем можно осведомиться и проинформировать. Конечно, сказать несказанное и недосказанное важно. Это всегда ценилось. Заслуженно уважается эрудиция. Восполнение пробелов в знании — важное дело культуры. Сказавший еще не сказанное займет в ней заслуженное место. Но человек и человеческая культура в конечном счете не для того, чтобы досказать недосказанное. И человека, и культуру хранит в конечном счете не молчание, а слово, искушенное порогом молчания. Слово о несказанном.

Искусство и мысль, поэзия и строгая наука не изменяют молчанию, в котором, как иногда кажется, человек только и способен не изменить своей правде. Наука — это трудное умение говорить только о предмете, оставляя тем самым нетронутым то, что не предмет. Поэзия — искусство речи, которая умеет не нарушить говорящего молчания, потому что дает слово именно ему. Благодаря слову поэзии и мысли простор тишины, место мира как-то еще присутствуют в информационную эпоху, когда кажется, что дело мира окончательно проиграно и все захвачено механическим разглашением.

Между неостановимым договариванием несказанного, протапыванием последних заповедных мест, стиранием слова до состояния монеты, на которой уже не видно изображения, и хранительной речью поэзии, науки, мысли и веры проходит граница, заставляющая одно и то же слово казаться двойственным. Оно и самое пустое и сорное, что есть среди вещей, и единственное, в чем человек может найти себя. Граница, однако, проходит не через слово, а через нас. Поэтому никогда не удаются попытки уйти от пошлости стертого слова при помощи какого-то другого, особенного слова. Нам зря кажется, что достаточно поменять опошленное слово на новое, а новое удержать скрепами терминосистемы, правил, стиля, чтобы оно хранило задуманную глубину и не поддавалось измельчанию. Огородить язык никогда не удастся. Искусственные языки не удерживаются на мечтательной высоте. Элитарные стили изысканной литературы, авангардного искусства, новейших научных теорий стареют быстрее, чем создающие их люди. История словесности движется



своим тысячелетним путем между кладбищами искусственно выращенных и быстро забытых манерных языков.

Улица всегда переиначит искусственное слово, отберет его у слишком изысканного стилиста, неожиданно, грубо и обидно для изобретателя исковеркает его смысл, покажет пошлым то, что он задумал благородным. Слова слышатся не так, как их замышляют. Поэтому настоящий мастер не изобретает себе нового языка. Он не столько оттачивает и патентует свое слово, устраивая из него инструмент по надобности или привязывая его к месту в клетке значений, сколько отпускает его. Он дает слову звучать, какое оно есть, захватанное и нищее. Когда он таким образом роняет его, оно на незаметный момент становится ничьим. Такое слово перестает принадлежать, между прочим, и расхожему значению и набирает размах для нового смысла. Ничье слово еще неизвестно что значит. Оно полно впускающей пустотой, которая собирает на себе растущее ожидание. Остается только не обмануть это ожидание. Если выдержать дразнящую неопределенность слова, не привязывая его наспех к готовому значению, оно станет больше, чем знаком.

«В каждый момент и в любой период своего развития язык предлагает себя человеку — в отличие от всего уже познанного и продуманного им — как неисчерпаемая сокровищница, в которой дух всегда может открыть неведомое, чувство — всегда по-новому ощутить непрочувствованное»<sup>8</sup>. Язык восстанавливается не тогда, когда его вводят в задуманную норму, а когда отпускают слово. Оно повертывается тогда не столько своим установившимся значением, сколько своей значимостью<sup>9</sup>. Значимость слова не информация и близка к многозначительному молчанию.

Чем больше мы вбираем информации, тем яснее ощущаем ее принципиальную неполноту. Полнота дана только вещам, о которых в принципе не может быть информации. Информация никогда не наполняет, но в то же время, несмотря на свою малую весомость, теснит. Слово поэзии, мысли, веры полновесно, тем не менее оно не тяготит. Информация, как правило, более или менее достоверна. Искусство невероятно: даже видя, не веришь своим глазам, что такое может быть. Его невероятное присутствие, однако, ощутимо увеличивает нашу свободу. Его весть раздвигает простор мира. Его слово не средство, а среда, в которой движутся словесные и неопределимые словом существа. Что простор способен иметь место среди причинно-следственных цепей, об этом невозможно проинформиро-

8 Гумбольдт В. фон. О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества. В кн.: Гумбольдт В. фон. Избр. тр. по языкознанию. М., 1984, с. 82.

9 Библихин В.В. К онтологическому статусу языкового значения. В кн.: Традиция в истории культуры. М., 1978, с. 231-243.

вать и это так же невероятно, как настоящее создание искусства. Простор тем не менее есть. Он существует не по способу еще не занятого пространства, а по способу существования вещей искусства, хранящих тишину мира.

Растроченный обыденный язык, хлам из хлама, не нуждается в переработке, словно утиль или сырье; он сам и есть богатство, незаметное под лохмотьями избитых значений. Нищета пошлого слова недаром так задевает нас: это наша незаметная нищета. Нищета в нас самих, если мы слышим слово нищим. Дети его таким не слышат. Оно полно для них загадочного и обещающего смысла раньше, чем вставляется в сетку значений. Когда у ребенка отнимают право на молчание и требуют доносить словами на себя и мир, вымогаемая информация произносится обычно робким бесцветным тоном. Такой тон резко выделяется на фоне характерного распева детской речи. До того дети участвовали в мире всем своим словесным существом. Все для них происходило не в них и не вне их, а разыгрывалось на просторе близкого мира.

Людвиг Витгенштейн строит свою логику на том, что высказывание есть мера мира, ein Maß der Welt. «В предложении происходит пробное составление мира. (Как когда в парижском зале суда автомобильная катастрофа изображается куклами и т.д.)»<sup>10</sup>. Слово как проба мира — формула детского и первичного отношения к нему, угадывающего задействования явственно присутствующего целого, заигрывания с ним. Пример с куклами здесь очень уместен. Имеются в виду, конечно, далеко не только фигурки в парижском зале суда. Слово ребенка не описывает части мира, а примеривается к нему в целом. Переход на реферативный тон означает одновременный отказ от присутствия в слове всего человеческого существа и от измерения мира. Человек перестает быть микрокосмом. Поскольку «я есть мой мир»<sup>11</sup>, отказ от пробы мира полновесным словом равносителен отказу от своего существа. В информирующем слове человек отсутствует.

Ребенок, которому мир близок, мерит каждым словом его полноту. Так и ненадорванная культура. В свете наших навыков собирания сведений о вещах, когда неполнота мира компенсируется наращиванием количества информации, архаическая культура кажется неразвитой. Как ребенок, нам кажется, интересуется только игрушками, так гомеровская Греция — только своими богами и героями. Как ребенок, Гомер о большинстве вещей своего мира молчит. Каждая полновесная культура по-своему молчит о своем. Обычная

10 «Im Satz wird eine Welt probeweise zusammengestellt». In: Wittgenstein L. Notebooks 1914-1916. Ed. G.H. von Wright and G.E. Anscombe. Oxford, 1979, p. 41; 7.

11 Ibid., p. 84. Ср.: Витгенштейн Л. Логико-философский трактат, 5. 63.

ошибка историков культуры — профессионально удобное допущение, что то, о чем молчит изучаемая культура, имеет право остаться вне поля зрения исследователя. Но культуры могут молчать и от полноты, когда имеют слишком явственный опыт мира, чтобы говорить о нем. И наоборот: они заговаривают о целом мире, когда начинают невозвратно утрачивать его убедительный опыт; о культуре, когда в жизни человека и семьи ее почти не остается, а раньше была; об экологии — когда кончается сама собой разумеющаяся забота о воде, земле, лесе.

Другая обычная ошибка историков культуры — малая готовность замечать ключи, которые прошлое дает для понимания своих умолчаний. Так, общее место древнегреческой философской школы — напоминание, что «мудрость» не должна разглашать себя «непосвященным». Применительно к философскому слову это равносильно указанию на то, что смысл тут никогда не ограничен обыденным значением говоримого, не открыт без подготовки. Историкам философии, однако, удобнее считать «физиологов» наивными испытателями природных веществ и думать, будто, говоря о своем огне, Гераклит делает пробные шаги в физико-химии. Что молчание почти всей античной философии о том, в каких смыслах надо понимать четыре «стихии», землю, воду, воздух, огонь, — это вызывающее умолчание, современному философскому историографу мало внятно. О чем молчат, того как бы нет. Молчание в нашем теперешнем представлении — это отсутствие сообщения. Историограф чувствует свою миссию выполненной, когда фиксирует первое появление сообщения. Оно появляется, когда культура намек уже надломлена.

Неспособность эпохи информации слышать молчание перерастает в неумение слышать тихо сказанное. Начинает казаться, что если замолчать негромкую весть, она не сбудется. Принимается во внимание только громкое. Не нашумевшее, тем более не сказанное словно не существует или почти не существует.

В 20 в. есть десятилетия молчания русской мысли. Это — говорящее молчание. Новая мысль у нас не сможет начаться, не вслушавшись прежде в молчание 20-го в. Но для людей эпохи информации говорящего молчания нет, о таком известно не больше, чем о перерыве в потоке информации. Как если бы сообщение просто прекратилось на время и включится снова с устранением помех. С точки зрения философской информации молчание русской мысли, прежде всего в 20 в., — это лакуна, которую надо заполнить, например издав неизданные тексты русских мыслителей, с одной стороны, и самостоятельно договорив за молчащих то, что они, по-видимому, не успели сказать, с другой. Открывается простор для деловитости: такие-то темы были только намечены, другие остались не

подняты, как бы поручены нам. Надо спешить захватывать незанятые области исследования.

А что если то молчание было сообщением? О чем оно тогда говорит? Имеем ли мы право, не расслышав его, словно на пустом месте заговаривать о «предметах»? То молчание явно не было просто перерывом в потоке информации. Собственно, даже никакого перерыва в потоке не было; наблюдалось, наоборот, бурное усиление потока. С загадочной самоуверенностью, шумно утверждало себя вместо философии то, в чем не было мысли. Мысль не присоединилась к этому наводнению жизненной силы. Пути мысли и биологической энергии разошлись, как никогда. Мысль предпочла молчание приспособлению к силе. Мысль не стала обслуживать исторически сложившиеся формы жизни. Жизнь со своей стороны смогла войти в предложенные ей рамки и продолжалась. Мысль не пожелала войти в рамки и умолкла. Жизнь показала чудеса выживания, высшей формы приспособления. В этом аспекте — в успехе выживания — она оказалась качественно выше, чем жизнь в более спокойных частях мира. Мысль в отличие от этого сохранила свою высоту не благодаря трудному приспособлению к новым условиям, а благодаря отказу от приспособления.

Жизнь, приспособляясь, остается жизнью. Биологические функции совершенствуются в действии. Приспосабливающаяся мысль перестает быть мыслью; она перестает быть также и жизнью. Приспособившееся с самого начала было не мыслью, а расчетом. То, что мысль в России 20 в. умолкла, не приняв новых форм жизни, означает, что теперь, когда условия жизни изменились, она вовсе не неизбежно должна сама собой снова заговорить. Мысль не функция жизни. Не нужно надеяться, будто мысль начнет обслуживать условия жизни, когда они стали хорошими, что она сама собой вернется в таких условиях. Мысль не обязательна для жизни. Надежда, что мысль способна вступать в гармонический союз с жизнью в чем-то вроде «жизнемысли», может появиться только тогда, когда забыто, что такое мысль. Мысль хранит себя только своей неприспосабливаемостью к жизни. Больше того, только в таком случае она может стать гарантом жизни. Стратегия мысли крупнее, чем обслуживание даже хороших условий жизни. Стратегия мысли — сохранение смысла жизни. Мысль лучше жизни знает, в чем цель жизни. Осел не нуждается в том, чтобы носить на себе тяжести. Причина, цель и смысл его жизни, однако, в этом.

Когда мысль молчала, она продолжала осуществлять свою стратегию. Ее молчание отняло слово у фикций мысли. Псевдофилософия произносила много слов, но ей не удалось сказать своего слова. Молчащая мысль не дала ей слова. Своим молчанием мысль вынесла худший приговор тому, что прилагало огромные силы, что-

бы занять ее место. Молчание мысли, когда громко говорят фикции мысли, — залог того, что последнее слово в истории не останется за тем, кто спешит его взять.

Почему можно говорить, что провал фикций философии — победа мысли? Мысль ведь молчала. Подделки были сметены все-таки самой жизнью. — Это действительно так. Но жизнь приходит всегда уже только занять поле, завоеванное для нее. Когда молчащая мысль не дала подобиям мысли слова, жизнь пришла захватить пространство, освобожденное для нее молчанием мысли.

Эта правда — что слово остается за мыслью — должна была бы предостеречь нас от нового активизма. Мы спешим заполнить пробелы, решить проблемы, разработать темы, захватить говорением пространство, отвоеванное молчанием мысли. Мы почему-то надеемся, что на этот раз наши слова соберутся в слово, которое мы заставим сказать саму историю. Вместо суетливой спешки и нервных надежд лучше было бы довольствоваться простым знанием того, что ожидаемое слово будет сказано в конечном счете тоже только мыслью, а не человеческими расчетами. Важно не спешить говорить, а готовиться расслышать, каким будет слово, которое скажет или не скажет мысль. Союз мысли и слова достоин того, чтобы о нем думать.

4. *Язык и языки.* Мы не можем, как уже говорилось, положиться на дефиницию «язык — средство общения». Она неспособна отличить человеческий язык от языка животных. Добавляют, что язык — средство человеческого общения, заставляя считать язык исключительной принадлежностью человека, тогда как мы без труда говорим о языках животных. Кроме того, дефиниция определяет общее через его случай. В самом деле, человеческое общение стоит на сообщении, без которого ему не было смысла возникнуть. Общение и сообщение во всяком случае нельзя развести. Сообщением, однако, предполагается язык. Таким образом, общение, средством которого назван язык, заранее требует слова в качестве своей смысловой основы. Имея в виду этот опережающий характер языка, мы попытались определить его как специфическую среду, в которой осуществляется исторический человек (человек в своей биографии, а не в своей зоологии).

Расставаться с дефиницией «язык средство общения», однако, рано. Она обнаруживает неожиданную глубину, о которой пользующиеся ею редко догадываются. В самом деле, язык в этой дефиниции — ни в коем случае не частный язык. Ведь разнообразие языков, наречий и диалектов по крайней мере настолько же мешает общению, насколько служит ему. Разобшающим свойством обладают именно человеческие языки в отличие от животных. Дельфины всех морей говорят на одном своем языке. В сравнении с языками животных частные человеческие языки следовало бы назвать, скорее,

средством индивидуализирующего расподобления. Дефиниция «язык средство общения» говорит не о частном языке. Она заглядывает, сама того не ведая, во всечеловеческий язык, реально существующий сейчас только в виде переводимости частных языков.

О всечеловеческом языке *in vivo* мы знаем очень мало. Если верить Библии, он существовал до строительства Вавилонской башни. Совместная работа над большим проектом должна была, казалось, сплотить людей. Станным образом, согласно библейскому автору, различие языков возникло не после того, как люди разбрелись по концам земли и при тогдашней скудости путей сообщения перестали тесно общаться, а наоборот, когда сошлись в интенсивном общении на почве коллективного начинания. Распавшись на языки, люди почему-то не сумели наладить между собой посильного общения и тогда рассеялись по лицу земли.

Нечто подобное можно видеть в современной планетарной технической цивилизации. При теперешней одинаковости образа жизни люди во всем мире заняты почти одинаковыми производственными процессами, смотрят по телевизору почти одно и то же, и только разница языков выступает чуть ли не искусственной (культивирование национальных языков) силой, которая почти так же иррационально, как действовал библейский Бог, воспрещает общение между языковыми группами.

Мало того. Частные языки разделяют не только группу от группы, но и личность от личности. Каждый человек особый мир прежде всего и почти исключительно благодаря своему языку. У каждого свое имя. Каждый говорит по-своему, даже если на том же языке. Язык ведет к пониманию, но он же и ставит проблему понимания, потому что предполагает исходную непонятость между людьми. Язык настолько же обособляюще-разобщающая, насколько общающая среда. Причем сначала разобщение, потом общение. Язык раздвигает, хранит и сокращает пространство между людьми. Благодаря языку каждый может занять свое место в этом пространстве отдаленно от миллиардов других. Каждому из миллиардов язык позволяет быть таким особенным, каким в природном мире дано быть, возможно, только целым видам.

После Вавилона всечеловеческого языка, по-видимому, не существует. В средневековой и новой Европе его пытались реконструировать. Чаще всего первоязыком называли язык Библии, поскольку на нем всеобщий Создатель говорил, например, с Моисеем, когда сказал ему: «Я есмь Сущий». Древнееврейский объявлялся первоязыком не как таковой, а как избранный Богом. «Перваязык есть язык, на котором Бог говорил с людьми» — это, строго говоря, тавтология. Допустимо было умозаключать, что Бог, по-видимому, выбрал именно этот язык за какие-то его исключительные достоинства,

например за большее согласие с природой человека. Но это уже означало бы, что он не всечеловеческий, а просто лучший из человеческих в прошлом, и эстафета может перейти к другим.

Поиски единого праязыка продолжают в эзотерических школах современной лингвистики. Они значимы не столько своими находками, которые невелики, сколько как симптом стойкого ощущения, что языки, какими мы их знаем, национальные и частные, — не вся правда о человеческом языке, что эту правду надо еще искать.

Могло бы показаться, что достаточно взглянуть в то, что общее всем языкам, и мы получим черты всечеловеческого наречия. Характерно, однако, насколько бесплодным оказалось вычисление языковых универсалий, которым интенсивно занята позитивистская и структуралистская лингвистика последних десятилетий. Попытки сформулировать хотя бы простейшие универсалии увязают в спорах о том, называть ли, например, сочетание подлежащего и сказуемого универсалией для всех языков или все же факт вбирания сказуемого в подлежащее в одних языках и подлежащего в сказуемое — в других оставляет схеме «подлежащее-сказуемое» роль отвлеченного мыслительного конструкта, который, конечно, годится на роль универсалии только при условии препарирования соответствующих лингвистических реалий. Эта опасность — оказаться продуктами нашего представления — нависает над всеми универсалиями. Они и без того обескураживающе скудны. Похоже, язык можно изготовить из чего угодно, в него не входит никаких принудительных моментов. У него нет даже физиологически обязательных констант. Скажем, может показаться, что все языки (универсалия) образуют звуки на выдохе. Но оказывается, что звуки образуются и на вдохе; так современные парижанки произносят слово *oui*. Физиологические органы речи, если бы таковые существовали, навязывали бы всему человечеству фонетические универсалии. Однако органов речи у человека в анатомическом смысле слова нет. Он применяет для речи органы, созданные природой для других целей. В конечном счете «единственной языковой универсалией оказывается сам язык»<sup>12</sup>.

Всечеловеческий язык ускользает от исследовательской хватки, потому что он слишком близок к нам, чтобы мы сумели его заметить. Слово любого языка раньше всякого определения значения есть значимость, существо которой не меняется от того, что в каждом случае она перекраивается по-разному. Значимость слова никогда не приходится вводить таким образом, каким вводятся новые словесные значения: она всегда уже есть. Становление языка — это всегда распределение и перераспределение значимостей. Всеобща только значимость че-

12 Robinson I. The new grammarians' funeral: A critique of Noam Chomsky's linguistics. Cambridge, 1975, p. 86.

ловеческого слова и человеческого молчания. Первая в слове, значимость навсегда остается решающей в нем. Только благодаря значимости слово льнет к уникальному событию. Никакое самое тонкое комбинирование значений еще не делает слово вестью о новом и неповторимом. Только значимость слова перекликается со значительностью события. Слово способно отвечать неповторимому моменту не потому, что в словаре было припасено для такого случая особое значение, а наоборот, потому, что ничто в слове, в том числе ни его значение, ни приписанность слову такого-то списка значений, не мешает слову хранить еще и неучтенную, неподконтрольную значительность. Значимость слова заранее перекликается со значительностью события, просящего слова. Искусство слова не в том, чтобы отыскать в лексиконе нужный инструмент, как подбирают ключ, а в умении допустить слово до звучания во всем его размахе.

Всечеловеческий язык — в единственном числе — до всяких поисков и проектов его существует в качестве одинаковой основы слова любого частного языка, значимости. Когда этот единый всечеловеческий язык звучит, он оказывается вдруг вот этим, конкретным, исторически неповторимым. Всечеловеческий язык продолжает присутствовать в способности слова, каждый раз по-разному достигаемой, понести на себе историческое событие. Слово отличается от условного знака тем, что оно исторично не в хронологическом смысле прохождения через разные этапы развития, а в способности перекликаться со значимостью уникального исторического события без превращения его в «еще одно». Язык достигает этого не за счет того, что с новым событием появляются новые слова для обозначения его неповторимости. Как раз шелуха новой терминологии всего чаще выдает, что события за нею по-настоящему нет, есть только надсадные усилия создать видимость события, т.е. на деле еще глубже осесть в бессобытийность. Конечно, слово само неспособно создать событие. Но и события нет без слова. Слово несет на себе событие так, что в нем, казалось бы привычном и стершемся, проступает его исходная значимость. Она та же самая, что значимость события.

Поэтому когда всечеловеческий язык ищут, отворачиваясь от частных языков и конкретных событий, то его ищут там, где его нет. Он не извлекается путем обобщения. И частный язык не приближается к всечеловеческому, когда вытравливает свои уникальные черты, обманутый тем самообманом, что будто бы ради общения с мировым сообществом надо держаться наиболее обобщенных форм. Язык планетарной канцелярии не просто разобщает людей, подобно еще одному частному языку, но делает людей впервые в истории немыми, потому что он «дипломатический», на нем заведомо говорят не то, что хотят сказать, и на нем не принято ни говорить, ни молчать о том, что на самом деле хотят сказать.



Объединяет людей не обобщенное, а особенное. Человек по-настоящему имеет право отождествить себя только с тем, что непохоже, редко, исключительно, единственно. Общее, навязывая людям одинаковость, делает их чужими друг другу. С другой стороны, частное тоже само по себе не объединяет. Частное не может избавиться от того, чтобы быть отдельным от целого. Людей объединяет событие. Общение льнет к сообщению. Обобщенных событий не бывает. Событие имеет место только в этот исторический момент в этом единственном месте. Всечеловеческий язык, неуловимый на путях обобщения, дает о себе знать только в каждый раз утраченной и снова отвоеванной способности слова быть значимым значимостью события.

Всего ближе к существу языка поэты, не обязательно те, кто пишет стихами. Как раз поэты, мы знаем, не стремятся вырваться из своего особенного языка, часто диалекта или наречия, иногда семейного или личного словаря на просторы международного стиля. Настоящего поэта мы узнаем по отсутствию тревоги от того, поймут ли его и как поймут на этом его языке, на котором он сам себя едва понимает, на котором он один в мире говорит. В поэтическом слове событие здесь и теперь говорит полным голосом.

Слово в своем существе — голос события. Язык человечества существует постольку, поскольку есть человеческая история со своим говорящим событием. Событие мира — основное в этой истории. Согласие мира говорит голосом тишины. Его знак — невынужденное и ненарушенное молчание. Единственный всечеловеческий язык говорит своим молчанием. Слово поэзии и мысли не нарушает согласной тишины мира. Затаившаяся тишина мира-согласия, слово поэзии и мысли — в своей сути одно и то же событие, если понимать последнее как начало человеческой истории, а не ее срыв, каким бывают акты лиц, реживших во что бы то ни стало добиться, чтобы о них была дана информация по всей планете на том усредненном языке, который лучше назвать жаргоном планетарной канцелярии.

4. *Язык и знание.* Загадку единого всечеловеческого языка — не одного из, а самого по себе — проясняет со своей стороны работа перевода. Когда мы *умеем* переводить, мы знаем, что перевод невозможен. Невозможность перевода говорит, казалось бы, о том, что никакого всечеловеческого языка нет не только в звуке, но и в мысли. С другой стороны, когда мы *не умеем* переводить, т.е. не ставим перед собой совершенный и полный перевод как задачу, он получается у нас (при условии какого-то знания соответствующих языков) сам собой. Всего лучше и легче мы переводим, когда не замечаем, что делаем. Скажем, читая или слушая на разных известных нам языках, в отношении самых интересных вещей мы забываем, на каком именно языке их прочли или услышали. Всех непринужденнее и прозрачнее переводят

двуязычные дети, вообще не замечающие лексик и имеющие в виду только смысл говоримого. Перевод для них просто включение другого человека в событие и не представляет проблемы. В такой ситуации перевод не только возможен, но и естествен как сам язык. Единый всечеловеческий язык проявляется в таком переводе.

Перевод начинает осознаваться как невозможность перед лицом «языкового барьера». Барьер этот возникает всякий раз, когда язык превращается в предмет знания. Язык, становящийся предметом знания, перестает быть самим собой; а перевод в таком случае становится интеллектуальной операцией с текстом. Перевод, возможный и необходимый как приобщение к событию, в качестве интеллектуальной операции предстает невозможным.

Почему язык перестает быть собой, становясь предметом знания? П.Я. Чаадаев пишет: «Неудовлетворительность философских приемов особенно ясно обнаруживается при этнографическом изучении языков. Разве не очевидно, что ни наблюдение, ни анализ, ни индукция нисколько не участвовали в создании этих великих орудий человеческого разума? Никто не может сказать, при помощи каких приемов народ создал свой язык. Но несомненно, что это не был ни один их тех приемов, к которым мы прибегаем при наших логических построениях»<sup>14</sup>. Попытка изучить язык «приемами», к которым мы прибегаем при наших «логических построениях», т.е. приемами привычного рационального познания, промахивается мимо своего предмета. Язык от этих «приемов» ускользает. Он создан другими «приемами», нам неизвестными, несмотря на наше постоянное обращение с языком.

Вместо того чтобы быстро разделаться с определением языка и перейти к языку философии, мы все прочнее увязаем в «теме языка». Это значит, что мы ввязались во что-то существенное. Если мы теперь уже просто обязаны выбираться из вещей, в которых увязаем, то это обязанность развязывающая, а не угнетающая. Мы уже не в опасной пустоте, если связаны путаницей в понимании языка. Путаница, опутывающая язык, доказывает, что он не поддается привычному пониманию. Мы хорошо поступили, не уложив наскоро язык в определение.

Может ли быть такое, чтобы язык, позволяющий нам понимать все, что мы понимаем, не поддавался пониманию? Невидимость среды, через которую мы видим все, что видим, не исключение, а скорее правило. Соседний случай — число. Нет ничего естественнее оперирования числами, между тем при всякой попытке определить число мы остаемся с тавтологиями на руках; все определения числа

14 Чаадаев П.Я. Отрывки и афоризмы. В кн.: Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М., 1987, с. 167.

так или иначе возвращают нас к нему или к понятиям, его предполагающим, — ритм, размер, порядок, ряд, серия, счет, величина. Определения числа ни в математике, ни в философии, строго говоря, не существует. Число определяется через величину, количество и счет, которые определяются взаимно друг через друга и в конечном счете через число. В споре с Р. Дедекиндом и Г. Кантором, говорившими о неопределимости числа, Готлоб Фреге надеялся выйти из круга, назвав число «классом всех равночисленных классов» и дав «равночисленным классам» не арифметическое, а логическое определение: это классы, между всеми элементами которых существует одно-однозначное отношение, т.е. такое, когда элементы одного класса сопоставляются элементам другого класса без всякой двусмысленности. Приходится спросить, однако, что такое «элемент класса» и можно ли его определить, минуя число; не говоря уже о том, что якобы чисто логическая концепция «одно-однозначного соответствия» включает в себя понятие первочисла, а именно единицы. Определение числа у Фреге не выходит поэтому за рамки старого определения числа через счет.

Беда не в тавтологиях самих по себе. Начала вещей не поддаются определению. Беда в неспособности или отказе видеть тавтологию там, где она неизбежно есть.

Ситуация, когда среда, в которой и благодаря которой мы достигаем понимания, сама по себе оставалась бы непознанной, не только возможна, но и необходима, чтобы понимание было подлинным, т.е. вело к самим вещам. Если бы среда познания сама поддавалась познанию, т.е. требовала такого, то она перестала бы быть прозрачной.

Заложено ли в языке знание? Заложено, причем на разных уровнях, от звукоподражания и этимологии до системного (слово связано с другими словами и так или иначе всегда намекает на них) и самого богатого и прочного, привычного, узуального значения слова, в которое мы вырастаем с детства. Однако знание, плотно и многослойно уложенное в любом слове, обладает странным статусом, требующим прояснения.

Да, действительно, знак обязательно соотнесен со знанием настолько, что уже для того, чтобы быть знаком, слово требует знания о том, что оно знак. Знание, таким образом, как будто бы даже предшествует знаку. Лишь после того, как мы удостоверились, что рассматриваемые нами фигуры — знаки, мы можем приписать им значение. Но заметим: уже это первое знание о знаке, а именно что рассматриваемая нами фигура обладает языковой значимостью, никоим образом не вычитывается из самой фигуры, не принадлежит ей. Совсе не фигура знака несет с собой или в себе значимость; как раз наоборот, знак возникает, когда определенная видимая, слыши-

мая или как-то еще присутствующая для нас фигура наполняется значимостью, принадлежащей не этой фигуре, а событию.

Если знание о том, что знак есть знак, предшествует знаку и из самого знака не вычитывается, т.е. без наполнения значимостью события фигура не становится знаком, то не распространяется ли зависимость от значимости вообще на все, что есть в знаке? В самом деле, что мы понимаем, когда понимаем знак? Его самого? Ситуацию? Его и ситуацию вместе?

Допустим, человек на большом расстоянии от нас машет рукой. В человеке для нас все значимо, начиная с его простого присутствия. Другое дело — значение того, что значимо. Совсем не обязательно оно должно быть нам сразу понятно. Мы можем колебаться, означает ли увиденный нами жест наступление грозы, приглашение «посмотрите, как все хорошо кругом», констатацию «все складывается так, что хуже некуда» или что-то еще. Но мы можем и не придать никакого значения конкретно *этой* жести. Прежде чем спросить, как происходит понимание знака, значение которого еще не определилось, надо решить, обязательно ли за знаком следует понимание. По-видимому, нет. Знак не относится к пониманию так, как причина относится к следствию. За знаком может не следовать ни понимания, ни даже попытки понимания. Если такая попытка все же имеет место, она следствие опять же не знака самого по себе, а нашей захваченности. Как значимость или отсутствие значимости, так и выбор между пониманием и непониманием знака диктуется не знаком, а событием.

Наконец, понимание знака — вовсе не осмысление устройства, природы и особенностей его фигуры. Когда мы говорим «понимание знака», то подразумеваем вовсе не понимание его как вот этой конкретной вещи, фигуры. Понять вещь — это увидеть, взглядываясь, вещь такой, какая она есть. Понимать знак мы начинаем, наоборот, когда перестаем сосредоточиваться на его фигуре (как при быстром чтении «проглатываем» слова) и начинаем видеть за ним то, на что он указывает; когда смотрим уже не на знак; когда переводим с него взгляд на другое.

Могут возразить: при понимании вещи мы ведь тоже перестаем видеть ее внешность, усматриваем ее суть. На суть же вещи указывает и знак. Имя вещи есть поэтому сама вещь. Русское имяславие (о. П.А.Флоренский, А.Ф.Лосев, о. С.Н.Булгаков) утверждает: имя Божие есть Бог. Бог присутствует в Своем имени. И аналогичным образом всякая вещь присутствует в своем имени настолько, что приходится спросить, способна ли она вообще присутствовать иначе чем в имени. Вещь либо вообще присутствует благодаря своему имени, либо имя есть печать, подтверждающая присутствие вещи. Похоже, таким образом, что мы вовсе не отворачиваемся от слова, чтобы обратиться к вещи, коль скоро слово — вещь самой вещи, а то и само ее присутст-

вие в пространстве мира. Выходит, слово не знак или во всяком случае оно такой знак, который указывает сам на себя и сам же оказывается тем, на что указывает. Вещь значима постольку, поскольку присутствует, а присутствует она не помимо слова.

Вместо того чтобы разбирать эту последнюю линию мысли, задумаемся о том, что с нами происходит. Мы мечемся от полной непричастности знака к вещи до отождествления имени и вещи. Почему знак кажется и совершенно несамостоятельным — и частью вещи; и отсылающим к другому — и собирающим внимание на себе? Что это за природа, с которой мы тут встретились? Не напали ли мы здесь на след чего-то особенного, к встрече с чем не были вполне готовы?

Назовем свойство знака указывать на самого себя, указывать на любую вещь, быть прозрачным для вещи, выносить любую вещь в пространство присутствия, совпадать с ней в ее кажимости и ее сути, превращать вещь в себя, оставаться другим вещи, отсылая от себя к вещи, *всемогуществом* знака. Не то что существует знак и его всемогущество, а знак неким образом и есть всемогущество. Всемогущество предполагает способность возникнуть из ничего. Знак возникает из ничего, поскольку любая вещь, любой жест (звук тоже жест) *или их отсутствия* могут оказаться знаком.

Здесь нужно решительно поставить на место сознание, которое давно заявляет в области знака о своих правах. Значимость якобы приписывается вещам нашим сознанием, которое выводит вещи из «индифферентного резерва» и наделяет их смыслом, как прожектор высвечивает отдельные предметы. Как если бы не был значим сам мир или как если бы не было мира до и без нашего сознания; как если бы сознание могло извлекать из себя и раздаривать значимость, не встречая ничего значимого на улице. Выведение значимости из акта сознания, будто бы наделяющего вещи смыслом, — это уход от ответа перед смыслом, который просто *есть* и не дожидается, чтобы сознание санкционировало его своим актом. Отвечать этому смыслу для сознания значило бы распрощаться со своим царственным положением в сердцевине вещей. Претензия сознания считать себя инстанцией, раздающей значимости и создающей знаки, не шокирует своим абсурдом только потому, что еще раньше того оглушает громадностью заявки. Не верится, что блеф может быть таким грандиозным. В голове не помещается, что за этим блефом может быть только пустая пустота. Мы простодушно даем сознанию аванс: а вдруг оно не зря берет на себя так много, вдруг оно еще покажет свою силу, например интегрировавшись в какое-то планетарное сознание; или с помощью йоги подключившись к сверхсознанию; или еще каким-либо трюком взвинтив себя до «ноосферы».

Естественный язык естествен не потому, что врожден нам от природы, а в другом смысле: чтобы быть языком, он не нуждается в

выполнении каких-либо предварительных условий. Ему «естественно» быть языком; слово значит, намекает, указывает и отсылает без того, чтобы кто-то об этом сначала условился. Мы не уславливаемся слышать в словах то, что мы в них слышим. Перешагивать через принятое значение мешает обычай. Обычай совсем другое дело, чем акт сознания, условность или договор.

Обычай, конечно, может быть временно потеснен договором. Естественный язык вымывается, как вымывается и выветривается гумус. Целые поля словаря переходят в разряд условных знаков. Из слов вытесняется их обычное, неподготовленное значение; идеологическим сознанием словам назначаются новые значения. Слово, однако, всегда сопротивляется нажиму, хотя с каждым обновлением сознания переделка в условные знаки планируется в принципе для всего словаря. Осуществлению замысла каждый раз мешает слабосилие идеологического сознания, которому никогда не хватает энергии на завершение предпринимаемых им начинаний.

Ясно, какая черта знака позволяет превращать его в условный: понимание знака не диктуется самим знаком и не вытекает из него как следствие из причины. С другой стороны, вымывание естественного языка, превращение его в терминсистему, отказ от естественного языка в случае, если он не поддается манипуляции, — это тоже процесс, который нельзя остановить договором. Язык настолько естествен, что нельзя условиться держаться обычного значения слов. Когда от слова «Россия» отказались, оно не заметило этого и продолжало свою историю вместе с существом, которое за ним стоит. Когда ему было приписано условное идеологическое значение, оно продолжало неофициально жить с видоизменившимся смыслом. Но если ему попытаться официально предписать теперь, чтобы оно вернулось к своему старому значению, оно на корню станет условным знаком и перестанет «естественно» означать то, что означает, потому что каждый раз придется сверять с идеологическим сознанием, действительно ли смысл, в котором мы собираемся применить это слово, — «обычный», «принятый» смысл. Когда сознание начинает следить за тем, чтобы слово применялось именно в своем естественном, принятом смысле, для языка не остается места. Естественный, он же родной язык не *знает*, каким он должен быть: он просто такой, какой есть.

Переделка слов в условные знаки происходит, по существу, когда сознание делает чужой язык предметом познания. Языковой барьер для переводчика поэтому не столько незнание, сколько, наоборот, *знание* чуждого языка, т.е. отказ ему в статусе естественности. Язык, становящийся предметом знания, ускользает от нас. *Знание* языка оставляет нас за его порогом.

Типичный вопрос педагогического крючкотворства — «знаем ли мы свой родной язык». В ожидаемом ответе — «не знаем» — гораздо

меньше поводов для стыда, чем подозревают специалисты-педагоги. Этот ответ во всех случаях верен: родной язык мы не *знаем*. Мы на нем говорим. О ребенке не говорят, что он изучил родной язык; он просто «заговорил» на нем. На ответе «мы не *знаем* родной язык» следовало бы смиренно остановиться. Выводить отсюда мораль: сделайте родной язык предметом своего познания — значит заранее вести себя уже так, как если бы было решено и установлено, что почва родного языка не наше существо, а наше знание и сознание. За этим призывом стоит самоуверенность сознания, которому кажется, что язык в его распоряжении. От непонимания того, что мы не *знаем* родной язык, лежит гладкая дорога к стратегии ликбеза. Ликбез прежде всего языковая политика, установка на подчинение языка сознанию. Еще не скоро ликбез действительно чему-то научит человека, но с первого шага доверие к естественному языку подорвано. С переходом к установленному языку сознанию кажется, что оно овладело универсальным инструментом, которым оно оперирует с дивной легкостью. Оно печалится о том, что массы оказываются не на высоте и плохо воспринимают дискурс универсализма. Для стратегии правильного языка уровень массы всегда оказывается фатально низким. На том «низком» уровне, однако, есть шанс встретиться с языком, тогда как на уровне знания, которое не знает, что оно может быть ниже незнания, ощутить язык, как он есть, уже не удастся.

Язык не предмет знания и располагается не в сознании. *Знание* иностранного языка ставит между нами и им непереодолимый языковой барьер, из-за которого иностранный язык не перестает быть иностранным. Соответственно странным становится язык перевода.

Изучение иностранного языка во сне, разумеется, нелепость. Но идея изучения языка во сне именно своей абсурдностью, благодаря своей абсурдности исправляет собой другую идею, идею изучения, познания языка как предмета; показывает, что с изучением языка дело обстоит не совсем просто; что «изучение» тут какое-то особенное. За идеей изучения языка во сне стоит та правда, что язык не в руках знания и познания.

Вчитаемся в Чаадаева: «Неудовлетворительность философских приемов особенно ясно обнаруживается при этнографическом изучении языков. Разве не очевидно, что ни наблюдение, ни анализ, ни индукция нисколько не участвовали в создании этих великих оружий человеческого разума? Никто не может сказать, при помощи каких приемов народ создал свой язык. Но несомненно, что это не был ни один из тех приемов, к которым мы прибегаем при наших логических построениях».

Что язык не логическое построение, с этим согласится почти каждый. Но почему «ни наблюдение, ни анализ, ни индукция» не участвовали в создании языков? Мы ведь, как это принято гово-

рять, восхищаемся «меткостью», причем именно «народного» слова, о каком прежде всего говорит Чаадаев. Меткость как будто бы требует наблюдательности и, значит, наблюдения. А Чаадаев подчеркивает: «ни наблюдение, ни анализ... нисколько не участвовали». Какая меткость без наблюдения?

У нас всегда есть наготове удобный выход из недоумения, в какое нас приводит мыслитель. По-видимому, Чаадаев «уловил» что-то верное в стихии языка, однако «увлекся» и довел свою мысль до «крайности», отчего впал в «противоречие». Что ж, дело исследователя заключается как раз в том, чтобы «вскрывать» у своих мыслителей «противоречия». Почему-то всего больше противоречий оказывается у крупных мыслителей. Размах их мысли не спасал их от непоследовательности. Зато у их исследователей, историографов всегда оказывается достаточно пронизательности, чтобы «объяснить», чем противоречия «обусловлены». Мыслителя извиняет его увлеченность. Исследователь обязан быть критичным и не увлекаться.

Итак, вот явственное противоречие: разве можно сказать, что наблюдение «нисколько» не участвовало в создании орудия человеческого разума, языка? Или мы все-таки рискуем вместе с Платоном поверить, что εἰκὸς σοφὸν ἄνδρα μὴ ληρεῖν, человек большого ума едва ли станет бредить и заговариваться. Для ума Чаадаева характерна медвежья хватка; он редко просто скользит по вещам; хватка может быть не очень ловкой, но всегда прочна, за одним всегда тянется другое.

Наблюдение. В каком смысле оно участвует в создании слова? В разговорном русском можно услышать: передвига́й кости, т.е. иди быстрее. *Волочить кости свои* в словаре Владимира Даля пояснено: дряхлеть, быть хилым, с трудом ходить, т.е. то же, что волочить ноги. Но разве наблюдение приводит к тому, что ноги оказываются костями? Еще пример: *драть* в разговорном русском значит *раздирать* и *убегать*. Наблюдением ли выяснено, что убегание похоже на раздирание? Одно из значений слова *познать* тот же Владимир Даль поясняет примером: *Адам же позна Еву, жену свою, и зачешши, роди Каина*. Наблюдение ли позволило догадаться, что познание похоже на порождение?

Не надо думать, что такие связи понятий (ноги — кости, драть — бежать, познавать — порождать) случайны. То, что нам кажется причудой, случайным разговорным или вульгарным переходом, переносом, метафорой, на самом деле повторяется в разных языках, причем уже часто на вполне литературном, не разговорном уровне. В немецком das Bein значит *кость* и *нога*. Древнегреческое δραπέτης значит *бегающий* и *рыхлый*, та же связь бега и распадаения на части. Польское gushey, *быстрый* этимологически родственно нашему *рыхлый*, и оба слова связаны с нашим *рушить*. Литовское mùkti значит *удирать* и



*отслаиваться*. Английское разговорное *tear away* значит *отрывать* и *быстро бежать*. Немецкое просторечное *abhauen* — *отрубать* и *убегать*; татарское *чабу* — *косить, рубить, скакать, бежать*; японское *какэру* — *недоставать, быть отломанным, бежать, скакать*. Подобно тому *знать* и родственные слова в индоевропейских языках переплетены со словами, означающими *рождение*, как в греческом *γίγνωμαι, рождаюсь, становлюсь* и *γινώσκω, познаю*.

Подобные вещи в языке удивляют. Мы чувствуем, что здесь что-то есть. Что именно, однако, определить гораздо труднее. Направленность внимания, анализ, раскрытие существа дела, что бывает при наблюдении, — здесь этого нет. Схвачено что-то другое, может быть, более бездонное, чем в любом сколь угодно внимательном наблюдении, но одновременно и более расплывчатое, разбегающееся смыслами. «Рвать» означает «бежать», возможно, потому, что при резком разрывании разлетаются обрывки, при раскалывании — щепки. Или сам бег есть некоторого рода распадение, рассыпание группы, которая была цельной, пока кто-то в ней не бросился бежать? Или другой смысл: бегущий как бы не целен в самом себе, не собран и в этом смысле распадается, растает с прежним собранным покоем. Или бег предполагает опасность, «потрясение», разрушение плавного хода вещей, — кстати, наше слово *бег* родственно греческим *φέβομαι, бежать в страхе* и *φόβος, страх*. Или, скорее, все эти смыслы как-то сплавлены в причудливом объединении раздирания и бегства?

Одно ясно: рационализировать, свести к бесспорному наблюдению то, что приоткрывается в смысле слова, не удастся; с другой стороны, просто сбросить такие вещи со счета как случайные нельзя. Мы бездумно пролетаем над безднами в языке. Каждая бездна в ближайших своих частях кажется сначала прозрачной, но дна мы не видим, прозрачность скоро кончается.

Ноги-кости, раздирание-убегание, знание-рождение. Такие связи, завязываемые языком, назвать работой народной наблюдательности значило бы пройти мимо бездонного, дерзкого до жутковости в этих связях. Загадочные, неожиданные скачки в них не укладываются ни в наши представления о наблюдательности, ни в наши представления о художественном образе и поэтической метафоре.

Голова называется в разных языках горшком. Французское *tête* от латинского *testa* «черепок», «горшок», подобно тому как немецкое *der Kopf*, «голова» первоначально означало «кубок». Нужна ли наблюдательность, чтобы назвать голову горшком? Ноги — кости, голова — горшок. Здесь можно было бы заподозрить черный юмор, мрачный нигилистический взгляд на человека, если бы связь тех же понятий не возобновлялась аккуратно в разных языках. Наше слово «голова» не имеет однозначно установленной этимологии, но состоит в загадочном звуковом, ритмическом и метрическом сход-

стве со словами *короб*, *череп*, греч. *κυβέλλον*, *сосуд*, лат. *gubellus*, тоже *сосуд*, средневерхненем. *kubbel*, опять какой-то сосуд. Мы, конечно, вольны отмахнуться от связи голова-горшок как от грубости, развязной шутки или как о нападении о том мрачном обстоятельстве, что некогда части черепа использовались вместо чаш, подобно тому как один современный поэт сказал: «Я пил из черепа отца». Однако в свете этого исторического факта естественно было бы ожидать, что сосуды будут называться головами, а не наоборот; называть голову горшком значит заранее смотреть на нее как на заготовку для будущего предмета кухонного обихода. Думая, что голова-горшок — дело «наблюдения», например, того наблюдения, что из голов изготавливаются чаши, мы никак не выберемся из впечатления мрачной тривиальности такого, с позволения сказать, наблюдения. Кроме того, мы пройдем мимо совсем другого статуса этой связи голова-горшок, а именно чего-то вроде образа сновидения. От такого образа всегда расходится несколько лучей смысла. В самом деле, голова горшок вовсе не только по внешнему сходству, но прежде всего потому, что она *варит*. Образованное сознание склонно отмахнуться от просторечного «котелок варит» (о сообразительном человеке) как от грубости, неблагородного снижения благородной мыслительной способности человека; оно выразится иначе: человеческий разум перерабатывает сырые впечатления от действительности. Но что такое переработка сырого, как не варка? От антропологии и этнографии можно узнать, какими корнями вросло в человеческую действительность различие сырого и вареного. В каком-то важном смысле вся культура стоит на превращении сырого в вареное. Варит во всем животном мире только человек. Брутальный, по-видимости, переход значения голова-горшок неотвратимо и грубо вторгается в самую сердцевину человеческих представлений о культуре, о превращении действительности «сознанием» и т.д.

Но и это еще не все. Голова — горшок. Какой горшок? Не только тот, в котором варят, но и чаша, из которой пьют, и прежде всего пьянящие напитки на пиру. *Бокал*, от греч. *βαυκαλή* — еще одно трехсложное слово, едва ли случайно созвучное слову *голова*<sup>15</sup>. Так в голове горшке, голове чаше просвечивает новый смысл: голова — священный сосуд или сосуд с пьянящим напитком, как и ум — то в человеке, что способно к экстазу, восторженному безумию.

15 Для трехсложных слов метатеза скорее правило, чем исключение. Так, наша *гирлянда* по-испански *hírnalda*; *муравей* — лат. *formica*, древнеиндийское *vamṛá*, древнеисландское *maurr* (m-v-r). Пусть родство слов *голова* и *бокал* остается догадкой; достаточно того, что лат. *testa* не только *горшок*, но и *чаша*. Понятно, что как раз в иррациональном случае метатезы возможности научного этимологического анализа ограничены. Тем не менее нет причин не обращать внимания на то, что три слога в одном корне для языка как бы «слишком много», и он перестает следить за соблюдением их порядка.

Действительно ли все это есть в слове *голова* или нет? Уводящие коридоры смысла мерещатся, как в сновидении. В том же слове есть, конечно, и другие загадки, и не пришлось бы слишком удивляться, если бы оказалось, что слово *человек*, этимология которого тоже неясна, оказалось доисторически связано с *голова*, как если бы людям вели счет по головам. Конечно, это лишь догадка в тумане, в котором мы неизменно тонем, сделав всего лишь несколько шагов в историю слова.

И когда мы перестаем слышать в слове его призывки, как замозильный призыв в сближении *ноги-кости*, *голова-черепок*, где, словно в кошмарном сновидении или в рентгене, человек заранее оказывается скелетом, тот же ход смысла воссоздается заново, независимо от древнего следа, оставшегося в слове. Так, один французский автор ради смирения, чтобы побороть в себе свою горделивую самость, решил вести себя, словно он уже умер и только непонятным чудом еще как-то присутствует и движется среди людей. Чтобы не расставаться с таким пониманием себя, он называл себя *le petit cône*, черепком.

*Человек-голова-черепок* — не столько наблюдение, сколько навязчивый и многозначный образ из стихии сна. Как язык не результат наблюдения или поэтизации, так он и не следствие анализа, тем более индукции. Язык только на первый взгляд кажется классификацией вещей по родам, числам и т.д. Эта классификация задумана даже как будто бы с большим размахом, когда и то, чего еще нет, заранее охватывается готовыми классифицирующими инструментами языка. Но все проводимое языком упорядочение в действительности лишь жест упорядочения, по размаху, решительности и безрезультатности снова напоминающий жест сновидения. Так во сне мы бежим и остаемся на месте или расправляемся с врагом, но он остается цел и невредим. Все проводимое языком упорядочение только условная игра, заведомо ничего не упорядочивающая и как бы напоказ подчеркивающая свой условный характер, словно нарочно для того, чтобы никто не принял это за настоящее упорядочение, после которого не понадобится другого, реального. Язык никогда ни в чем не связывает нам руки и не мешает поверх языковой классификации и независимо от нее провести любую новую. Казалось бы, что проще классификации по родам, тем более по числам или по лицам. Но язык не только не проводит такую простейшую классификацию до конца, но как бы нарочно срывает ее. *Эта рыба самец, рыба женского рода, самец мужского. В пруду плавала рыба*, неясно, одна или несколько. Казалось бы, взявшись классифицировать по признаку один-много, следовало бы довести дело до конца, однако язык словно нарочно срывает эту классификацию. О втором лице можно

сказать: *Он, видите ли, не понимает!* О первом лице: *Прямо не знаешь, что делать.*

Род, число, лицо в языке не настоящие род, число, лицо. Они языковые, игровые, условные, сновиденческие род, число, лицо. Чаадаев прав: анализа действительности, ответственного строгого обобщения здесь не происходит. Здесь лишь широкий жест всеобщего упорядочения, который словно тут же предупреждает: все пока лишь условно, призрачно. Язык только замахивается на классификацию, анализ, индукцию. Дальше приглашения осуществить эти операции по-настоящему он не идет.

Язык дерзко замахивается на раскрытие сути, устройства вещей, на их упорядочение, но как бы лишь обозначает эту работу, оставляя ее несделанной и развязывая для нее руки.

Язык хоть бы сам себя упорядочил. Так нет же. *Одиночка* — мужского или женского рода? Как будущее время от *побеждаю*? Как следует говорить — *завидно* или *завидно*?

Даже миф в сравнении с языком больше наблюдает, упорядочивает, классифицирует. Миф уже рационализация языка. Но даже и миф пока еще не наблюдение, не анализ и не индукция.

Язык не знание и ускользает от познания потому, что устроен не как разум, а как сон. Он и не изобретение, и не создание поэтического творчества. Красивое романтическое понимание языка как фольклора, тезис «искусство то же творчество в том самом смысле, в каком и слово» (Потебня) дает уже лишь версию языка, заслоняет его эстетизацией и по-своему из-за благовидности опаснее, чем версия «язык — система знаков». Язык вовсе не «поэтически сотворен» человеком, он скорее, если пытаться определить его происхождение и статус, приснился человеку и существует с неотвязной убедительностью сновидения.

Когда Потебня говорит, что «слово есть искусство, именно поэзия», он прав только в меру протеста против утилитарного отношения к слову как произвольно наклеиваемой этикетке. Сам по себе тезис «слово есть искусство, именно поэзия» настолько не стоит на своих ногах, что Потебня тут же сбивается на другое определение — слово есть «материал поэзии», стало быть, еще не поэзия; и говорит о «выделении искусства из слова», стало быть, само слово еще не искусство. Что же оно тогда такое? Оно «бессознательное творчество»<sup>16</sup>.

О таком творчестве мы по определению мало что знаем. Потебня говорит о нем меньше, чем о «внутренней форме слова». А во «внутренней форме слова» Потебня видит то, что предполагается его романтически-поэтическим пониманием: если слово поэзия или

материал поэзии, то внутренняя форма тоже нечто поэтическое, образ, метафора. Если бы это было так. Если бы внутренняя форма слова, например слова *стол*, действительно заключала в себе «всегда... только один признак», в данном случае — «нечто простланное» (*стол* от *стелить*)<sup>17</sup>, и такое образно-поэтическое ядро можно было бы нащупать в каждом слове или хотя бы во многих, у филологической науки был бы ключ к тому, что она была бы вправе называть поэтикой языка. Но язык ускользает и от редукции к «поэтическому приему». Редукция языка к поэзии тоже редукция, и тут Потебня, враг позитивизма, движется, отталкиваясь от позитивизма, в широком русле сведения действительности к ее скрытым пружинам — главного занятия 19-го и большей части 20-го вв. Однако во «внутренней форме» слова *стол* не только простилание, постилание, но и стояние, прочная установленность; далее, в *простилании* скрывается *простираание*, и нашим *стол*, *стелю* родственны греческое *στέρνον*, «грудь» как широкая часть тела, и немецкое *Stirn*, «лоб», и русское *страна*. В древнерусском *стол* означал «престол», «трон», «сидение», нечто установленное. В словенском *стол* также кресло и кровельные стропила. Устанавливание, прочное поставление, простираание — смыслы, между которыми явная связь: простирается то, что устойчиво. В сочетании *княжеский стол* слышатся оба смысла, прочной установленности и простираания. Однозначного образа, какой хотел видеть Потебня, внутри слова нет.

Окно, согласно Потебне, — явная поэтическая метафора: око дома, то, куда смотрят или куда проходит свет. Окно, однако, и само смотрит; вернее, дом как живое существо смотрит своими окнами. Эта уклончивость смысла — то ли из дома смотрят, то ли в дом можно заглянуть, то ли сам дом смотрит — делает внутреннюю форму *окна* (*око*) отличной от поэтической метафоры. Для метафоры здесь не хватает нацеленности. Такая расплывчатость родственнее сновидению, когда мы не очень хорошо различаем, то ли мы сами говорим и глядим, то ли на нас глядят и о нас говорят; ведь во сне тот, кто глядит на нас, может обернуться нами же самими.

Почему слово при попытке сосредоточить на нем внимание расплывается? Оно нацелено, лишь когда говорит; вынув его из контекста, мы теряемся. Основа слова — в значимости, которая тождественна значимости события. Событие всегда так или иначе — событие мира. Значимость полна как мир. Об этой полноте, однако, нельзя сказать, что она такое. Спрашивая «что», мы расстаемся с основой слова. Значимость, если можно так сказать, чуточку раньше своего слова. Слово, каким мы его слышим, обрастает частными смыслами, подобно тому как самый длинный сон выстраивается в короткий момент про-

17 Там же, с. 97.

буждения. Проснувшись, мы уже не имеем дела с этим моментом. Он неуловимо ускользает, и мы остаемся с тем на руках, что вдруг нагромодилось в неуловимый момент.

Знание любого рода, включая внутреннюю форму, лишь часть истории слова, не опорный пункт внутри слова и не ключ к слову.

5. *Слово и мысль*. Мы не распоряжаемся языком. Попытки назначить значения его знакам производят обратное действие: язык вместо высветления уходит в темноту. Всемогущество сознания, его способность назначить чему угодно быть чем угодно, казалось бы, сродни всемогуществу знака. Однако всемогущество сознания ограничено представлениями последнего. Только с ними сознание может делать, что хочет. На знаки всемогущество сознания уже не распространяется. Сознанию никогда не удавалось фиксировать и остановить их. Приписав знаку значение, например описанием, сознание неспособно удержать его от расползания, перехода, раздвоения, стирания. Знак благодаря естественности своего значения вырывается на волю. Это относится не только к знакам родного языка. В знаках терминосистемы — то же вывертывание, требующее непрестанного фиксирующего усилия для пресечения семантического развития в неожиданные стороны. Самым строгим терминосистемам не удастся установить знаки раз навсегда в желаемом значении. Система библиографического описания оперирует очень немногими знаками (точка, запятая, точка с запятой, тире, косая черта, двойная косая черта; остальные части описания задаются списком). Никакими усилиями не удастся приписать этим немногим простейшим знакам окончательные значения, и по-видимому, не удастся никогда. Дело не в недостатке дисциплины у работников, пользующихся этой крошечной терминосистемой. Наоборот: именно наивная готовность принять «установленные» значения знаков лишает людей приспособляемости к знаку, который неизбежно обрастает непредвиденными значениями. Уместно спросить, не оказывается ли мнимое всемогущество сознания лишь отсветом всемогущества знака.

Мы не в силах лишить себя естественного языка. При отказе от него, при переходе на терминосистему он становится невидимым для нас и потому неприступным. Нашим родным языком становятся неясные приметы.

Так или иначе мысль не может уместиться в пределах системы. Собственный язык мысли — родной язык, каким бы нищим он ни был.

В теме «мысль и язык» важно не попасть в ловушку мнимой определенности, создаваемой союзом *и*. Он кажется конкретизирующим, потому что вещи, соединяемые им, берутся как бы уже не в своей безбрежной полноте, а только в аспекте их взаимодействия,

т.е. в ограниченном объеме. Так человек и закон — вещи сами по себе безбрежные, но, соединенные союзом *и* в рубрике «человек и закон», они суживаются до проблемы правонарушений. Конечно, тема правонарушений в свою очередь расплывается до безбрежности. Но она имеет по крайней мере какую-то первую ступень конкретности. Тема «мысль и язык», наоборот, обеспечивает только видимость конкретизации.

То, что время от времени появляются работы с таким или сходным заглавием, не должно склонять нас к мысли, будто где-то сложился соответствующий научный предмет. В работах на темы «мысль и язык» эти понятия действительно сужены до большой определенности, но это сужение здесь в отличие от сужения понятий в теме «человек и закон» не имеет смысла.

В самом деле, «мысль» тут представляют в виде «определенных мыслительных содержаний», которые остаются, как это называется, «передать». Не принимается во внимание, что не только содержание, но и факт передачи, т.е. выбор между молчанием и речью, вплоть до отказа мысли от сказанного («нет, я не то хотел сказать»; «лучше бы уж я ничего не говорил»), — это интимное дело мысли, которое есть вместе и основа человеческой речи (§ 3). Ни для чего подобного в плоскости «мыслительных содержаний» нет места. От «языка», в свою очередь, остается только акт «именования», т.е. сопоставления «означающего» с «означаемым». Текучесть знака, его способность и отсылать к вещи, и нести на себе само ее присутствие, тем более то обстоятельство, что молчание может быть говорящим, остаются за схемой «мыслительное содержание находит себе словесное выражение».

Отношение мысли к слову одновременно и свободнее, чем предполагает названная схема, и обязательнее, строже, чем схема может обосновать. Мысль свободна. Она безусловно может какое-то время или даже вообще всегда обходиться без слова. С другой стороны, мысль связывает наше слово потому, что она всегда заранее есть уже смысл, требующий слова и требуемый словом. Раньше всякого подыскания «средств выражения» для «мыслительных содержаний» мы или слышим слово мысли, или не слышим его. Подыскание слова для мысли оказывается уже вторичным поступком, пересказом, переводом неслышного слова смысла. Слышимая речь — это всегда уже некое «иначе говоря». Это «иначе говоря» направлено в две стороны: не только к тому, как я, *иначе говоря*, переизложу свою мысль, которая с самого начала была смыслом, т.е. словом в своей основе, но и к самой первичной мысли. Конечно, было бы смешно, если бы, едва начиная говорить, я пояснял: «иначе говоря...» Тем не менее наше высказывание с самого начала оказывается переводом. Мы говорим заведомо иначе, чем как слы-

шим или можем услышать слово мысли, и вовсе не потому, что «плохо подыскали слова». Подыскивание слов, все равно, удачное или неудачное, свидетельствует об одинаково в том и другом случае имеющей место работе интерпретации.

Работа со словом поэтому не всегда нужна. «Отшлифовывая», «оттачивая выражение», мы не обязательно приобретаем. Не случайно говорится, что мысль должна быть *схвачена*. Чтобы слово могло схватить мысль на лету, оно тоже должно быть летучим. Такое слово тоже должно быть схвачено на лету. Двойное схватывание: схватывание мысли словом, схватывание летучего слова мыслью. Древняя священная игра требовала, чтобы мяч, едва коснувшись пальцев играющих, был снова отбит. Малейшая задержка мяча в руке означала нарушение ритуала и соответственно грех, требовавший очищения. Виссариону Белинскому, чувствовавшему эту летучую природу слова, казалось, что Пушкин не правит свои стихи; схваченное не лету слово ложится у поэта на бумагу однократно и окончательно. Белинский ошибся только в факте, не в сути дела. Мастеру ничто не мешает снова и снова обрабатывать в черновиках до последней виртуозности этот прием схватывания на лету. Закон слова — не задерживать его в наших руках для «обработки», сразу отдавать его мысли — у опытного мастера не нарушается. От повторения попыток схватывание не становится менее внезапным и летучим, наоборот.

Недавно по-русски вышла книга Ганса Георга Гадамера «Истина и метод». О ее переводе, к сожалению, нельзя сказать ничего веселого. Он производит то же впечатление, что и название: наука строит себе метод познания истины; давно она уже его строила, пока не построила, и вот строит еще, снова длинно и скучно. Так склоняет думать язык перевода. Стиль оригинала другой. Философское слово Гадамера не уступает в высоте, строгости и прозрачности слову поэзии и хорошей литературы. Гадамер говорит не о методе, каким следует идти к истине, а о том, что метод никогда не поднимется или не опустится на тот уровень, где у нас есть шанс встретиться с истиной, потому что у истины всегда свой «метод», не наш. Эпиграфом к этой большой — главной — книге Гадамера стоят стихи Рильке:

Solang du Selbstgeworfnes fängst, ist alles  
Geschicklichkeit und läßlicher Gewinn —;  
erst wenn du plötzlich Fänger wirst des Balles,  
den eine ewige Mitspielerin  
dir zuwarf, deiner Mitte, in genau  
gekonntem Schwung, in einem jener Bogen  
aus Gottes großem Brückenbau:  
erst dann ist Fangen-können ein Vermögen, —  
nicht deines, einer Welt.



«Пока ты ловишь то, что сам бросил, все сводится к умению поймать, и обладание обеспечено; но только тогда, когда ты вдруг станешь ловцом мяча, который бросила тебе вечная партнерша, в сердцевину твоего существа, с ее безошибочной точностью, по дуге из тех, что применяет Бог в своем великом мостостроительстве, — только тогда умение поймать есть способность, — не твоя, мира». То, что внезапно бросает Судьба, я ловлю не потому, что развил в себе ловкость, а потому, что уступил себя миру, его уму, его смыслу.

Пока я не уступаю миру, пока думаю, что все сводится только к моей тренировке и моей установке, будь то установка на тщательную отделку слова или, наоборот, на автоматическое письмо и на поток сознания, т.е. на вычерпывание бессознательного, мой метод заслоняет от меня то, что просто *есть*. Ведь и установка на бессознательное тоже установка сознания. Так называемое бессознательное оказывается опять сознанием, замахнувшись на то, чтобы вычерпать собою без остатка все, что есть в человеке. Сознание добивается, чтобы кроме него и *его* бессознательного ничего неподвижного на дне человеческого существа не осталось. Интенсивный разговор о бессознательном в 20 в. скрывает за собой намерение сознания распорядиться тем, что оно раньше не смело считать своим, чем оно поэтому не могло распорядиться и что оно теперь сделало попытку подчинить, назвав бессознательным. Как чрезмерные стилистические заботы, так и техника письма, черпающая из «бессознательного», — это продолжение хлопот сознания вокруг себя с подстегиванием самого себя, с обеспечением себя, со сменой разнообразных «установок», когда давно уже неясно, осталось ли вообще что-либо этому сознанию выражать. Суэта вокруг «средств выражения» продолжается еще долго после того, как сказать становится нечего. Отгородившись концепцией «бессознательного» от задачи осознания самого себя, сознание оберегает себя от той догадки, что смысл и слово, смысл-слово громко говорят вне его.

Один из этих голосов — настроение. Другой — голос совести, прежней жилицы дома, куда вселилось сознание.

## II. Черты мысли

6. *Понимание*. Мысль и слово одно, как греческий *логос*, болгарская *дума* означают слово и смысл вместе. Не то что для каждой мысли заготовлена или предусмотрена клетка в словаре. Мысль и слово одно раньше всякого словаря, там, где мысль как смысл значима, и точно так же слово в своем существе, до размена его на значения, есть чистая значимость. Начало слова и мысли в событии, которого требу-

ет весть. Всякое событие есть прежде всего событие мира, а о мире нет смысла говорить, что он не имеет смысла.

Повторим это: мир имеет смысл. Предположим, мы так раньше не думали. Эта мысль пришла к нам в голову. Откуда она пришла? Ощущения приходят к нам от вещей. Мы сидим около печки и от нее доходит тепло. Мы как бы снимаем с печки тепло своими чувствами. Что мы снимаем мысли со смысла мира так же, как впечатления о вещах со свойств вещей, кажется странным. Что мы воспринимаем тепло от вещей, а мысли создаем сами в себе, почему-то не кажется странным. Надо однажды задуматься: если мир действительно имеет смысл без того, чтобы я ему придавал этот смысл актом сознания, то моя мысль не только не может принадлежать исключительно мне, но и не должна принадлежать только мне. Она во мне не моя. А если мир для нас не имеет помимо нас смысла, то надо иметь мужество так сказать. Надо однажды наконец решить, считаем ли мы, что мир сам по себе без нас не имеет смысла. Если, как мы бездумно повторяем, бытие первично, а сознание вторично, то не может быть ничего в сознании, чего не было бы раньше в бытии, хотя в бытии статус смысла другой, чем в сознании.

Сознание уподобилось переводчику, который, пользуясь тем, что автор оригинала не ставит подписей под своими произведениями и не нанимает адвокатов для защиты своих прав, начинает понемногу называть эти произведения своими.

Мы не успеваем заметить, что ощущениям предшествует событие мира, потому что всякое ощущение, даже, например, от очень сильного жара, опосредовано физиологией, тогда как явление вещей происходит внезапно, предшествуя всякому восприятию их. Явление имеет место. Это место — мир. Глядя на горящую печь, мы очень быстро узнаем: это горящая печь. Мы не успеваем заметить, что произошло раньше этого быстрого узнавания. Раньше него нас коснулось присутствие вещи как события. Конечно, мы опознали горящую печь благодаря имеющемуся у нас опыту. Прежде мы уже видели эту или подобную вещь. Но мы не могли бы опознать горящую печь, если бы вначале не восприняли нечто, подлежащее опознанию. Восприятие *нечто* не создано нашим жизненным опытом. Оно дано нам как-то иначе. Оно дано нам во всяком случае раньше, чем мы развили в себе навыки сознания.

Гуссерль называет восприятие вещи как «того, что» мы затем опознаем, категориальным созерцанием, т.е. опережающим восприятием того целого, во что войдет наше узнавание (и, возможно, именованное) как в «катеорию» («Логические исследования» VI 45 сл.). Работа узнавания, конечно, должна быть проделана, но воспринимающий может взяться за нее только потому, что вещь с самого начала явилась вызовом его опознающей способности.

Вещи обращены к нам как вести прежде, чем мы начнем их опознавать и познавать. В событии вещи как чистой вести впервые дает о себе знать, осуществляется и начинает свою историю человеческое существо. Оно имеет смысл, поскольку прежде всякого формирования сознания уже вмещает в себе событие мира. Событие мира касается человека и захватывает его. Лишь вторично он может отгородить себя от мира, отразив его сознанием.

Человеческое существо — место для присутствия мира. В возможности быть таким местом мы впервые узнаем себя. Иначе как в мире, мы себя не узнаем. Во сне и наяву, в действии и бездействии человек имеет дело с миром.

Мы не случайно говорим *мыслимо* в значении *возможно*. Присутствие возможности — уже мысль, и не так, что возможность должна быть сначала осознана, чтобы положить начало мысли, а так, что само *могу* до всякого осознания есть уже мысль. Сознание возникает как вторичная возможность, а именно возможность не вводить в действие все возможности, какие открыты человеческому существу. В смысле *могу* мы иногда говорим также *понимаю*. Электрик *понимает* в электричестве. В простой речи еще недавно можно было слышать оборот с прямым дополнением: *понимает* играть на гармонии, т.е. умеет.

Единство *могу-мыслью-понимаю* не столько свойство человека, сколько само его существо. Человеческое существо есть раньше всего открытое миру *могу*. Человек, если так позволено сказать, *может* мир, понимает его, конечно, не в гносеологическом смысле знания его устройства, а в смысле умения быть в нем (Хайдеггер).

Вслушаемся в наш язык. Мы называем выдающегося человека талантом, иногда гением. Это не принадлежность или состояние его существа; сам человек тут гений или талант. Мы говорим о гении и таланте, что они показывают нам истину человека. Наоборот, с обозначением человека, не обладающего исключительными качествами, дело обстоит плохо. Казалось бы, почему не найти спокойного нейтрального обозначения для существа, имеющего в науке необидное, пусть неуклюжее название Homo sapiens. Но язык не может удержаться в обозначении индивида на уровне уважительного нейтралитета. Здесь происходят неприятные неожиданности. *Обычный человек* — нелестное словосочетание. То же — *рядовой человек*. Казалось бы, нейтральное название *городской житель, буржуа* скатывается на Западе к неприглядному, у нас — к криминальному смыслу. *Мещанин* от *miasto, город*, тоже приобретает недобрый оттенок. Слово *гражданин*, предлагавшееся как приподнятое, достойное именование каждого человека как члена сообщества, стало звучать, наоборот, отчуждающе. После повсеместного распространения христианства стало возможным называть каждого просто *христианин*, но у нас им оказалось допустимо называть отнюдь не каждого, а только

*крестьянина*, человека земли, на Западе же оно девальвировалось до *cretino, crétin*.

Не поддаются снижению, однако, слова *муж*, Mann, man, в древнеиндийском соответствии которых manu особенно явственна связь с силой мысли, смыслом, пониманием, умом. Эти слова применяются иногда в напоминание о достоинстве, к которому призвано обозначенное ими существо. Au, Mensch! — восклицают по-немецки в значении «как тебе не совестно», «будь благоразумен».

Мы называем существо человека умом, видя в уме понимание, а в понимании — открытую способность, т.е. первичное умение, не потому, что так написано в этимологическом словаре. Скорее, мы воссоединяемся с нашим языком, запоздало узнавая существо человека в том, чем оно было с самого начала и в чем человек только и мог себя узнать: в свободной открытости миру. То, к чему пробирается, пытаюсь разобрать себя, наша сегодняшняя мысль, завязано многозначительным узлом в нашем языке, производящем *умение* от ума, при том что слово *ум* хранит древнейшие связи со словом *явь*, которое в свою очередь этимологически родственно греческому αἰσθάνομαι, *чую*. Та же смысловая связь повторяется в одном из основных слов философии, греческом νοῦς, ум, этимология которого тоже указывает на восприятие и чутье (родственник греческого νοῦς — наше *нюхать*). В самом древнегреческом языке это прошлое слова было забыто, и только наш язык, если можно так сказать, еще помнит, что высокое философское νοῦς восходит к нюху, чутью. На ту же память загадочно намекает фрагмент Гераклита, который в свете этого русско-древнегреческого соответствия перестает казаться причудливым. «Если бы все вещи стали дымом, их распознавали бы носом». И еще: «В Аиде души вдыхают запахи» (фр. 7 и 98 по Дильсу-Кранцу). Бестелесные души должны вдыхать запахи в безвидном месте, Аиде, потому что оно лишено привычного света, да и у душ уже нет земного зрения. У них, по-видимому, не должно быть вообще никаких земных чувств. Их обоняние необычно: оно тот нюх, νοῦς, который не прекращается и после смерти тела. Ум — чистая открытость, свобода вбирающей пустоты. Такой ум не перестает и после смерти. Он вбирает в себя и смерть. Смертный принимает и смерть тоже.

Мы рискуем, говоря таким образом об истории слова. Нам скажут, что это в лучшем случае этимология, раздел языкознания, тогда как философия заключается в построении и выдвигании концепций, в дефиниции понятий, не в игре со словами. Мы сознательно идем на этот риск. Из двух зол — разлучиться с профессиональной философией и разлучиться с собственным языком — мы выбираем меньшее. Наградой нам за это будет, что к занятию построения концепций почти неизвестно: не случайное и натянутое, а постоянное и прочное союзничество языка.

Раньше, чем человек начинает понимать мир научным познанием, он понимает в мире, оказываясь в своем существе умом, который в мире быть умеет. И когда человек говорит в отчаянии, что отказывается понимать в этом мире что бы то ни было, что ничего не понимает, что растерян, — то этим он всего яснее обнаруживает, насколько естественно для него понимать в мире. Иначе он теряет себя. Понимание, что мир непонятен, и претензии к нему за его непонятность возможны только потому, что понимание — в существе человека; что существо человека — понимание; что человек в этом своем существе — *ум*, как начальное умение, как чистое *могу*.

Рядом с этой забытой стороной понимания, умением быть в мире и найти себя в нем, есть другая, сходная, но еще реже замечаемая. Понимание в смысле умения вместить вещи предполагает принятие их как они есть по своему существу. Это подразумевается, когда мы говорим, что открыты миру. Понимание — такое *умею* и *могу*, которое заранее согласно с тем, что вещи не просто имеют право, но должны быть для меня самими собой. Понимание включает принятие вещи в согласии с ней. Согласно принятие не привходящее свойство, а существо понимания. Понимание не столько захват, сколько захваченность. Понимание в мире было бы невозможно, если бы вещам не оставляли возможность быть свободными.

Сопутствует ли нам здесь язык? В некоторых русских диалектах понимание означало близость; между ними понимание — говорилось о женихе и невесте. В «Декамероне» Боккаччо *intendimento*, понимание, означает интимные отношения. Провансальские трубадуры (т.е. по этимологии этого слова сочинители тропарей или, может быть, мастера нахождения, инвенции, как в латинских поэтиках назывались поэты) в Германии именовались миннезингерами, певцами нежной привязанности. *Minne* (любовь) то же самое слово, что вторая часть нашего *па-мять*, то же слово, что латинское *mens* и английское *mind* (ум). Ум, понимание, принятие, привязанность завязаны тут языком в один узел.

Не подобрались ли мы нечаянно через историю языка к тому, что такое философия? Данте определяет («Пир» III 12): *Filosofia e uno amoroso uso di sapienza*. Философия — любящее применение мудрости. Фило-софия. София, мудрость, в исходном греческом значении означает умение, например ремесленное, но прежде всего вообще то понимающее умение, какое может иметь и имеет только человек. София в философском прояснении этого слова именуется сущность человека, способность понимания в открытости, дающей через свое присутствие возможность присутствовать миру. Такое понимание, как говорилось выше, не состоялось бы без принятия мира как он есть; без согласия с ним. Но допускающее, принимающее и одновременно разрешающее согласие — смысл греческого слова *фи-*

*лия. Фило-софия* — здесь дважды сказано одно и то же: принимающее согласие и понимающее, умеющее принятие того, что есть, таким, каково оно есть.

Этой ненавязчивой, подспудной, лишь угадываемой собранностью смысла объясняется устойчивость слова *философия*, которое не просуществовало бы так долго и не вошло бы в самые разные языки и стили, не прижилось бы в христианском мире, если бы за неуклюжей оболочкой «любви к мудрости» не таился смысл, отвечающий не только занятию философствования, но и последней правде о человеке. Философия как принимающее понимание совпадает с существом человека. Человеку не свойственно иногда философствовать, а человек и есть в своем существе философия: понимание в мире, могу и умею ума, до всякой практики и всякого познания неким образом уже открытого миру, потому что нашедшего в самом себе мир как согласие, которое допускает быть истине вещей.

7. *Язык и мир.* Философия, принимающее понимание, в своей открытости миру равна языку. В самом деле, основа естественного языка, чистая значимость слова, опирается на значимость события, в конечном счете — на значимость события мира. Язык философии оказывается в этом свете собственно языком. Но в каком именно смысле человек, философия и язык — одно?

Ганс Георг Гадамер определяет: «Язык есть всеохватывающая предистолкованность мира»<sup>18</sup>. Как части языка, слова указывают на вещи, а языковые категории и структуры (морфология, синтаксис) — на отношения внутри мира, отсылая к этим вещам и отношениям, так язык в целом — знак целого мира, причем цельность языка — знак цельности целого, а единоустроенность языка — знак единоустроенности мира. Или, если взять, может быть, самый туманный из всех туманных терминов, которыми так легко пользуется «русская религиозная философия», язык есть знак всеединства, он указывает на мир как на всеединство, намекает своим составом на «состав» всеединства и заодно своим устройством — не частным устройством такого-то языка, а фактом устроенности вообще — указывает на согласие мира. Конечно, в языке не надо искать расшифровки мира, разглядывая его в надежде разгадать мир и вещи, — это привычное занятие недумавшего человека, гадание на языке, никогда не было делом философии, — но предистолкованность мира в языке намекает на смысл мира, не связывая нас обязанностью наводить между ними однозначные соответствия.

18 «Die Sprache ist die allumfassende Vorausgelegtheit der Welt» (Gadamer H.G. Begriffsgeschichte als Philosophie: Kleine Schriften. Bd. 3. Tübingen, 1972, S. 237-250).

Определение Гадамера «язык есть всеобъемлющая предвосхищающая истолкованность мира» восходит, с характерным гадамеровским смягчением, закруглением углов, к хайдеггеровскому определению языка как разбиения мира. Однако хайдеггеровское разбиение по существу другое, чем предистолкованность Гадамера. Язык есть разбиение (*Aufriss*) мира в том смысле, в каком мы говорим о разбивке сада. Разбить сад не значит просто «истолковать» его, словно он уже есть и осталось только прояснить его устройство. Разбить сад значит создать его. С другой стороны, разбить не значит задумать, распланировать по заранее готовому проекту такое, чего нет и не было в «замысле» земли, которой предстоит стать садом. При разбивке сада действуют не без оглядки и не насильственно. Садовод овеществляет тот порядок и строй, каких сад — не идеальный архетипический сад, а тот, который должен подняться на вот этой земле, — требует сам как такой, которого, конечно, еще нет и никогда не было в этом месте, но который должен быть в том смысле, что место его требует. Сада и абстрактного плана сада нет до разбивки, и все же мы не придумываем сад, он заложен в самой сути земли потому, что земле пристало быть садом с такой очевидностью, что, наоборот, не быть им ей неестественно. Сад должен быть разбит потому, что земля, которая не сад, как бы еще и не земля. То, что сада на земле нет, если воспользоваться языком философской школы, не *negatio*, а *privatio*, не голое отсутствие, а лишенность. Конечно, никто у земли сада не отнимал, и все же она лишена сада, который ей пристал и которого на ней нет только потому, что мы его еще не разбили. Мы разбиваем его потому, что земля лишена сада, каким она по существу должна быть. Разбивая на ней сад, мы тем самым возвращаем ей то, что ей принадлежит, вслушиваясь, вникая в то, что она в своей наиболее естественной возможности уже есть. Мы даем земле быть тем, что она есть по существу. Если хотите, мы «истолковываем» при этом землю. Однако истолкование, каким является язык в качестве разбиения, не обязательно должно быть предвосхищающим, предварительным. Лучше было бы, так сказать, чтобы оно сразу оказалось и единственным настоящим истолкованием. То, что оно пока предварительно, — тоже лишенность, а именно лишенность самого языка, который в свою очередь нуждается теперь в «разбиении», которое вернуло бы ему его существо.

То, что разбиение и истолкование как разбиение должно бы быть и может быть с самого начала не предварительным, а окончательным, не исключает возможности других истолкований. На земле не фатально будет разбит сад. Землю можно истолковать как полигон для запуска ракет. Или она может быть истолкована как полезный объект для обеспечения жизнедеятельности и благосостояния

человека. Но при всем том истолкование земли как сада остается существенным, а не только предварительным.

Разбивка сада возвращает земле то, чем она была по своему существу. Язык как разбиение мира дает миру быть тем, что он есть в своей истине. Мир присутствует в языке как своим разбиением самим своим существом, в своей истине. Больше нигде, кроме как в языке, он таким образом не присутствует. Язык не обязательно только еще предварительное истолкование мира. Ничто и никто, кроме нас, не мешает тому, чтобы язык был разбиением мира, как бы его садом. Языку ничто и никто, кроме нас, не мешает быть миром в его истине, в том смысле, что суть мира, которая не видна в мире так же, как сад не виден в голом пустыре, может присутствовать в словесном разбиении мира. Дело за нами. Присутствие мира в языке требует человека.

Человек в своем существе, чистое присутствие и принимающее понимание, может дать слово миру. Мир требует человека для своего явления. Человек в свою очередь требует мира, потому что иначе как в целом мире себя не узнает. Мир требует человека, чтобы показать свою истину; человек требует мира, чтобы найти себя. Мир требует человека, чтобы присутствовать в языке; человек осуществляется, давая слово миру. Это уравнение мира, человека и языка не похоже на математические уравнения. Оно не решаемое, а решающее.

То, что язык не предистолкование мира, а его разбиение, видно даже в звуковой стороне слова, насколько ее можно наблюдать. Звуковая стихия языка — это, собственно, стихия человека. В слове дышит его дыхание, речь размечена ритмом сердцебиения. Голос вмещает кроме дыхания вместе с дыханием также и чувство с его протяжением, силой, тоном, т.е. напряжением. Речь разворачивается во времени, как жизнь. Через дыхание, ритм, тон язык не символически и иносказательно, а непосредственно втянут уже в своей звуковой стихии в природу человечества, сросся и ушел корнями в человеческий мир и через него в целый мир. Языкознание может сколько угодно анализировать эту звуковую стихию языка, доказывая, что звук входит в него не сам по себе, а только своей «смысло-различительной функцией», своим относительным положением в системе звуков. Языкознание, упорядочивающее таким путем «фонологию» языка, пришло на сцену, когда звуковое развитие языков, прежде энергичное, приостановилось и приняло эту статику за норму. Однако до сих пор происходящее, а некогда очень быстрое изменение языка начинается вовсе не с пересмотра «смыслоразличительных функций» специалистами-языковедами. Функции оказываются другими, когда звучание языка изменяется непосредственно от изменения дыхания, тона, ритма, музыкальной расположенности человеческого существа. Фонетика констатирует в определенных позициях, например в слове *вода*, на севере России фонему *О*, а в Мос-



кве фонему А. Но каким настроем человеческого существа, какой именно смесью деловитой спешки и скоморошьего лукавства или, наоборот, раздумчивой медлительности и терпеливой серьезности создано за века зафиксированное различие, фонетика не скажет, да она и не умеет ставить подобные вопросы. Тем более что тут действовала, конечно, не одна причина, как всегда в жизненной ткани действуют не одна и не две причины. В московском «аканье», кроме сложного характера московского служилого человека, по-своему сказался тюркский (татарский) сингармонизм, когда все гласные каждого слова пускаются или по переднему ряду (*Мәскәүдән* «из Москвы», *кечкенә* «маленький»), или по заднему ряду гласных (*булды* «довольно», *катылык* «жесткость»). И тогда в свою очередь придется спросить, о чем фонетика не умеет спрашивать: в какие недра тела и души вросло, чтобы дать о себе знать в звучании языка, в потребности придавать каждому слову или мягкое, или жесткое звучание, умение склонять волю то к послушной подвижности, то к нестигаемому упрямству; или, возможно, что-то другое заставляет говорящего гнуть каждое слово, придавая ему то мягкость, то твердость звучания. В связи с этой тюркской особенностью пришлось бы задуматься о другой отличительной черте русского языка среди индоевропейских, сложившейся под влиянием татарского сингармонизма: о делении согласных на мягкий и твердый ряды, чего нет в остальной Европе, начиная уже с Украины, и, еще замечательнее, нет ни в языке детского лепета, ни в уже относительно развитой речи двух- и трехлетних детей у самих же русских (как, между прочим, нет в детской речи различения *р* и *л* и почти нет умения произносить несколько согласных в одной группе — две черты, составляющие редкую отличительную особенность японского языка).

Эти наблюдения, призванные показать только сраченность языка с природой человека, уводят в бездну и в туман так же быстро, как этимологический разбор, раскапывание истории слова, расплывающейся с каждым шагом вглубь. Как ожидать от исторической реконструкции слова недвусмысленных результатов, если даже современная лексика, имеющая в сравнении с этимологией гораздо более определенные значения, расплывается, едва мы останавливаем внимание на ней вне контекста. Авторы словарей стремятся ограждать значения слов, привязывая их к авторитетному словоупотреблению, вводя в воображаемый общекультурный контекст. Не только в своем смысле, но и в своем звуке слово вне контекста тает; повторенное несколько раз, оно слышится не только утратившим смысл, но и невозможным, нереальным, неуместным. Этот общедоступный опыт, похоже, не совсем безобиден. Слову противопоказана остановка. Как мяч в древней священной игре, оно требует однократного прикосновения.

За словом всегда весть о событии. Существо всякого события — присутствие мира. Оно требует человека. Человек призван дать слово миру. В нерешаемом уравнении мира, языка и человека мы движемся по кругу, выбраться из которого не сможем. Участники уравнения взаимно осуществляют друг друга.

8. *Слово и ответственность.* Порог логике и рациональному дискурсу всех определеннее указал Аристотель. Их место — промежуток между первыми началами и последней подробностью вещей. К началам можно «прикоснуться» не рассудком, а «умным чувством». Это прикосновение задевает прикасающегося. Ум поглощается умопостигаемым, тонет в нем, превращается в него и уже не принадлежит себе, мало что не распоряжается собой. Встреча с первыми началами не проходит гладко. Мы хотели бы их схватить, но захватывают они нас.

Нужно избавиться от предрассудка «научной философии», свысока глядящей на чувство и настроение. Ум в классической традиции философии любит и волит. Духовная пища непохожа на телесную; принятая нами, она вбирает нас в себя. Людвиг Фейербах переиначил в прошлом веке эту старую истину, «человек есть то, что он есть», в том смысле, что доброе питание поднимает опустившегося человека. Но у Парацельса, автора приведенной формулы, она применяется в отношении Святого причастия. «Телесная и духовная природы ведут себя противоположным образом: вегетативная сила превращает в теле взятое извне питание в натуру питающегося, и не живое существо превращается в съеденную пищу, а наоборот; но интеллектуальный дух, действующий над временем как бы в горизонте вечности, не может, обращаясь к вечному, превратить его в себя, раз оно вечно, то есть нетленно... Он... поглощается вечностью в уподобление ей... Глубже и ревностнее обратившийся полнее и выше усвершеннее вечностью, и его бытие полнее тонет в вечном бытии» (Николай Кузанский, Наука незнания III 9, 236). В нашем веке это общее место старой философии, похоже, забыто, но его повторяет поэзия. В «Геронтионе» Томаса Элиота:

In the juvenescence of the year  
Came Christ the tiger...  
To be eaten, to be divided, to be drunk  
Among whispers...

«В юную пору года пришел Христос тигр... чтобы быть съеденным, разделенным, выпитым среди шепотков», когда христиане по обычаю причащаются на Пасху. Так кажется сознанию, запершемуся в своей одиночной камере и отказавшемуся от пяти чувств. Другое на самом деле:

The tiger springs in the new year.  
 Us he devours.  
 Think at last  
 We have not reached conclusion...

«Тигр прыгает в новый год. Он нас пожирает. Подумай, наконец: мы еще не договорили до конца». Что начала вещей устроены так, что их нельзя усвоить, а можно только почувствовать, идя на весь тот риск, каким человеку грозит чувство, — этого субъект с обособленным сознанием допустить не может.

У Аристотеля делом чувства оказываются как первые начала вещей, так и последняя, «вот эта» подробность. Науки и умения проясняют свои законы, логическое рассуждение строит свои силлогизмы, дедуцируя знание. Но когда наступает «пора» (καίρός), когда врач подходит к этому больному, рулевой встает за руль этого корабля в этом проливе, предписания науки и техники отступают на второй план: для данного больного, для данного моря в данную минуту предписаний не было. Норм, законов и правил для единичного в принципе нет. Надо смотреть «на то, чего требует минута» («Никомахова этика» II 2), т.е. надо «чувствовать». Если врач не чувствует, что именно надо сделать здесь и сейчас, ему по-настоящему уже никто и ничто не поможет. Положение человека перед «каждой» вещью, перед «вот этим» такое же, как перед первыми началами: руководства его оставили, он полностью свободен и сам за все отвечает. Судит чувство, «критерий практики» (там же, II 9). Αἰσθησις (см. § 6 выше об исторической связи *чутья* и *ума*). Трудно удержаться от замечания, что здесь настоящая задача, за которую следовало бы взяться «эстетике», которая вместо этого условилась считать чувство «переживанием».

Имеем ли мы дело со словом или с тенью слова, нельзя узнать, можно только чувствовать. Мы не чувствуем слово, пока не участвуем в событии, о котором слово. Слово касается нас, ожидая от нас ответа. Оно касается нас даже не как уже сказанное, а еще раньше в качестве значимости, которая одна у мира и слова и в которой укоренено слово родного языка. Мы всегда с самого начала имеем дело с этой значимостью, чувствуем ее, участвуем в ней, отвечаем ей. Мы осуществляемся в той мере, в какой принадлежим значимому событию. Слово зовет нас к ответу.

9. *Авторитет*. Мы слышим слово настолько, насколько способны отвечать ему. Поэтому другой в моем истолковании не может быть более значим, чем я сам. Мне только кажется, что я прибавляю весомости себе, привлекая авторитетов. В действительности я совлекаю, стаскиваю их до себя, делаю их такими же, как я. Чтобы

слово сохранило уровень, на котором было произнесено, у него должен быть способ существовать не только в истолковании. Это бывает, когда принимающий слово перестает быть интерпретатором и становится как бы голосом авторитета, отдает себя как тело без собственного духа *его* духу. Авторитет становится здесь для своего хранителя чем-то большим, чем сам хранитель.

Человек может отдать свое присутствие другому. «Не я живу, но живет во мне Христос», говорил апостол Павел (Гал 2, 20). Отдание себя не всегда рабский поступок. Такое отдание имело место в истории чаще, чем кажется в нашем индивидуалистическом веке. Несчетное множество людей смиренно жило словом Божиим. Учением Маркса в нашем веке жили миллионы. Ученики и последователи совсем не обязательно должны при этом что-то «развивать». Слово авторитетов очень просторно. Конечно, для человека возможен самостоятельный путь, в его отношениях с миром посредники не нужны. Но возможно и обитание в чужом доме.

Не надо спешить с приговором, что это не философский путь. Философия не состоялась бы без философских школ, без преданной готовности последователей воплотить в себе чужое слово. На верности благородной, мудрой системе мысли всегда стояла община философов. Без людей, преданных букве Книги, у нас не было бы самой этой книги. Подвиг переписчиков, благодаря которым мы читаем древних, — что это, как не чистое дарение себя, отдание своего присутствия присутствию другого. Без такой же щедрой самоотверженности не было бы переписчиков другого, особого рода: переводчиков. Перевод — это разновидность благоговейного переписывания, невозможная без отдания себя авторитету.

Может показаться, что время неумолимо толкает философские школы к переменам. На самом деле никакой неизбежности в их развитии нет. Скорее наоборот. Философские школы, подобно религиозным общинам, могут существовать вне потока времени, лишь упорчиваясь в самотождестве от изменения условий.

Слово *автор* происходит не от греческого αὐτός, «сам», а от латинского *augere*, «расти, увеличиваться, приумножать, усиливать». Авторитет — это место разрастания смысла, обретающего способность вместить в себя многое. Рост в философии, как и везде, достигается не поодаль от этих «мест». Он включает обязательную ступень безусловного следования учителям. Авторство в этом смысле возникает из преданности авторитету. В стороне от такой преданности мы философию не найдем.

10. *Строгость философии.* Почему философы говорят на таком трудном языке? Правда, язык публицистики разоблачил себя неразберихой понятий, пустотой, серостью. Однако язык литерату-

ры почти всем понятен. Правда, язык высокой поэзии требует долгого вслушивания. Но он непосредственно завораживает своей музыкой. Язык религии необыкновенно прост, хотя требует веры как предпосылки своего понимания. Можно ли говорить, что язык философии, труднопонятный, тяжеловесный, требующий обязательного вчитывания, это естественный язык? Даже платоновский диалог, место действия которого на городской площади и в роще, непригоден в качестве литературы для чтения, отталкивает читателя, не введенного в традицию философии и наивно отождествившего его с диалогом «интеллектуального романа», искусственностью вопросов, подстроенностью ответов. Так люди не разговаривают. Философский диалог принадлежит монологической мысли.

Все знают на собственном опыте, что философский текст способен, пусть на время, утратить для читающего всякий смысл, показаться пустым, постылым, ненужным. Такого не бывает со словом литературы, поэзии, религии, которое полно вещами, так что его нельзя отбросить, как невозможно оттолкнуть живое существо. Слово философии, наоборот, готово к самоотмене и словно заранее согласилось с тем, чтобы взгляд скользнул поверх него к другому, к «самим вещам».

Манера философа придирчива, и приподнятость допускается здесь лишь ненадолго, не нарушая преобладающей настрой упорной работы. По такому настрою философия близка к науке. Философский текст требует проработки, как математический. То, что в философии иллюзия понятности бывает чаще, чем в математике, осложняет работу требованием постоянной самопроверки. В каком смысле язык философии есть просто язык в его существове?

Философские слова *субстанция*, *энтелехия*, *энергия*, *монада*, *экзистенция*, *эйдос* производят впечатление технических понятий. Причем математический термин имеет ограниченное по длине определение, поэтому математическая формула может быть понята внутри ограниченного контекста, тогда как для того, чтобы понять, что такое *феноменология* в 20 в., нужно усвоить «мысль Гуссерля»; это явление, которое определяет только само себя и практически не может быть переопределено «короче» и «в других словах». Этим объясняется абсолютная необходимость прочесть по крайней мере целую книгу философа, прежде чем можно будет надеяться на правильное понимание его. Почти все значения привычных слов оказываются здесь характерным образом смещены, на общеизвестных фактах проставлены необщепонятные акценты, расхожий исторический и культурный материал переосмыслен.

Когда внимание философа сосредоточивается на, казалось бы, самом рядовом слове, оно начинает переосмысляться, пока не переплавляется в мысль, требующую от читателя повторения труда, вло-

женного автором. Не весь словарь проходит через такое переосмысление, но к «собственной» части лексики философа нельзя подходить без крайнего внимания. Философ следит за малейшим отклонением от верного понимания «своих» слов, забраковывает все усилия истолкователя за промах в трактовке хотя бы оттенка, как математик забраковывает всю цепь формул из-за единственной ошибки, какою бы малой она ни была.

Снова и снова приходящее на ум сравнение философии с математикой не просто сравнение. Философия претендует на строгость, равную или бóльшую математической, и не в переносном смысле. «Не геометр да не войдет никто» было требованием платоновской Академии (под геометром подразумевается математик; геометрические фигуры и соотношения служили в античности универсальной математической символикой, какою для математики Нового времени стала алгебра). Декартовское *cogito ergo sum* предлагалось не как основание для философии, а как достигнутое в философии основание для всего человеческого познания, «фундамент всех наук, мера и правило для всех прочих истин». Поэтому когда Спиноза предпринимает *demonstratio principiorum philosophiae Renati Des Cartes*, демонстрацию начал философии Рене Декарта якобы безусловно доказательным геометрическим способом, *more geometrico*, то это не шаг вперед, а шаг назад в сравнении с Декартом, сведение высшей строгости философии до строгости того, что в понятиях самого же Спинозы было только «частью философии». *Mos geometricus* отнимает от строгости философии, потому что положения геометрии склованы линейной и однонаправленной связью, причем исходные положения не упрочиваются, не доказываются и не подтверждаются выводимыми из них теоремами, тогда как формулы философии сцеплены каждая с каждой и взаимно восполняют друг друга. Если философия претендует на бóльшую строгость, чем математика, то не должен ли и язык философии быть таким же специальным, как в математике?

Строгость философии подчеркивается продолжительностью философского обучения. Науку можно «пройти», философию — никогда, хотя бы потому, что она незаметно переходит в другие науки, искусства, умения, и всякое незнание для философа — недостаток его как такового, чего не скажешь об ученом профессионале. Мобилизованность философа, захватывающая его жизнь без остатка, по видимому, должна сказаться на его языке. Не отгораживает ли посвященность в философию язык последней от «внешнего» слова, от естественного языка?

Странный язык философии. И трудный. Здесь ничего не возьмешь одним энтузиазмом, ничего не возьмешь раз навсегда, да и вообще ничего не возьмешь. Новый автор, новая мысль ставят новые

вопросы, исканию нет конца, и никогда не скажешь, что вполне «освоил» одного философа, так что можно переходить к другому. То, что статистически приходится иметь дело чаще всего с псевдосистемами, которые можно «расколоть» после определенного усилия, дает некоторым «сильным умам» причину думать, будто в принципе так же обстоит дело при встрече с любым мыслителем. Это ошибка. Однако невозможность поступательного освоения мыслителей прошлого происходит не потому, что кто-то из них может оказаться не по росту даже сильному уму.

Надо спросить, на фоне какой легкости и доступности мы видим, что философия трудна и малодоступна. Может быть, странный язык философии присутствует в нашей культуре как напоминание, что иллюзия привычности, окутывающая для нас почти все в мире, только иллюзия? Может быть, особенный язык философии призван напомнить нам, что наш родной язык естественный не в том смысле, что он должен быть сам собой легким.

Мы поспешили приписать трудность и странность философии. Философия — зеркало, в котором мы не хотим узнавать себя. Мы делегируем ей то, что на самом деле наше. Трудно и странно наше собственное положение, крошечных существ на маленькой планете под черным небом. Кто нам сказал, что можно жить легко? Философия трудна. Но кто дал нам право жить, как мы живем, мало о чем спрашивая, мало за что отвечая? Если бы кто-то и дал нам такое право, неизбежно пришлось бы спросить, чьим авторитетом дана индульгенция. Но никто нам такого права не давал и никогда не даст. Правда, Николай Васильевич Гоголь написал однажды, что, пожалуй, настоящей-то жизнью будет бездумно вскочить утром с постели, беззаботно отплясать трепака и в таком ключе проводить день. Но как дается такое веселье? И не лежит ли путь к нему так или иначе через работу? Fröhliche Wissenschaft, веселой наукой назвал философию Ницше. Но философия приходит к своей праздничности не путем праздности. Гедонисты обычно бывают мрачны, только галерные рабы умеют веселиться, как говорит московский философ Рената Гальцева.

Мы хотели бы апеллировать к авторитету, который разрешит нам жить бездумно, и хватаемся за воздух. Такого авторитета нет и не будет. Мы живем в нашей «обычной жизни» на свой страх и риск, ведя сомнительные расчеты со смыслом и совестью. Кто-нибудь скажет, что жизнь самоценность как таковая. Но какая жизнь? Для «жизни» в древнегреческом языке было два слова, ζωή и βίος. Жизнь как зоология и жизнь как биография. Что такое наша жизнь — зоология или биография? Спросив так, мы уже внутри философии с ее неизбежностью строгих разграничений. Или, может быть, современному человеку, задавленному кризисами, быть бы только

живу и достаточно зоологии, а до такой роскоши, как биография, руки уже не доходят?

Если это все же не так и если нам никто не сказал и не скажет, что можно жить иначе, чем строго, то как обстоит дело с трудным языком философии? Мы ниоткуда не узнаем, нам никто никогда не объявит, что наш родной язык не должен быть строгим. Мы ни от кого не услышим, нам никто не сказал и никогда не скажет, что философия не дело жизни, что дело жизни не философия и что наше обращение с языком не должно стать философским.

«Обращаться со словом нужно честно, — писал Гоголь, — оно есть высший подарок Бога человеку. Беда произносить его писателю в те поры... когда не пришла еще в стройность его собственная душа». Не только писатель должен выполнять это правило, его «следует применить ко всем нам без изъятия». И Гоголь повторяет за Иисусом Сирахом: «Растопи золото и серебро, какое имеешь, дабы сделать из них весы, которые взвешивали бы твое слово, и выковать надежную узду, которая бы держала твои уста» («О том, что такое слово»).

Нам кажется, мы знаем, что такое язык, и, сравнивая кажущееся с языком философии, мы видим разницу. На самом деле о языке, как он есть, мы знаем немного, разве что из языка философии или высокой поэзии. Разве «сам» язык строгий? — призрачный вопрос. «Сам» язык, как мы видели, расплывается. Никакого «самого» языка нет. Слово — весть события. Всякое событие значимо постольку, поскольку в нем совершается событие мира.

Мы не располагаем или располагаем только мнимым критерием для оценки языка философии. Наоборот, предельная строгость философского слова позволяет ему быть ориентиром для всякого применения языка. Поэтому, пока мы распространяемся о «поэтике» философского «текста», мы всего лишь бродим по пустырям философских пригородов, глотаем пустоту. Кроме того, вычислять «правила построения философского текста» равносильно тому, как если бы нам подавали настойчивые знаки, а мы, наблюдая их, задумывались бы о возможностях пластики человеческого тела. Мы могли бы при этом даже гордиться своей наблюдательностью и концептуальной гибкостью. Но настоящей причиной наших наблюдений был бы все же отказ принять эти жесты как обращенные к нам.

Нам было бы, возможно, спокойнее видеть в философии «явление культуры». Между тем она обращена к нам с вопросом о правомерности нашего бездумного образа жизни.

Философия ждет нашего ответа. Наше дело — не «отразить» философию нашим «сознанием», неспособным обосновать себя помимо нее, а допустить ее. Нам некуда ее впустить, кроме как в самих себя. Мы хотели бы ее усвоить, но надо ей себя отдать. И



в век информации и компьютеров не устарели старые слова VII платоновского письма: «Есть один способ произвести... испытание... особенно для таких, которые набиты ходячими философскими истинами... Надо показать... какие сложности она (философия) с собой несет и какой требует затраты труда... Человек, если он подлинно философ... услышав это, считает, что слышит об удивительной открывающейся перед ним дороге и что теперь ему нужно напрячь все силы, а если он не будет так делать, то не к чему и жить... Сам собравшись с силами, он побуждает и того, кто его ведет, и не отпускает до тех пор, пока либо во всем не дойдет до конца, либо не получит способность один, без вожатого нащупать правильный путь».

11. *Философское «надо»*. Особенность больших мыслителей в том, что они имеют в виду то же, что все люди. Этим они отличаются от многих, которые думают, что они думают, когда имеют в виду каждый свое, а не то, что действительно имеют *в виду*. Современный образованный индивид имеет в виду собственный интеллектуальный пейзаж. Ему кажется, что он обязан, как это называется, сформировать свое видение мира. Следует спросить, имеет ли это какое-либо отношение к философии. Имеет ли право мыслитель иметь в виду свое, частное?

«Надо следовать всеобщему. Но, хотя логос всеобщ, толпа живет так, как если бы каждый имел собственное понимание» (*Гераклит*, фр. 2 по Дильсу-Кранцу).

Еще не сообразив, что надо понимать под «собственным разумением» и «всеобщим», мы чувствуем, что нас без церемоний выбивают из привычной колеи. Не велят уважать мнение «большинства», толпы, лишают надежды прожить в согласии и взаимопонимании с окружением. У Гераклита манеры Данте, Лютера, Льва Толстого. Он хочет не наставить, а заставить нас быть другими, чем были раньше. Мы имели дело с собственным разумением, а не надо было. Надо следовать «всеобщему». С нами орудуют, как кузнец орудует с металлом, держа клещи в руках. В одном из анекдотов Франко Саккетти («Триста новелл», новелла 114) Данте, услышав, как рыночный кузнец «распевал его, как поют куплеты, и путал стихи, коверкая и прибавляя», будто бы вошел в кузню и без лишних слов стал выбрасывать во двор всю утварь подряд; слова поэта тем самым были молчаливо поставлены в один ряд с инструментами кузнеца. В письме XIII к Кангранде делла Скала Данте определяет цель «Божественной комедии»: «Вывести живущих в этой жизни из жалкого состояния и привести их к состоянию счастья. Род философии, в котором это осуществляется, — нравственное действие, или этика, ибо все произведение в целом и в частях написано не для со-

зерцания, а для поступка». Так же обращается с человечеством Гераклит.

Нам навязывают взгляд, прямо противоположный мнению подавляющего большинства, которое считает, что каждый живет своим умом. Резонно спросить: когда мы заодно с мнением большинства, разве мы не со *всеобщим*? Не увлекает ли нас философия на путь диссидентства, инакомыслия? Не следует ли искать мудрость в мнении большинства? Неужели перед светом, который зажигает философия, ничего не стоит здравый смысл, говорящий, что сколько голов, столько умов?

Тут можно перейти даже в наступление на Гераклита. Разве политические превратности века, тоталитаризм и победа над ним либерального консерватизма, не учат плюрализму? Не говорит ли голосом Гераклита империализм разума? Не случайно он был кандидатом на царскую власть в Эфесе, а если передал ее брату, то только от своей великой гордыни (*Диоген Лаэртский IX 6*). «Следовать всеобщему» — замашка тоталитарной воли. Нам, философам века интеллектуальной свободы и демократам, это не подходит. Мы не можем расстаться со своими убеждениями. Личность и ее мировоззрение — святое дело.

Настораживая так или иначе, нам не дадут подойти к Гераклиту. И если мы все же подойдем, то окажемся рядом с ним в почти полном одиночестве. Такой была и его судьба. О каком же *всеобщем* речь?

«Надо следовать всеобщему, совместному» звучит как информация или операциональное предписание. Мы можем услышать здесь приглашение к коллективизму. «Многие, толпа, большинство живут как имеющие собственное разумение» — тоже по виду информация, хотя на этот раз не имеющая смысла предписания, но, скажем, социологическая, содержащая наблюдение над состоянием умов большинства. Мы можем воспринять ее в смысле констатации, что люди формируют собственные взгляды по жизненным вопросам.

Фрагмент Гераклита, однако, не информация, состоящая из двух пунктов, а мысль, возникающая от встречи той и другой «информации». Она парадоксальна. Она заключается вовсе не в том, что следует подчиниться «всеобщему», уйдя от индивидуального.

В самом деле, гераклитовское «всеобщее» не таково, чтобы можно было выбирать, следовать ему или не следовать. Оно все-сильно, и от того, что толпа разбрелась в мнимой самостоятельности, «логос» не прекратил на ней свое действие. Невозможно укрыться от того, что никогда не закатывается, т.е. от такого солнца, которое всегда невечерним светом стоит над нами (фр. 16). Если бы логос не внедрялся во все человечество без исключения, он бы не был всеобщ. Слово *κοινός* имеет в греческом языке именно смысл

конкретной общности, а не отвлеченного всеединства. Τοκοῖνόν — государство. Κοινή, *кини* — общегреческий язык в эллинистическую эпоху, когда такой стал нужен для политического объединения разрозненных областей. Как если бы Гераклиту было мало этого заключенного в слове явственного собирательного смысла, он поясняет: «всеобщее присуще каждому», ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός, а с игрой слова (ξυνω — ξυν νοω) — «единственно разумно». Помимо него не может быть никакого «собственного разумения».

Логос правит всем и каждым. Толпа, стало быть, собственного разумения не имеет. Она только «живет» так, словно разумение принадлежит каждому человеку отдельно. Значит, не нужно проделывать никакого особого пути к «всеобщему». Оно и так с нами. Уйти от него мы не можем. Все полно богов. Боги и на кухне тоже. Не случайно Аристотель ссылается на Гераклита, когда собирается изучать *каждое* живое существо и оправдывает это тем, что во всех есть что-то «природное» и «прекрасное» (фр. А 9 = *Аристотель*. О частях животных I 5, 645 а 17).

Наконец, сам Гераклит договаривает все до последней отчетливости. Συνόν ἐστὶ πᾶσι τὸ φρονεῖν (фр. 113) не в смысле «всем присуще мышление», что само собой ясно, а в смысле «мышление у всех — если оно мышление — общее». Заблуждение толпы не в том, что она, каждый составляющий ее развивает в себе отдельное мышление, — такое развить у себя отдельный человек не имеет средств, — а в мнимом огораживании, в воображении каждого, будто логос прежде всего, в своем источнике принадлежит ему. «Люди толпы живут, словно имеют разумение частное». Ἰδιος значит «обособившийся в своем владении», «не участвующий в общем деле».

Если так, зачем требование «следовать всеобщему»? Разум и без того всеобщ, безраздельно правит, и каждый ему следует во сне и наяву. Стало быть, нет необходимости ради следования «всеобщему», которому, не ведая того, следует и толпа, обособляться от всех. Нет надобности быть инакомыслящим. Ἄλλοφρονῶν, инакомыслящий значит в греческом также «беспамятный, потерявший ум, помешанный». Гераклит скажет, что особое мнение — падучая болезнь. Мы становимся людьми толпы именно тогда, когда отгораживаемся, обособляемся, — конечно, только в собственном воображении. Как раз обособление делает нас пылинкой толпы. Желание не походить на всех, отделиться делает человека одним из толпы, живущим по своему частному разумению. Чтобы не походить на толпу, не быть в общей массе, надо следовать всеобщему разуму и смыслу, не пытаясь отгородиться в отдельную самость.

Чтобы не стать одним из толпы, множества, большинства, будь со всеобщим. Что такую была мысль Гераклита, показывает комментарий Секста Эмпирика, в чьей передаче дошел до нас фр. 2: «Что

является сообща всем, то и достоверно, потому что воспринимается общим и, значит, божественным логосом; приходящее же в голову кому-то одному недостоверно по противоположной причине» («Против ученых» II 131).

Не будь толпой, не обособляйся. Следуй общему, сделай так, чтобы на тебе именно потому и благодаря тому, что ты не огородился в частное, толпа прервалась, перестала быть толпой. Противоположное тому, приращение толпы еще на единицу, случилось бы, если бы ты обособился.

Гераклит следовал тому, чему учил. Он хлещет толпу, Тимон Флиунтский, скептик и автор саркастических силл, называет его *οχλολοιδωρος*, ругатель толпы (*Диоген Лаэртций* X 6), — и он же, как мало кто из философов, всегда говорит со всеми. Его голос пророка на площади бросает вызов толпе, ее дразнит, но не обособляется, а ускользает от ее разногласия в привязанность к «всеобщему». Его приглашали в Персию Дарий и в Афины, напоминая, тот и другие, что в Эфесе его не ценят, но он остался со своими «сквернейшими», как *οτιοι*, с теми самыми, которых он считал, что их надо «поголовно повесить» за неумение ценить чужое достоинство (фр. 121 = *Диоген Лаэртций* IX 2).

Единственный способ не быть толпой — не делать того, что делает частицей толпы, не обособляться в частное разумение. Тогда в одном, твоём месте толпа перестанет быть толпой. Толпа, однако, не перестанет быть толпой просто потому, что каждый начнет думать одно и то же, т.е. если частное разумение станет единым у всех. Следование всеобщему как *мое личное* следование тоже делает человека толпой. Последний оплот человеческого сообщества, *всеобщее* делается тогда добычей частника. Толпа стала быть, когда каждый стал иметь в виду свое. Толпу сделало толпой мнимое отгораживание всех от всех. Никакое обобществление распавшихся уже не поможет. Толпа преодолевается только пониманием того, как в мнимом особом разумении каждого невидимо правит логос.

Что же происходит? Высказывание Гераклита звучит как актуальная информация. Оно, по-видимому, содержит указание на должный образ действий. Оно явно касается главного: *всеобщего*, человеческой жизни, поведения массы. Оно обращено ко всем и каждому.

Гераклитовское безличное *надо* («надо следовать всеобщему») отличается от *надо* наук и искусств, которые условны и всегда оказываются частью формы «если... то» (надо взять квадрат отстояния, если мы хотим узнать освещенность данной поверхности; надо соблюдать перспективу, если мы хотим получить реалистическое изображение), от политического и даже от религиозного *надо* (заповедь «не убий» условна, потому что убить в себе грех нужно). Геракли-

товское *надо* безусловно, безоговорочно, не предполагает никаких *если* и обращено без исключения к каждому человеку.

Мы исполняем доброй воли пойти по указанию философа, мудреца, авторитета. «Надо следовать всеобщему». Но оказывается, что мы и без того уже там. Наше мышление и так всегда всеобщее, совместное и другим не бывает. Мы хотим тогда по крайней мере отшатнуться от того, чего он велит избегать. Он указывает нам на падающую болезнь (фр. 45) собственного мнения, которая хуже слепоты и которою заражена толпа, живущая так, словно имеет собственное разумение. Мы хотим обособиться от толпы, живущей так неправильно, и встаем в ее ряды, потому что в толпу превращает именно обособление, ношение частного мнения.

Мы готовы ринуться исполнять заветы философа, но не тут-то было. Есть определенные правила мудрецов-йогов, которые можно совершенно недвусмысленным образом исполнять, скажем, задерживая вдох. Но гераклитовское *надо* одновременно посылает и останавливает. Философское безусловное *надо*, гораздо более категоричное, чем *надо* науки, искусства, политики, религии, только *похоже* на указание к действию. Подобно йогам, Гераклит думает, что мы «вдыхаем» божественный логос (*Секст Эмпирик VII 129*). Но у Гераклита мы не найдем ничего вроде совета дышать, скажем, как можно глубже.

Указания философии странного рода. Она заговорила в форме императива о самом важном — и оставила все на месте. Не только не посоветовала, как дышать или куда уйти от толпы (скажем, в пустыню), но даже выбила опору у привычных, казавшихся бесспорными образов действий. Мы подумали было, что надо формировать самостоятельный взгляд на «всеобщее», чтобы стать непохожими на заблудшую толпу, но философия тут же воспретила нам это. Не надо новых мнений.

Философия подрывает все частные предприятия и подходы. Ее размах больше: на целый мир. Философское *надо* безусловно; обращено к каждому и всегда, а не к некоторым и в определенное время; предъясняется как первый безотлагательный долг, выше которого никакого другого долга нет. Философская мысль предельна. Философия говорит, как надо себя вести в отношении мира. Но мир — открытая вещь. Человеческое отношение к миру поэтому — свобода. Первая забота философии — свобода. Гераклитовское «надо следовать всеобщему» значит: надо прежде всего всегда помнить, что мы, люди, раньше, чем окружающей среде и обстоятельствам, принадлежим миру как целому. Мир один. Не надо быть человеком толпы и выкраивать себе частный мир на потребу, выработать картину мира. Частные миры, на которые поделили целый мир люди толпы, все равно не миры, они лишь осколки, и даже как в осколках в них все равно ничего нет, кро-

ме того же мира, только растерзанного. Философское указание показывает на мир и велит принадлежать ему.

Философское «надо» парадоксально. Оно ставит в тупик, приводит в замешательство. И пока мы гадаем, что же *надо*, и аналитическим умом догадываемся, что философское *надо* никакой оперативной информации не содержит, это удивительное *надо* не когда-то, когда мы начнем чему бы то ни было «следовать», а уже сейчас не просто сказало, а сделало: открыло нам мир как свободу.

Действие философского слова — раздвигание простора. Мы не знаем, как возникает этот непространственный и невременный простор, но мы чувствуем его в философском слове.

Человек, случайно попавший в поле действия философии, ощущая ее свободу, может подумать, что простор раздвинут ему для обсуждения. Многие думают, что *σχολή*, «школу», на которой стоит философия, надо понимать в значении досуга, свободного времени праздного человека. Когда производительные силы стали велики, у некоторых людей появился досуг для размышления о природе. Существует целый жанр рассуждений о том, что древний мыслитель, рабовладелец, пользуясь досугом, предавался «созерцанию», безмятежному разглядыванию пестрого космоса, как зритель на трибунах античного стадиона. Этот образ созерцательного праздного мудреца возмущает людей озабоченного склада: как можно, мир дан нам не на поглядение.

Ни праздное разглядывание мира, ни озабоченные хлопоты о нем не имеют отношения к философии и даже не подводят к месту, где она начинается. *Схоле* в первоначальном смысле не *праздность*, а *задержка* (*σχολή* от *σχεῖν*, *сдерживать*) в смысле такой остановки в работе, когда, например, пахарь поднимает глаза от плуга и сдерживает быков. Его внимание, до того целиком занятое ровностью борозды, и сейчас не рассеивается, но, расширяясь, открывается вдруг для множества вещей, горизонта, неба. Эти новые вещи не безразличны ему, потому что его существо такое, что может быть захвачено не только бороздой, о которой была вся его забота до сих пор. В «схоле», задержке, слышится смысл не прекращения труда, а такого перерыва, когда человек новыми глазами оглядывает поле, где только что был без остатка сосредоточен на деле.

Мысль, внезапно открывшаяся для той правды, что надо следовать всеобщему, тогда как у толпы только свое частное на уме, словно только что за минуту до того была занята работой, заботой гражданина и политика о долге, о всеобщем законе, о расплывании людей в толпе. Забота эта вдруг приостановилась, произошла «задержка», но не от усталости и цинизма, а оттого, что перед глазами прояснилось другое: толпа, не ведая того, но тем вернее находится во власти всеобщего закона. Этому закону неизбежно надо — δεῖ,

должно, в смысле все равно от него никуда не уйдешь, — а вовсе не только нравственно необходимо (тогда Гераклит сказал бы, скорее,  $\chi\rho\eta$ ) следовать. Потому что всеобщий логос так или иначе значим для каждого,  $\xi\upsilon\nu\delta\varsigma \gamma\alpha\rho \delta\epsilon \kappa\omicron\upsilon\nu\delta\varsigma$ . Мыслитель удивленно увидел и в момент внезапного прозрения, прервавшего неотступную заботу, сказал: к каждому человеку незаметно вплотную подступил и исподволь неотвратно каждого ведет всеобщий логос, и люди толпы не замечают его присутствия в себе, принимают его за свое частное, особое разумение.

Это внезапное видение не повод для праздного эстетизма или для разоблачения человеческих заблуждений. Если люди сами не увидели того, что всего яснее, они не услышат и слов поучения. «Логос этот, суший всегда, люди не понимают ни до слышания слова, ни услышав о нем слово» (фр. 1). Тут не до разглядывания на досуге и не до просветительства. Тут в тоске и гневe уйдешь в пустыню и будешь, смеясь и плача, метаться там и в негодовании и изумлении отшатываться от людей; а потом все-таки вернешься в родной город и будешь безумствовать на площадях, выкрикивая никому не понятные загадки и отпугивая боязливых граждан, и умрешь там прямо на площади, потому что уже не надо больше жить, когда все сказано до конца и люди остались глухи. Биография Гераклита не вяжется ни с досужим любопытствованием о природе, ни с коллективистской тоталитарной проповедью.

«Мир, мир, ослы! — вот проблема философии, мир и больше ничего!» (запись Шопенгауэра из его рукописного наследия<sup>19</sup>). В гераклитовском парадоксе о *всеобщем*, которое правит всем и которому *надо* следовать, дает о себе знать то, что всего ближе к нам. Гераклитовское *надо* своевременно, со-временно и никогда не станет преодоленным прошлым потому, что свидетельствует не о том, что есть, — тогда оно могло бы стать не обязательно нужным, как надпись «грибы» на стеклянной банке с грибами не совсем обязательна, — а о том, чего нет: о мире. Мы *имеем в виду* нестроение, несогласие. Философское слово необходимо потому, что оно почти единственное, что у нас есть вместо отсутствующего мира. Из-за того, что мира нет, с пропажей слова, указывающего на мир, пропадает и мир. Мира нет, поэтому указать на него, конечно, нельзя. Однако отсутствующий мир присутствует в парадоксальном «надо» Гераклита.

Каким образом миру, которого нет, удается присутствовать в слове мыслителя, мы не знаем. Это его тайна. Но мы обязаны по крайней мере знать, что вся «информация», которая может там на-

19 «Die Welt, die Welt, ihr Esell ist das Problem der Philosophie, die Welt und sonst nichts!» Цит. по: Schirmacher W. Schopenhauers Wirkung: Ein Philosoph wird neu gelesen. In: «Prisma», 2/1989, S. 25.

ходиться или отыскиваться, почти ничего не значит и только отвлекает от сути дела.

Вместо информации философия открывает другое. В *σολή*, той «задержке», когда человек поднимает глаза от своей заботы и видит вещи в свете мира, они являются как они есть. Без момента принимающего понимания вещей в их истине не было бы свободного отношения к ним.

В мир входит необозримость и неуправляемость. В мире, которым я смог бы распорядиться, мне стало бы, как ни странно, тесно. Если кто не мирится с таким положением дел, не терпит того, что мир нас поднимает, как море щепку, если кто хочет утвердиться на своем и запретить миру быть неуправляемым, то это губительно для самоутверждающегося, а при наличии у него достаточных сил — и для мира. Поэтому Гераклит велел в случае пожара не сразу бросаться его тушить, а — это важнее, — посмотреть сперва, нет ли в тебе надменности, и затушить сначала ее, а потом уже браться за пожар. Собственное мнение все равно сделало бы тебя таким же бесполезным для общего дела, как человека, бьющегося в припадке падучей болезни (фр. 43, 46).



М.И.Шапир

## Язык быта / языки духовной культуры

В задачи настоящей работы входит культурологически оправданное определение понятия *литературного языка* (= literary language, standard language, langue littéraire, Literatursprache, Hochsprache etc.). Необходимо признать, что наша наука до сих пор им не располагает. А между тем формирование общенационального литературного языка, гетерогенные элементы которого преобразуются в систему под воздействием самых разных социальных стимулов, является, быть может, не столько фактом истории языка, сколько фактом *истории культуры* [ср. Фосслер 1912/1913: 247 сл.; Винокур 1959: 211-212, 215-216; Виноградов 1978: 144, 186]<sup>1</sup>. Следовательно, типология литературного языка должна опираться прежде всего на выяснение его социальной значимости и социокультурных функций, то есть на социологию и семиотику культуры. Если под филологическим изучением языка понимать исследование его связи с теми различными областями культуры, в которых он применяется [Винокур 1981: 7, 49-50, 51, 54], то история литературного языка окажется наиболее филологической из всех собственно лингвистических дисциплин [Боголюбов 1914: 7; Ларин 1974: 28; Якубинский 1986: 23; Винокур 1959: 226].

Отношения литературной формы существования языка к другим рассматривались, как правило, в иерархической (вертикальной) плоскости (ср. нем. «Hochsprache»): официальный литературный язык противопоставлялся, в первую очередь, *языку неофициального быта* (территориальным и социальным диалектам, просторечию, разговорному языку). Функциональный (горизонтальный) срез оставался почти без внимания: социокультурная дифференциация языков фактически не исследовалась. В результате история русского литературного языка XVIII — XX вв. оказалась неполной историей *языка русской художественной литературы*. Такой она предстает в трудах К.С. Аксакова, Ф.И. Буслаева, Я.К. Грота, Е.Ф. Будде, А.И. Соболевского, В.В. Виноградова, Г.О. Винокура, Б.А. Ларина, Л.А. Булаховского, Б.В. Томашевского [см., например, Якубинский 1986: 23; Виноградов 1959: 6-11, 71, 78-81; 1967: 83; 1978: 85, 152, 158]; такой — за незначительными исключениями — остается она и по сей день.

Г.О. Винокур писал: «<...> история русского языка в течение XIX и XX вв. — это в значительной мере есть отдельная история общерусского национального <литературного. — М.Ш.> языка и

<sup>1</sup> Г.О. Винокур, глубоко понимавший необходимость рассматривать историю языка как часть истории культуры, признавался: «Разумеется, все это только идеал и мало похоже на действительное состояние науки» [1959: 216].

языка русской художественной литературы» [1959: 100; ср. Виноградов 1959: 34]. Значит, различие между языками культуры было осознано, но при построении конкретных исторических концепций не учитывалось или учитывалось недостаточно [Якубинский 1986: 19-23; Виноградов 1959: 81; 1978: 168; Поспелов 1962: 128-129]. Более всего это сказывалось на отборе материала для изучения. Он заимствовался, по преимуществу, из изящной словесности, причем почти без дифференциации индивидуального и всеобщего в языке писателя [Боголюбов 1914: 7-8; Виноградов 1978: 155-157; Бернштейн 1963: 35-36], тогда как историкам литературного языка следует обращаться, в первую очередь, к нехудожественным жанрам, отражающим *среднюю* норму: к публицистике, научно-популярной и общеобразовательной литературе, массовой печати, правительственным постановлениям, деловым документам, официальному эпистолярю и т.п., а также к нормативным грамматикам и словарям.

В основе искусства слова лежит принцип *функционального* и *лингвистического* несовпадения двух языков [Мукаржовский 1967; ср. Винокур 1982: 255]: именно за счет него художественное произведение обретает способность оказывать эстетическое воздействие на воспринимающего. Нет сомнения, что *язык* словесного *искусства* должен быть рассмотрен в одном ряду с другими *языками духовной культуры: языком науки и языком религии (культы)*. Каждый из них имеет свои частные особенности, выделяющие его на фоне других, и свои специальные *подъязыки*, структурно отличные друг от друга (например, *подъязык поэзии* и *подъязык художественной прозы* [Якобсон 1975: 226]), но все они вместе характеризуются несколькими принципиальными чертами, которые позволяют противопоставить их литературному языку как *языку быта*, и притом *официального быта*; там же, где такого противопоставления нет, — нет и литературного языка [Шапир 1989а; 1989в]. Различению всех этих языков, важнейших в системе современного *социокультурного многоязычия* (= полигlossии), не должно, разумеется, препятствовать восприятие носителя, осознающего их как один (или, в лучшем случае, как два)<sup>2</sup>.

2 Ср. сходную терминологию Г.О. Винокура [1925: 25-27; 29-91 и др.], восходящую к поэтической метафоре Хлебникова: «Отделяясь от бытового языка, самовитое слово так же отличается от живого, как вращение земли вокруг солнца отличается от бытового вращенья солнца кругом земли» [1933: 229, 234]. О языковой полярности быта и духовной культуры писал также Г.Г. Шпет: «В вульгарном понимании речи рассуждающей, логической, терминированной, только сообщающей противопоставляется речь поэтическая, риторическая, образная и фигуральная, вызывающая всякого рода, в том числе и эстетические, эмоции. В действительности и той и другой форме речи противостоит речь „бесформенная“, житейская, утилитарная, составляющая в общем запасный склад, материал для чеканки и логических и поэтических элементов речи» [1923: 28]. По Г.Г. Шпету, и наука и поэзия составляют контраст нетворческому использованию языка в быту (ср. ниже, примеч. 3).

Следует оговориться, что речь идет не о различных национальных, а о различных социокультурных языках — своего рода «языках в языке» [Мукаржовский 1935: 31]. Все они являются языками в том же смысле, что и литературный, то есть наддиалектными образованиями, в основе которых лежит тот или иной «естественный» язык. Пользуясь терминологией тартуской школы, можно сказать, что и литературный язык, и языки духовной культуры — это «вторичные языковые моделирующие системы». Их норма складывается искусственно, под воздействием приводящих факторов и, таким образом, оказывается результатом во многом сознательной деятельности носителей культуры, противостоя в этом отношении так называемым «естественным», необработанным, нетенденциозным формам существования языков. Все они суть надстройки над языком неофициального (неритуализованного) быта и могут устанавливать с ним непосредственные связи (через голову литературного языка). В то же время, многочисленные языки культуры, составляющие предмет изучения внешней лингвистики, с тем же правом объединяются в общем понятии языка, с каким и «естественные» языки, составляющие предмет лингвистики внутренней<sup>3</sup>.

Следует обратить внимание и на то, что границы между теми или иными социокультурными языками нередко расходятся с границами языков в исконно лингвистическом смысле слова. Так, в частности, разные языки (итальянский и латинский) выступали в свое время в качестве языка итальянской литературы, а один и тот же язык — средневековая латынь — был одновременно языком религии и языком официального быта [Шишмарев 1972: 36 сл.; ср. Бахтин 1975: 104 и др.]. Поэтому для отделения языков культуры друг от друга особенно важен, в первую очередь, анализ их социокультурных функций: «Ясно, что мы должны говорить о различных языках, в зависимости от той функции, которую язык несет» [Винокур 1987, 86]. Но языки духовной культуры могут наряду с функциональными обладать и целым рядом собственно лингвистических отличий от языка быта. Иногда они выделяются не только по своему лексическому составу или синтаксическому строю, но не совпадают с литературным также в фонологических, морфологических и словообразовательных харак-

3 В.П. Зубов справедливо заметил: «Некоторые из указанных моментов <в структуре языка науки. — М.Ш.> стимулируют обособление „логической“ формы от „грамматической“. Эта „логическая“ форма может быть подвергнута совершенно такому же изучению, как любой другой эмпирически данный язык» [из тезисов доклада «Генезис научной терминологии (к истории научного языка)», прочитанного 5.Х.1926 в кабинете по изучению художественной терминологии при Философском отделении ГАХН (ЦГАЛИ, ф. 941, оп. 14, ед. хр. 24, л. 3)]. Именно о языках культуры пойдет речь в этой статье. Системный теоретический анализ их функций необходим для правильного понимания сущности литературного языка.

теристиках. Так, язык русского православного богослужения — церковнославянский — имеет целый ряд известных структурных особенностей, которые противопоставляют его русскому литературному на всех без исключения лингвистических уровнях. Этот сакральный язык включает в себя также отдельные слова и формулы из других языков: древнееврейского и древнегреческого. В принципе язык культа может быть даже «искусственным» (полностью или частично) — таковы, например, глоссолалии русского сектантства [Коновалов 1908: 159-193; Топоров 1989: 33-46, 61-70]. Отличие культового языка от бытового является, с некоторыми оговорками, интернациональным и, следовательно, типологически релевантным [ср. Богатырев 1971: 189].

*Язык художественной литературы* как система также может иметь ряд чисто лингвистических отличий от литературного языка [ср. Фосслер 1928; Мукаржовский 1967: 407-408 и др.]. Велики его особенности в области фонетики: это иная дистрибуция фонем (например /'e/ вм. /'o/ после мягкого согласного перед твердым или фонологическое оканье [Виноградов 1982: 112-114; Булаховский 1954: 16-17; Панов 1990: 192-193, 196-200, 202, 232-234, 289-292, 299-301, 322-323, 328-329, 332, 360, 394-398, 400-403]); иной состав фонем (например /ъ/ и /ү/, по-видимому, утраченные литературным языком, в высокой поэзии второй половины XVIII в. [Виноградов 1982: 112, 114-116; ср. Булаховский 1954: 19; Панов 1990: 194-195, 200-202, 292-299, 322-323, 328-329, 332, 337-360, 365-369]); включение на правах «цитаты» фонем других языков (например: «<...> Под небом Шиллера и Г/ø/те <...>» [Панов 1979: 199]; «И каждый вечер за шлагб/ао/мами <...>» [Левинтон 19796: 226]); акцентологические различия [Виноградов 1982: 116-118; Булаховский 1954: 141 и далее]; использование звуковых жестов (типа «ик», «гм-гм», «тпрр», «хрр») и многое другое. В области синтаксиса — это употребление устаревших и нелитературных конструкций; это анаколуфы и эллипсисы, свойственные разговорной речи, но противопоказанные стандартному письменному языку [Томашевский 1959: 226-269]; это инверсии и т.п. явления поэтического синтаксиса, не мотивированные актуальным членением, как в языке общем, а идущие ему вразрез [Ковтунова 1965; 1976; Шапир 19906: 80-81]. В области морфологии — это использование архаических, диалектных и просторечных форм, а также все виды формотворчества (словоизменение неизменяемых лексем, формы множественного числа у существительных *singularia tantum* и единственного числа у существительных *pluralia tantum*, переходность непереходных глаголов, возвратность невозвратных и т.п. [см.: Ионова 1988; 1989]). В области словообразования — актуализация моделей, непродуктивных или

малопродуктивных за пределами языка художественной литературы; изобретение аффиксальных морфем (суффиксов и префиксов) и открытие таких способов словопроизводства, каких язык быта не знает вовсе (вроде «внутреннего склонения», «скорнения согласных» и т.п. у Хлебникова [Якобсон 1921: 48-49; Григорьев 1982б; 1983: 85, 89-108, 113-114; 1986: 91-92, 100, 105-114, 124-144, 154-156; Вроон 1983: 18-19, 103-135, 147-168]). Но, разумеется, заметнее всего различия между языками в области лексики: произведение любого жанра может органически включать в себя находящиеся за пределами литературного языка славянизмы и историзмы, архаизмы и неологизмы, окказионализмы и варваризмы, профессионализмы, арго, чуждые литературному языку диалектизмы и просторечие, сленг, а также брань и мат [см., например Томашевский 1959: 64-191; Шапир 1991].

Дело, однако, этим не исчерпывается. В дополнение к сказанному, язык литературы допускает любое коверканье национальной речи, чтобы подчеркнуть, допустим, особое эмоциональное состояние персонажа или его этническую принадлежность. Он легко принимает в свою систему иноязычные вставки, появляющиеся с какой угодно частотой (например в макаронической поэзии) и практически любой протяженности (слово, сочетание слов, фраза, абзац и т.д.) [Верещагин 1969; Успенский 1970: 63-76; Турбин 1985; и др.; ср. Левинтон 1979а]. Возможны и экстремальные ситуации, когда произведение национальной литературы нового времени создано на «чужом» языке, живом или мертвом. Следует считать его фактом иной или все-таки своей литературы? Но тогда в качестве языка русской художественной литературы могут выступать не только французский или немецкий, но также латынь или старославянский [например, Шапир 1989б: 70 примеч. 8, и др.]. Наконец, в границах определенной поэтической системы возможно возникновение «искусственного» языка, в частности так называемого «заумного», уже не похожего ни на один литературный язык на свете [Шкловский 1919]. Слова в нем частично или полностью десемантизируются, а то и вовсе разлагаются, рассыпаются на морфемы или фонемы, отдавая функцию выражения смысла своеобразно подобранным морфемо- и звукосочетаниям. Фонема при этом семантически приравнивается к морфеме, а морфема — к лексеме [ср. Панов 1971: 197б; Григорьев 1982а: 154; 1983: 63-65, 71, 107-111, 113-114, 140 и др.; 1986: 110; Шапир 1992].

*Язык науки* всегда отличается от литературного языка своей лексикой (терминологией), почти всегда — словообразованием, часто — синтаксисом, пунктуацией и особой графикой, иногда — словоизменением и акцентологией [ср. Винокур 1939; Реформат-

ский 1959: 1-2; Максимов 1967: 11]. Любопытно при этом, что большая часть специфических для языка данной науки знаков имеет иноязычное происхождение и/или носит интернациональный характер [ср. Реформатский 1968: 124-125; 1986: 170-172; а также Шапир 1990а: 276-277 примеч. 25, 348 примеч. 59)]. Всего этого было бы вполне достаточно для типологического противопоставления языка науки языку быта и сближения с языком искусства. Подобно последнему, язык науки принципиально макароничен, поскольку органически допускает в рамках единой функциональной системы сочетание различных взаимодополняющих языков, причем не только «естественных», но также «искусственных»: языка формул (математических, физических, химических и др.), языка графиков, языка таблиц и т.п. [ср. Зорин, Черемисина 1971]. Только стороннему наблюдателю может показаться, что формульная и вербальная записи — это лишь различные способы графической передачи одной и той же синтаксической структуры. Специалисты хорошо знают о принципиальном своеобразии синтаксиса научных формул, в первую очередь математических, с их особой конструкцией «высказывания» и не похожим на привычный порядок «слов» [см., например, Колмогоров, Дрогалин 1982: 10-15; Марков 1984: 8-19 и далее]. Впрочем, язык математических символов обладает и более разительным отличием: «для своих знаков» он «не имеет морфологии, а пользуется только синтаксическими формами» [Виноградов 1982: 472]. При этом он остается языком в строгом смысле слова: любая математическая формула может быть почти однозначно вербализована и озвучена — в отличие, например, от произведения живописи<sup>4</sup>.

Разумеется, не все подъязыки науки одинаково далеки от литературного языка по своим лингвистическим параметрам. Крайнюю точку занимает на этой шкале различий математика, потом следуют физика, химия, биология и т.д. Наиболее близки к литературному языку дисциплины гуманитарного цикла, по ряду параметров тяготеющие иногда к языку искусства, но и они имеют ряд существенных особенностей, которые тем заметнее, чем сильнее спецификация науки и чем больше точные методы проникают в эти отрасли знания (в частности, в лингвистику). Одним словом, «чем

4 Из доклада В.П. Зубова: «Элементы, из которых складывается научный язык<,» в своем генезисе суть:

- 1) формы того или иного эмпирического языка;
- 2) формы, заимствованные из другого эмпирического языка;
- 3) формы атавистические (архаистические);
- 4) идеограммы (научный язык мыслится „в пределе“ как пасиграфия);
- 5) неологизмы, построенные по образцу того или иного эмпирического языка» (ЦГАЛИ, ф. 941, оп. 14, ед. хр. 24, л. 3).

наука „научнее“, тем больше вес языка в ее структуре» [Реформатский 1986: 164; 1959: 2].

Не следует, однако, забывать, что все собственно лингвистические различия между языками культуры в действительности *факкультативны* — любого из них может не быть, — и в то же время *какая-нибудь* формальная дифференциация этих языков непременно имеет место (в противном случае не объяснить, почему речь должна идти не о разных функциях одного языка, а о разных функциональных языках). Но те или иные конкретные расхождения между языками культуры важны не сами по себе, а как симптом, как видимое проявление более глубоких (*underlying*) функциональных различий. (Не случайно в языках духовной культуры стираются или оказываются несущественными границы между «естественным» и «искусственным»: «естественный» язык выступает здесь в самых разных функциях, полностью совпадающих с функциями того или иного «искусственного» языка.) Именно поэтому при определении литературного языка необходимо учитывать, в первую очередь, его функциональные особенности.

Литературный язык чаще всего характеризуют как нормативный и кодифицированный. Он действительно обладает этими качествами (в разной степени на разных этапах своего развития), однако не они обуславливают подлинное его своеобразие. Если большая нормативность в *некоторых* случаях действительно может противопоставлять его языку художественной литературы [Виноградов 1959: 72-73], почти свободно допускающему нарушения общепринятых норм [Фосслер 1928: 163-175; Якобсон 1921: 34-37; Мукаржовский 1967: 428-429; Григорьев 1971: 43; Шмидт 1975: 732; и др.; ср., однако, Левин 1971; Степанов 1971: 71-75; Шмидт 1975: 734; Ревзин 1977: 214-218; Григорьев 1979: 82-88; Гин 1986; и др.], то этот признак уже вовсе не работает, когда речь идет о его отличии, например, от языка культа и тем более от языка науки [ср. Реформатский 1968: 103]. Язык математических текстов — тоже нормативный и кодифицированный, однако это не национальный литературный язык, а скорее манифестация *интернационального* языка науки: язык русской математики типологически «ближе» к языку математики английской, чем к русскому литературному языку. Точно такими же — интернациональными — особенностями, присущими соответствующим языковым системам самых разных культурных традиций, обладает язык искусства и язык культа. Они также могут быть в отдельных аспектах или во всей структуре нормативными и кодифицированными, но при этом принципиально отличными от привычного языка письменного общения. Если же ставить вопрос о *специфике* нормы в каждом из

этих языков, то это будет вопрос уже не столько о норме, сколько о функции и семантике, отраженных в лингвистической структуре.

Контраст между литературным языком и языками специальными уходит своими корнями в общее различие между бытом, с одной стороны, и материальной и духовной культурой, с другой. Специальные отрасли культуры имеют установку на *эволюцию*, изменение, открытие нового; быт же установлен, в основном, на *генезис* (регенерацию), на воспроизведение, умножение, тиражирование уже достигнутого, а также на координацию работы различных узких сфер социокультурной деятельности. Такая область быта, как экономика, множит достижения материальной культуры, идеология — духовной; политика увязывает между собой идеологию и экономику (так, право пытается примирить мораль и экономическое неравенство). Официальная коммуникация между духовной культурой, материальной культурой и бытом осуществляется средствами литературного языка<sup>5</sup>.

Вследствие такого соотношения различных областей общественной деятельности языки духовной культуры вообще (и искусства, художественной литературы, в частности [Мукаржовский 1975: 260]) *открыты*: они ориентированы на изменение, на поиски новых выразительных возможностей, а в иных случаях — на оригинальность. Это сфера языкового *творчества*, языковой игры; ей свойственно активное отношение к слову [Ольшки 1933: 4-5; Григорьев 1966: 494-495, 498]. По словам Л.П. Якубинского, именно «в монологических и письменных формах речи (<...> особенно в поэзии)» речевое творчество проявляется в *сознательной* форме [1986: 53-54]. В этом отношении словесное искусство сближается с наукой: «Автоматизм будничного, речевого процесса, направляемого привычными бытовыми ассоциациями, ни в какой мере не может служить характеристикой научного терминологирования. Сознательность и <...> планомерность в именовании отвлеченных понятий — факт совершенно бесспорный. Термины не „появляются“, а „придумываются“, „творяются“ по мере осознания их необходимости» [Винокур 1939: 24]. Напротив, «языковые изменения в массе происходят независимо от какого-нибудь умышленного творчества» [Якубинский 1986: 53]. Литературный язык есть, в первую очередь, область языкового *потребления* (употребления) [Щерба 1957: 126]. Он пассивен

5 Ср.: «Творческому порыву в преображенное будущее противопоставлена тенденция к стабилизации неизменного настоящего, его обрастание косным хламом, замирание жизни в тесные, окостенелые шаблоны. Имя этой стихии — *быт*. Любопытно, что в русском языке и литературе это слово и производные от него играют значительную роль, из русского оно докатилось даже до зырянского, а в европейских языках нет соответствующего названия — должно быть, потому, что в европейском массовом сознании устойчивым формам и нормам жизни не противопоставлено ничего такого, чем бы эти стабильные формы исключались» [Якобсон 1975а: 12].



вен, установлен на генезис, на воспроизведение уже бывшего, на общепонятный (облегченный) пересказ, повторение, популяризацию, «ликбез» — и потому усреднен, то есть свободен от крайностей, например, языка художественной литературы. Основной фактор эволюции духовной культуры — изобретение, основной фактор эволюции официального быта — отбор. Потому и намеренная архаизация, и намеренная модернизация литературного языка крайне затруднены: *standard language* в большой степени консервативен, *закрыт*: пуристы зорко блюдут его невыразительную чистоту<sup>6</sup>.

Установка на генезис имеет своим следствием две важнейших особенности литературного языка. Первая связана с частичным разделением между различными сферами культуры основных функций человеческой речи — *эксплицитивной* и *коммуникативной*, выражения смысла (*Ausdruck*) и его передачи (*Mitteilung*) [ср. Матезиус 1967: 446-447]. Языки духовной культуры более *монологичны*: они ориентированы, в первую очередь, на *эксплицирование*, на выявление содержания, все равно, эмоционального или ментального, но воплощенного полно и единственно адекватным способом. Их существо — в гибкости выразительных средств, пусть иногда и за счет их общедоступности (какая уж коммуникация на «непонятном языке»!). Литературный язык более *диалогичен*: для него, напротив, важнее момент всеобщности, вседоступности, всепонятности; цели *коммуникации*, то есть передачи содержания, ставятся здесь во главу угла [ср. Якубинский 1986: 53-54; Щерба 1957: 115-117].

Выражение смысла превалирует над его передачей во всех областях духовного творчества. Ни один ученый, например, не жертвует «эсотеричностью» своего специального языка во имя общедоступности, так как он прекрасно понимает, что именно с этим качеством его языковой системы связана возможность точного и последовательного осущестления в знаке сложнейшей научной мысли [Налимов 1979: 121, 130]. Более того, никакое знание не является научным само по себе — научным его делает способ его выражения. «Наука, — говорил В.П. Зубов, — есть один из видов человеческого языка (нет научного

6 Рассуждая *a priori*, архаическое отношение к культовому языку, при котором все его формы, «вплоть до грамматических категорий, понимались и толковались как непосредственное отображение религиозных сущностей и церковных догматов» [Виноградов 1982: 40-41], должно было обеспечить ему особую неизменность и стабильность [Срезневский 1959: 116; Успенский 1985: 3]. Но в действительности история знает случаи даже радикальных (творческих) изменений в языке богослужения, подобных тем, которые осуществила западноевропейская Реформация. В свою очередь, церковнославянский, начиная со времени его освоения в XI-XII вв. и на протяжении последующего существования в качестве языка русского православного культа, также неоднократно подвергался сознательной архаизации и целенаправленному «улучшению» [ср. Унбегаун 1973: XXII]. Эволюционность языка религии выразилась в том, что его изменение носило «в большой степени искусственный характер <...> и в основных моментах контролировалось древнерусскими книжниками» [Успенский 1985: 3].

бытия, есть научное изложение)». Возражение может быть только терминологическим: само «научное изложение есть бытие» [из выступления Н.Н. Волкова по докладу В.П. Зубова (ЦГАЛИ, ф. 941, оп. 14, ед. хр. 24, л. 3, 5; ср. Ярхо 1925: № 2, 45-46)].

Важность эстетической «установки на выражение» осмыслялась И.Г. Гаманом, И.Г. Гердером, В. фон Гумбольдтом, немецкими романтиками [Ромашко 1985]. Эта традиция дала основание лингвистической поэтике, в первую очередь в Германии (немецкие последователи Б.Кроче: К.Фосслер, Л.Шпитцер и др.) и в России (А.А. Потебня, а в XX в. — теоретики МЛК и Опояз'а). Л. Шпитцер писал: «<...> язык прежде всего — коммуникация, искусство — выражение <...> Лишь при той степени утонченности, какой теперь достигли соответствующие дисциплины, язык стал рассматриваться как выражение, искусство — как коммуникация» [1928: 195; ср. Петровский 1927: 121] — результатом явилась «грамматикализация искусствознания» [Шпитцер 1928: 194; ср. Шапир 1987]. Позднее экспрессивность, понятая как особая («эмотивная») функция языка, была отделена от его собственно «поэтической функции» [Якобсон 1921: 9-10; 1975: 202; Винокур 1959: 390], которая усматривалась в «рефлексивности» слова, его «обращенности на само себя» [Винокур 1959: 392] или, что то же самое, в «сосредоточении внимания на сообщении ради него самого» [Якобсон 1975: 202].

В религиозном тексте выражение смысла тем более доминирует над его передачей, что все языковые формы рассматриваются определенным коллективом как непосредственное проявление высшей истины («Божьей правды») [Успенский 1983: 49]. Изменение канонической формы во имя понятности содержания расценивается как искажение и содержания, и формы («единым словом азбучным ересь о Божестве вводится» [цит. по: Толстой 1976: 191, ср. 186-187; Успенский 1984: 376-382]). Церковнославянский, ограниченный функционально (богослужение) и социально (духовенство и семинария), для широких кругов верующих оказался в конце концов языком только эксплицирующим. Он стал непонятен и, следовательно, свободен от коммуникативной нагрузки. Конечно, можно сказать, что его идеальное назначение — связать человеческий коллектив с высшим существом; однако вряд ли правомерно отождествлять «общение» между человеком и Богом и общение людей между собой<sup>7</sup>.

7 Непонимание церковнославянского языка паствой уже было предметом специального рассуждения [Винокур 1983: 257-258]. В дополнение к многочисленным литературным примерам такого рода — еще один, из романа А.Иисемского «Люди сороковых годов» (ч. IV, гл. IX). Описывается всеобщая у старообрядцев-беспоповцев: «Посреди моленной был налой, перед которым стоял мужик тоже в черном кафтане, подпоясанном белым кушаком. Он читал громко и внятно, но останавливался вовсе не на запятых и далеко, кажется, не понимал, что читает; а равно и слушатели его, если и понимали, то совершенно не то, что там говорилось; а каждый — как ближе подходило к его собственным чувствам» [1959: 248].

Эзотеричность /экзотеричность языка зависит от характера авторства и непосредственно отражается на круге полноценных потребителей текста. По словам К.Фосслера, «в искусстве <и в языках духовной культуры в целом. — М.Ш.> господствует право личности, в грамматике <то есть в литературном языке. — М.Ш.> — право коллектива» [1928: 176; Реформатский 1986: 195]. Языки духовной культуры зачастую вполне доступны только более или менее узкой касте «профессионалов»: жрецов, поэтов, ученых. Возможно, в несколько меньшей степени это относится к языку искусства, но и он нередко оказывается нарочито усложненным, понятным для немногих (ср. «Für Wenige» В.Жуковского, 1818), требующим «медленного чтения», специального изучения, вдумчивой экзегезы. Напротив, язык быта, то есть государства, прессы, школы, права (в его экзотерической части) и т.д., потенциально адресован всем без ограничения членам данного общества; он с самого начала стремится собрать максимум воспринимающих.

Второе важнейшее качество литературного языка — его *универсальность*. Она связана со стремлением передать, популяризировать средствами литературного языка практически любое содержание. Языки духовной культуры лишены такой способности: так, смысл литургии невыразим адекватно на языке математического трактата, и наоборот. Функциональная специализация объясняется повышенной семантической насыщенностью языковой формы, которая изначально накладывает определенные ограничения на содержание: языки духовной культуры создавались с целью выражения особой, бытовой семантики, и именно к определенному типу смыслов оказались лучше всего приспособленными соответствующие средства выражения.

*Специальные* языки органически связаны с содержанием, несут его в себе, непосредственно его в себе заключают. Мы вправе говорить о единстве их содержания и формы, если не полном, то, во всяком случае, частичном: в них легко может быть семантизирован какой угодно элемент внешней языковой структуры [ср. Якобсон 1983: 463-464, 469] — вспомним хотя бы известные наблюдения Л.В. Щербы над семантикой категории рода и залога в стихотворении Гейне [1957: 98-102; ср. Гин 1985; Ионова 1988; 1989; Мазур 1990; и др.]. Литературный язык, напротив, уже в силу своей готовности передать любое сообщение оказывается безразличным, нейтральным по отношению к выражаемому им смыслу. Его интересуют только нормативные грамматические и лексические значения — это наиболее семиотичная (конвенциональная) форма бытования национального языка<sup>8</sup>. Таким об-

8 Не случайно Хлебников предлагал «все мысли земного шара (их так немного) <...> снабдить особым числом и разговаривать», обмениваясь числами. «Языки останутся для искусства и освободятся от оскорбительного груза» [1933: 158] (ср. стихотворение Н. Гумилева «Слово»).

разом, самые существенные отличия литературного языка от специальных лежат не в области синтаксиса, морфологии или фонетики, а в области семантики: языки противопоставляются друг другу как *семантически маркированные семантически нейтральному*. В языках материальной культуры усилен *денотативный* полюс знака и ослаблен *сигнификативный*. Основная функция этих языков — номинация [ср. Винокур 1939: 5-6 и далее; Реформатский 1959: 4-6]: многочисленные технические диалекты знают названия сотен тысяч предметов и их деталей, о существовании которых рядовой носитель литературного языка даже не подозревает. В языках духовной культуры, наоборот, усилен *сигнификативный* полюс знака и ослаблен *денотативный* (последнее особенно свойственно религиозной мифологии, ирреалистическому искусству и математической науке). Принципиальное различие в структуре «материального» и «духовного» знаков хорошо видно из сопоставления технической номенклатуры и научной терминологии: первая — предметна, вторая — понятийна [ср. Реформатский 1959: 3 и далее]. Литературный язык занимает на этой координатной оси нейтральное положение, являясь своеобразной точкой отсчета: денотат и сигнификат в нем уравновешены и, по возможности, приведены в соответствие друг с другом [ср. Боголюбов 1914: 16-17]<sup>9</sup>.

В результате целенаправленного упорядочения и семантизации внешней формы в языках духовной культуры появляется новый, высший уровень — *композиционный* (концептуальный) [ср. Виноградов 1927: 12-24; 1978: 174]. Законы его организации В.В. Виноградов справедливо назвал «грамматикой идей» [1982: 129]: этот ярус языка оказывается одновременно явлением содержания и средством его языкового выражения [Винокур 1959: 253, 390]. Феномен композиционного уровня никоим образом не исчерпывается проблематикой лингвистики текста: «грамматика идей» противостоит грамматике текста, как то, что можно было бы назвать «гиперсемантикой», тому, что традиционно называется гиперсинтаксисом [см. Палек 1978: 244 и др.] (ср. выше об «обособлении „логической“ формы от „грамматической“»). Так, в языке искусства повтор — это «общий <...> принцип всякой поэтической техники» [Поливанов 1963; Якобсон 1975; Панов 1979: 232 сл.], который дает ключ к пониманию художественного

9 Денотативность научного терминологического аппарата есть в большой степени иллюзия. Так, например, разветвленная видовая таксономия в биологии или химии призвана не столько «инвентаризировать», сколько систематизировать, иерархизировать, «заканово построить» весь мир живых существ или химических соединений. Даже низшие таксоны есть результат абстракции: они называют не особь, а вид. Тем более таковы все таксоны высших уровней, которые суть понятия, а не сенсорно воспринимаемые предметные свойства (сами видовые имена даются здесь через родовые, а не наоборот). О таксонах в физике микро- и макромира не приходится и говорить: эти дисциплины иногда постулируют существование объектов, согласно теории, в принципе недоступных наблюдению (например «кварки» или «черные дыры»). Воспринимаемая действительность отражается в языках духовной культуры не поэлементно, а как целое в целом.

смысла и далеко выходит за пределы обычной (общелитературной) лингвистической анафорики как средства, обеспечивающего связность текста.

Композиционный уровень языка составляют *семантические структуры*, реализующиеся в отрезках речи, больших, нежели фраза, — таков, к примеру, сюжет эпической прозы или композиция лирического стихотворения [ср. Винокур 1922: 4; 1923: 240]. В языке науки к области «грамматики идей» относится, в частности, научная концепция (теория), обнимающая собою все специфические элементы соответствующего языка (то есть такие, чья семантика определяется не столько синтагматическим, сколько парадигматическим контекстом). Как писал А.В. Исаченко, «для того чтобы „понять“ данный термин, надо понять всю теорию и надо знать место, занимаемое данным термином в рамках этой теории. „Значение“ термина в современной науке — это его место в теории» [1962: 24; ср. Реформатский 1959: 9 сл.; Петров 1982: 16-24; см. также о нереперенциальных аспектах семантики научных терминов Петров 1982: 59 и далее]. В литературном языке композиция как языковой уровень отсутствует. Она обусловлена здесь *экстралингвистически* и, будучи продиктована требованиями референции, является фактом текста, а не языка [Барт 1978: 446, 448]. Напротив, в языках духовной культуры она определяется *интралингвистически*, то есть диктуется общими законами семантически маркированного языка данного типа, рождаясь изнутри языковой системы и эволюционируя вместе с ней. Здесь действует общее правило: «<...> la parole общего языка в тенденции превращается в la langue языка поэтического» [Винокур 1959: 251] — resp. языка культа или языка науки.

Универсальность и коммуникативность литературного языка обеспечивают ему роль *языка-посредника* между различными областями семиотического выражения социокультурной деятельности. Согласно новейшим лингвистическим теориям, основным признаком ситуации *двуязычия* (в отличие от *диглоссии*) является «переводимость» некоторого содержания с одного языка на другой, то есть наличие разноязычных текстов с функционально тождественным содержанием [Успенский 1983: 6-7; 1987: 17; Шапир 1989а: 56-68; 1989в; ср. Фергюсон 1959: 328-329, 336-339]. Но культурологическое своеобразие литературного языка именно в том и заключается, что содержание любой отрасли материальной и духовной культуры в принципе может быть переведено на язык официального быта и на нем проинтерпретировано. Даже оставляя в стороне профессиональные и технические языки материальной культуры, только о социолингвистических отношениях духовной культуры и быта можно сказать, что 1) научные тексты система-

тически «переводятся» на литературный язык (например, с целью популяризации); 2) произведения художественной литературы (и искусства в целом) — на язык науки (филология, искусствознание и эстетика) и на литературный язык (критика и публицистика); 3) религиозные тексты — на язык искусства (эстетическая интерпретация религиозных учений, религиозные сюжеты и символика в художественных произведениях), на язык науки (теология, религиоведение) и литературный язык (религиозная или атеистическая пропаганда). Как писал М.А.Петровский, «интерпретация <...> есть всегда п е р е в о д с одного языка на другой» [1927: 121]. Конечно, точность таких переводов-интерпретаций (переложений, трансмутаций и т.п.) никогда не бывает абсолютной, но ведь и перевод (допустим, поэтического произведения) с одного национального языка на другой тоже может быть только приблизительным (в большой степени в силу семантической маркированности языка искусства [Иванов 1961: 382 и далее]). Однако неадекватность интерпретаций имеет в разных случаях совершенно разную природу. Так, перевод на любой из языков духовной культуры всегда *созидателен*: он ставит своей задачей построение качественно новых (специфических) объемов, а не тождественных своим прототипам моделей, и потому сопровождается обязательным приращением смысла. Напротив, перевод на язык официального быта, будто бы стремясь к адекватности, лишь урезывает, ассимилирует специальную семантику применительно к наличным языковым средствам<sup>10</sup>.

Итак, лингвистическая ситуация в европейского типа культуре Нового и Новейшего времени должна быть охарактеризована как *многоязычие sui generis*: языки духовной культуры находятся друг с другом в отношениях *полиглоссии*, а с литературным языком — в отношениях *многоязычия*. *Полифункциональный* язык официального быта конкурирует с *монофункциональными* языками духовной культуры: первый ориентирован «вширь», вторые — «вглубь». Каждый из *функциональных языков* духовной культуры имеет в быту свой субститут — определенный *функциональный стиль* [Гавранек 1967: 366 и др.], или *диалект* [Якобсон 1965: 376], литературного языка. Выигрывая в количестве, общий язык проигрывает эзотерическим в качестве: с каждой из специальных функций он справляется хуже, чем соответствующий язык духовной культуры.

10 Против выделения самостоятельного «поэтического языка» возражал М.М.Бахтин: «<...> язык искусства, — считал он, — только диалект единого социального языка. Поэтому перевод с этого диалекта на диалекты других идеологий совершается с идеальной адекватностью» [Медведев, Бахтин 1928: 53]. Но в переводе с диалекта на диалект, как правило, нет необходимости; если же диалекты разошлись так далеко, что их носители — жрец, поэт или ученый — не понимают друг друга, что мешает рассматривать эти диалекты как разные языки?

## Литература

- Барт 1978 — Б а р т Р. Лингвистика текста // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1978. Вып. VIII: Лингвистика текста. С. 442-449.
- Бахтин 1975 — Б а х т и н М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.
- Бернштейн 1963 — Б е р н ш т е й н С.Б. К изучению истории болгарского литературного языка // Вопросы теории и истории языка. Л., 1963. С. 34-41.
- Богатырев 1971 — Б о г а т ы р е в П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Боголюбов 1914 — Б о г о л ь б о в А.Н. Об изучении литературных языков: Методол. очерк. Казань, 1914.
- Булаховский 1954 — Б у л а х о в с к и й Л.А. Русский литературный язык первой половины XIX века: Фонетика; Морфология; Ударение; Синтаксис. М., 1954.
- Верещагин 1969 — В е р е щ а г и н Е.М. Эстетика макаронизмов: мотивированность выбора языковых знаков при билингвизме // Материалы семинара по проблеме мотивированности языкового знака. Л., 1969. С. 44-50.
- Виноградов 1927 — В и н о г р а д о в В.В. К построению теории поэтического языка: (Учение о системах речи литературных произведений) // Поэтика: Временник Отд. словесных искусств Гос. ин-та истории искусств. Л., 1927. Вып. III. С. 5-24.
- Виноградов 1959 — В и н о г р а д о в В.В. О языке художественной литературы. М., 1959.
- Виноградов 1967 — В и н о г р а д о в В.В. Проблемы литературных языков и закономерностей их развития. М., 1967.
- Виноградов 1978 — В и н о г р а д о в В.В. Избранные труды: История рус. лит. яз. М., 1978.
- Виноградов 1982 — В и н о г р а д о в В.В. Очерки по истории русского литературного языка XVII — XIX вв. М., 1982.
- Винокур 1922 — Г.В. [Рецензия] // Новый путь. 1922. 9 февр., № 306. С. 4. — Рец. на кн.: Начала. 1921. № 1.
- Винокур 1923 — В и н о к у р Г.И. Новая литература по поэтике: (Обзор) // Леф. 1923. № 1. С. 239-243.
- Винокур 1925 — В и н о к у р Г.И. Культура языка: Очерки лингв. технологии. М., 1925.
- Винокур 1939 — В и н о к у р Г.О. О некоторых явлениях словообразования в русской технической терминологии // Тр. Моск. ин-та истории, философии и лит. 1939. Т. V. С. 3-54.
- Винокур 1959 — В и н о к у р Г.О. Избранные работы по русскому языку. М., 1959.
- Винокур 1981 — В и н о к у р Г.О. Введение в изучение филологических наук: (Выпуск первый. Задачи филологии) // Проблемы структурной лингвистики 1978. М., 1981. С. 3-58.
- Винокур 1983 — В и н о к у р Г.О. Язык литературы и литературный язык // Контекст 1982: Лит.-теорет. исслед. М., 1983. С. 255-289.
- Винокур 1987 — В и н о к у р Г.О. Чем должна быть научная поэтика // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 9, Филология. 1987. № 2. С. 83-91.
- Вроон 1983 — V r o o n R. Velimir Khebnikov's Shorter Poems: A Key to the Coinages. Ann Arbor, 1983.
- Гавранек 1967 — Г а в р а н е к Б. Задачи литературного языка и его культура // Пражский лингвистический кружок. М., 1967. С. 338-377.
- Гин 1985 — Г и н Я.И. Грамматический род как категория поэтического языка (на материале русского языка): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1985.

- Гин 1986 — Гин Я.И. О поэтике грамматических категорий // М.В.Ломоносов и русская культура. Тарту, 1986. С. 92-94.
- Григорьев 1966 — Григорьев В.П. О задачах лингвистической поэтики // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. Т. XXV, № 6. С. 489-499.
- Григорьев 1971 — Григорьев В.П. Финали «согласный + сонант» в поэтической речи // Фонетика; Фонология; Грамматика. М., 1971. С. 43-49.
- Григорьев 1979 — Григорьев В.П. Поэтика слова: На материале рус. сов. поэзии. М., 1979.
- Григорьев 1982а — Григорьев В.П. Леги, созвездье человецье...: (В. Хлебников-интерлингвист) // Учен. зап. Тарт. ун-та. 1982. Вып. 613. С. 153-166.
- Григорьев 1982б — Григорьев В.П. Скорнение // Актуальные проблемы русского словообразования. Ташкент, 1982. С. 418-423.
- Григорьев 1983 — Григорьев В.П. Грамматика идиостиля: В.Хлебников. М., 1983.
- Григорьев 1986 — Григорьев В.П. Словотворчество и смежные проблемы языка поэта. М., 1986.
- Зорин, Черемисина 1971 — Зорин З.М., Черемисина М.И. О специфике языка слов и языка символов в научном описании: (на примере физики) // Исследования по русской терминологии. М., 1971. С. 68-77.
- Иванов 1961 — Иванов В.В. Лингвистические вопросы стихотворного перевода // Тр. Ин-та точной механики и вычислит. техники АН СССР. 1961. Т. 2. С. 369-395.
- Ионова 1988 — Ионова И.А. Морфология поэтической речи. Кишинев, 1988.
- Ионова 1989 — Ионова И.А. Эстетическая продуктивность морфологических средств языка в поэзии. Кишинев, 1989.
- Исаченко 1962 — Исаченко А.В. Термин-описание или термин-название? // Славянская лингвистична терминология. София, 1962 [Кн.] I. С. 19-25.
- Ковтунова 1965 — Ковтунова И.И. О понятии инверсии // Проблемы современной филологии. М., 1965. С. 167-171.
- Ковтунова 1976 — Ковтунова И.И. Порядок слов в стихе и прозе // Синтаксис и стилистика. М., 1976. С. 43-64.
- Колмогоров, Дрогалин 1982 — Колмогоров А.Н., Дрогалин А.Г. Введение в математическую логику. М., 1982.
- Коновалов 1908 — Коновалов Д.Г. Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Сергиев Посад, 1908. Ч. 1, вып. 1: Физ. явления в картине сектантского экстаза.
- Ларин 1974 — Ларин Б.А. Эстетика слова и язык писателя. Л., 1974.
- Левин 1971 — Левин В.Д. Литературный язык и художественное повествование // Вопросы языка современной русской литературы. М., 1971. С. 9-96.
- Левинтон 1979а — Левинтон Г.А. Поэтический билингвизм и межязыковые влияния: (Язык как подтекст) // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 30-33.
- Левинтон 1979б — Левинтон Г.А. [Рецензия] // Russ. Ling. 1979. Vol. 4, № 3. P. 225-226. Рец. на кн.: Russ. Lit. Triquarterly. 1976. Vol. 13.
- Мазур 1990 — Мазур С.Ю. Эротика стиха: Герменевт. этюд // Даугава. 1990. № 10. С. 88-94.
- Максимов 1967 — Максимов Л. Литературный язык и язык художественной литературы // Рус. яз. в нац. шк. 1967. № 1. С. 5-12.
- Марков 1984 — Марков А.А. Элементы математической логики. М., 1984.
- Матезиус 1967 — Матезиус В. Язык и стиль // Пражский лингвистический кружок. М., 1967. С. 444-523.



- Медведев, Бахтин 1928 — Медведев П.Н., [Бахтин М.М.] Формальный метод в литературоведении: Критич. введение в социол. поэтику. Л., 1928.
- Мукаржовский 1935 — Mu k a ř o v s k ý J. Poznámky k sociologii básnického jazyka // Slovo a slovesnost. 1935. № 1. S. 29-38.
- Мукаржовский 1967 — Мукаржовский Я. Литературный язык и поэтический язык // Пражский лингвистический кружок. М., 1967. С. 406-431.
- Мукаржовский 1975 — Мукаржовский Я. Эстетическая функция, норма и ценность как социальные факты // Учен. зап. Тарт. ун-та. 1975. Вып. 365. С. 243-295.
- Налимов 1979 — Налимов В.В. Вероятностная модель языка: О соотношении естеств. и искусств. яз. 2 изд., перераб. и доп. М., 1979.
- Ольшки 1933 — Ольшки Л. История научной литературы на новых языках. М.; Л., 1933. Т. I: Лит. техники и прикладных наук от средних веков до эпохи Возрождения.
- Палек 1978 — Палек Б. Кросс-референция: к вопросу о гиперсинтаксисе // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1978. Вып. VIII: Лингвистика текста. С. 243-258.
- Панов 1971 — Панов М.В. О членимости слов на морфемы // Памяти академика В.В. Виноградова. М., 1971. С. 170-179.
- Панов 1979 — Панов М.В. Современный русский язык: Фонетика. М., 1979.
- Панов 1990 — Панов М.В. История русского литературного произношения XVIII-XX вв. М., 1990.
- Петров 1982 — Петров В.В. Семантика научных терминов. Новосибирск, 1982.
- Петровский 1927 — Петровский М. Поэтика и искусствознание // Искусство. 1927. Кн. II/III. С. 119-139.
- Писемский 1959 — Писемский А.Ф. Собрание сочинений: В 9 т. М., 1959. Т. 5.
- Поливанов 1963 — Поливанов Е.Д. Общий фонетический принцип всякой поэтической техники // Вопр. языкознания. 1963. №1. С. 97-112.
- Поспелов 1962 — Поспелов Н.С. О трех аспектах исторического изучения языка // Spisy University J.E.Purkině v Brně. Filos. fak. 1962. N 85. S. 128-131.
- Ревзин 1977 — Ревзин И.И. Современная структурная лингвистика: Проблемы и методы. М., 1977.
- Реформатский 1959 — Реформатский А.А. Что такое термин и терминология. М., 1959.
- Реформатский 1968 — Реформатский А.А. Термин как член лексической системы языка // Проблемы структурной лингвистики 1967. М., 1968. С.103-125.
- Реформатский 1986 — Реформатский А.А. Мысли о терминологии // Современные проблемы русской терминологии. М., 1986. С. 163-198.
- Ромашко 1985 — Ромашко С.А. Поэтика и языкознание в теории немецкого романтизма: (К истории взаимоотношения двух дисциплин) // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. 1985. Т. 44, № 1. С. 17-27.
- Срезневский 1959 — Срезневский И.И. Мысли об истории русского языка. М., 1959.
- Степанов 1971 — Степанов Ю.С. Семиотика. М., 1971.
- Толстой 1976 — Толстой Н.И. Старинные представления о народно-языковой базе древнеславянского литературного языка (XVI-XVII вв.) // Вопросы русского языкознания. М., 1976. Вып. 1. С. 177-204.
- Томашевский 1959 — Томашевский Б.В. Стилистика и стихосложение. Л., 1959.
- Топоров 1989 — Топоров В.Н. Об индийском варианте «говорения языками» в русской мистической традиции // Wien. slav. Almanach. 1989. Bd. 23. S. 33-80.

- Турбин 1985 — Турбин В.Н. «Ситуация двуязычия» в творчестве Пушкина и Лермонтова // Лермонтовский сборник. Л., 1985. С. 91-103.
- Унбегаун 1973 — Unbegaun В.О. The Russian Literary Language: A Comparative View // Mod. Lang. Rev. 1973. Vol. 68, № 4. P. XIX-XXV.
- Успенский 1970 — Успенский Б.А. Поэтика композиции. М., 1970.
- Успенский 1983 — Успенский Б.А. Языковая ситуация Киевской Руси и ее значение для истории русского литературного языка. М., 1983.
- Успенский 1984 — Успенский В.А. The Language Situation and Linguistic Consciousness in Moscovite Rus': The Perception of Church Slavic and Russian // Medieval Russian Culture. Berkeley; Los Angeles; L., 1984. P. 365-385.
- Успенский 1985 — Успенский Б.А. Из истории русского литературного языка XVIII — начала XIX века: Языковая программа Карамзина и ее ист. корни. М., 1985.
- Успенский 1987 — Успенский Б.А. История русского литературного языка (XI — XVII вв.) München, 1987.
- Фергюсон 1959 — Ferguson С.А. Diglossia // Word. 1959. Vol. 15. P. 325-340.
- Фосслер 1912/1913 — Фосслер К. Отношение истории языка к истории литературы // Логос. 1912/1913. Кн. 1/2. С. 247-258.
- Фосслер 1928 — Фосслер К. Грамматические и психологические формы в языке // Проблемы литературной формы. Л., 1928. С. 148-190.
- Хлебников 1933 — Хлебников В. Собрание произведений. Л., 1933. Т. V.
- Шапир 1987 — Шапир М.И. «Грамматика поэзии» и ее создатели: (Теория «поэтического языка» у Г.О.Винокура и Р.О.Якобсона) // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. 1987. Т. 46, № 3. С. 221-236.
- Шапир 1989а — Шапир М.И. О лингвофункциональном континууме в Древней Руси: (Критические заметки по поводу «Теории диглоссии») // Билингвизм и диглоссия. М., 1989. С. 54-63.
- Шапир 1989б — Шапир М.И. Русская тоника и старославянская силлабика: Вл.Маяковский в переводе Р.Якобсона // Даугава. 1989. № 8. С. 65-79.
- Шапир 1989в — Шапир М.И. Теория «церковнославянско-русской диглоссии» и ее сторонники: По поводу книги Б.А. Успенского «История русского литературного языка. (XI-XVII вв.)» // Russ. Ling. Vol. 13, № 3. P. 271-309.
- Шапир 1990а — Шапир М.И. Комментарии // Винокур Г.О. Филологические исследования: Лингвистика и поэтика. М., 1990. С. 256-365.
- Шапир 1990б — Шапир М.И. Metrum et rhythmus sub specie semioticae // Даугава. 1990. № 10. С. 63-87.
- Шапир 1991 — Шапир М.И. Из истории русского «балладного стиха»: *Пером владеет как елдой* // Russ. Ling. 1991. Vol. 15, № 1 (в печати).
- Шапир 1992 — Шапир М.И. О «звукосимволизме» у раннего Хлебникова: («Бобоби пелись губы...»: фоническая структура) // Изв. РАН. Сер. лит. и яз. 1992. Т. 51, № 6. С. 37-42.
- Шишмарев 1972 — Шишмарев В.Ф. История итальянской литературы и итальянского языка. Л., 1972.
- Шкловский 1919 — Шкловский В. О поэзии и заумном языке // Поэтика: Сб. по теории поэт. яз. Пг., 1919. С. 13-26.
- Шмидт 1975 — Schmidt G. Lyrische Sprache und normale Sprache // Sprache der Lyrik. Frankfurt a.M., 1975. S. 731-750.
- Шпет 1923 — Шпет Г. Эстетические фрагменты. Пб., 1923. Вып. III.
- Шпитцер 1928 — Шпитцер Л. Словесное искусство и наука о языке // Проблемы художественной формы. Л., 1928. С. 191-223.
- Щерба 1957 — Щерба Л.В. Избранные работы по русскому языку. М., 1957.

- Якобсон 1921 — Я к о б с о н Р. Новейшая русская поэзия: набросок первый. Прага, 1921.
- Якобсон 1965 — Я к о б с о н Р. Разработка целевой модели языка в европейской лингвистике в период между двумя войнами // Новое в лингвистике. М., 1965. Вып. IV. С. 372-377.
- Якобсон 1975а — Я к о б с о н Р. Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против». М., 1975. С. 193-230.
- Якобсон 1975б — Я к о б с о н Р. О поколении, растратившем своих поэтов // Смерть Владимира Маяковского. The Hague; Paris, 1975. P. 8-34.
- Якобсон 1983 — Я к о б с о н Р. Поэзия грамматики и грамматика поэзии // Семиотика. М., 1983. С. 462-482.
- Якубинский 1986 — Я к у б и н с к и й Л.П. Избранные работы: Язык и его функционирование. М., 1986.
- Ярхо 1925 — Я р х о Б.И. Границы научного литературоведения // Искусство. 1925. № 2. С. 45-60; 1927. Кн. I. С. 16-38.

А.Д. Арманд

## Комментарий к нормальному кризису

Вопрос о нарушении равновесия природной среды, экологической опасности, об угрозе экологического кризиса стал привычной темой как научных публикаций, так и средств массовой информации. От частых обсуждений в большой степени стерся драматизм темы. Между тем, Биосфера продолжает отвечать на наступление человеческого рода не только медленными, «ползучими» изменениями состава воды и воздуха, отравлением почвы и продуктов питания, гибелью лесов и посевов от кислых осадков, но и «массированными» ударами: катастрофой Аральского моря, Сахельской трагедией. Дело, однако, не ограничивается природой. Наше существование все больше напоминает состояние тяжело больного человека. В развивающихся странах миллионы людей умирают от голода, в развитых — от сердечно-сосудистых и психогенных заболеваний, там и тут — от курения и наркотиков, от преступлений, войн, самоубийств и рукотворных катастроф, от генетических аномалий. Чернобыль, Доу Кемикл, Персидский залив, эпидемия СПИДа, компьютерный вирус — некоторые симптомы этого заболевания. Не пора ли посмотреть на экологический кризис как на частное проявление кризиса нашей земной цивилизации?

Что несет нам эта ситуация — мелкие неприятности или серьезные потрясения? Есть ли средства бороться с напастью, и если есть, то какие? Очень трудно обсуждать такую горячую проблему, глядя «изнутри», глазами заинтересованного участника событий. Автором руководило стремление попытаться взглянуть на нынешнее состояние системы «природа — общество», насколько возможно, со стороны, с позиций известных нам закономерностей эволюции.

О них — первый раздел статьи.

### 1. Общие законы развития природы и общества

Современный уровень знания законов развития позволяет считать, что они в своей основе едины для неживой природы, органического мира и человеческого общества. Отличаются лишь конкретные проявления этих законов в зависимости от особенностей развивающихся объектов, от масштабов времени и пространства. Выявление общих принципов развития имеет, в частности, то преимущество, что позволяет рассматривать историю природы и общества как историю единой системы, подчиняющейся одним и тем же закономерностям.

Наиболее универсальным законом эволюции, по-видимому, можно считать закон поляризации. Одновременно и в жесткой зависимости

друг от друга происходят два противоположно направленных процесса: всеобщего увеличения хаоса, энтропии, движения к термодинамическому равновесию и одновременного увеличения порядка. Признаками последнего служат концентрация вещества в отдельных точках космического пространства, усложнение структуры вещества в процессе добиологической, биологической, социальной эволюции. В другой формулировке закон может быть представлен как плата за порядок. Увеличение организованности оплачивается увеличением энтропии в соседних точках пространства. Среди наиболее важных проявлений второй, упорядочивающей ветви эволюции — усложнение иерархической структуры систем, увеличение числа частиц вещества, предметов, подчиненных согласованному, когерентному поведению. Признаком восходящей эволюции служит также повышение роли саморегулирования и самоорганизации систем по сравнению с управлением извне.

Саморегулирование проявляет себя как барьер на пути разрушительной, хаосогенной ветви эволюции. Саморегулирование может быть сведено к реализации одного из трех видов обратной связи: тормозящей ( $\ddagger$ ), усиливающей ( $\ddagger$ ) и конкурентной ( $\ominus$ ). Поведение сложных систем определяется, как правило, сочетанием связей этих трех типов. Преобладание тормозящей связи ведет в общем случае к замедлению развития и стабилизации системы в одном из состояний. При некоторых особых условиях, впрочем, эта связь может вести к возникновению незатухающих и даже увеличивающихся по амплитуде автоколебаний. Преобладание связи усиливающей предопределяет неконтролируемый взрывной рост (развитие) управляемого ею объекта. При наличии конкурентной связи одна из двух взаимодействующих систем (подсистем) подавляет, сдерживает развитие другой.

Равномерное сбалансированное развитие, когда эти типы связей уравнивают друг друга, — не самый распространенный случай как в природе, так и в обществе. Значительно чаще можно наблюдать чередование во времени определяющей роли то одних, то других обратных связей. При этом развитие происходит с ускорениями и замедлениями. Чередование фаз относительно спокойного развития и бурно идущих перемен, иногда — типа катаклизмов, хорошо известны в процессах формирования космических тел, в геологической истории Земли, в эволюции биологических видов (ароморфозы и идиоадаптации А.Н. Северцова [1939]). Закономерные смены динамических этапов развития этапами obscurации и гомеостаза составляют, по мнению Л.Н. Гумилева [1990], характерную черту эволюции этносов. Импульсный характер имеет развитие рыночной экономики, хорошо известны периодические всплески инфекционных заболеваний, размножения вредителей сельского хозяйства и др.

Воспроизведение системой самое себя в течение фаз спокойного развития требует затрат свободной энергии на то, чтобы противосто-

Воспроизведение системой самое себя в течение фаз спокойного развития требует затрат свободной энергии на то, чтобы противостоять разрушающему «шуму» среды. В благоприятные периоды простое воспроизведение сменяется расширенным: увеличением количества товаров определенного вида, размеров популяции животных, числа жителей Земли. Увеличивается суммарное количество вещества, вовлеченного в организованное движение систем, соответственно сужается зона «хаоса», неорганизованной материи. Такое экстенсивное расширение зоны «порядка» дополняется качественными преобразованиями систем, достигаемыми посредством самоорганизации. «Хаос» отступает также и в этом случае, так как место менее организованных систем занимают системы более высоко организованные. Мерой организованности будем считать в первом приближении сложность той «программы», которая управляет движением вещества от его вхождения в систему до выхода из нее. В принципе сложность программы может быть охарактеризована количеством заключенной в ней информации.

Материалистически ориентированная наука не знает другого способа повышения упорядоченности систем, кроме самоорганизации. В основе своей процесс самоорганизации представляет собой дарвиновский естественный отбор, обобщенный на все сферы материального и идеального бытия. Единичный акт самоорганизации складывается из двух шагов. Первый — это порождение, более или менее случайное, ряда сочетаний, вариантов, композиций из включенных в игру наличных элементов, деталей или подсистем. Элементы — частицы, молекулы, клетки, организмы, личности, общественные организации — должны обладать свойством образовывать друг с другом устойчивые или не очень устойчивые агрегаты. Второй шаг — испытание получившихся вариантов под дождем идущего из окружающей среды «шума». К «шуму» могут быть отнесены любые разрушающие, хаосогенные воздействия механической, химической природы, конкуренция однотипных образований, ухудшение рыночной ситуации и т.п. Сохраняются от исчезновения лишь наиболее «жизнеспособные» сочетания, например такие, которые обладают более совершенным механизмом саморегулирования по сравнению с их соперниками. Амплитуды шумов в окружающем нас мире ничем не ограничены, тогда как нейтрализующее действие регуляторных механизмов принципиально не может быть бесконечным по величине. Поэтому рано или поздно все образования материального мира распадаются до предельно простого уровня, следуя по хаосогенному пути развития. Разрушительная ветвь эволюции, однако, не имела до сих пор очевидного преимущества благодаря тому, что неживая материя многократно вновь и вновь создает относительно устойчивые виртуальные частицы, атомы, соединения, космические тела и скопления тел. Живая природа «ускользнула» от быстрого исчезновения благодаря свойству переносить ин-

формацию о получившихся видах, таксонах организмов на неорганизованное вещество и воспроизводиться в новом материале (размножаться) в статистическом среднем быстрее, чем происходит дезинтеграция живых систем.

Предметом отбора по указанной схеме могут быть материальные образования, могут быть и траектории движения, например движения элементарных масс в гравитационном поле. На уровне мыслящей материи действие закона естественного отбора распространяется — с некоторыми характерными отличиями — на продукты умственной и духовной деятельности людей: изобретения, научные теории, произведения искусства. Процесс самоорганизации здесь усовершенствован тем, что он проигрывается сначала на моделях, создаваемых в мозгу, а критерии отбора вариантов предоставляются здравым смыслом, логикой, аппаратом эмоций и кодексом нравственности их создателя. И лишь на следующем этапе произведение человеческой мысли и чувств выносится под обстрел общественной критики, в «шумящую» внешнюю среду.

Ряд последовательных выборов, сделанных Природой или людьми, складывается в бесконечную эволюцию Космоса, Земли, общества.

Мы не ставим здесь задачу рассмотреть также альтернативную гипотезу эволюции как целенаправленного движения, направляемого Высшим Разумом. Ортодоксально настроенная научная общественность считает такой подход антинаучным, хотя среди биологов, например, он имеет и немало сторонников: П.Тейяр де Шарден [1965], К.Бэр, Л.С.Берг [1977], С.В.Мейен [1990] и др.

## 2. Диссипативные структуры

Системы, управляемые усиливающей обратной связью, как и все остальные, участвуют в игре естественного и искусственного отбора, но при этом они на некоторое время получают преимущество перед другими типами систем. Преимущество определяется тем, что каждый шаг развивающейся системы с положительной (усиливающей) обратной связью повышает вероятность того, что будет сделан и следующий шаг в том же направлении. Определяя свое собственное движение, система становится мало чувствительной к шуму и к направляющим воздействиям снаружи. Развитие приобретает черты неотвратимости, неуправляемости. Такая ситуация складывается при концентрации рассеянного в космосе вещества к центру гравитации, при кристаллизации переохлажденной воды, при развитии ссоры, экономического спада, предвоенного политического кризиса. Количество элементов, вовлекаемых в согласованное движение в единицу времени, возрастает нелинейно. Подобные структуры названы И.Пригожиным [Пригожин, Стенгерс, 1986] диссипативными. В ходе своего разрастания они

проявляют агрессивность, подчиняя своему типу функционирования все большее количество энергии, вещества, денег, людей, продуктов питания. Все это отбирается у более слабых конкурентов или из соседней слабо организованной среды. Хаотичность, беспорядочность окружения подобных систем, естественно, быстро возрастают. Тропические циклоны, овраги, прогрессивно развивающиеся таксоны растительного и животного мира — еще примеры диссипативных структур природы. В обществе почти любая социальная система способна при благоприятных условиях обнаружить свойство экспоненциального ускорения роста. В их числе оказываются производственные и общественные организации, фирмы, политические партии, министерства, религиозные и профессиональные объединения, города, государства. Среди «благоприятных условий» на первом месте — заинтересованность участников действия в расширении сферы своей активности — материальной, идеологической или какой-либо другой. Для ускоренного роста обязателен также избыток энергии, денег и других необходимых системе ресурсов. Как правило, прочной базой социальных диссипативных структур служит человеческий эгоизм, легко принимающий форму коллективного эгоизма: группового, ведомственного, фирменного, национального, государственного.

Между тем, экспоненциальное развитие может дать лишь кратковременное преимущество подчиненной ему системе. Любые ресурсы, потребляемые такой системой, как природные, так и исходящие из общества, ограничены. Их конечный характер неизбежно приводит в противоречие со стремлением диссипативных структур увеличиваться неограниченно. Есть и другие причины, лимитирующие развитие подобных образований. Перечислим основные из них.

а) Происходит исчерпание невозполнимого ресурса. Рост государства с его населением, экономикой, административными структурами ограничивается величиной занимаемой им территории. Развитию горнодобывающей фирмы ставят предел запасы соответствующего полезного ископаемого.

б) Использование потока возобновимого ресурса достигает естественной границы. Существует предел для мощности гидроэлектростанций, зависящей от суммарной мощности водных потоков страны. Деревообрабатывающая промышленность не может перешагнуть барьера максимальной скорости возобновления вырубленных лесов. Ограничителями для какой-либо отрасли промышленности могут быть квота энергии, потребляемой в данный момент, ежегодный объем бюджетного финансирования, емкость рынка.

в) Растущая система — торговая или промышленная фирма, политическая партия — вступает в конкурентные отношения с другими образованиями того же типа. Происходит взаимное торможение друг друга. Они делят между собой потенциальных покупателей, голоса



избирателей, и дальнейший рост становится возможным лишь посредством подавления конкурентов.

г) Суперсистема в меру своих возможностей может целенаправленно сдерживать рост входящих в нее систем. Фирма или министерство регулирует развитие своих предприятий, государство — фирм и министерств. Рычагами управления служат налоговая политика, антимонопольное законодательство и др.

д) Развитие общественных систем почти неизбежно вызывает рост внутренних противоречий. Включаются тормозящие обратные связи, препятствующие движению вперед. В наше время сильное воздействие отрицательных (тормозящих) обратных связей испытывают диссипативные структуры крупных городов. Рост населения городов все больше начинает сдерживаться ухудшением качества городской среды, чрезмерным усложнением систем снабжения, транспорта, коммуникаций и других служб. Силы отталкивания со временем могут уравновесить силы притяжения, заставляющие людей сгущаться в избранных точках суши.

е) Самоторможение в предельном случае может превратиться в саморазрушение, подобно тому как раковая опухоль, убивая хозяина, убивает и себя. Этим путем следуют некоторые тоталитарные режимы, в которых нарушена эффективная регуляция развития посредством обратной связи между правительственным аппаратом и населением страны.

Таким образом, экспоненциальный рост диссипативных структур может иметь различное продолжение в зависимости от того, какие причины сдерживают этот рост в первую очередь. Варианты траекторий схематически показаны на рис. 1.

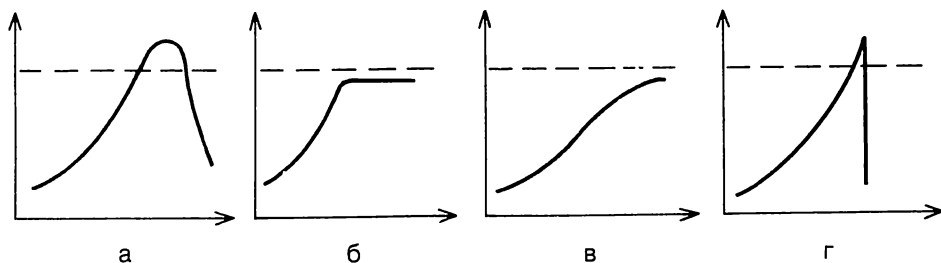


Рис. 1. Варианты развития систем, обладающих свойствами диссипативных структур. По оси абсцисс откладывается время, по оси ординат — показатель уровня развития системы. Пунктир — внешний ограничительный уровень, намеченный возможностями природной среды; а — развитие заканчивается в результате истощения невозобновимых ресурсов, б — развитие лимитируется нормой возобновимых ресурсов, в — развитие сдерживается отрицательными (тормозящими) обратными связями, г — развитие заканчивается в результате самоуничтожения системы.

### 3. Ускоренное развитие цивилизации

Человеческая цивилизация в последние столетия всё больше проявляет свойства иерархически построенной диссипативной структуры. Важнейшие показатели ее развития, такие как народонаселение, производство энергии, производство промышленных товаров, интеллектуальная продукция, загрязнение окружающей среды, растут с ускорением по отдельным регионам и по земному шару в целом [Бестужев-Лада, 1970]. Анализ взаимодействия между наиболее крупными блоками системы: численностью людей на Земле, суммой технологических знаний, наукой, промышленным производством, сельским хозяйством, — способен показать, что господствующий тип связей между ними — усиливающий. Как уже отмечалось, рост диссипативных структур неизбежно «оплачивается» разрушением, хаотизацией среды, в которой происходит развитие. Для человечества в целом — это породившая его природная среда. В свете сказанного переживаемый нами экологический кризис представляется не только закономерным, но и неизбежным следствием развития цивилизации. Рассмотрим несколько подробнее истоки и непосредственные причины возникновения критической ситуации.

Взрывное развитие общества подготовлено всей предыдущей историей Биосферы так, как будто обеспечение человечества всем необходимым было целью органической и неорганической эволюции. В природе возник набор различных накопителей энергии. В роли аккумуляторов, до сих пор отдающих запасенный потенциал, выступают горные поднятия, русла рек, живые ткани растений и животных и горючие ископаемые. Колоссальный запас энергии получила с помощью зеленых растений атмосфера Земли. Она была насыщена молекулярным кислородом, легко отдающим калории в реакциях горения и окисления.

Кроме энергии, природа подготовила к приходу человека «кладовые земли», в которых сконцентрировались запасы необходимых для развития цивилизации металлов, солей, строительных материалов, драгоценных минералов. С точки зрения статистической физики, такие накопления, на много порядков превышающие средние содержания этих веществ в земле, могли образоваться в «хаосогенной» среде лишь с ничтожно малой вероятностью. Однако еще до появления людей геохимические и биохимические системы на контакте лито-, гидро- и атмосферы достигли такого совершенства, что успешно развивались в направлении от «хаоса» к «порядку».

Живая материя «позаботилась» не только о запасах энергии, но и подготовила человечеству разнообразные легкоусвояемые продукты питания, плодородные почвы, готовый материал для создания одежды, жилищ, всевозможных предметов быта, орудий труда и

оружия. Наконец, живая природа Земли предоставила человеку основное орудие многоцелевого назначения — его собственное тело.

Очередным «подарком» эволюции, который позволил сделать решающий шаг к ускоренному развитию общества, было достижение нервной системой животных (мозгом) порога абстрактного мышления. На этой ступени появился моделирующий аппарат, биокомпьютер, способный на много шагов вперед предвидеть развитие событий и принимать решения на основе этого знания.

Все эти достижения эволюции Биосферы можно рассматривать как авансы выходящему на сцену истории человечеству. Главное их значение заключалось в том, что каждое достижение снимало очередной ограничитель, барьер на пути ускоренного развития нарождающейся цивилизации. На этом пути была преодолена конкуренция со стороны других травоядных и хищников, резко расширились пределы доступного людям географического пространства, появилась исключительная возможность избегать последствий природных катастроф. С освоением людьми каждого нового источника энергии (огонь, энергия домашних животных, ветер, текучая вода) последовательно снимались энергетические барьеры, открывая двери процессам самоускоряющегося развития.

Вместе с тем, возможности мыслительного аппарата людей породили изобретательство и таким образом позволили человечеству изменить направление основного русла эволюции Биосферы. Совершенствование биологических структур (генетической информации) дополнилось совершенствованием предметов материальной культуры. Творцом биологической истории была ДНК, которая аккумулировала в себе информацию о достижениях эволюции и сама создавала, используя механизм самоорганизации, новую информацию, в большей степени отвечающую критерию «порядка». Творцом новой ветви эволюции стал мозг. Он тоже накапливает достижения в живой памяти людей и в форме внешних носителей информации (письменность и др.). Он же порождает новую информацию с помощью игры с моделями внешнего мира. Воплощение наиболее удачных моделей в вещественную форму, аналогичную фенотипу живых организмов, уже зависит от технических возможностей, которыми располагает данный этап цивилизации. В связи с тем, что новые носители информации позволяли производить операции с ней с гораздо большей скоростью, было снято ограничение на характерное время возникновения новых форм. Эволюция рывком ускорила свой темп.

В последний раз барьер перед ускоренным развитием цивилизации был снят в результате освоения энергии пара и ископаемого топлива. Это было подобно нажатию спускового крючка, за которым последовал взрыв научно-технической революции. Структура общества, уже содержащая в себе богатый набор усиливающих об-

ратных связей, была готова к прыжку. Действие энергетической инъекции оказалось усиленным в результате некоторых событий, достаточно близко совпавших по времени. К ним можно отнести великие географические открытия, реформацию христианской церкви и победу галилеевско-декартовско-ньютоновской рациональной парадигмы в науке. Все это помогло освободить диссипативную структуру европейской цивилизации от дополнительных лимитов — сырьевых и идеологических. Бросок европейского лидера вовлек в соревновательный бег остальные культуры мира.

#### 4. Кризис системы «природа — общество»

Из-за размытости смыслового поля термина «экологический кризис» нет возможности строго определить, начался ли уже этот катаклизм или мы стоим у его порога, какие события должны отмечать дату вступления в кризис и его перехода в стадию катастрофы. Ясно, однако, другое: проблемы экологические невозможно рассматривать отдельно от демографических, экономических, политических, военных, национальных проблем. Усиление напряженности в одной сфере жизни приводит к затруднениям во всех остальных.

Среди многочисленных последствий научно-технической революции выделим три, имеющие, по-видимому, наибольшее влияние на развитие кризисных явлений. Сюда можно отнести, во-первых, глобализацию системы «природа — общество», во-вторых, усиление взаимосвязи социальной подсистемы с природной средой и, в-третьих, нарушение сбалансированности в развитии отдельных частей системы. Попробуем присмотреться внимательнее к этим ускорителям кризиса.

Превращение человечества в единую мировую систему иллюстрируется тем, что крупные экономические и военно-политические потрясения в наши дни так или иначе затрагивают большинство живущих на Земле народов. Достаточно вспомнить две прошедшие мировые войны и угрозу третьей с ее «ядерной зимой», топливный кризис 70-х годов. Эффект объединения — очевидный результат развития техники транспорта и связи. Современные коммуникации позволяют организовать оперативный обмен товарами и информацией между отдаленными материками и странами, быстро перебросить в любую часть света крупные воинские формирования, создать межконтинентальные военно-политические союзы и транснациональные корпорации. Взаимозависимость частей возросла, земной шар как бы уменьшился.

С другой стороны, рост населения Земли, шедший параллельно с техническими возможностями освоения новых земель, позволил

цивилизации западного типа распространиться практически на всю пригодную для жизни сушу. В результате исчезла возможность разрешения локальных кризисов (экологических, политических, национальных) экстенсивным методом, путем «исхода». После колонизации Нового Света, Австралии, Сибири земной круг замкнулся. Не имея географических «отдушин», государства вынуждены все более согласовывать свои действия с интересами соседей. Или все более резко конфликтовать с ними.

Даже простое повышение мощности антропогенных воздействий на природу усиливает взаимосвязи в мировом сообществе. Природные каналы связи — реки, Мировой Океан, тропосфера, озоносфера, электромагнитное поле Земли все больше разносят по всему миру сигналы о неблагополучии в отдельных районах. Напряжение общеземных механизмов, таких как регуляторы глобального круговорота углерода и азота, теплообмена Земли с Космосом, вместе с другими факторами вносят свой вклад в увеличение жесткости внутренних связей в системе «Биосфера».

Связь социальной подсистемы с природной средой развивается в двух противоположных направлениях. С одной стороны, прогресс науки и техники снижает зависимость каждого отдельного человека от капризов климата, плодородия почвы, природных опасностей. Однако этот процесс сопровождается обратными смещениями. Усиливается зависимость человека от бесчисленных технических «подпорок» — средств транспорта, строительной индустрии, агротехники, производства предметов быта и т.п. Биологическая жизнь индивида становится все более зависимой от общества в целом. А общество, в свою очередь, нуждается во все больших количествах забираемой у природы энергии, сырья для пищевой и других отраслей легкой промышленности, для тяжелой индустрии. Таким образом, на уровне отраслей промышленности, фирм, государств зависимость человечества от содержания «кладовых» и «мастерских» природы не только не уменьшается, но растет быстрыми темпами.

Усиление жесткости «вертикальных» связей — в канале «общество — природа» — приводит к смене ролей в системе. Человечество из относительно безвредного потребителя природных богатств все больше превращается в силу, способную направлять ход развития всего живого и неживого вещества Биосферы. От живых организмов к обществу переходит функция управляющего блока системы. В свою очередь, Природа из поставщика бесплатных благ становится все более активным регулятором общего развития, партнером в совместной судьбе, в борьбе за выживание.

Разбалансирование развития природно-социальной системы — важнейшее из следствий научно-технической революции, лежащее в ядре глобального кризиса цивилизации. Взрывной процесс развития

науки и техники оказался не обеспеченным соответствующим ускорением в других частях системы как внутри общества, так и вне его. Среди отставших оказались внешняя природа — сырьевой блок системы, внутренняя биологическая природа человека и блок общественного сознания и нравственности. Все они не смогли двигаться таким темпом, чтобы сохранить гармоничное взаимодействие частей. Система оказалась подобной профессиональному спортсмену, у которого блестяще развит опорно-двигательный аппарат, но подавлены интеллектуальные функции, а также запущено домашнее хозяйство, семья, огород.

Как уже отмечалось, скорость биологической эволюции значительно ниже скорости эволюции общества. Не существует хорошо разработанных единиц измерения темпа эволюционных изменений. С известными оговорками можно, однако, оценить его по частоте появления нововведений, качеств, свойств, принципиально отличающихся от существовавших ранее. Развитие промышленности маркируется, например, количеством новых химических веществ, ежегодно пускаемых в рыночный оборот (более сотни), количеством новых технологий переработки природного сырья, новых типов транспортных, лесозаготовительных, землеройных, сельскохозяйственных механизмов (десятки, сотни). О скорости биологической эволюции может дать некоторое представление такой ряд величин. По данным палеонтологии образование новых видов животных составляет в норме 1 вид за 100 лет, растений — 1 вид за 1000 лет. В экстремальных условиях достигается наивысшая скорость, когда вид (насекомого) отделяется от материнского за 7-10 поколений [Жерихин, 1987]. Если принять эту скорость — весьма условно — за общебиологический предел, то обнаружится, что бактерии в течение года способны образовать несколько новых форм из одной исходной, насекомым потребуются на образование вида несколько лет, крупным млекопитающим — сотня лет, человеку — несколько сотен лет. После кризиса Биосферы в меловом периоде, известном под названием эпохи вымирания динозавров, восстановление равновесия заняло 7 миллионов лет [Расницын, 1988]. Очевидно, что в соревновании с техническим прогрессом возможности живой природы несравненно меньше (кроме видов простейших).

Существуют другие, не эволюционные механизмы изменчивости организмов, такие как индивидуальная физиологическая и двигательная регуляция, фенотипическая ненаследуемая адаптация. Но, в отличие от эволюционных изменений, эти способы приспособления имеют ограниченный диапазон возможностей. Как только изменения среды превосходят порог адаптивности организма, эти механизмы оказываются бесполезными.

Последнее замечание полностью относится и к биологической природе людей, бессильной перед чрезмерными нагрузками техниче-

ского века — психологическими, химическими, механическими, мутагенными, шумовыми и другими. Очевидными свидетельствами того, что человеческий организм проигрывает в соревновании с техникой, могут служить накопление генетического груза (рост наследственных заболеваний), увеличение стрессовых отклонений от нормы, числа психических и психосоматических заболеваний, прогрессирующая наркомания, преступность, самоубийства. Повышение смертности от рака и сердечно-сосудистых болезней также обычно связывают с техническим прогрессом. Нечего и говорить о прямых жертвах транспортных и производственных катастроф, травматизма, профессиональных заболеваний и, наконец, необычайно «эффективных» военных действий.

Отставание общественного сознания, призванного руководить развитием социума, выражается в том, что овладение колоссальными энергиями не сопровождается соответствующим повышением чувства ответственности людей друг перед другом и перед природой. Скорее наблюдается даже ослабление нравственных норм. Последнее поощряется тайно и явно промышленным комплексом, так как развязывает ему руки, повышает возможности проникновения во все сферы человеческого существования. В результате человечество в наши дни напоминает ребенка, которому дали поиграть боевым оружием, но при этом не внушили ему правил, отвечающих степени опасности подобных игр для окружающих и самого ребенка. В результате каждая новая война становится все более разрушительной и уносит все больше жизней, применяются все более совершенные технические средства для грабежа, насилия, преступного бизнеса, шантажа. Использование природных ресурсов все больше напоминает бессмысленное ограбление и захламление своего собственного дома.

Неуправляемый рост населения Земли — тоже итог нарушения равновесия, вызванного научно-технической революцией. Современный демографический взрыв объясняют обычно достижениями медицинской науки, фармакологии, медицинской техники, позволившими в короткий срок снизить смертность в человеческой популяции. Эти достижения оказались несогласованными с динамикой рождаемости. Последняя до сих пор регулируется народными традициями развивающихся стран, рассматривающими большое количество детей в семье как одну из основополагающих ценностей. В том же направлении действуют предписания практически всех мировых религий, прямо или косвенно поощряющих многодетность и осуждающих меры регулирования семьи. Даже наиболее нейтральная в этом отношении буддистская религия косвенно, исповедуя законы кармы и переселения душ, высказывает свое негативное отношение к сокращению рождаемости.

Таким образом, и здесь мы обнаруживаем нарушение соответствия, — между определенными элементами идеологии, системы ценностей, и реалиями века научно-технической революции.

Нарушение сбалансированного развития системы воспринимается людьми как увеличение дискомфорта, незащищенности жизни в широком понимании и в смысле личного благополучия, нестабильности, хаотичности бытия, бессилия перед наступлением непредсказуемых перемен. Материальные и социальные возмущения по многочисленным каналам взаимного воздействия вызвали явления, близкие к кризисным, и в духовной сфере развития. В резкой форме обнаружил себя постепенно нараставший духовный вакуум, особенно в странах с преобладанием атеистической идеологии. Пустота привела к судорожным хаотическим поискам опоры в религиозно-философских учениях, мистических культах, парапсихологии, магии. Возрождаются старые и создаются новые верования, в которых трудно разобраться рядовому обывателю. Реакция на духовный сумбур иногда проявляется негативно, в откровенном отбрасывании всяких нравственно-религиозных норм и ограничений.

Многочисленные нарушения равновесия, согласованности между частями природно-общественной системы, по-видимому, и составляют существо современного социально-экологического кризиса.

## 5. Путь выхода

Выше уже говорилось, что ускоренное экспоненциальное развитие диссипативных структур не может продолжаться длительное время. В силу ряда причин неизбежно вступают в действие силы торможения. Рассмотрение противоречий, с которыми встретилась на пути индустриального прогресса наша цивилизация, свидетельствует, что эта структура уже включила механизмы отрицательной обратной связи, как внешние (во взаимоотношениях с природной средой), так и внутренние. Попробуем решить теперь, какой из вариантов торможения, изображенных на рис. 1, нам предстоит пройти. Это зависит от того, какой фактор замедления из перечисленных в разд. 2 станет решающим в последующем движении. Здесь, однако, существует значительная неопределенность.

С разрядкой военно-политической обстановки на планете снизилась, но не стала равной нулю вероятность военного самоуничтожения системы по образцу рис. 1-г. Многое здесь зависит от дальновидности и уравновешенности политиков, еще больше от уровня сознания и нравственности народов, от того, окажутся ли они вопреки инстинкту самосохранения, боязни экономических трудностей и за-



хватническим вожделям способными санкционировать разоружение армий своих стран.

Результатом перерасходования природных ресурсов и отравления среды отходами промышленности может стать сценарий типа 1-а. По пути экономического спада и депопуляции нас может направить дефицит горючих ископаемых, возможно, некоторых других ресурсов, добываемых в недрах. Существует, однако, возможность замены одних видов энергии другими и одних материалов другими. Значительно более серьезной представляется угроза сокращения площади и плодородия пахотопригодных почв, изменения климата в результате перегрева атмосферы, сокращение ресурсов пресной воды, отравление атмосферы, почвы и океана. Достаточно велика и опасность учащения «ограниченных» войн, эпидемий, относительного роста нетрудоспособного населения, т.е. последствий «внутренних» затруднений человечества. Срабатывание всех этих «тормозов» делает вероятным не только остановку развития, но и более или менее далеко идущий регресс.

Наконец, не исключается и вариант выхода «на плато», прекращение роста без признаков глубокого спада по типу 1-б или 1-в. Этот путь возможен в том случае, если нам удастся избавиться от войн и стрессов, свести к минимуму потребление невозполнимых ресурсов и не выходить за пределы квоты, отпущенной нам природой по ресурсам восполнимым. Очевидно, из всех существующих возможностей выхода из кризиса этот, третий путь наиболее желателен для большинства жителей планеты. Его осуществление, однако, связано с ростом трудностей и требует от людей больших целенаправленных усилий. Если же процесс будет и дальше развиваться стихийно, то законы развития, пока еще нам не подвластные, предложат свое решение — по первому или второму сценарию.

Следующая ступень рассуждений должна подвести нас к решению вопроса: что же нам нужно предпринять для того, чтобы выход из кризиса прошел с наименьшими потерями.

Наше счастье, а может быть и наша беда состоит в том, что природа не ставит на пути технического прогресса железобетонных стен, мгновенно и очевидно останавливающих движение вверх по экспоненте. Скорее подходит другое сравнение: трудности накапливаются постепенно, обвивая ноги как клубок спутанных ниток. Из каждой петли в отдельности еще можно выбраться, и кажется, что это не такое уж серьезное препятствие, но все вместе они через некоторое время делают движение невозможным. Применение химических удобрений и пестицидов отодвигает проблему потери плодородия земли, но убивает полезную флору и фауну, нарушает экологическое равновесие. В результате обесструктурирования плодородного слоя и размножения вредителей та же проблема падения урожая входит через черный ход и обрушивается на нас с еще

большей силой. Иллюзия нежесткости природных запретов заставляет искать новые решения, которые, в свою очередь, вносят дополнительные возмущения в систему, и препятствия к продвижению вперед нарастают как снежный ком. Закон платы за порядок действует неукоснительно. В этом законе авансом вынесен смертный приговор всем проектам разрешения социально-экономического кризиса с помощью технических средств. Успехи науки и техники внушают мысль, что нет оснований бояться катастрофы. Уже современных знаний достаточно, чтобы прокормить миллиарды людей вовсе без участия естественного почвенного слоя земли, чтобы очистить от загрязнений атмосферу, опреснить нужное количество океанской воды, а поток промышленных отходов адресовать за пределы Биосферы в космические просторы [Альтов, Рубин, 1991]. В ответ на эти предложения достаточно сказать, что их осуществление потребует такого роста производства энергии, стройматериалов, техники, при котором симптомы кризиса усилятся в десятки раз. Техническое решение проблем кризиса многократно проиграно на таких пока еще не глобальных моделях, как Аральское море, Чернобыльская АЭС, российское Нечерноземье. Каждый раз, вытаскивая одну ногу из болота, мы только приближаем невеселый финал.

Но, может быть, следует подойти к экологической головоломке с другой стороны? Если природа по своим возможностям отстает от развития техники, то, может быть, наука может предложить рецепты для ускорения биологической эволюции, что поможет ликвидировать рассогласование, о котором говорилось выше? Действительно, последние открытия в области дрейфа генов, успехи генной инженерии позволяют надеяться на грядущее управление процессом биологической эволюции. Однако средства массовой информации уже забили тревогу по поводу комплекса немедленно возникающих в этой области проблем и опасностей: этических, юридических, эпидемиологических, военно-политических. Если к моменту выхода генотехники на промышленные конвейеры мы не ликвидируем отставание в области нравственности, то получится, что нашему недорослю кроме пистолета подарили еще и бомбу с часовым механизмом. Последствия игр с наследственной информацией проявятся не сразу и будут необратимы. Вот почему это оружие, направленное против нас самих, может оказаться опаснее всех прежних.

По-видимому, единственным приемлемым путем выхода из кризиса остается все-таки торможение экономики по крайней мере до того момента, пока отстающие блоки не удастся подтянуть до уровня равновесия. При таком решении может стать реальностью одна из двух моделей выхода: 1-а или 1-в (рис. 1). Выбор между этими вариантами зависит от того, насколько оперативно прореагирует система на сигналы неблагополучия. Лучший вариант, 1-в, осуществ-

вится в случае стабилизации экономики на достигнутом уровне в достаточно короткие сроки. По-видимому, не более 2-3 десятилетий отпущено человечеству на исполнение такого решения. Во всяком случае, такую оценку дает модель глобального развития Дж.Форрестера [1978]. Модель была оценена как чрезмерно грубая, но последующие машинные эксперименты и сам ход истории не опровергли ее существенных выводов. Если же система обнаружит упорство в стремлении развиваться дальше по проторенному пути, то ее «занесет» в зону выше красной черты, где конфликты многократно обострятся и направят развитие цивилизации по траектории 1-а (рис. 1). К сожалению, этот путь представляется более вероятным из-за того, что объективно существующие инерционные элементы не дадут экономике быстро перестроиться. Что это за элементы?

Первый относится к чисто экономической сфере. Для того, чтобы относительно безболезненно переориентировать какую-либо отрасль промышленности на другой вид производства (или прекратить ее существование), требуется завершить цикл оборота капитала, возместив затраты на средства производства. Дж.Форрестер [1978] оценивает этот срок примерно в 40 лет.

Перестройка экономики неизбежно столкнется, далее, с неповоротливостью политических структур современного мира, с авторитарными амбициями государств, с устойчивостью бюрократических систем управления. Для оценки срока, потребного для мирного преобразования политического устройства, возможно, окажется полезен опыт СССР. Осознание непригодности созданного нами политического устройства потребовало семи десятков лет; для демонтажа системы семи лет оказалось далеко не достаточно.

Еще больших усилий потребует, вероятно, преодоление третьего вида инерции, инерции сознания. Речь идет, прежде всего, о замене господствующей сейчас парадигмы о пользе и неизбежности технического прогресса. Альтернативная парадигма еще как следует не сформулирована, но ясно, что она должна быть основана на системе общественных ценностей, отличных от господствующей сейчас. Это следует из того, что приоритет, отданный нашими современниками материальным ценностям и основанным на них высоким стандартам жизни, неизбежно вступит в острый конфликт с требованиями замораживания производства товаров потребления. Для смены ориентиров необходимо осознать одну несложную истину: гонка индустриализации начала приносить каждому из нас больше вреда, чем пользы. Но чрезвычайно трудно решиться принести в жертву те удобства и радости, которые дает нам развитая промышленность, отказаться от погони за все более красивыми, приятными и полезными вещами и переориентироваться на другие жизненные ценности. Возможно, нам предстоит пережить еще не одну Чернобыльскую катастрофу, не одну разруши-

тельную войну, еще более сильное загрязнение продуктов питания, питьевой воды, воздуха, чтобы поколебать веру в индустриального бога. Сколько времени на это может понадобиться? Опыт показывает, что люди, простившиеся с юностью, с большим трудом меняют свои убеждения. Старые ценности уходят вместе со старыми людьми, смена установок происходит со сменой поколений. Для ориентации в цифрах опять можно обратиться к социалистическому эксперименту в нашей стране. Целенаправленное выведение породы людей с новым складом мышления (с атрофированным чувством ответственности) дало ощутимый результат за три поколения (около 60 лет), но полного успеха еще не достигло. Очевидно, в наших рассуждениях об инерции мышления следует ориентироваться на не меньший срок.

Консерватизм системы ценностей затрудняет перестройку экономики не только из-за живучести идеологии «вещизма». Уже отмечалось, что рост населения Земли, стимулирующий прогресс техники, также замешан на традициях и вере. Азарт деловой конкуренции, зависть к преуспевающим, чувство ущемленности народов развивающихся стран, — все эти проявления нашего сознания тоже разгоняют локомотив индустриального прогресса.

Таким образом, сильные инерционные моменты, направляющие развитие системы «природа — общество», делают наиболее вероятным продолжение развития по прежнему пути до тех пор, пока еще более возросшие противоречия не вызовут болезненного спада до трудно предсказуемого уровня. В этих условиях предметом забот должно стать всемерное смягчение удара, подготовленного нашими же руками.

## 6. Система ценностей

Разговор о «подтягивании» нравственных норм к уровню достигнутой человечеством материальной культуры может оказаться беспредметным, если не оценить каким-либо образом путь, который должен быть пройден сознанием для восстановления утраченного равновесия. Рассмотрим этот вопрос несколько подробнее.

В головах наших современников господствуют ценности, которые можно разделить на три группы. К первой отнесем ценности, унаследованные от четвероногих предков, от того времени, когда жизнь управлялась дарвиновским законом выживания сильнейшего. В несколько перелицованном виде эти ориентиры поведения, тем не менее, легко распознаются и в популяции homo sapiens. Это все то, что дает физическое превосходство над соплеменниками: сила, власть, хитрость, приспособляемость, чувственные удовольствия, спокойная и сытая жизнь, материальная обеспеченность, здоровье.

Некоторые из унаследованных ценностей оказались настолько преобразованными общественным образом жизни людей, что заслуживают выделения в особую — вторую — группу. Очевидно, однако, что корни их уходят в биологическую природу человека и связаны с задачей выживания индивида в нестабильной или враждебной среде, с конкуренцией за место под солнцем. Здесь, по-видимому, можно назвать владение богатством, славу, общественное признание, престиж, хорошую карьеру. Добавим в этот список трудолюбие, дисциплинированность, терпеливость и т.д.

Наконец, третья группа ценностей связана с чисто человеческими качествами людей, со способностью их к мыслительной и духовной деятельности. Носители соответствующих качеств в общем случае не получают физических преимуществ по сравнению с окружающими, иногда даже наоборот. Превосходство этих людей выявляется в области нематериальной: в уважении, почитании со стороны членов общества, в глубоком внутреннем удовлетворении от своего образа жизни. Здесь мы найдем мудрость, сознание своей ответственности перед людьми, образованность, религиозность, культурный уровень, терпимость, альтруизм, принципиальность, способность к творчеству, способность понимать красоту и воспринимать искусство.

Само определение этих трех групп ценностей подсказывает, что генеральное направление духовной эволюции человечества лежит, при всей извилистости и разветвленности реальной траектории, на пути перехода от первой группы ко второй и от нее к третьей. Можно считать, что основным содержанием почти всех мировых философско-религиозных учений была и остается переориентация людей с низших ценностей на высшие, человеческие. При всем внешнем разнообразии брахманизм, ответвления индуизма, иудаизм, буддизм, конфуцианство, даосизм, христианство, мусульманство, радж и агни-йога, теософия дружно внушают людям стремление к духовному самосовершенствованию, милосердие, сострадание и любовь друг к другу, освященную любовью и стремлением к Всевышнему. Преимущественно на религиозных (христианских) ценностях основан и моральный кодекс строителя коммунизма.

Если придерживаться той точки зрения, что социальная эволюция наследует эволюцию биологическую, а та, в свою очередь, продолжает развитие неорганического мира, то ход истории должен демонстрировать нам те же две генеральные тенденции: организации и хаотизации. Действительно, как мы уже пытались показать, прогрессивное развитие цивилизации функционально связано с разрушением порядка в окружающей среде. В развитии духовной культуры, по-видимому, можно усмотреть аналогичные тенденции, если к направлению увеличения порядка отнести все движения, позволяющие людям действовать согласованно, когерентно, а к хаотизации

отнести все, что умножает противоречия, противоборство, разрушает материальные и духовные ценности. Емкими понятиями, выработанными в древности для обозначения этих двух тенденций, являются добро и зло. Намеченная нами линия постепенного перехода к ценностям третьей группы отвечает представлению об увеличении суммы добрых дел и побуждений в обществе людей и, соответственно, — о переходе ко все более согласованным действиям. Таким образом, проблема социально-экологического кризиса может формулироваться не только в прагматическом, но и нравственном аспекте.

Согласно принципу поляризации, возрастание добра должно уравновешиваться эквивалентным увеличением зла. Эта излюбленная тема философов и теологов еще ждет своего исследователя, вооруженного компьютером и банком данных о человеческих деяниях на протяжении истории. Но может показаться знаменательным наблюдение, сделанное историками. Особенностью «трудных» моментов истории — войн, революций, «смутных времен» — оказывается своеобразное расщепление норм поведения на два течения, «светлое» и «темное». Одно из них ярко высвечивает черты благородства, бескорыстного самопожертвования. Воображение поражают подвиги Муция Сцеволы, Жанны д'Арк, Ивана Сусанина. Другое течение в моменты смуты выпускает на свободу самые низкие инстинкты подлости, предательства, жестокости. В мирное время отклонения от средней нормы нравственности уменьшаются. Возможно, отмеченная закономерность может служить подтверждением того, что принцип поляризации действует и в духовной сфере бытия. Если так, то «платой» за рост духовной культуры может (или должна?) стать хаотизация промышленного производства. Подобно тому, как развитие материальной культуры оплачено частичной хаотизацией природной среды.

Переход к более высокому уровню ценностей означает для каждого человека расширение границ между «моим» и «чужим». Граница может быть не вполне резкой, но это не меняет сути дела. На самом низком уровне сознания, свойственном законченным эгоистам, эта граница проводится, образно говоря, вокруг своего пояса. Свои интересы для такого человека всегда и безусловно выше интересов кого-либо другого. На втором уровне, «семейном», в понятие «мое» включаются близкие родственники: дети, жена, родители. Дальше по такому же принципу можно обозначить групповое, национальное, государственное, общечеловеческое и космическое сознание. Число ступеней можно по желанию увеличить или уменьшить, национальное и государственное сознание могут меняться местами, но общая схема сохраняется. Для перехода на следующую ступень необходимо отказаться от индивидуального эгоизма в пользу «семейного эгоизма», несколько повысив согласованность действий («порядок») с

окружающим миром. Дальше идет групповой (кастовый, ведомственный, религиозный) эгоизм, эгоизм национальный, государственный. Еще выше термин «эгоизм», очевидно, теряет смысл. В наши дни большинство людей, по-видимому, располагается между первой и четвертой ступенями сознания. Выдающиеся гуманисты современности и прошлого достигли общечеловеческого (6-го) уровня. Космическое сознание — это сознание основателей великих мировых религий — Будды, Иисуса Христа и немногих из людей.

Более или менее успешное решение проблем социально-экономического кризиса невозможно без жертв со стороны каждого жителя планеты ради общего благополучия. Из сказанного следует, что эта задача станет разрешимой только при условии перехода большинства людей на уровень высших человеческих ценностей. От каждого участника такой перестройки потребуется расширение сознания не менее чем до общечеловеческого уровня. С глобальным кризисом справится только глобальное сознание, обеспечивающее согласованность действий землян.

## 7. Стратегия и тактика

Сказанное еще больше усиливает впечатление, что выход из кризиса без серьезных потерь в области народонаселения, экономики и культуры просто невозможен. При максимальном напряжении усилия по изменению ценностной ориентации массы людей дадут ощутимые результаты лишь по прошествии десятилетий. Между тем социально-экологический кризис уже стал фактом нашей жизни и требует немедленной реакции. Тысячи лет героического труда учителей нравственности, проповедников, пророков дали довольно скромный результат, здесь же требуется пройти не меньший путь в совершенно ничтожный срок. Похоже, предлагаемое решение обречено стать очередным картонным домиком и разделить судьбу многих утопий.

При всем правдоподобии такого заключения следует принять во внимание, что кризиса глобального масштаба человечество еще не переживало. Историческая наука не знает другой такой ситуации, когда альтернативой перестройке системы ценностей становится существование всей человеческой популяции. Серьезность положения дает надежду на то, что, когда воспитателем станет сама суровая действительность, развитие сознания ускорится во много раз. На это намекает аналогия между социальной и биологической эволюцией. Биологам известно, что способность популяций к наследуемым трансформациям резко повышается, когда они оказываются перед угрозой вымирания.

Еще одно соображение сводится к тому, что нам нет необходимости пробивать головой каменную стену мгновенно. Мы сумеем

сменить нашу систему ценностей, если человечеству удастся выиграть для этой сложной операции время у экологического кризиса, не дать ему перейти в катастрофу. Задержать на какой-то срок разрушение Биосферы — задача более реальная даже при нашем дефиците времени. Впрочем, и ее решение потребует хорошо скоординированной на мировом уровне и четко разделенной по этапам совместной деятельности людей.

Таким образом, жизнь заставляет разбить программу выхода из кризиса на долговременную, стратегическую и «пожарную» тактическую части. Из чего могут складываться эти действия?

Преыдущее обсуждение проблемы позволило сформулировать центральную стратегическую задачу как переход к более совершенной системе ценностей, то есть задачу переориентации, перевоспитания жителей Земли. Это выдвигает на первый план фигуру педагога в широком понимании этого слова. Из всех человеческих способностей нам больше всего понадобится талант воспитателя молодежи. Гуманистически настроенный учитель должен стать самой престижной и поощряемой профессией. Вместе с тем целенаправленная работа по выработке нового мирозерцания не станет успешной, если к ней не подключить все средства массовой культуры, пропаганды, литературу, журналистику, искусство, центры моды, государственное и частное финансирование. Большая ответственность ложится и на плечи религиозных деятелей. Кроме выполнения своих прямых обязанностей — нравственного воспитания паствы — им придется решить задачу объединения усилий в достижении этой цели и, соответственно, погасить вражду, конфронтацию и конкуренцию между отдельными религиозными вероучениями и сектами. Стратегические, дальние цели человечества должны стать приоритетными в деятельности политиков, военных и бизнесменов. Придется покончить и с давней враждой между наукой и религией. Должна возобладать точка зрения, что та и другая стремятся к достижению одной и той же конечной цели — к познанию абсолютной истины. Различные же методы познания не противоречат друг другу, а друг друга дополняют. В конечном счете вся деятельность людей в XXI веке должна проходить под лозунгом «согласие во имя выживания».

По сравнению с этими действиями, гарантирующими успех, но рассчитанными на длительный срок, более быстрый результат могут дать меры экономического характера. С помощью продуманной системы налогов, штрафов, норм на потребление природных ресурсов и квот на загрязнение среды можно добиться значительного снижения пресса на природные компоненты системы. Нарушение природного равновесия в условиях экономического регулирования станет разорительным для промышленных предприятий. Следует, однако, ясно представлять, что радикального решения экологической проблемы, а



тем более разрешения социальных противоречий система финансовых мер не даст. Пока сохранится заинтересованность большинства людей в продолжении производства промышленных товаров, заводы будут дымить, а природа — отступать под напором техники.

Однако и эти меры, которые можно назвать среднесрочными, из-за инерционности производства скажутся с определенным запозданием. Поэтому они должны быть дополнены введением в действие средств чрезвычайных, которыми могут быть только принудительные, силовые воздействия. Меры полицейского, прокурорского, судебного, санитарного, ведомственного контроля должны опираться на соответствующее жесткое экологическое законодательство и исполнительный аппарат. Требуется юридическое обоснование права местных органов власти на временное или постоянное закрытие наиболее вредных в экологическом отношении производств, запрещение некоторых технологий. Законодательно и организационно должна быть обеспечена оперативная обратная связь между органами власти и населением, в первую очередь страдающим от нарушений состояния среды. Как крайнее выражение этой обратной связи должна быть признана законной деятельность «зеленых» по оказанию давления на фирмы, ведомства и администрацию. Практика показывает относительно невысокую эффективность этой третьей группы мер («законы пишутся для того, чтобы их обходить»), но зато срок между принятием решения и получением результата здесь минимален.

Таким образом, борьба за экологическое выживание должна пережить три этапа: этап силовых (юридических), затем экономических и, наконец, воспитательных мер. Порядок этот предопределен их «быстродействием». При этом старт всем трем процессам следует дать одновременно и немедленно, но «дистанции пробегать» будут различны.

Изложенная трехэтапная программа рождена самим ходом событий, и в развитых странах уже многое делается для ее осуществления. Проблема заключается в том, что решающий успех может быть достигнут лишь при условии, если за согласованное выполнение программы возьмется большинство стран мира. По данным моделирования, в таких странах должно проживать не менее 90% населения Земли. Смогут ли развивающиеся государства отложить в сторону многочисленные беды своих народов и заняться заботами общими?

## 8. После кризиса

Может показаться людоедским тезис о том, что социально-экономический кризис — нормальный эпизод закономерного развития общества. Но у эволюции своя логика. Без выбора вариантов не может быть самоорганизации, и значит, без периодических нарушений

равновесия эволюция прекратится. Нравится или не нравится нам порождаемый кризисом хаос — он лишь свидетельствует, что односторонне индустриальный путь развития Биосферы исчерпал свои возможности и требуется выбор нового направления. По представлениям синергетики, науки о самоорганизации, мы вплотную подошли к точке бифуркации, развилке, от которой дальше ведут несколько дорог. Выбрать оптимальный путь и начать движение по нему — это сверхзадача, предъявленная живущим сейчас поколениям людей. Ошибочный шаг, сделанный сейчас, может надолго, до следующего кризиса задержать развитие, может просто направить человечество в эволюционный тупик, каких история и биология знают немало, может потребовать ненужных усилий на исправление ошибки. Но как определить, какой путь оптимален? Принять ли за ориентир спасения выход будущего человечества в Космос, на другие планеты или сферу Дайсона, превратить ли Биосферу в Техносферу, принять ли проект информационного постиндустриального общества или, не размышляя долго, возвратиться к сохе и луку со стрелами? Каждый проект имеет своих сторонников, свои резоны. Можно попросту пустить дело на самотек и посмотреть, что получится. Прогнозы развития по каждому из возможных сценариев могут дать разве что пророки, научные методы здесь не срабатывают. И все-таки кое-какие соображения можно высказать и по этому поводу.

Для выбора пути нам дана свобода воли. Но ее не стоит переоценивать, она не освобождает от подчинения общим законам развития. В «Войне и мире» Л.Н.Толстого есть блестящее рассуждение о том, что мудрость и талант руководителя — в том, чтобы угадать наиболее естественный путь развития и способствовать его осуществлению. Руководитель может принять и «волевое» решение. О дальнейшей судьбе таких выборов мы можем справиться в недавней истории нашего государства — энциклопедии волевых решений. По-видимому, для вынесения суждения о наилучшем направлении посткризисного развития земного сообщества и нам следует исходить из того, «куда влечет нас рок событий». Пройдемся в тезисной форме по обстоятельствам, существенным, с нашей точки зрения, для выбора дальнейшего пути, пусть даже некоторые положения уже были высказаны раньше.

1. На высоком уровне обобщения содержанием эволюции общества следует считать увеличение порядка, организованности в части мира, называемой человечеством. В этом обществе наследует движение от хаоса к порядку живой природы и неорганической материи, чем уравнивается противоположная тенденция от порядка к хаосу. С этих позиций движение общества назад «к предкам», «в пещеры» противоречит генеральному направлению развития и без крайней необходимости должно быть отвергнуто.

2. Технологическое развитие цивилизации практически достигло предела своих возможностей, исчерпав «запас прочности» природной среды и внутренней биологической среды человека. Без того и без другого развитие немислимо. Поэтому следует отвергнуть как не соответствующее потенциям Биосферы сознательное движение по пути ее техносферизации, так же как и бездумное скатывание в это состояние по инерции.

3. Выход человечества в Космос возможен с технической точки зрения и не противоречит основной эволюционной идее. Однако человечество еще не подготовлено к тому, чтобы с помощью нового «исхода» убежать от кризиса (в который раз) в новую область пространства, но впервые — в третье измерение. Материаловедение, космическая экология, медицинская биология в ближайшие десятилетия еще не обеспечат переселения на космические тела значительных групп людей. Когда такие колонии появятся, они поневоле долго еще будут через пуповину сосать из материнской планеты дефицитные материалы, энергию, технику, продолжая особенно интенсивно разрушать среду жизни оставшихся на ней людей. Цивилизация просто не успеет «выскочить» из захлопывающейся экологической западни.

4. Путь сплошной компьютеризации Земли, по-видимому, лежит в русле эволюции от хаоса к порядку. Согласно закону поляризации, усиление мыслительных способностей человека должно быть оплачено разрушением уже достигнутого порядка где-то в другом месте. Природа пострадает от заводов, производящих электронную технику, сравнительно слабо. Насколько пострадает информационная среда от компьютерных вирусов и интеллектуальная среда от эпидемии компьютерных игр, покажет время. Для нас важно, что само по себе внедрение электроники не решит проблем социальных и экологических. Компьютеры с одинаковым бесстрашием обслуживают проекты охраны природы и разрушительные проекты типа переброски воды из северных рек, программы помощи развивающимся странам и планы войн. Однако, для достижения единства в борьбе с кризисом электронная техника может оказать большую помощь.

5. Отставание нравственного развития людей от технического уровня цивилизации подсказывает последний вариант выхода из кризиса. Он сводится к тому, чтобы задержать развитие техники на современном уровне и основные усилия направить на развитие (подтягивание) сферы духовной культуры. Эволюция материальной оболочки цивилизации передаст эстафету эволюции творческих, духовных способностей людей. Развитие не остановится, оно лишь перейдет на другую траекторию до тех пор, пока потомки не решат, что дальше делать с техническим развитием. Остановится лишь недопустимый пресс на внешнюю и внутреннюю биологическую среду. По уровню своего физического, интеллектуального и духовного развития человечество уже

сейчас способно начать воспринимать и сделать главным ориентиром гуманистическую систему ценностей, об этом говорит опыт духовно развитых людей. Инерция мышления — несомненный тормоз на этом пути развития. Но естественное течение событий и само по себе обновляет наши ценности, преодолевая косное мышление. Если не приложить усилий, то интеллектуальный сон человеческого вида может продлиться еще не одно столетие.

Природа людей такова, что для объединения устремлений на какое-нибудь крупное дело умами людей должна овладеть руководящая идея, мечта. В наше время нет надобности изобретать новый хрустальный замок, он есть и манит человечество уже не одно тысячелетие. Это мечта об идеальном справедливом обществе, оформленная как Сатья Юга (Век Разума) в традиции Востока, как царство Божие на земле в христианском богословии, как утопии в многочисленных проектах мечтателей, включая идеи мирового коммунизма. Все большую популярность приобретает концепция перехода от Биосферы к Ноосфере, где разумное взаимодействие людей позволит снять напряжения внутри общества и между обществом и природой. Естественный скепсис наших современников по отношению к любым утопическим конструкциям мешает видеть их основной порок. Плохи не сами схемы идеального социума и даже не методы, применявшиеся для их осуществления, а негодный материал. Невозможно построить небоскреб из необожженных глиняных кирпичей. Человек, ориентированный на получение личной выгоды за счет других или за счет общего природного достояния, просто не готов еще для жизни в справедливо устроенном обществе, ни в качестве руководителя, ни в качестве ночного сторожа. Так не стоит ли еще раз попробовать осуществить мечту, подготовив предварительно «кирпичи» с расширенным до общечеловеческого уровня сознанием?

Вот и готов еще один рецепт спасения человечества. Ведь надо же из чего-то выбирать? Окажется ли он жизнеспособным или разделит судьбу множества своих предшественников — это, как говорится, покажет вскрытие.

## Литература

- А л ь т о в Г., Р у б и н М. Что будет после окончательной победы // Знание — Сила, 1991, № 4, с. 5-10.
- Б е р г Л.С. Труды по теории эволюции. Л., 1977, 387 с.
- Б е с т у ж е в-Л а д а И.В. Окно в будущее. Современные проблемы социального прогнозирования. М., 1970, 271 с.
- Г у м и л е в Л.Н. Этнология и ее применение // География и современность, вып. 6. Л., 1990, с. 54-64.

- Ж е р и х и н В.В. Биоценотическая регуляция эволюции // Палеонтол. журн., 1987, № 1, с. 3-12.
- П р и г о ж и н И., С т е н г е р с И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986, 432 с.
- Р а с н и ц ы н А.П. Проблема глобального кризиса наземных биоценозов в середине мелового периода. Гл. 5. В кн.: Меловой биоценотический кризис и эволюция насекомых. М., 1988, с. 191-206.
- С е в е р ц о в А.Н. Морфологические закономерности эволюции. М.-Л., 1939, 610 с.
- Ф о р р е с т е р Дж. Мировая динамика. М., 1978, 171 с.
- Т е й я р д е Ш а р д е н П. Феномен человека. М., 1987, 240 с.
- Эволюционные идеи С.В.Мейена // Природа, 1990, № 4, с. 72-90.

Лешек Колаковский

## Посреди движущихся руин\*

Эйфория, чем бы она ни была вызвана, всегда непродолжительна. «Посткоммунистическая» эйфория прошла, уступив место предчувствиям надвигающейся угрозы. Смерть чудовища сама по себе чудовищна. Станем ли мы свидетелями рождения нового монстра, или увидим, как различные части старого вступили между собой в кровавую схватку? Сколько новых стран родится из хаоса, и какими они будут — демократическими или диктаторскими, национал-фашистскими или клерикальными, цивилизованными или варварскими? Наводнят ли Европу миллионы беженцев, спасающихся от голода и войны? Каждый день газеты публикуют прогнозы, один мрачнее другого, и авторы их — люди знающие. Единственное, что мы можем сказать с уверенностью: все зыбко сегодня, и все возможно.

### Предсказывая непредсказуемое

Когда мы утверждаем, что ничего нельзя сказать сегодня наверняка, речь идет о скромном человеческом знании (о «моральной достоверности», как сказал бы Декарт), а не о совершенной достоверности, которая находится за пределами человеческого разума. Ученые теперь говорят нам, что в ходе естественных процессов какие-то незначительные события зачастую провоцируют масштабные катастрофические сдвиги, ведущие к «непредсказуемым» результатам. Чтобы их предвидеть, надо обладать не просто более глубоким знанием о начальных условиях, но фактически абсолютным знанием, доступным, вероятно, лишь для божественного разума.

То же самое можно сказать и об исторических процессах. «Законы истории», «историческая неизбежность» — все это просто гегельянско-марксистские обманки. Не было никакой исторической необходимости в том, чтобы относительно слабая пехота афинян победила мощную армию персов у Марафона. Если бы греки тогда потерпели поражение (любой внешний наблюдатель предсказал бы, на уровне рациональных суждений, именно такой исход), европейская история была бы совсем иной. Никакие законы истории не могли бы помешать убийству Мохаммеда еще до его бегства из Мекки; или заставить Мартина Лютера, безвестного провинциального монаха, начать дискуссию о том, кто вправе отпускать грехи.

\* Kolakowski L. Amidst moving ruins. — «Daedalus», Cambridge, spring 1992.

И не было никакой неизбежности в победе большевистской революции, которая стала возможной благодаря стечению действительно непредсказуемых обстоятельств; или в том, что Красная армия в 1920 г. потерпела поражение от поляков и не смогла пойти в поход на Европу; или в установлении в Германии диктатуры Гитлера. Все эти знаменательные исторические события происходили по воле случая или, если угодно, в результате чудесного вмешательства Провидения.

Задним числом можно показать, что эти чудеса были подготовлены ходом предшествовавших событий. Сделать это несложно. И можно утверждать, что ни одно из них не было чудесным в такой степени, чтобы оно могло случиться в любое время, в любом месте и при любых обстоятельствах. Обстоятельства, однако, делают их только возможными, но никоим образом не обязательными. Мы часто усматриваем разного рода «тенденции», ведущие, на наш взгляд, к катастрофе, то есть к резкому повороту, иногда разрушительному, иногда позитивному. Но мы обычно не в состоянии (кроме редких случаев, когда речь идет об очень коротких отрезках времени) предсказать характер, темп или срок наступления перелома. Конечно, в повседневной деятельности мы делаем предсказания, сознательно или нет. И в большинстве случаев они нас не подводят. Мы полагаем, что завтрашний день будет похож на сегодняшний, и это помогает нам вполне надежно и безопасно продвигаться по жизни. Чаще всего завтрашний день действительно выглядит таким же, как и сегодняшний: встает солнце, и если на дворе лето, то снега нет.

Многие предсказывали падение Советской империи, и оказались правы. Означает ли это, что они были наделены большей мудростью или большим пророческим даром, чем те, кто считал, что ей не будет конца? Автор настоящих заметок сам неоднократно предсказывал конец империи, в общем виде, никогда не касаясь сроков или темпа, которым пойдут перемены. Поэтому, когда он ставит такой вопрос, его вряд ли можно упрекнуть в стремлении себя оправдать. Скорее уж стоит заподозрить его в желании причислить себя к пророкам. Как бы то ни было, предсказания были. Но что тогда служило для них основанием? Бессмысленно говорить, что все империи рано или поздно ждало разрушение: многие из них столетиями жили в добром здравии. Конечно, можно было заметить (и многие замечали) целый ряд неразрешимых проблем, ослаблявших и разъедавших изнутри многонациональную советскую тиранию: вопиющую неэффективность экономики; непреходящую нищету населения; националистические настроения; кризис легитимности власти, возникший вследствие того, что официальная идеология окончательно утратила свою привлекательность; углуб-

ление технологической пропасти между регионами «реального социализма» и демократическими странами; различные симптомы культурного и религиозного возрождения.

Тем не менее, все эти очевидные тенденции и факты, взятые вместе или по отдельности, не могли служить основанием для предсказаний, касающихся обозримого будущего. Когда процесс разрушения налицо, можно ожидать, что рано или поздно наступит смерть, но нельзя знать, какие еще резервы обнаружатся в агонизирующем теле, прежде чем оно превратится в труп. Как говорит древняя поговорка, всякий старик может протянуть еще год. Люди жили в нищете десятилетиями; почему бы им не пожить так еще? Националистические настроения были всегда; но и русификация шла полным ходом. Коммунистическая идеология дышит на ладан; но разве нельзя удерживать деспотию без идеологии? Техническое отставание нарастает; но это не отражается на оснащении армии и полиции. Существует диссидентское движение; но в нем всего несколько десятков человек и оно почти разрушено постоянными преследованиями. Таким образом рассуждали многие люди. Развитие событий оставило их в дураках. Почему «мы» были правы, а «они» — нет? Потому что они делали ставку на самое надежное из всех предсказаний: завтра будет так же, как и сегодня. «Мы» же играли более рискованно и победили. Почему?

### Краткая история коммунизма

После смерти Сталина тоталитаризм сохранил *волю* к власти, но его эффективность в деле порабощения народов с тех пор неуклонно ослабевала. Тирания, неожиданно устыдившаяся массового террора и пытающаяся заменить его террором выборочным, — такая тирания обречена. Уже невозможен был сплошной геноцид, как во времена Иосифа Виссарионовича, когда от него не были защищены даже самые привилегированные эшелоны власть имущих. Безопасность правителей позволила несколько ослабить и угнетение подданных, — при условии, что они согласятся быть покорными, пассивными, невежественными и не станут бунтовать. В дополнение к определенной физической защищенности были также созданы минимальные гарантии защищенности моральной.

Это можно показать на небольшом примере. Когда я был в Москве в октябре 1990 г., один русский друг привлек мое внимание к факту, значение которого от меня до тех пор ускользало. Известно, что во времена Хрущева в городах было развернуто массовое жилищное строительство. Многие семьи получили тогда отдельные квартиры. Как бы убоги они ни были, они давали людям



место для частной жизни, угол, в котором можно было свободно вздохнуть. Как объяснил мой русский друг, без этих тесных, но отдельных квартир никакого оппозиционного движения не могло возникнуть. Со стороны Хрущева это была вопиющая глупость! Прежде люди жили как сельди в бочке, в рабочих общежитиях или в коммунальных квартирах, ненавидели друг друга, шпионили друг за другом, постоянно толкались, ссорились, но они не думали ни о чем, кроме выживания. Улучшение жилищных условий было чревато политическими опасностями. Люди вовсе не стали от этого более умиротворенными и покорными (как предсказывали некоторые советологи): появилось пространство, где они могли мыслить критически. В конечном счете это привело к восстанию. Незначительное ослабление гнета делает сам гнет более ощутимым и высвобождает энергию бунта. В истории тому много примеров, и они широко известны, но не экспертам, строившим прогнозы по этому поводу.

Самые деятельные и бесстрашные советские бунтовщики 1960-х гг. были отправлены в концентрационные лагеря и психиатрические клиники или принуждены эмигрировать. Некоторые были убиты. Многие эксперты вздохнули с облегчением: мы же говорили — кучка сумасшедших, завтра будет то же, что и сегодня. Но случилось иначе. Советская интеллигенция уже не расставалась со своим завоеванием (или не восполняла потери): марксистско-ленинская идеология была отныне выставлена на всеобщее посмешище во всей своей пустоте.

Восстания и бунты периодически поднимались и на периферии империи. И вновь многие эксперты лишь пожимали плечами: никаких перспектив. Знаете ли вы, сколько танков в советской армии и сколько — у Венгрии и Польши? А численность войск, а самолеты? Вы представляете, на сколько дней хватит запасов топлива в Польше? Эксперты регулярно читали газеты и были знакомы с публиковавшимися время от времени оценками советского военного блока специалистами ЦРУ. В самом деле, принимая во внимание отсутствие топлива, танков и самолетов, был ли какой-то смысл в восстаниях? Молчите, несчастные поляки, чехи, венгры; Ялтинские соглашения до сих пор действуют; никто не придет к вам на помощь; железный занавес опущен навеки; завтра будет то же, что и сегодня; молчите, и вам будет легче жить; попробуйте поднять бунт, и вы будете раздавлены. Так говорили эксперты.

Надо отметить, что восстания, когда они случались и получали идеологическую окраску, были по видимости социалистическими. Кроме нескольких индивидов, считавшихся эксцентриками, кому до конца 1980-х гг. могло прийти в голову требовать реприватизации промышленности? И поляки в 1956 г., и чехи в 1968 г. боролись за

улучшенный, экономически эффективный социализм, терпимый в вопросах культуры, не лживый и не репрессивный. Поводом для венгерской революции 1956 г. послужило перезахоронение Ласло Райка. Райк был сталинским палачом, которого замучили до смерти другие сталинские палачи. Последняя фаза польского оппозиционного движения началась в конце 1975 г. как протест против поправок к конституции, целью которых было законодательное закрепление участия Польши в советском блоке и диктатуры партии. На первый взгляд, бунтовщики защищали неприкосновенность сталинской конституции 1952 г.

Но Советы знали, о чем идет речь: их было не обмануть. И они были правы. Они понимали, что «социализм с человеческим лицом» — это практически уже не социализм, по крайней мере не тот социализм, который они имели в виду: строй, основанный на партийной диктатуре, отсутствии гражданских свобод и полной национализации всего и вся, включая сознание людей, историческое знание, средства информации и коммуникации, человеческие взаимоотношения. Недавние события полностью подтвердили их правоту: попытка создать в Советском Союзе «коммунизм с человеческим лицом» привела к полной потере и коммунизма, и лица. Может ли быть крокодил с человеческим лицом? — спрашивали советские скептики после трагических событий в Чехословакии.

Даже если мы допустим, что размеренный ход жизни сплошь и рядом нарушается непредвиденными событиями (сломался холодильник, неожиданно умер друг от сердечного приступа; в далекой стране, о которой мы почти ничего не знаем, началась гражданская война), все равно принцип «завтра все будет почти так же, как и сегодня» останется не только самым простым и надежным, но и наиболее рациональным средством организации жизни. Мы бы просто не смогли выжить, если бы в глубине души не были в этом уверены. Прожив много лет в мире, мы допускаем, что вдруг может начаться война, но по-настоящему в это не верим. Советская сверхдержава была опасным животным, но поведение ее было известно и страны Запада в общем знали, чего от нее можно ждать. И все-таки неожиданные случаи, например советское вторжение в Афганистан. Для всякого, кто был знаком с историей советской империи (исключая, быть может, президента Картера), в этом событии не было ничего, что выходило бы за рамки стереотипов советской политики. Мир был полон опасностей, но едва машина разладилась, мы ощутили, что угроза возросла, хотя на первый взгляд все выглядело иначе, в особенности когда распалась империя. До тех пор мы испытывали некоторую уверенность, но тут мы ее потеряли; привычные реакции перестали срабатывать в незнакомых обстоятельствах; картина затуманилась, стала неясной, и вместо того чтобы испытывать

радость, мы стали строить мрачные прогнозы, и каждый из них по своему вероятен. И пока не сложится хрупкая, но целостная новая картина, в наших суждениях будет больше паники, чем здравомыслия.

Было множество сил, приблизивших кончину империи. Одной из них, пусть довольно скромной, были люди, которые предрекали ее распад. Те же, кто предсказывал ей вечную жизнь, способствовали — хотели они того или нет — ее выживанию. Известно, что в вопросах экономики и политики предсказания — вещь отнюдь не безобидная. Мы не метеорологи, и когда мы говорим о нашем объекте, мы на него воздействуем. Все, кто утверждал, что в ближайшем будущем империю ждет печальный конец, желали, чтобы это произошло. Сложнее обстояло дело с теми, кто верил в ее устойчивость. Среди них были те, кому было с ней по пути; были люди, принимавшие сложившийся мировой порядок и с радостью (хотя, конечно, научно) выискивавшие в нем симптомы грядущей «конвергенции»; наконец, те, кто относился к коммунистической системе враждебно, но считал, что она так сильна, что ничто, кроме мировой войны, не способно ее уничтожить.

Можно сказать, что пророки долгой жизни империи ошиблись более, чем пророки ее скорой кончины проявили проницательности. Последним не удалось связать в одном уравнении все разнообразные факторы, которые расшатывали прочный с виду картонный домик коммунизма, и вывести из него точную дату его падения. Вряд ли их стоит за это винить. Первые же просто отказывались видеть вполне очевидные вещи. За эту добровольную слепоту они заслуживают упрека.

### **Что сделал Михаил Сергеевич?**

Катастрофа имела множество самых разнообразных причин, как внутренних, так и внешних, и бессмысленно искать среди них «главный фактор». Это относится к любым историческим катаклизмам.

К числу этих многих факторов принадлежит и личный вклад Михаила Горбачева. Его мы не можем обойти молчанием, хотя очевидно, что, с одной стороны, он влиял на события, а с другой — сам испытывал их влияние. К власти он пришел вовсе не для того, чтобы демонтировать империю и коммунистические институты. Он постоянно — вплоть до момента, когда он отдал приказ о роспуске коммунистической партии, — заявлял о своей приверженности коммунизму. Что это означало, не мог сказать никто, в том числе и он сам, но по-видимому это была не просто попытка успокоить «кон-

серваторов», «реакционеров», «сталинских соколов» и прочих сторонников «твердой линии», ибо, как ни были расплывчаты его формулировки, он безусловно что-то имел в виду. Конечно, многие считали его хитрым советским стратегом, стремившимся обмануть Запад, усыпить его бдительность, чтобы в нужный момент схватить его еще крепче за горло. Другие видели в нем смелого реформатора, искренне желавшего вывести свою страну на путь цивилизации, порядочности и правопорядка. Со временем стало совершенно понятно, что у него нет ясного (и даже неясного) плана, что «перестройка» была (в отличие от «гласности») пустым словом, и что, не будучи готов ко многим событиям, он реагировал на них недостаточно взвешенно. И все же, вновь и вновь настаивая на необходимости фундаментальных (хотя и не очень понятно — каких) перемен, он обнажил тот факт, что империи недостает уверенности в себе. А когда всем становится ясно, что правители империи сомневаются в ее легитимности, можно с уверенностью сказать, что конец ее не за горами. Будучи человеком неглупым, Горбачев знал, что своими призывами он открывает дорогу силам, действия которых могут выйти за рамки, намеченные им самим, но он недооценил социальные энергии, которые сам ненамеренно высвободил. Он пытался направить реформы (что бы это слово ни означало) по определенному руслу (вначале это по-видимому была некая его собственная концепция демократии), но не смог удержать разгулявшиеся волны. Как и многие известные в истории реформаторы, он пал жертвой своего реформаторского пыла, разрушив то, что по его собственному разумению следовало усовершенствовать и упрочить.

### Что сделала Польша?

Пожалуй, ничто не вызывало столько издевок и насмешек у польских писателей и мыслителей двадцатого века, как идея польского мессианства. Возникшая в поэзии и философии после разгрома антироссийского восстания 1830 г., она изображала Польшу как «Христа среди наций», чьи страдания искупят грехи человечества. В этой смешной фантазии была изрядная доля самооправдания и самолюбования, но если взглянуть на нее чуть более пристально, в ней можно обнаружить и крупинцы истины. Польша была первой страной, которая вскоре после революции нанесла поражение Красной армии, оградив тем самым Европу от коммунистического нашествия и подтвердив в определенном смысле идею Гегеля, что в каждой исторической форме с самого начала можно усмотреть в зародыше то явление, которое в конечном счете ее разрушит. Польша, единственная из всех стран, испытала втор-

жение соединенных армий Гитлера и Сталина. Это вторжение развязало Вторую мировую войну. Она была первой страной, вступившей в бой с Третьим Рейхом, и одной из двух стран (наряду с Югославией), которые, уже будучи оккупированы, продолжали бороться с оружием в руках против немецких завоевателей. Когда война закончилась и был введен коммунистический режим, Польша стала первой страной, где возникло идеологически окрашенное критическое движение, которое в 1956 г. привело к смене руководства и назначению нового лидера компартии вопреки воле и желаниям Кремля. (Впрочем, иллюзии, созданные этой победой, очень быстро рассеялись.) Она была первой страной, где коммунистическая идеология умерла полностью и бесповоротно. И первой страной, где возникло массовое гражданское движение «Солидарность», которое в 1980 г. охватило всю страну, как пожар, и едва не разрушило коммунистическую государственную машину. Польша была первой (и единственной) страной, где в 1981 г., когда стало очевидно, что компартия стоит на краю гибели, была введена военная диктатура. Однако, несмотря на репрессии, демократическое оппозиционное движение выжило и было готово дальше бороться с режимом. Польша была единственной страной, где коммунистические власти вынуждены были организовать референдум, проиграли его и — чудо из чудес — заявили об этом во всеуслышание. Она была первой страной, заставившей коммунистических правителей устроить почти свободные выборы, результаты которых оказались настолько красноречивы, что партия прекратила свое существование и было сформировано первое за всю историю коммунистических стран некоммунистическое правительство. Однако, справедливости ради, надо сказать, что после этих первых побед движение несколько замедлилось и вперед вышли другие страны. А в Польше первые по-настоящему свободные выборы состоялись лишь в октябре 1991 г.

Мессия? Возможно. Это, конечно, не означает, что история Польши до или после войны была непрерывной демонстрацией самоотверженной добродетели. Когда бы так! И все же нельзя не признать, что в процессе медленного развала советской системы она выступала в роли первопроходца.

### Национализм, коммунизм и левые

Национальные страсти бушуют в посткоммунистической Европе. Это было предсказуемо, предсказано, и все с тревогой этого ждали. Сегодня часто можно услышать, что националистические идеологии заполнили «вакуум», оставленный идеями коммунизма;

что они были «заморожены» в течение десятилетий, а теперь, в пору политических сдвигов, оттаяли. В реальности все обстоит не так просто. Дело в том, что никакого идеологического «вакуума», внезапно образовавшегося в момент падения режима, не было: коммунистическая идеология задолго до этого потеряла жизнеспособность. И националистические устремления тоже в общем-то не были «заморожены»: они прокладывали себе дорогу в течение долгого времени, параллельно с ослаблением тоталитарной машины. Процесс этот начался более чем за тридцать лет до славного 1989 г. То, что случилось в тот год, памятный для многих коммунистических стран, не было похоже на взрыв прочного здания. Скорее это напоминало появление на свет цыпленка, вылупившегося из яйца, внутри которого он уже какое-то время развивался. То есть это событие, хотя оно и стало важной вехой на пути к вероятному новому будущему, было не столь катастрофичным и не таким шумным, как взрыв. И все же цыпленок вначале был очень слаб.

Коммунизм как доктрина был предвкушением мира, в котором все опосредующие звенья между индивидом и видом в целом (нация в том числе) станут ненужными и исчезнут. Считалось, что космополитизм капитала и интернационализм рабочего класса подготовят почву для отмирания наций, являющихся историческим анахронизмом. Однако ленинское движение, принимая в общем эту философию, поддерживало также антимарксистскую идею самоопределения наций, используя ее как тактическое орудие, могущее служить (и послужившее) целям разрушения царской империи и всего европейского порядка, сложившегося за сто лет до этого в результате Венских соглашений.

Придя к власти, коммунисты попытались искоренить все, что составляло реальность нации и могло служить фокусом для проявления национальной лояльности (люди должны были вести себя лояльно только по отношению к советскому государству и партии). Вместе с тем, от самого начала и почти до конца коммунистическая партия поддерживала во всем мире националистические движения, используя их для подрывной деятельности против враждебных «капиталистических» держав. Эта политика, основанием для которой служила ленинская теория империализма, вскоре стала неотличимой от дореволюционной политики царской империи. В самом советском государстве национализм как идеология и как выражение национальных чувств в принципе был под запретом, однако русский национализм (но, конечно, не украинский и не грузинский) в 1930-е гг. был под сурдинку введен в обращение, затем его всячески стимулировали во время войны и позднее, в том числе и в постсталинскую эпоху. Власти поощряли русский национализм в целом, со всеми привходящими моментами, включая анти-

семитизм и расизм антимонголоидной направленности. В странах «социалистического лагеря», по мере разложения коммунистической идеологии, правящие партии были вынуждены для обоснования своей легитимности все чаще обращаться к националистическим лозунгам. Они совершали невероятные усилия, чтобы предстать в глазах подданных продолжателями лучших национальных традиций. Патриотическая лексика все больше входила в плоть официального языка. В общем, противоречие между образами коммунизма как прекрасного здания, возведенного посреди культурной пустыни, и коммунизма как воплощения всего лучшего, что есть в национальной традиции, бросалось в глаза почти с самого начала.

В Польше это было, пожалуй, более наглядно, чем где бы то ни было. Существовали, конечно, рамки дозволенного. Но обычно государство поощряло того, кто начинал бить в барабан национальной гигантомании. В зависимости от политической конъюнктуры антинемецкие и антисемитские настроения в обществе иногда подпитывались, иногда приглушались. Строжайше запрещено было касаться лишь одного вопроса: национальной независимости. Люди, считавшиеся пламенными патриотами, были не вправе даже упоминать о суверенности собственного государства.

Короче говоря, национализм отнюдь не выскочил из морозильной камеры. Он просто получил возможность более свободного развития. Племенные и национальные чувства, верность своему роду всегда были естественной частью человеческой жизни. «Род», «племя», «нация» — понятия, соразмерные опыту; «человечество» — нет. Солидарность, обусловленная общностью культурной, исторической и языковой ниши, — это то, в чем люди нуждаются, и бессмысленно ее осуждать или запрещать. Почему мы должны требовать от людей абсолютного космополитизма? Разве можно ожидать, что для француза будет все равно, происходит что-либо во Франции или в Гватемале? Споры нет, национальные чувства таят в себе и нешуточные опасности. В неблагоприятных условиях они рожают ненависть, воинствующий шовинизм. Однако это происходит не всегда и не всюду. Страстная любовь порой приводит к убийству, но было бы ошибкой утверждать, что любовь по природе своей убийственна. Несложно отличить патриотов от шовинистов. В любой европейской нации найдутся и те, и другие. Межнациональная вражда, как правило, возникает в связи с территориями и меньшинствами. За много столетий европейской истории народы причудливо перемешались по всему континенту, так что ясных этнических границ здесь сегодня не существует. Есть немало языковых островов и архипелагов. Возникающие в этих условиях ненависть и взаимное недоверие вряд ли исчезнут в ближайшем будущем. И во многих частях Западной Европы, совершенно независимо от событий, происходящих на Восто-

ке, сейчас набирают силу расистские и шовинистические движения. Похоже, что в период объединения Европы идея национального государства стала особенно популярной.

Приведут ли похороны коммунизма в Европе к серьезным изменениям в расстановке политических сил на Западе, в частности, в положении левых (если этот термин еще что-нибудь означает)? Вряд ли. Социал-демократические партии, не запятнавшие себя симпатиями к тоталитаризму, смогут продолжать действовать в соответствии со своими программами, — как бы эти программы ни оценивать, — не слишком печалась о гибели ленинизма, хотя их левое крыло может потерять силу. Что касается западных коммунистических партий московского исповедания, то большинство из них успели вовремя сменить вывеску и идеологию, а остальные благополучно исчезли. Конечно, социал-демократические бабочки, вылупившиеся из уродливых коммунистических куколок, вызывают подозрения. Но, лишившись идеологического оружия, они уже не смогут стать тем, чем были прежде. Итальянская компартия, слишком долго не желавшая расставаться с серпом и молотом, будет, по-видимому, бороться за то, чтобы из рядов защитников тирании ее перевели в ряды «демократов». Скорее всего, она ослабнет, но выживет, воюя за место под солнцем с социал-демократами.

Иначе обстоит дело с другой важной компартией — французской. Ее несгибаемый сталинизм до недавнего времени опирался на надежный и хорошо продуманный план. Эти люди были коммунистами не потому, что надеялись, что какие-то политические обстоятельства позволят им получить еще раз две незначительные должности в социалистическом правительстве. Нет, они рассчитывали получить полную и абсолютную власть. Для этого существовала только одна возможность: если бы Красная армия оккупировала Францию, местные коммунисты стали бы верными сатрапами Москвы. При таком сценарии численность партии не имеет большого значения. Важна лишь дисциплина и готовность подчиняться приказам. Всегда найдется достаточное число людей, чтобы управлять концентрационными лагерями и организовывать беспорядочное распределение талонов на хлеб. Но теперь мечта о советской оккупации уже не сможет осуществиться. И если лидер коммунистов Марше вдруг объявит, что он стал демократом и решил реформировать свою партию, это будет по-настоящему опасный ход, так как Франция просто умрет со смеху. Тем не менее партия может еще какое-то время вести призрачное существование, соревнуясь с Национальным Фронтом и пробавляясь спекуляцией на антиевропейских настроениях и декламацией ежегодных отчетов по безработице.



Что касается различных левацких сект троцкистской и маоистской ориентации, они вполне могут выжить, потому что, не в пример сталинистским партиям, они всегда отличались полным и счастливым безразличием к реальности. Несмотря на свои заявления об идеологической независимости от Советов, они жили под зонтиком советского «социализма». И теперь, когда тирании рухнули, повсюду можно слышать их трогательные рыдания. Они могут выжить (кроме, пожалуй, откровенно террористических организаций, которые прямо или косвенно поддерживал КГБ), ибо, подобно адвентистам и тем, кто ожидает тысячелетнего царства, они приняли добровольное решение всегда оставаться в неизменяемой реальности прошлого. Они могут существовать столетиями, считая друг друга агентами империализма, научно предсказывая из года в год приближение мирового кризиса капитализма, в результате которого «массы» передадут им диктаторские полномочия, вполне заслуженные, если учесть правильность их научных теорий. Один друг рассказывал мне, что когда-то давно в Америке он встретил царицу Византии, считавшую себя законным монархом. Пять столетий ничего не значат для династической легитимности, так как язычники разрушили империю незаконно. В принципе, ничто не может мешать законным наследникам Ленина и Троцкого заявить о своих правах еще пятьсот лет спустя.

Из этого вовсе не следует, что политические институты и партии Западной Европы останутся в своем нынешнем виде навсегда. Они могут исчезнуть уже в следующее десятилетие, уступив место новым, если произойдут существенные сдвиги приоритетов общественной жизни. И вовсе не закат коммунизма заставляет говорить о возможности такого перераспределения политических сил. Победа демократии отнюдь не является бесповоротной. Кроме коммунизма, существуют и другие формы тирании.

### **В поисках блистательного прошлого**

Все народы, которые сейчас пытаются строить на обломках коммунизма нечто новое, ищут подтверждения своей святой невинности. Люди хотят выглядеть героями сопротивления и с негодованием отыскивают подлинных коммунистических преступников. Иногда складывается впечатление, что во времена коммунизма население состояло из кучки подлых предателей и массы отважных и благородных повстанцев. В действительности все было совсем не так. Конечно, были при старом режиме настоящие убийцы и палачи, люди, которые отдавали и выполняли самые гнусные приказы, — головорезы из тайной полиции, надменные и самоуверенные пар-

тийные аппаратчики, убежденные, что их власти не будет конца. Они заслуживают презрения, а некоторые — и наказания. Но простая истина заключается в том, что в большинстве стран (Польша конца 1970-х и 1980-х гг. вновь является исключением) в антитоталитарном оппозиционном движении участвовало абсолютное, почти незаметное меньшинство населения. Эти люди спасли душу своей нации. Остальные еще недавно, завидев их, переходили на другую сторону улицы. Большинство людей стремились выжить, приспособливаясь к «системе», казавшейся чрезвычайно прочной, и не из приверженности к идеям коммунизма, а попросту из желания жить спокойно. Оппозиционное движение стало массовым, когда уже всем (кроме, может быть, некоторых американских советологов) стало ясно, что тигр при смерти.

Были и те, кто верил в светлые идеалы коммунизма (их было все меньше и меньше), и те, кто потерял надежду и относился ко всему с безразличием. Тоталитаризм никогда не был удовлетворен просто отсутствием оппозиции: он всех пытался заставить себе служить. И в значительной степени ему это удавалось: подавляющее большинство людей голосовали на бутафорских выборах, чтобы избежать неприятных последствий, как правило, не таких уж и страшных; ходили на обязательные демонстрации по случаю политических праздников. Было очень легко вербовать тайных осведомителей: многие соглашались быть доносчиками ради ничтожных привилегий, другие, уступали самому незначительному давлению. Считалось нормальным в любом деле искать поддержки партийных функционеров. Никогда не возникало проблем, если надо было найти беспартийных, чтобы они заседали в «парламенте» или в любом другом декоративном органе, не имевшем никакой власти, созданном лишь для прославления власти имущих. Были, конечно, различия между странами и между этапами развития (и упадка) режимов. Чтобы воссоздать правдивую и точную картину жизни этого периода, историкам придется работать в течение нескольких поколений. Но популярный образ этой эпохи будет, как обычно, чистым плодом воображения, сертификатом национальной невинности. Можно предполагать, что со временем появится и нечто вроде немецкого Historikerstreit, прежде всего в России.

Непросто убедить себя, что коммунистические десятилетия были своего рода неестественной дырой в историческом процессе, безвременьем, нарушением непрерывности, пустой тратой жизни. Но не менее трудно и неприятно считать коммунизм непрерывным продолжением национальной истории, потому что в таком случае нация в целом должна нести груз ответственности. Есть такая вещь, как чувство национальной вины. Если бы ее не было, люди бы не старались обелить свою нацию, оправдать ее за те преступ-

ления, в которых они сами не принимали участия. Разве могла кучка кровожадных психопатов под руководством Ленина и Сталина изнасиловать половину Европы и половину Азии? Так не бывает, хотя приятно считать, что дело было именно так, и жить с сознанием невинной жертвы насилия.

И так как коммунизм был ужасен (а он действительно был ужасен), принято будет думать, что до его наступления, в частности в царской России, жизнь была чем-то вроде веселого праздника. В обоих случаях это восприятие истории имеет мало отношения к реальности. Но нет смысла судить его слишком строго. Самообман — необходимая часть жизни как индивида, так и нации. Он служит для всех нас моральной защитой.

*Перевод М.Б.Гнедовского*

Ральф Дарендорф  
**Мораль, институты и  
 гражданское общество\***

I

Прежде всего я должен поблагодарить тех, кто счел меня достойным премии Аньелли. Никогда еще признание не доставляло мне такого удовольствия. Премия носит имя одного из лучших общественных деятелей Италии и вручается в столице Пьемонта, где парламентская демократия существует с 1848 г. Ее присуждение подтверждает также связь между мною и моими предшественниками по премии — моральным философом Исаией Берлином и моральным экономистом Амартъей Сеном.

Я нарочно называю их моральными, хотя премия Аньелли присуждается за исследования «этического измерения развитых обществ». Но я предпочитаю язык морали, а не язык этики. Быть может, все дело в складе ума, в традиции, идущей от шотландских моральных философов XVIII века, Адама Смита, Джеймса Фергюсона, от Канта с его стремлением заменить крайнюю неупорядоченность — «моральной целостностью» общества и от Эмиля Дюркгейма, настаивавшего на «моральном характере» разделения труда как источнике солидарности. Но все же, разве *mores* — это не латинская версия греческого *ethos*? Так стоит ли обращать внимание на слова?

Гораций объяснил нам, а точнее императору Августу в одном из своих поэтических «Посланий», что Греция приступила после своего поражения к завоеванию Рима, хитроумно проникнув в его культуру. Разумеется, это не прошло бесследно для завоевателей, образовался некий новый сплав. Что касается нас, европейцев, то мы, я полагаю, получили цивилизацию не от Афин, но от Рима. Не Гомер, но Вергилий — отец Запада. Даже мечтательная поэтесса с острова Лесбос (*fainetai moi kenos isos theoisin*) отстоит от нас дальше, чем ликующий и капризный Катулл (*ille mi par esse deo videtur...*)\*\*. И пусть для истории науки и политической мысли Аристотель значит больше — есть нечто свежее, важное и неувыдающее в общественных взглядах какого-нибудь Цицерона и, шесть веков спустя, в идеях юристов эпохи Юстиниана. Возможно, в названии одной из их работ и выражается суть того дара, который Рим вручил Западу: *Institutiones*, институты.

\* Речь на церемонии вручения международной премии сенатора Джованни Аньелли 30 марта 1992 г. в Турине.

\*\* тот представляется мне равным богу... (*лат.*) — перевод Катуллом с греческого языка стихотворной строки Сафо (Катулл, стихотворение 51).

Я говорю это как немец по рождению, *curriculum vitae* которого уже в раннем возрасте привел его в этот новый Рим, Великобританию, и который вновь и вновь возвращался на этот «благословенный остров», пока не обрел там то, что именуется гражданством. Кембриджский профессор Элайза Мариан Батлер написала в 1930-е гг. блестящее исследование «Тирания Греции над Германией». Речь там шла о немецких классиках, которые, по мнению автора, были «в сущности романтиками», их «обращенный в прошлое мечтательный взгляд искал некую Грецию, какой никогда не существовало — ни на море, ни на суше». Писательница делится своими «тревожными» мыслями о способности или «свойстве», присущем даже самым благородным идеям, вносить смуту в реальную жизнь. Виновницей, конечно, является «некая Греция, какой никогда не было». Свои романтические и туманные ароматы есть и у Великобритании — это ее кельтское окружение, ее саксонские, а по сути германские корни. И все-таки, прежде всего, это страна Джона Локка и Дэвида Юма, Адама Смита и Иеремии Бен-тама, Джона Стюарта Милля и Джона Мейнарда Кейнса — выдающихся практических теоретиков, не ставивших задач преобразования мира, тем более — воссоздания Аркадии, а стремившихся лишь в чем-то поправить людские дела здесь и сейчас.

Два английских ученых, получивших премию Аньелли до меня, родились соответственно в Латвии и Бенгалии. Я родился в Гамбурге. Сэр Карл Поппер, представитель лучших римских традиций, родился в Вене. Этот век и особенно Вторая Тридцатилетняя Война, которая началась (Эдвард Грей сказал тогда о «светильниках, погасших над всей Европой») в августе 1914 г., раскидали нас по свету, но они же и собрали нас в одном месте. Тогда английский министр иностранных дел добавил: «Наше поколение уже не увидит, как они снова зажгутся». Конечно, он был прав в отношении себя и своего поколения. Но мы, счастливо уцелевшие, увидели снова мерцание огней над Европой; мы дожили до революций 1989 г. Сегодня, в 1992 г., к надеждам на новую свободу примешиваются сомнения и страх. В новых демократиях Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы правовое устройство и рыночная экономика наталкиваются на невероятные препятствия, и пройдет немало времени, прежде чем они найдут опору в гражданском обществе. Но огонек теплится, и для тех, кто превыше всего ставит свободу, самое важное — оградить его от враждебных ветров и взлелеять, пусть он осветит всю Европу и весь мир.

Сегодня речь пойдет о морали, институтах и гражданском обществе. Мораль говорит нам о том, к чему следует стремиться, а чего должно избегать. Она вносит в обыденную жизнь не только порядочность и гуманность, но и стремление дать людям равные шансы в жизни. Институты — это инструменты совершенствова-

ния; лучшие из них претворяют устремления открытого общества в реальность, это делают, например, институты демократии, позволяющие нам выбирать тех, кто нами правит и, что еще важнее, освобождать их от постов, когда мы чувствуем, что они сбились с пути. Гражданское общество — источник жизненной силы для свободы; его творческий хаос дает людям шанс жить, не стоя с протянутой рукой перед государством или иными силами. Возможно, лучше всего выражает эти надежды понятие, с которым вы справедливо связали мое имя, присудив премию Аньелли, — понятие гражданства.

Имеет смысл поразмышлять об этих предметах абстрактно, приводя некоторые исторические примеры. Надеюсь, меня извинят, если я буду говорить об этом в личном плане и расскажу, как я открывал для себя ценности гражданства. Время и обстоятельства моей жизни таковы, что ключевыми датами являются годы 1945, 1968, 1989.

## II

Одной из первых моих публикаций было эссе, написанное в 1957 г. и опубликованное под названием «Homo Sociologicus». В нем решалась следующая задача: вводилось в немецкий, а стало быть, и в европейский социологический дискурс понятие роли. Согласно Эмилю Дюркгейму, роли — это простейшие социальные факты. Мы вступаем в социальные отношения не просто как индивиды, а в своего рода одеяниях, которыми наделяет нас наше положение в обществе. Каким-то образом мы знаем, как вести себя в качестве отцов, учителей, членов клуба или партии. Это наше положение окружено ожиданиями и получает почти отдельную, фактически независимую реальность. Его можно сформулировать в словах, ему можно научить и научиться, его можно блюсти, а можно с ним и не считаться. Для нарушителей имеются санкции, напоминающие нам о нашем долге. Homo Sociologicus (мужчина или женщина) — это носитель ролей. Впрочем, этот известный тезис не сделал бы мое эссе таким популярным. В нем было кое-что еще. Там утверждалось, что общество есть «досадный» факт. Homo Sociologicus — отчужденное существо. Подлинный, иначе говоря — моральный индивид может и должен рассматриваться как существующий отдельно от каких бы то ни было социальных ролей. Я пользовался кантианским языком, доказывая, что индивиды имеют как «эмпирический», так и «умопостигаемый» характер, — и в качестве «умопостигаемых» они должны бороться с посягательствами своей «социологической тени».

Отчасти это была полемика с Максом Вебером, которому так и не удалось разобраться с преследовавшими его невыносимыми дихотомиями. Как и он, я отношусь с пренебрежением к великим гармонизаторам, руссоистского или гегельянского толка; но все же с давних времен я пытался преодолеть теоретические дихотомии с помощью практических суждений. Вебер был равно предан и объективной (value-free) социальной науке, и политической реформе; но он настаивал на том, что смешивать их не следует. «Наука как призвание» и «политика как призвание» — две совершенно различные сферы приложения сил; политику не нужна наука, а ученый должен остерегаться влияния собственных политических взглядов на научную работу. С этим я был согласен. «Социолог как таковой, — писал я в «Homo Sociologicus», — не является политиком, и он не должен быть политиком». Но дальше я писал: «Плох тот социолог, который полагает, что карьера ученого требует от него полного отказа от критического подхода к своим действиям и обществу». Так я подводил в своем эссе к будоражающему заключению: социолог должен «перестать быть тормозом и превратиться в двигатель общества свободных людей — общества, недостатки которого и пассивные фантазии относительно незаполненного [социального] пространства преодолеваются в деятельной реальности свободно заполненного времени».

Нетрудно понять, почему многим в то время, особенно в среде молодых и жаждущих действия студентов, понравился этот подход. Равным образом понятно, почему он не понравился некоторым, особенно среди более взрослых и уже наученных горьким опытом ученых. Они назвали мой подход версией немецкого романтизма, тиранией Греции над молодым немцем, мечтавшим о моральных индивидах, которые бы находились не внутри общества, а вне социальных рамок. Гельмут Плесснер писал: «Если мы отождествляем свободу с областью частного существования (частного, заметим, во внесоциальном смысле), свобода утрачивает всякий контакт с реальностью, всякую возможность социальной реализации». Эти слова не вполне точно передавали мою аргументацию, хотя я и считал, что общество никогда не бывает моральным и потому моральное и социальное пребывают в постоянном конфликте. Этот конфликт не может быть разрешен в теории, но он должен быть разрешен на практике. Следовательно, интеллектуалы, занятые изучением общества, ни в коем случае не должны пренебрегать своей критической функцией.

Макс Вебер ввел еще одно различие, связанное с предыдущим: «этики убеждения» (Gesinnungsethik) и «этики ответственности» (Verantwortungsethik). Первая этика основана на абсолютных ценностях, это мораль святых. Вторая видит сложность отношений

между средствами и целями, это этика политиков. И вновь спросим: неужели тут ничего нельзя поделать? Неужели две эти этики никогда не найдут точек соприкосновения? Вебер умер на Шестом Году Второй Тридцатилетней Войны, так что его миновали главные ее ужасы — Сталин, Гитлер. Когда общество обрело абсолютное или, по словам Муссолини и позже Гитлера, «тотальное» качество, этика ответственности перестала быть этикой. Фактически, она стала извинением трусливой позиции коллаборационизма (Mitläufertum). «Чтобы не допустить худшего», люди, оставаясь на своих местах, поддерживали режимы. Режимы же считали их просто кретинами, которых следует использовать по назначению. Когда одна немецкая газета попросила меня заполнить анкету, содержащую вопрос: «Кого из политических деятелей вы больше всего презираете?», я без колебаний ответил: «Трусов, пособников тоталитаризма — фон Папена в нацистской Германии, Гротевольа в послевоенной Восточной Германии».

В «Номо Sociologicus» я настаивал на том, что определенные фундаментальные ценности носят абсолютный характер. Никогда не доверяй власти, ибо ею можно чудовищно злоупотребить! Конечно, бывают обстоятельства, и в этом веке мы наблюдали их во множестве, когда «этика убеждения» оказывается единственно истинной моралью. И не обязательно быть святым, чтобы ей следовать. Конечно, активного сопротивления тоталитаризму нельзя требовать от других; рисковать можно только своей собственной жизнью. Но не может быть никаких компромиссов со злом. Режимы Китая, Кубы, Бирмы неприемлемы в принципе. С ними приходится иметь дело, но не следует камуфлировать вынуждающие их обстоятельства, призывая для этого «этику ответственности». Правительства, которые идут на убийства и пытки, которые держат людей в тюрьме без суда и следствия, которые подавляют свободу слова, — эти правительства бросают вызов основным нашим ценностям, и реакция на все это может быть только одна — безусловное отвращение и безусловная оппозиция.

Вопрос в том, где мы проведем черту, ибо большинство вещей в этом мире не являются абсолютно черными или абсолютно белыми (взять, к примеру, современную Турцию). Еще труднее провести такую черту, когда переживаешь перемены, совершающиеся медленно и шаг за шагом. Я всегда буду гордиться своим отцом — Густавом Дарендорфом, который точно знал, когда следует сказать «нет». В послевоенной Восточной Германии он был вице-председателем социал-демократической партии, и 11 февраля 1946 г. встал вопрос: объявить ли приближающемуся конгрессу профсоюзов в Берлине о том, что социал-демократы готовы вступить в переговоры с коммунистами, имея в виду возможное объединение? «Готовы



вступить в переговоры», не более того; многие вообще не отреагировали на эту формулировку. Но мой отец знал: *hic Rhodus, hic saltus*! Еще свежа была память о нацистских застенках, но он «прыгнул» и вновь рискнул своей карьерой и самой жизнью. И он был прав. Возможно, все в мире зависит от людей, которые способны покинуть уютный мир «этики ответственности» и занять твердую позицию.

### III

Эссе «*Homo Sociologicus*» написано, однако, не в 1946 г. в Восточном Берлине, а в 1957 г. в Саарбрюккене и в Пало Альто в Калифорнии. В тех местах тоталитаризмом и не пахло. «Досадный факт общества» был поэтому воспринят многими читателями как описание гражданского общества того времени, а то и как описание общества в целом. И дело было не в неверном истолковании. Попытка защититься от критики Плесснера отсылками к «самоуправляющемуся человеку» («*self-directed man*») Дэвида Рисмена и англосаксонской традиции «минимального государства» по прошествии времени кажется слабой. Многие молодые люди нашли в моей статье моральное оправдание для своего сопротивления обществу и его домогательствам. Мой подход питал настроения, которые разделяли по крайней мере некоторые из участников бурных событий 1968 г.

1968 г. в разных странах отмечен разными событиями. Своя специфика была и в Соединенных Штатах Америки, где на первый план политической жизни вышли одновременно война во Вьетнаме и гражданские права. На европейском континенте нитью, соединявшей между собой демонстрации, широкое умственное брожение и отдельные акты терроризма (отождествлявшиеся с 1968 годом, хотя многое происходило позднее), был и анархизм и следовавшая из него аномия. Это был протест против общества и любых его запретов. «Под мантиями затхлый дух веков», — распевали студенты и затем требовали (что было бы логично) не стирки мантий, а полного их уничтожения, а с ними уничтожения всей университетской структуры. «Демократизация» означала не реформирование процедур и большую подконтрольность власти, а устранение власти вообще во имя «дискуссии без границ», постоянного обсуждения всеми — всего на свете. Именно тогда был превратно истолкован Юрген Хабермас. Он был вынужден отмежеваться от тех, кого он назвал «фашистами слева». Плесснер оказался прав.

Позвольте мне не превращать свою речь в извинения по поводу написанного в прошлом, а то ведь я рискую тем, что жюри

отберет у меня премию. Однако опыт 1968 г. содержит в себе урок, имеющий прямое отношение к моей мысли. (Что это за урок, подробно описано в моих Хэмлинских лекциях о «Законе и порядке», 1985 г.) Урок заключается в том, что аномия вредна для свободы. Слово «аномия» было введено в современную социальную науку Дюркгеймом для описания состояния, ведущего к самоубийству. Это состояние дезориентации и беспорядка. Конечно, буквально аномия означает отсутствие *potius*, законов. Пытаясь выработать либеральный подход к мучительным вопросам закона и порядка, я прежде всего обратился к тем сферам современного общества, где доминирующие нормы не выполняются. Это могут быть географические районы, городские районы, подземки, улицы больших городов. В других случаях — это метафорические зоны: для молодежи именно они важны и скорее всего могут повести к нарушению социальных норм. Такие зоны могут расширяться, и тогда мы получаем мир, в котором свобода превращается в экзистенциалистский кошмар, где все дозволено и ничто не имеет значения. Рушатся координаты смысла и ценностей.

Во «Втором трактате о правлении» Джон Локк предлагает прекрасное по своей сдержанности рассуждение о «неудобствах естественного состояния». (Локк относился к этому спокойнее, чем Гоббс, да и писал он в более благоприятные времена, чем за сорок лет до него автор «Левиафана».) Естественное состояние, говорит Локк, есть анархия, и поэтому хорошего в нем мало. Даже тесные личные отношения в «родовой общине» или между «господином и слугой» не могут составить основу для цивилизованной жизни. Необходим общественный договор. «Те, кто соединяется в одно целое и имеет общий установленный закон и правосудные учреждения, к которым можно обратиться, а также власти, способные разрешить споры и наказать нарушителей, — те живут в гражданском обществе». Существует и более узкий смысл «гражданского общества». Локк же имел в виду не совсем то, что имела в виду Маргарет Тэтчер, которая произнесла знаменитую фразу: «Не существует такой вещи, как общество, существуют только индивиды... и семьи». Мысль Локка ясна. Если не существует такой вещи, как общество, мы возвращаемся к «неудобствам естественного состояния». Общество защищает нас от них, оно одно дает нам направление, и оно делает это с помощью институтов.

Институты — это, по словам Локка, в первую очередь нормы, сопровождающие их санкции и организационные формы, в которых они проявляются: «общий установленный закон и правосудные учреждения, в которые можно обратиться». Сюда также относятся и нравы, а еще более глубокий смысл институтов состоит в том, что они выражают не просто законы, но «дух законов». Институты слу-

жат поддержанию свободы только в том случае, если они не просто «законны» (legal), но также и «легитимны» (legitimate). Локк прав, добавляя, что институтам в этом смысле всегда требуется «власть»; общественный договор — это, конечно, «договор об объединении», но это также и «договор о власти». Сразу скажу, что я не имею в виду любые нормы и любую власть, хотя даже хорошие общества могут выступать в различных обличьях и формах. Я имею в виду правила, которым можно дать обоснование, и власть, которая подконтрольна, т.е. обоснованные законы и демократические правительства. Желательно дать и другие пояснения к понятию институтов. Например, можно задать вопрос о количестве институтов. Вполне может возникнуть проблема чрезмерной институционализации, не аномии, а «гиперномии».

Однако аномия хуже. Она представляет собой большую опасность — если это не будет слишком неделикатным утверждением со стороны иностранца — для Италии. Страна, в которой (как полагают — в давние времена) были изобретены все эти институты, ныне страдает от их слабости. Отсутствие эффективных норм и эффективной власти в конечном счете становится угрозой для свободы. Свобода — это не первобытное состояние человека, к которому следовало бы вернуться, сняв все ограничения, и это не постмодернистская пустота, в которой может происходить все что угодно. Свобода — это цивилизованная и цивилизующая сила. Поэтому она процветает только в том случае, если нам удастся создать институты, обеспечивающие ее стабильность и продолжительное существование. Институты — это рамки, внутри которых мы осуществляем свой выбор, например — экономическое процветание. Институты гарантируют нам соблюдение наших прав, следовательно — социальную справедливость. Если мы хотим, чтобы как можно большее число людей имело лучшие шансы в жизни, мы должны добиваться этого через институты, не переставая оттачивать и совершенствовать эти структуры. В условиях, когда опасность аномии возрастает, важнейшей задачей либерала становится создание институциональных структур.

#### IV

Об этой задаче легко говорить, но выполнить ее трудно даже в относительно благоприятных условиях Италии или Соединенных Штатов. Насколько же труднее созидать институты, когда разваливается все здание общественного порядка! А именно это и произошло в бывших коммунистических странах в результате революций 1989 г. Некоторые из них продвигались медленно, возможно

слишком медленно, так что старая номенклатура сумела приспособиться, и впереди, похоже, дальнейшие драматические события; другие двигались настолько быстро, что возникший в результате вакуум заполнился не создателями институтов, а авантюристами и спекулянтами. Везде ставкой является общественный договор, т.е. принципиальные основания свободы. На первый взгляд, таких оснований два — политика и экономика. Демократия и рыночная экономика — вот излюбленные лозунги сегодняшнего дня. В своих «Размышлениях о революции в Европе» я пишу о том, как трудно создать эти два условия и как опасна нестыковка во времени этих двух реформ — политической и экономической. «Долина слез» теперь везде, куда ни кинь взгляд.

Но даже если демократия и рыночная экономика будут установлены, этого все же будет недостаточно. Чтобы быть прочной, свобода нуждается в третьей опоре: имя ей — гражданское общество. Вся суть открытого общества в том, что жизнь человека не ограничивается рамками государственной власти. Даже сфера публичной жизни не должна быть преимущественно политической, не говоря уж об экономике. Главное отличие либеральных структур от структур монополистических (существующих при номенклатурном социализме) заключается в том, что в них предлагается плюрализм ассоциаций, не имеющих единой цели. Лучшее гражданское общество — это творческий хаос. Оно оберегает нас не только от «неудобств естественного состояния», но и от неудобств, возникающих в связи с монополистическими притязаниями какого-нибудь самозванного меньшинства, как впрочем и большинства. Как писал Джеймс Мэдисон, один из авторов «Федералистских записок», гражданское общество «распадается на столько частей, интересов и классов, что правам индивидов или меньшинств не угрожают никакие комбинации, образующиеся внутри большинства».

Для тех, кто вернул себе свободу, гражданское общество является великой надеждой. Однако это далеко не всегда осознается. Революционные времена в высшей степени политизированы. Они вырывают людей из нормальной жизни; иногда наверх поднимаются необычные фигуры. Но не надолго. Вдруг писатель Габор Киш проигрывает выборы в своей собственной партии; историк-медиевист Бронислав Геремек не получает большинства голосов в парламенте. Вацлав Гавел неплохо смотрится в Пражском Граде; как никто другой, он сумел найти слова, описывающие новый опыт свободы, и я еще буду цитировать его как своего свидетеля. Однако гражданское общество нельзя будет считать упрочившимся, пока Гавел не сядет снова за свои пьесы и не примется критиковать правительство.

Гражданскому обществу присуще измерение, которое меня в последнее время более всего занимает. Наблюдая борения переходного периода в посткоммунистическом мире и по возможности стараясь то там, то здесь протянуть руку помощи, мы не перестаем поражаться тому, что для людей, казалось бы только что освободившихся от идеологического монополизма, явно привлекательными оказываются новые всеохватывающие идеи. Они начинают увлекаться различными версиями фундаментализма, иногда религиозными, чаще национальными или даже племенными, порождающими такие эмоции, которые могут привести и приводят к разрушению либеральных институтов. Вдруг Латвия оказывается более важной задачей, чем свобода, поэтому тот, кто не является латышом, вынужден страдать. Злостное подавление меньшинств и гражданская война наблюдаются во многих частях Восточной Европы. История не то что подходит к концу, наоборот, она повторяется в своей самой уродливой форме. Почему?

Тому, несомненно, есть много причин. Одна имеет отношение к «принадлежности». Демократия и рыночная экономика — тонкие механизмы, позволяющие избежать закрепления ошибок и безболезненно осуществлять перемены. Это весьма разумные способы организации наших дел. Но жить в них невозможно. Институты не способны удовлетворить каких-то насущных человеческих потребностей. Поэтому люди начинают искать чего-то еще, а если возникают неурядицы — например, выборы, конвертируемость и приватизация не приносят немедленного процветания, — они начинают требовать быстрой и полной компенсации. Тогда приходит время ложных богов и их земных представителей — новых диктаторов.

Наблюдая бурный рост новых — или зачастую старых — форм «принадлежности», начинаешь понимать, как повезло тем, кто нашел формы общности, не мешающие либеральным политическим и экономическим институтам. Таковы американская «гражданская религия», национальный флаг на столе управляющего банком, поминание Бога в мирских делах. Первым все это описал Токвиль. Так обстоит дело и со швейцарским гражданством, которое в первую очередь есть гражданство кантона или даже маленького городка или деревни, а не некоего расплывчатого национального государства. Церкви, особенно когда они государственные, как скажем в Англии, или квазигосударственные, как католические церкви в Ирландии, Польше или даже в Италии, в целом выработали *modus vivendi* и не вмешиваются в сферы демократии и рыночной экономики, хотя предлагаемые ими формы общности и начинают ослабевать. Конечно, имеются и другие примеры, например Алжир, угрозы исходят и из других частей мира, включая и нашу страну — вспомним о так называемом мусульманском парла-

менте, недавно созданном в Великобритании; на смену концепции сосуществования Бога и Кесаря приходят весьма агрессивные верования.

Противостоять таким угрозам можно только с помощью гражданского общества. Человеческая потребность в «принадлежности» к чему-то может быть удовлетворена с помощью плюрализма ассоциаций, не имеющих каких-либо политических притязаний. Некоторые из них предлагают общность весьма сплоченного характера, по меньшей мере такую, как в сиенской *contrade*, в некоторых политических партиях прошлого, в небольших городках, а иногда даже в больших семейно-родственных группах. Такие сильные общности могут частично заменяться или во всяком случае дополняться множеством более слабых общностей — в рабочих клубах, благотворительных обществах, в рамках гражданских инициатив по тем или иным конкретным проблемам. Сюда относятся и компании, которые культивируют чувство принадлежности: культура бизнеса вносит свой вклад в гражданское общество. Но чем больше я привожу примеров, тем очевиднее, что эта опора свободы ненадежна. Она с трудом воздвигается, а потом может дать трещину и даже совсем рухнуть.

## V

Но тогда свобода нуждается в людях, готовых за нее сражаться. Вацлав Гавел доказал свою способность делать это, к тому же он удачно выразил эту задачу. В недавнем выступлении перед чешской аудиторией в Соединенных Штатах, опубликованном затем под заголовком «О доме», Гавел сказал: «Я выступаю за политическую систему, которая берет за основу гражданина и признает все его фундаментальные гражданские и человеческие права во всей их универсальной значимости и равнодоступности: иначе говоря, ни одна раса, нация, ни один пол, ни одна религия не могут быть наделены какими-либо исключительными правами. Я высказываюсь в пользу того, что называют гражданским обществом». И далее: «Гражданское общество, основанное на всеобщем характере прав человека, дает наилучшую возможность всесторонней реализации — не только в качестве представителей нации, но и в качестве членов семьи, общины, региона, церкви, профессии, политической партии, страны, наднациональных объединений. Общество должно относиться к нам в первую очередь как к представителям рода человеческого, т.е. как к людям, как к отдельным человеческим существам, индивидуальность которых находит свое изначальное, наиболее естественное и в то же время наиболее уни-

версальное выражение в статусе граждан, в гражданстве в самом широком и глубоком смысле этого слова».

Идея гражданства «в самом широком и глубоком смысле этого слова» и составляет конечную цель того небольшого экскурса в историю морального воспитания европейского интеллектуала, в который я вас пригласил. Путь «из подданных в граждане» (выражаясь словами Джованни Дзинконе) — это путь к свободе. Он связан с моралью, поскольку граждане должны быть цивилизованными людьми, обладающими гражданским мужеством и гражданским достоинством. Гражданин — существо гордое, готовое встать на защиту основополагающих ценностей открытого общества и при необходимости за них сражаться.

Гражданство — это также и институт. Это не просто установка сознания или некий предмет политического воспитания, «уроки по гражданке», как их называют в английских школах. Амартья Сен внес важный вклад в решение проблемы, сосредоточив внимание на неравенстве «полномочий». Гражданство — это прежде всего равные полномочия. Гражданские права — это те безусловные полномочия, которые возвышаются (transcend) над силами рынка и сдерживают эти силы.

Мне нравится думать о гражданстве как о неких шансах, если хотите жизненных шансах. Это и отличает свободное общество от несвободного. Первый лауреат премии Аньелли Исаия Берлин в своем знаменитом эссе «Две концепции свободы» предложил различать «негативную свободу» и «позитивную свободу»; при этом позитивная свобода может сбивать правителей на путь предписывания людям того, какими им следует быть и что им следует делать. Второй лауреат, Амартья Сен, не согласился с этим тезисом, хотя и воспользовался различием, выдвинув блестящие аргументы в пользу обеих свобод: «Негативная свобода газет и оппозиционных партий критиковать, публиковать и агитировать может служить мощным средством обеспечения элементарных позитивных свобод населения». В недавно вышедшей книге «Беседы с Исаией Берлином» (Рамина Джаханбельо) автор различения фактически признает, что по поводу и позитивной и негативной свободы возникают «существенно важные вопросы: обе они неизбежны». Я понимаю и принимаю то, что он имеет в виду. Избавить от принуждения мало — людям должны быть даны некие шансы. Быть может, это лишь указывает на те границы, в которых полезно само различие. Суть дела не в том, что свобода или негативна, или позитивна, а в том, что свобода — это шанс, условие, при котором люди сами выбирают свой путь, как в том смысле, что им никто не будет мешать, так и в смысле их способности сделать такой выбор. Никого не следует принуждать к выбору или даже влиять

на выбор; свобода — это также возможность вовсе отказаться от выбора или сделать неправильный выбор. Негативная свобода может стать свободой неограниченного обогащения для немногих. Свобода как шанс не только присуща всем людям без исключения, но и гарантирует реальное осуществление выбора. Это не циничное обещание того, что никогда не будет выполнено.

Гражданство в этом смысле есть квинтэссенция свободы. В гражданском обществе она процветает. Либералы иногда забывают о цели и слишком сосредоточиваются на средствах, они заботятся о демократических институтах и рынке, но забывают о человеческом благе. В какой-то мере так и должно быть: в свободном обществе людям не говорят, какой должна быть их жизнь, более того — им даже позволяют быть несчастными. Но гражданство и гражданское общество — еще один шаг вперед. В отличие от выборной системы и рынка, это цели, к которым необходимо стремиться. В этом смысле они являются моральными целями, поэтому я и обращаю на них ваше внимание и вручаю их вашим заботам.

*Перевод Л.А.Седова*



**От редакции.** 30 августа 1992 г. исполнилось 90 лет известному швейцарскому философу, автору работ по истории философии, логике, философии религии, одному из основателей советологии Юзефу Бохеньскому. В преддверии этого события, 24 мая 1992 г. во Фрибургском университете, с которым на протяжении долгих лет связаны жизнь и философская деятельность Ю. Бохеньского, состоялось юбилейное заседание, получившее освещение в швейцарской печати. В заседании приняли участие философы из разных стран мира, в том числе Гвидо Кюнг (Швейцария), Карл Баллестрем (Германия), Эрих Соловьев и Александр Доброхотов (Россия), Эдвард Свидерский (Швейцария) и Барри Смит (Лихтенштейн). Юзеф Бохеньский прочел на заседании тезисы «Советы старого философа».

Мы от души поздравляем Юзефа Бохеньского с юбилеем и публикуем эти тезисы — напутствие тем, кто вступает на трудный путь изучения философии.

## Юзеф Бохеньский Советы старого философа

1. Главная трудность в занятиях философией заключается в существовании огромного количества философов. Жизни человеческой не хватит, чтобы уяснить хотя бы основные из них. Чтобы не ломиться в открытую дверь, следует *всю жизнь систематически изучать философию прошлого*. Вот мой первый совет.

2. В этих системах мы почти всегда обнаруживаем смешение философии-науки, т.е. аналитической философии, с конструированием или защитой мировоззрения, но едва ли не все они также представляют попытки разрешения чисто аналитических вопросов. Отсюда второй совет: *учиться у философов прошлого образцам их аналитической работы*. Из этого следует, что чисто исторический аспект данной системы (под чьим влиянием она возникла и т.д.) не имеет для философии большого значения.

3. Однако изучение прежних систем играет второстепенную роль. *Основной задачей философа является самостоятельная постановка и разрешение проблем*. Нужно постоянно иметь это в виду: вот мой третий совет.

4. Поскольку философия является наукой, у философа должна быть только одна цель — знание. Поэтому любой иной мотив философствования, например желание убедить в чем-то других, защиту какой-либо точки зрения и т.д., — нельзя назвать честным... Совет, который является также моральным принципом ученого, звучит так: *в занятиях философией руководствуйся только стремлением к познанию*.

5. Проблемы, которыми занимается научная философия, суть проблемы, разрешимые научным путем. Она не занимается ни созданием всеохватывающих систем, ни экзистенциальными вопросами, ни морализаторством. Мой совет: этим и не стоит заниматься;

*не воздвигай всеохватывающих систем, не старайся ответить на вопрос о смысле жизни и т.п., не создавай системы моральных заповедей.*

6. Здесь возникают два методологических вопроса: (а) как найти проблемы? (б) как их разрешить? На первый из них я бы ответил, что у человека, наделенного способностью к удивлению (*θαυμαζειν*), не должно быть в этом отношении ни малейших трудностей. Когда речь идет о существующих утверждениях, — а ведь мы часто имеем дело с весьма туманными, если не просто бессмысленными суждениями, — то мой совет таков: *всегда спрашивай (1) — что это значит? и (2) — почему?*

7. Прежде чем начать искать ответ на вопрос, спроси у себя: а что это за вопрос? Эмпирический, языковой, логический и т.д.? (Совет Дж. Мура.)

8. Согласно древнему, но все еще справедливому определению, философия является познанием *per altissimas causas*, т.е. наиболее отвлеченных сторон предметов. Отсюда следующий совет: *занимайся только наиболее отвлеченными и коренными аспектами предметов и суждений.*

9. В сфере абстракции высокого уровня никакой прогресс не возможен без использования онтологических и формально-логических инструментов. Следовательно, успех в философской работе требует знания этих инструментов и умения их применять. Совет: *знай онтологию и формальную логику, умей ими пользоваться.*

10. Как и в любой науке, в философии ссылка на авторитет является самым слабым аргументом. Отсюда совет: не принимай на веру утверждений других, особенно популярных философов; проверь их, прежде чем принять.

*Перевод Е.С.Курбатовой*

В.В.Налимов

## Об истории мистического анархизма в России (По личному опыту и материалам Центрального архива)\*

### 1 Введение

Кажется, созрело время и для этой темы. Говорить о ней не просто. Своими корнями она уходит в далекое прошлое *гностического христианства*, а может быть (в соответствии с преданием), еще и в прошлое Древнего Египта.

В России развитие *мистического анархизма* или, как еще иногда говорили, *мистического акратизма*, связано прежде всего с именем профессора Аполлона Андреевича Карелина (1863-1926) [1], [2]. В 1917 г. он вернулся в Россию после многолетней вынужденной эмиграции (в Париже).

Известный американский историк анархизма Аврич [3] называет Карелина советским анархистом, поскольку он в течение ряда лет возглавлял небольшую группу анархистов ВЦИКа. Это была «группа наблюдателей» в верховном органе власти. Задачей группы была гуманизация всего происходящего, борьба против смертной казни и террора вообще.

Анархо-мистицизм не представлял собой политической партии. Не было ни какой-либо зафиксированной программы, ни определенной сформулированной идеологии\*\*. Примыкавший к этому движению мог и не быть анархистом. Да и сам термин «анархизм» понимался крайне широко. Скорее всего должно было бы говорить просто о принципе *ненасилия* в достаточно широком его понимании. Но в то же время это не было ненасилием толстовского типа. Сама революция — свержение существующего насилия — многими рассматривалась как естественное и неизбежное событие истории. Важно, чтобы борьба за свободу не превращалась в новую несвободу.

\* Архивные материалы подготовлены Ж.А.Дрогалиной.

\*\* Несмотря на свою неидеологичность, карелинский мистический анархизм все же имеет свои контуры, хотя бы и весьма размытые. По-видимому, нельзя считать его прямым воспринимателем анархизма Г. Чулкова, появившегося еще в первом десятилетии нашего века. И все же здесь хочется привести две привлекательных цитаты из книги Чулкова [4]: «Под мистицизмом я разумею совокупность душевных переживаний, основанных на положительном иррациональном опыте, протекающем в сфере музыки. Я называю музыкой не только искусство, открывающее в звуковых сочетаниях начало мелодии и гармонии, но и всякое творчество, основанное на ритме и раскрывающее нам непосредственно ноуменальную сторону мира» (с. 3). «Борьба с догматизмом в религии, философии, морали и политике — вот лозунг мистического анархизма. И не к безразличному хаосу приведет борьба за анархический идеал, а к *преобразенному* миру, если только наряду с этой борьбой за освобождение мы будем причастны мистическому опыту чрез искусство, чрез религиозную влюбленность, чрез музыку вообще» (с. 43).

В конце 20-х годов среди части анархистов возникла идея создания партии. Аргументы: анархизм потерпел крах в революционной борьбе потому, что не имел организации большевистского типа. Контраргумент: создание такой партии лишит всякого смысла анархическое движение. Представители мистического анархизма и, в частности, А.А. Солонович, резко выступали против идеи партийности. Эта нелепая и ожесточенная борьба проходила на моих глазах.

Серьезной была философская основа этой борьбы. К концу 20-х отчетливо выкристаллизовалась дилемма: или строить новое общество, оставаясь на позициях материализма — тогда неизбежно обращение к диктатуре большевистского типа, или становиться на путь свободного поиска — тогда необходимо расширение границ сознания личности. Но расширение границ сознания — это уже обретение духовного опыта. Это соприкосновение с мистическим опытом. Само же слово *мистика* для многих было ужасным, особенно в те 20-е годы, пронизанные духом вульгарного сциентизма.

## 2 Анархо-мистическое движение в России

В плане организационном мистических анархистов можно было, несколько примитивизируя, рассматривать как членов закрытого религиозно-философского братства.

Членами такого братства могли становиться люди, отличающиеся духовной широтой, включающей в себя: (1) бескомпромиссную моральную устойчивость (преимущественно христианского типа); (2) отчетливое осознание собственного достоинства; (3) владение мистическим восприятием — умением осознавать духовные аспекты в окружающей реальности и в текстах метафорического характера; (4) глубокую устремленность к запредельному началу Вселенной.

Духовная широта сразу же исключала участие членов правящей партии и догматиков любых других направлений.

Отметим, что анархисты-мистики дольше, чем другие инакомыслящие революционеры, сохраняли нейтралитет по отношению к правящей партии\*.

Правда, А.А. Солонович, один из наиболее ярких представителей мистического анархизма, в первый раз был арестован еще в 1925 г. Но затем по ходатайству А.А. Карелина был освобожден (при поддержке А.С. Енукидзе). Ему вернули машинописные тексты, заявив, что они рассматриваются как его научные работы.

\* Примечательным является и такой факт: А.А. Карелин жил в правительственном здании «1-й Дом Советов» (гостиница «Националь», к-та 219), что уже свидетельствует о его близости к высшему органу власти. (Сведения из официальных источников: это был адрес секретариата Всероссийской федерации анархистов-коммунистов.)

Слежка уже и тогда велась активно. Родственница секретаря Солоновича рассказала мне свою историю: ее регулярно вызывают и предлагают работать «на них»; иногда, когда она идет со своим молодым человеком, их останавливают на улице и таинственно говорят: «теперь пойдешь со мной»; последняя угроза — заразить болезнь. Пришлось обратиться к Петру Гермогеновичу Смидовичу (заместителю М.И. Калинина) — он охотно и обычно успешно помогал в таких делах. Результат: ее вызывает В.Р. Менжинский. Входя, она вздрагивает.

Немедленно вслед звучит:

- Включить батареи!
- Что же Вы не хотите работать на Советскую власть?
- А Вы знаете, как ведет себя эта власть?
- Вывести!

Преследования закончились.

Один трагический случай. Анархист (молодой человек, имя которого, к своему огорчению, я забыл) почему-то переехал (с семьей) в Комсомольск-на-Амуре. Он не скрывал своих убеждений. На него донесли в милицию — только и всего. Вызвали туда, стали допрашивать и бить по голове рукоятками наганов. Он умер. Все материалы (с большим количеством фотографий) были направлены опять П.Г. Смидовичу. Было назначено расследование и позднее — пенсия семье. В этом ужасном эпизоде существенно обратить внимание на степень *нетерпимости*. Представители власти, которым надлежит следить за порядком, убивают человека только за инакомыслие. Грустная мысль приходит в голову — не является ли эта нетерпимость одним из серьезных показателей духовной неразвитости нашей страны?

Здесь надо быть, конечно, очень осторожным в оценках. Мне передавали слова А.А. Карелина о том, что возрожденное гностическое христианство, трансформировавшееся у нас в мистический анархизм, нигде в зарубежных странах не получило такого широкого отклика, как в нашей стране. К этим словам можно добавить, что, по-видимому, оно нигде не подвергалось и таким суровым гонениям.

Нужно признать, что мы жили и продолжаем жить в крайне разнородной и разноликой стране, в которой пришло в соприкосновение слишком много различных культур Востока и Запада. Единства — подлинного единства — не удалось добиться ни царскому режиму, ни его большевистским восприимникам.

### 3 Масштабы движения

Судя по отрывочным данным, мистический анархизм в 20-е годы (за короткий промежуток времени) получил весьма широкое распространение среди творческой интеллигенции — ученых, пре-

подавателей вузов, художников, театральных работников из разных городов страны. Были контакты и с неконфессиональными духовными течениями. Где-то на Кавказе — контакты с сектантством. Была сделана даже попытка войти в соприкосновение с юношеством (скауты). Регулярно читались лекции на мировоззренческие темы в небольшой подвальной аудитории музея Кропоткина; собиралось там, кажется, человек 70, или даже 100. По-видимому, точных данных о широте движения мы никогда не получим, даже если полностью откроются архивы, так как ради конспирации использовались различные наименования движения: Братство Параклета\*, Орден Духа, Орден Света, Орден Тамплиеров\*\* и кто знает, какие еще. Вернувшись после репрессий (1936—54 гг.), я узнавал многих, но не говорил с ними — маски еще сохранялись. Не все были прежними. Кто-то, видимо, изменил, предавая других, кто-то просто переходил в другой стан без предательства, превращаясь в беспартийного большевика. Как во всем этом было разобраться? Кто-то, наверное, узнавал и меня.

Помню, как А.А.Солонович (зная о предстоящем аресте), прощаясь, сказал мне:

— Теперь нас много, и какие-то корешки все же останутся.

Где они?

Я прощался с ним, стоя у хорошо знакомого кожаного дивана, на котором уже лежало новое одеяло, приготовленное для тюрьмы.

#### 4 Жертвенность

У читателя, наверное, уже давно возник вопрос — зачем это было нужно?

По-разному можно ответить на этот вопрос.

В самой общей форме ответ звучит так: человек — духовно одаренный и осознающий вселенскую ответственность — *пневматик* (термин гностиков, широко используемый А.А. Солоновичем) так устроен, что в трагические дни должен действовать в любой обстановке. Но как? В безнадежной ситуации остается только идти на жертву. Это христианский ответ на поставленный выше вопрос.

Готовы ли мы его принять?

Я думаю, что мистические анархисты признали этот принцип. Об этом во всяком случае свидетельствует то, что и после арестов 1930 г. их активность не затухала.

Здесь возникает и еще один вопрос. Если старшие, опытные и достаточно зрелые готовы были встать на путь жертвы, то имели ли они внутреннее право звать за собой младших? Я думаю, что

\* Параклет — Дух-Утешитель, Защитник (*греч.*).

\*\* Последние три наименования приводятся в статьях А.Л. Никитина [1], [2].

да. Они звали немногих и честно предупреждали обо всем, что может произойти. Всем было очень трудно. Мать моего друга Ю. Проферансова сама привела на путь к Голгофе своего единственного сына.

А могла ли быть какая-либо надежда на положительный или хотя бы не такой жестокий исход борьбы? Ранее, до начала массового террора Солонович говорил о возможности в будущем спонтанного возникновения второй мировой войны и, соответственно, новой революции, которая сможет обрести иной, недиктаторский характер, если к этому времени люди будут духовно подготовлены. Он существенно ошибся в прогнозе.

Вторая мировая война действительно разразилась, но мы вместе с союзниками из западного мира ее триумфально выиграли. Затем началась длительная холодная война с прежними союзниками, и мы ее проиграли. Ожидаемая революция состоялась — диктатура большевистской партии пала. Но к этому времени практически уже не осталось духовно подготовленных представителей свободной мысли.

Политика диктаторов, уничтожавших инакомыслящих, была дальновидной — альтернатива драматична: если не они, то — гибель страны.

Но умно ли было это? Человечно ли?

Нам трудно понять смысл событий XX века. Мы скорее можем в какой-то степени осмысливать личную судьбу, но не общечеловеческую. Судьбинность — запредельна.

Обращаясь к терминологии, идущей еще от греческой философии, можно было бы употребить термин *эпохе* — воздержание от дальнейших суждений, или *зон* — надвременность. Последний термин широко использовали гностики, желая в своем воображении конкретизировать происходящее в запредельном. Сейчас, однако, мы не можем реинтерпретировать эти построения на современном языке.

## 5 Готовность российской интеллигенции к принятию нового мистического движения

Естественно возникает вопрос: почему мистический анархизм получил широкий отклик именно в России?

Я думаю, что это в значительной степени было связано с революционной обстановкой первых лет.

К революции русская интеллигенция готовилась давно. Долго и много спорили о путях ее развития. Спорили, но были едины в одном — верили в успех, в святость задуманного. Верили в народ — его творческую силу, его безгрешность. Готовы были преклоняться перед ним.

Но романтические чаяния не оправдались. Только большевики смогли обуздать обезумевшую жестокость. Все остальные партии оказались беспомощными — их позиция была слишком интеллигентной. Не выдержал испытания и традиционный анархизм. Беспомощной оказалась Церковь — а ведь как много раньше говорилось о Святой Руси. Центральной проблемой оказался дефицит доброты, терпимости, порядочности.

Перед интеллигенцией, думающей и озабоченной, снова возник пресловутый русский вопрос — *что делать?*

Мистический анархизм, как показалось многим интеллектуалам, принес ответ на этот вопрос. Он должен был углубить христианство, вернувшись к его истокам, освободить его от догматизма, от обещавших положений, снять нетерпимость по отношению к другим религиям, а также и к науке, внести в миропонимание мистичность, утерянную Церковью.

Сказанное здесь о роли революции в развитии нового религиозного движения может подтвердить и то обстоятельство, что А.А.Карелин, вернувшись в Россию, начал свою деятельность прежде всего как секретарь Всероссийской федерации анархистов-коммунистов. Хотя позднее эта деятельность отошла на второй план, а потом и совсем прекратилась, уступив место мистически ориентированной философии.

## 6 Идеиные предпосылки

И наконец, нам нужно обсудить самый важный вопрос — о том, какова была идейная база мистического анархизма.

Нет и не может быть такого источника, в котором были бы сформулированы основные позиции этого учения. Его не может быть, потому что мысль анархиста должна оставаться свободной — не связанной какой-либо безусловной догмой.

И все же основополагающий материал существовал — но был дан в виде устно\* передаваемых древних *легенд*. Удивительно, но Карелин действительно помнил все легенды (их было, кажется,

\* Устная передача — это традиция раннего христианства. Вот как об этом говорится в [5]: «Устная традиция продолжала существовать и в тот период, когда появились первые писания. Евсевий Кесарийский (IV в.) в «Церковной истории» приводит слова христианского писателя Папия (1-я половина II в.) из Гиераполя (Малая Азия), который собирал устные предания: «...если мне случалось встретить кого-либо, общавшегося со старцами, то я заботливо расспрашивал об учении старцев, например, что говорил Андрей, что — Петр, что — Филипп, что — Фома или Иаков... Ибо я полагал, что книжные сведения не столько принесут мне пользы, сколько живой и более внедряющий голос» (с. 9). (Евсевий. Церковная история, III, 39.)

И в той же книге немного дальше читаем: «Апокалиптическая литература была предназначена для чтения вслух. В нее нужно было «входить» эмоционально: интонационная выразительность чтеца должна была усиливать воздействие страшных, таинственных описаний, и само это «вхождение» представлялось мистическим действием» (с. 12-13).



больше 100) — после его смерти не было найдено ни одной записи. Последователям уже пришлось прибегать к записям. Тексты легенд рассматривались как материал эзотерический, не подлежащий передаче непосвященным. Но при этом говорилось, что если они попадут в руки посторонним, то это на самом деле не нанесет серьезного ущерба, так как восприятие легенд — *таинство*\*. Оно может быть осуществлено только в определенной духовной атмосфере, которая создается руководителем совместно с коллективом, разделяющим его настроенность. Карелин обладал особой духовной силой, которая сохранялась еще некоторое время и после его смерти\*\*.

Подчеркивалось, и это действительно очень важно, что легенды каждый мог понимать по-своему — как миф, как сказку или как иносказательный текст, излагавший элементы нового мировоззрения. Творческая задача заключалась в том, чтобы, проникнувшись ими, суметь создать свой текст, отвечающий смыслам и требованиям сегодняшнего дня. Это был древний гностический принцип.

То обстоятельство, что легенды передавались устно, придавало учению некий динамизм. Рассказчик мог изменять тексты в соответствии с изменением культуры. Это не значит, что изменялся дух учения — изменялось его звучание. Существенно это было и потому, что при рассказе легенд большое внимание уделялось обсуждению вопросов, задаваемых слушателями. Такие беседы возможны только на языке современности.

Существенным является и вопрос о том, в какой степени легенды отвечают сохранившимся материалам христианского гностицизма. Я не могу быть здесь компетентным экспертом, но все же мне хочется высказать некоторые соображения по этому вопросу.

Думается, что общая настроенность легенд *отвечает* гностическому мышлению, но, наверное, не более того, хотя бы уже в силу сказанного выше о возможном изменении легенд во времени. Надо еще иметь в виду, что легенды (когда мы говорим о тамплиерстве) пополнялись новыми материалами, связанными с развитием рыцарства, крестовыми походами, где была новая встреча с Востоком, в том числе и с мусульманским эзотеризмом. Новой темой оказались предания о Граале [6], [7].

\* Не нужно думать, что эзотеризм — это нарушение демократии. Наука также по-своему эзотерична — никто не может без специальной подготовки постигнуть содержание серьезных книг по математике или теоретической физике. Популяризация науки только вульгаризирует ее. То же относится к искусству. Хорошо поставленное обучение в университете — это тоже своего рода посвящение: профессор передает своим ученикам нечто большее, чем есть в учебниках. Он создает интеллектуальную атмосферу, в которой обучается студент.

\*\* Легенды сохранились, кто-то собирается их публиковать, это, с моей точки зрения, неправильно, так как нарушает традиции. Право на публикацию следовало бы получить у хранителей традиций.

Трудность в ответе на поставленный вопрос заключается еще и в том, что нелегко отчетливо сформулировать представление о сущности гностицизма. В самом широком понимании он представляет собой христианизацию и в то же время эллинизацию\* всего многообразия средиземноморских культур.

Трудно на временной шкале указать, когда началось это движение и когда оно кончилось — или, точнее, ушло в подполье, появляясь на поверхности лишь отдельными, хотя часто и продолжительными всплесками\*\*.

Непросто говорить и о географической протяженности движения. Одно из направлений — *манихейство* — простиралось от Северной Африки до Китая, найдя особенно благоприятную почву в Средней и Центральной Азии. Одна из гностических сект сохранилась в Ираке до наших дней.

И все же попытки сформулировать основные позиции делались. Вот высказывание Джонаса [8]: «Сцена остается той же [что и в Библии]: творение мира, судьба человека, падение и воскресение, первые и последние деяния. Но сколь многочисленней состав исполнителей, сколь причудливее символизм, сколь экстравагантнее эмоции! Почти все действия усилены в божественной, ангельской или демонической области — это драма предкосмических существ в сверхъестественном мире, для которого естественный мир оказывается лишь далеким эхом» (р. XIII).

Но вот более широкий взгляд на обсуждаемую тему [5]: «На Международном коллоквиуме в Мессине в 1966 г. был выдвинут тезис, гласящий, что определить происхождение гностицизма означает определить его сущность. Но однозначно установить это оказалось совершенно невозможным, поскольку в учениях, связываемых в свидетельствах древних с гностиками, представлена смесь самых разнообразных начал» (с. 165).

На современном языке [9] мы бы сказали так: мировоззрение гностицизма — это явление многомерное; отдельные его вероятностно взвешенные составляющие корреляционно связаны. Связь эта не является устойчивой, она определяется активным наблюдателем, изменяющим при восприятии весовую структуру отдельных составляющих.

Именно эта гибкость дает ученым возможность находить параллели современной мысли с гностиками далекого прошлого. Существенно, конечно, и то, что в обоих случаях — настоящем и

\* Эллинизация, поскольку у гностиков грех — не непослушание (падение Адама), а незнание самого себя. Явно эллинское звучание имеет гностическая идея, подчеркивающая [5] «нерасторжимую связь единого с охватываемым им множеством».

\*\* Вспомним здесь движения богомилов, катаров и их последователей — альбигойцев. Может быть, можно говорить о влиянии гностицизма (пришедшего через розенкрейцерство) на развитие идейных представлений Великой Французской революции.

прошлом — мыслители на глубинном уровне сознания опираются на одни и те же архетипы. Одна из привлекательных особенностей гностицизма именно в том и состоит, что в нем нашло свое наиболее полное воплощение архетипическое наследство, без каких-либо догматических ограничений. Гностицизм в многообразии своего видения мира, наверное, является наиболее *свободной* мировоззренческой системой.

Иллюстрируем сказанное несколькими примерами. В уже цитированной книге [5] читаем следующее высказывание о поисках параллелей гностицизма с современностью: «...открывался простор параллелям апофатических описаний единого и лингвистических наблюдений Л. Витгенштейна, гностической космологии и гипотез современной физики о парности и непарности, идентификации человека в древних текстах и пути психоанализа» (с. 166).

Проблеме параллелей посвящен сборник статей «Гносис\* и мистика в истории философии» [10]. В сборнике 20 глав, охватывающих не только отдельных мыслителей\*\*, но подчас и целые направления. Мы видим, как глубоко гносис был вмонтирован в философскую мысль вплоть до наших дней. Укажем здесь еще на труднодоступный для чтения голландский сборник «Гносис — самый глубокий компонент Европейской традиции» [11], структурно и содержательно похожий на книгу [10]. Отметим также понимание значения гностицизма в предреволюционной России. Вот несколько слов А. Белого в статье, посвященной раннему А. Блоку [12]: «Она — Дева, София, Владычица мира, Заря-Купина; ее жизнь воплощает в любовь высочайшие задания Владимира Соловьева и гностиков; превращает абстракционизм в жизнь, а Софию — в Любовь; и низводит нам прямо в душу странные концепции Василида и Валентина, связывает туманнейшие искания древности с религиозно-философскими исканиями наших дней» (с. 285).

Часть российской интеллигенции была готова признать мистический анархизм, заквашенный на гностическом христианстве.

## 7 Противостояние власти Православию

Несмотря на всю широту гностического учения, противостояния, и при том иногда суровые, все же возникали и в далеком прошлом и в близкие нам дни. Одним из них оказалось отношение к Православию, исторически сложившемуся еще в Византии. Последующее описание этого противостояния может пролить больший свет на природу гностического христианства, чем попытки описать

\* Термин *гносис* часто понимается шире, чем христианский гностицизм.

\*\* Особенно хочется мне здесь подчеркнуть гностичность К. Юнга.

его по многочисленным первоисточникам. Если хотите, такой подход можно назвать апофатическим — он раскрывает природу гностицизма с позиций того, чем он не является. Естественно, что эта проблема будет раскрываться главным образом через различие в прочтении канонических текстов.

Рассмотрим следующие аспекты противостояния.

(1) *Принцип делания*. Гностическое христианство традиционно принимает принцип *делания* как стремление к справедливости, естественно, к социальной справедливости. Это следует и из прочтения канонических Евангелий. Вспомним хотя бы притчу о смоковнице, не давшей плода. И о себе Христос говорил:

«Мне должно делать дела Пославшего меня, доколе есть день; приходит ночь, когда никто не может делать» (Ин 9,4).

«Ибо Я дал вам пример, чтобы и вы делали то же, что Я сделал вам» (Ин 13,15).

«Я есмь лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего» (Ин 15,5).

Православие же ограничивается только молитвой — Молитвой за всех. Но достаточно ли этого?\*

В отличие от Православия, гностическое христианство в трагические дни революционного конфликта попыталось включиться в борьбу за переустройство обветшавших структур, объявив о новом движении — мистическом анархизме. Представители этого направления, не побоявшись запятнать свое имя, вошли во ВЦИК. Но почему никто из иерархов Православия не признал революцию совершившимся фактом и не вошел во ВЦИК (хотя бы в роли наблюдателя) для смягчения террора?

(2) *Противостояние первоисточников*. Великое учение Христа, по существу вневременное (т.е. инвариантное ко множеству культур), дается нам в церкви преломляющимся через призму одной — древней культуры. Это придает учению отпечаток глубокой *архаики*, отчуждающей от христианства многих интеллектуалов. Отчуждению способствует и то обстоятельство, что меж-

\* В начале революции Православие не предложило своей программы, отвечающей сложившейся тогда катастрофической ситуации. В наши дни возникает множество социальных проблем, и мы не слышим христианского отклика на них. Скажем, трагической для нашей страны является проблема абортов, так же как и проблема воспроизводства народонаселения. Все мы понимаем, что решать эту проблему когда-нибудь будут политики. Но где голос Православия? Казалось, что оно должно было бы включиться в обсуждение этой темы и более того — включиться в борьбу за ее христианское решение. Иное отношение к социальной ответственности на Западе. Вот что пишет швейцарский протестантский теолог Барт, один из основателей «диалектической теологии» [13]: «Так Царство Бога начинает наступление на общество (с. 203). Понимаем ли мы, что сегодня от нас требуется не оппозиционность в одном или нескольких частных вопросах, а переориентация на Бога всей нашей жизни как целого» (с. 206).

ду Ветхим Заветом и Евангелиями часто проявляются противостояния\*.

Гностицизм еще во время своего возникновения пытался выйти за пределы национальной ограниченности, отказываясь от Ветхого Завета как примитивного (в мировоззренческом плане) толкования истории одного народа. В гностическом преломлении христианское учение обрело в значительной степени космополитический характер.

Гностики не принимали Ветхий Завет и критически относились к Новому Завету. Причиной было существенное расхождение в исходных позициях. Бог у гностиков был отчужден от судеб этого мира. С ним связывались такие эпитеты, как неразрушимый, существующий без имени, невыразимый, сверхнебесный, незыблемый, непознаваемый, несуществующий. Утверждалось, что Спаситель, неся свою миссию, существует с изначальных времен в разных проявлениях: «Я странствовал сквозь века и поколения, прежде чем пришел к воротам Иерусалима» ([8], р. 79). Человек только странник в мире; Земля одно из его убежищ. Особое — метафизическое — значение придавалось *знанию* как пути духовного подъема. Удивителен язык гностицизма. Для него характерна символическая форма выражения мысли с помощью аллегорий, мифов или легенд, а иногда и поэтическая, содержащая философские образы. Особенностью языка гностицизма является создание новых метафор. Берутся слова обывденного языка — такие как Молчание, Ум, Пучина, Заблуждение, и им без дополнительных разъяснений придается иной, совсем особый смысл.

Как все это отлично от того, что мы считаем Христианством!

В обновленном — русском гностическом Христианстве также рекомендовалось критически относиться к каноническим Евангелиям. Скажем, сейчас трудно воспринять утверждение: «У вас же и волосы на голове все сочтены» (Мф 10, 30; Лк 12, 7)\*\*. Этот крайний детерминизм не соответствует представлениям наших дней. Трудно представить себе Бога в виде гигантского компьютера, считающего наши волосы. Трудно нам также понять, почему надо считать прелюбодеяния вступление в брак с разведенными (Мф 5, 32; Мк 10, 11, 12; Лк 16, 18). Это, по-видимому, уступка культурной традиции тех дней. Много можно привести подобных примеров. Важно здесь и другое — дать интерпретацию того, на что принято закрывать глаза. Пример: Православие считает греховным говорить о метемпсихозе — но указание на него есть в Евангелии от Иоанна

\* Это противостояние естественно — в этом смысл благой Вести Христа.

\*\* Отметим, что еще Марсинон — один из гностиков, близких к традиционному христианству, требовал в свое время изъять это утверждение, поскольку отчужденный Бог не мог заниматься волосами человека.

(9, 1-2), где звучит мысль о том, что слепой мог согрешить еще до рождения, т.е. в прошлой жизни. Тему метемпсихоза мы уже обсуждали ранее\*.

(3) *Отношение к власти* — один из примеров противостояния Ветхого Завета Новому учению (если его очистить от некоторых чуждых ему вставок).

В Евангелии от Луки читаем, как тщетно дьявол искушал Христа: «И сказал ему диавол: Тебе дам власть над всеми сими царствами и славу их; ибо она предана мне, и я, кому хочу даю ее» (4, 6).

«Итак, если Ты поклонись мне, то все будет Твое» (4, 7). В противоположность этому в Пятой книге Моисея мы узнаем, что власть принадлежит Богу:

«Итак, Израиль, чего требует от тебя Господь, Бог твой? Того только, чтобы ты боялся Господа, Бога твоего, ходил всеми путями Его, и любил его, и служил Господу, Богу твоему, от всего сердца твоего и от всей души твоей» (Второзако́ние 10, 12).

«Ибо Господь, Бог ваш, есть Бог богов и Владыка владык, Бог великий, сильный и страшный, который не смотрит на лица и не берет даров» (10, 17).

Другой — демонический — образ носителя верховной власти дан в апокрифическом Евангелии от Иоанна [5]\*\*:

«И она [София] назвала его именем Иалдабаоф. Это первый архонт, который взял большую силу от своей матери. И он удалился от нее и двинулся прочь от мест, где был рожден. Он стал сильным и создал для себя другие зоны в пламени светлого огня, (где) он пребывает поныне. И он соединился со своим безумием, которое есть в нем, и породил власти для себя» (с. 203).

«Он нечестив в своем [безумии], которое есть в нем. Ибо он сказал: «Я — Бог, и нет другого бога, кроме меня», — не зная о своей силе, о месте, откуда он произошел» (с. 204).

«Иалдабаоф же имел множество личин, будучи над ними всеми, так что он может перенять личину у них всех, по воле своей. Будучи среди серафимов, он отделил им от своего огня. Вследствие этого он стал господином над ними — из-за силы славы, которая была у него от света его матери. Вследствие этого он назвал себя богом. Но он не был послушен месту, откуда он произошел» (с. 204).

«А мать, когда узнала покров тьмы, что не был он совершенным, она поняла, что ее сотоварищ не был согласен с нею. Она

\* В нашей книге [14] проблеме реинкарнации посвящена отдельная глава. Эта тема также обсуждается и в книге [9].

\*\* Это Евангелие целиком посвящено теургической космогонии. Английский вариант перевода в [15].

раскаялась в обильных слезах. И вся Плерома слушала молитву ее покаяния, и они восхвалили ради нее незримый девственный Дух» (с. 205).

Но вернемся к Новому Завету. Там в «Послании к Римлянам» святого апостола Павла мы находим возвращение к ветхозаветной традиции восхваления всякой высшей власти:

«Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены» (13, 1).

Итак, каждый христианин стоит перед дилеммой: принимать беспрекословно любую высшую власть или отвергать сам принцип насилия. Православие отождествилось с русской державой как таковой — как прежней, царской, так и постреволюционной, когда она еще была воинственно атеистичной. Гностическое христианство, раскрывшееся в России в 17-ом году, оказалось под знаменем мистического анархизма. Спокойно рассуждая, можно сказать, что оба прочтения исходных текстов возможны. Выбор определяется духовным уровнем выбирающего.

Примечательно, что слово *коммунизм* — на знаменах как большевизма, так и анархизма. Семидесятилетний опыт показал, что у избравших путь целенаправленного убийства этот лозунг быстро выродился в личину.

Слово *коммунизм* теперь стало бранным. Но не надо забывать, что этот утопический образ заложен в основе христианства. Напомним здесь лишь одну фразу из проповеди Христа:

«Продавайте имения ваши и дайте милостыню» (Лк 12, 33). Кажется, все гностические по своему происхождению ереси в Европе проходили под знаком равенства, братства и свободы. В раннем гностицизме известно сочинение «О справедливости», приписываемое Епифанию [16]. Вот что о нем говорится в книге К. Рудольфа [17]: «Автор [сочинения] раскрывает образ гностического коммунизма и показывает, таким образом, какая взрывная сила была заложена в гностическом мировосприятии» (с. 285-286).

Заряд долго блуждал по Западной Европе, пока, наконец, не взорвался в полную силу в России, где в качестве детонатора использовалась пришедшая с Запада идея диктатуры пролетариата.

(4) *Выход за пределы первоисточников.* Православие в своем стремлении сохранить чистоту вероучения настороженно относилось к секуляризации\*. И тем не менее история русской философской мысли — это в значительной степени секуляризация Православия. Вспомним здесь хотя бы такие имена, как Ф. Достоевский, Л. Толстой, В. Соловьев, о.С. Булгаков, о.П. Флоренский и многие другие [18]. Секуляризация, естественно, приводила к конфликтам с

\* Секуляризация — религиозность, проявляющаяся вне Церкви.

Церковью той или иной степени серьезности. За последние десятилетия эта нить русской мысли порвалась — может быть, из-за того, что общегосударственная цензура стала существенно строже. А может быть, в связи с тяжелой духовной атмосферой иссяк и духовный импульс?

Но вернемся к гностицизму. Там даже в пределах одного направления допускалось множество ветвлений, не конфликтующих друг с другом. Так, скажем, для одной из широко известных школ гностицизма — валентинианцев — даже в сохранившихся сейчас источниках можно найти много независимых версий, далеко отклонявшихся от учения основателя школы. Ириней\* писал об этом направлении [8]: «Каждый день каждый из них изобретает что-то новое и ни один из них не оценивается высоко до тех пор, пока он не проявит своей активности в этом направлении» (с. 179).

Сейчас, пытаясь реконструировать в своем воображении обстановку, в которой развивался гностицизм, я хочу представить себе братство людей, в котором каждый размышлял над проблемами бытия, исходя из общей для всех предпосылки заброшенности человека. Результаты этих медитаций формулировались в виде философских и поэтических построений. Наиболее яркие из этих построений породили отдельные школы и их ответвления. Творческим поиском были охвачены многие. В своей фантазии они пытались создать мифологическую модель мира. Их проникновение в глубины человеческого духа удивительно.

До сих пор мы говорили о резком противостоянии Православия и гностицизма. Но это противостояние несколько смягчается тем, что не в Православии самом, а в его философской секуляризации шло что-то очень похожее: русское учение о Софии также было мифологической моделью космогонического звучания.

Вернемся к мистическому анархизму. Его внутренняя жизнь может быть охарактеризована почти полностью теми же словами, которыми мы только что описали древний гностицизм. Существовало братство, интенсивная творческая деятельность каждого происходила и внутри и вне его. Она находила свое выражение в театральной деятельности\*\*, в создании произведений художественного типа, философских трудов общесоциальной и исторической тематики. Я лично хорошо был знаком с работами А.А.Солоновича. Сохранилось 13 его философских тетрадей (было 59 ученических и 5 толстых). Помню еще и такие его труды: «Христос и христианство», курсы лекций «Элементы мировоззрения» и «Мис-

\* Ириней — епископ Лионский. Его знаменитое обличение гностических ересей датируется концом II века.

\*\* Сейчас раскрылись следующие имена деятелей этого направления, связанных с театром: Л.А. Никитин, П.А. Аренский, В.С. Смышляев, Ю.А. Завадский [1]. По-видимому, 2-й МХАТ был под сильным влиянием этого движения. Возможно, с ним был знаком и М. Чехов.



тический анархизм» и фундаментальный труд «М. Бакунин и культ Иальдобаофа за два последних тысячелетия». Бакунина он считал не только политическим деятелем, но и философски ориентированным мыслителем\*.

Так воплощался принцип *делания*, направленный на расширение духовного знания, в эпоху, когда оно всячески подавлялось господствующей *идеологией* атеистического единомыслия.

## 8 Несколько личностных характеристик. Расправа

Теперь несколько слов о персональных характеристиках\*\*.

*Алексей Александрович Солонович* (1887-1937) — математик по образованию, доцент МВТУ. Он был довольно высокого роста, плотно сложенный, физически сильный. Его лицо носило черты монголоидности: выделяющиеся скулы, приплюснутый нос, чуть раскосые карие глаза, небольшая бородка, густые усы. Его высокий лоб и черные густые волосы, спускающиеся до плеч, придавали лицу благородство и значимость. Он был прирожденным оратором. Речь его захватывала и завораживала с первых слов — высокая мысль, оригинальность суждений, вдохновенность и смелость... в те уже начинающие мрачнеть годы. Он был умен и отважен.

Однажды в аудитории неизвестный слушатель попытался спровоцировать его вопросом:

— Вокруг Вас группируется какой-то коллектив?

А.А. мгновенно в ответ:

— На такой вопрос исчерпывающий ответ Вы можете получить в органах ГПУ.

Как мы уже говорили, Солонович был одним из руководящих деятелей анархо-мистического движения. Он выступал часто и открыто — все свои самиздатовские работы подписывал собственным именем.

Напомним, что он был арестован в 1925 г., но вскоре после вынесения приговора — освобожден. Ему вернули даже машинописные труды, квалифицируя их как научные. Было поставлено единственное условие — не вести работу с людьми. Но как это требование могло быть выполнено — ведь задача участников движения была двоякая: с одной стороны, овладение духовным знанием — гносис, с другой — активное дело. Одно время поднимался даже вопрос о создании закрытого духовного университета. Эту идею, конечно, не удалось реализовать в полной мере. Университет, хотя

\* Сейчас, читая о Бакунине в книге В. Зеньковского [18], я нахожу много общего с трактовкой, данной Солоновичем.

\*\* Работа с архивными материалами продолжается, возможно уточнение некоторых фактов.

официально и не оформленный, все-таки существовал, и я прошел в нем десятилетнее обучение. Работоспособность Солоновича меня всегда поражала — он много работал в МВТУ, преподавая высшую математику, много выступал с публичными лекциями на философские темы, занимался теоретическими разработками идей анархо-мистицизма, много читал, интересуясь историей, мифологией, работами по традиционной символике Востока и Запада, психологией, философией (составив целый курс лекций — от Аристотеля до Канта), гностицизмом. Кроме того, он много общался с людьми, обладая притягательностью харизматической личности. Все его время было занято и упорядочено кодовыми пометками в блокноте, который он вытаскивал из своей вечной толстовки, назначая нам очередную встречу\*. Арестованный вновь в 1936 г., он объявил голодовку и умер в тюрьме в 1937 г.

*Агния Онисимовна Солонович (1888-1937)* — жена и помощница А.А. Солоновича. Ее я помню особенно хорошо, так как ее отношение ко мне носило особый характер материнского дружелюбия, которое я очень ценил, оставшись без матери\*\* десятилетним мальчиком с невосполнимой утратой этого материнского пространства, вплоть до встречи с Агнией Онисимовной.

Высокая, крупная, почти обыкновенная, она преобразалась, начиная говорить. Мысль ее была ясна и проникновенна (сказывалось хотя и не законченное, но математическое образование в Университете).

Работа в Кропоткинском музее позволяла ей целиком отдаваться «большому делу». После ареста А.А. Солоновича в 1930-ом году она заменила его, продолжив работу во всех направлениях.

Две черты наиболее ярко были проявлены в ней. Сердечность, известная нам всегда. И стоицизм, с очевидностью раскрывшийся на допросах после ее ареста в 1936 г. Читая протоколы допросов, поражаешься не просто мужеству человека перед лицом беспощадного монстра системы, но парению духа и достоинству. В каждом дознании рефреном звучит отказ участвовать в работе репрессивных органов, неустанно произносимый почти слово в слово: «Являясь убежденной анархисткой, я отказываюсь отвечать на этот

\* Солонович жил в одном из переулков (Полуэктов переулок, д. 3, кв. 4), выходящих на Остоженку, на первом этаже деревянного двухэтажного дома, который не сохранился. Коридор вел в столовую и маленькую спальню с тумбочкой у кровати, на которой стоял букет искусственных ритуальных цветов, очень похожих на живые. Напротив спальни кабинет с большим вытянутым прямоугольным столом, окруженным массивными кожаными стульями с высокими спинками, а среди них уютный кожаный диван, над которым находились небольшие портреты П.А. Кропоткина и Махатмы Ганди. На стене — большие живописные портреты М.А. Бакунина и А.А. Карелина. С торца стола высокий венский стул с круглой спинкой — место хозяина дома.

\*\* Моя мать, врач-хирург, лечившая солдат в Первую мировую войну, погибла в эпидемии сыпного тифа, на борьбу с которой была мобилизована Красной Армией.

вопрос по морально-этическим соображениям». Она ни разу не признала ни одного из предъявленных ей обвинений — ни на допросах, ни в суде, ни тогда, когда подписывала специальную форму, извещающую о предъявленном обвинении: «Не виновна. Агния Солонович», — неровными, но твердыми буквами объявляя свою позицию.

Я хочу здесь привести целиком одно из ее писем, дошедшее до нас из архивов КГБ, адресованное А.А. Солоновичу в тюрьму в 1925 г. Пусть она сама поговорит и с ним и с нами хотя бы теперь:

«Милый и дорогой Алексей!

Целую тебя крепко-крепко и бесконечное число раз все мы — я, Алька, Таня, Сережа, Катя, Надя, мама, Тоня, Ия. 26-го июля получила твою телеграмму. Неужели вы так долго ехали? Как ты себя чувствуешь? Как твое здоровье? Какой режим в Суздале? Жду с большим нетерпением твоего письма со всеми подробностями жития твоего, а также и описания того, как происходят свидания. Мне хотелось бы заранее знать, чтобы приготовить. Надеюсь, ты уже написал мне обо всем этом. Следи особенно тщательно за своим здоровьем.

Все это время я бегаю по твоему делу и до сего момента не знаю, будут ли они пересматривать его. Везде такая волокита, что просто тяжело. Пришли мне доверенность на право хлопот по твоему делу, а то в канцелярии Катаньяна мне отказались дать какие-либо справки. Ты, мой дорогой, там не волнуйся и не трать понапрасну силы. Ты пишешь, что чувствуешь себя передо мной виноватым. Это совершенно неправильно — ведь твой арест от тебя не зависел. Ты не сделал ничего такого, за что бы тебя могли арестовать, а раз так — то нет и вины. Ведь так же могу быть и я арестована... И после нас с тобой могут остаться дети. Разве мы будем виноваты перед ними? У нас все здоровы. Алька, Таня и Ия играют вместе, иногда дерутся. Сейчас они вынесли ковер и куклы и играют в тени около сараев против крыльца.

С мамой мне очень удобно. Она довольно крепкая, хотя и хилая. Она ходит и все делает сама. С ней мы оставляем дом и расходимся каждый по своим делам. Сергей спешит на футбол, Тоня с Катей на службы (Катя устроилась, кажется, пока временно в детский дом), я куда-нибудь по твоему делу. Надя с Моссельпромом. И к вечеру все собираемся. Места я пока не ишу, т.к. служба отняла бы у меня время и я не смогла бы хлопотать так, как хочу. Это сейчас я ставлю своей ближайшей целью. Я только и думаю о том, как бы тебя извлечь на свободу. Свидания я пока не просила, так как пока уехать из Москвы я не могу. Мне необ-

ходимо повидаться кое с кем, а когда повидажусь, тогда и приеду к тебе. С бумагой, книгами, вареньем и прочими вещами. Ты напиши мне только, что тебе необходимее всего. Посылаю тебе на твои расходы 10 руб. и для писем 6 марок почтовых. От тебя я получила всего два письма от 9 и 15 июля. Из Америки до сего момента писем не получено. Денег в Кресте нет. Нужда в них невероятная. Как поживает Иван Васильевич? Громадный ему поклон и сердечный привет. Вместе ли Вы опять? Аполлон Андреевич еще в санатории, и они с Евгенией Фортунатовной шлют тебе привет. Теперь их комната на противоположной стороне, около парадного входа, первая налево, как входишь. В воскресенье, когда я у них была, Евгения Фортунатовна лежала в постели. Сейчас все наши друзья заняты вопросом, что со мной делать. Это мне на руку, т.к. благодаря этому у меня является возможность самой об этом не думать. Да и на самом деле это для меня такая мелочь... Сейчас для меня существенным являешься ты один, и только о тебе я могу думать... Да вот тебе новость — была у нас на днях дочь тетки и сообщила, что Ващ с ней общий знакомый скоро придет в Москву и остановится там же, откуда уехал. Это меня удивляет. На этих днях будет у нас производиться ремонт кухни. Заходила твоя племянница Ирина. Этот год они уже не живут на той квартире над Москвой-рекой, где жили раньше и где мы у них бывали. Жаль... Очень приятно было посидеть у них на балконе... Она все так же бегаёт и хлопочет обо всем. Что же ты делаешь и над чем работаешь сейчас? Как твоя математика? В крайнем случае будем для тебя выписывать даже из-за границы все, что тебе нужно будет... но без книг тебя не оставим. Может, имеешь какие мысли по анархизму или по др. интересующим тебя вопросам. Пиши... Особенно меня интересовали бы твои письма на ранние анархические темы. Помни, что в письмо с семикопеечной маркой ты можешь написать целый лист обыкновенной белой бумаги, и если бы мне получать такие письма хотя еженедельно... было бы чудесно. Мне так хочется быть с тобой духовно. Мне очень тяжело, что я не могу с тобой пережить всего того, что ты переживаешь сейчас. Хотя мне нечего особенно жалеть, т.к. если не прекратятся гонения на легальный анархизм... то моя участь такова же. До ремонта, сейчас, Тоня помещается у тебя. После же перейду я — так как мое место займет Сережа. Татьяниха каждый день повторяет: «Папуся, милый, приходи скорее», — все это скороговоркой. Алька очень редко тебя вспоминает, но если вспоминает, то как-то особенно серьезно. Когда слышит наш разговор о тебе, то вдруг, неожиданно, что-нибудь переспросит. Сергей же тебе сам напишет о себе. Деньги я получила. За это время расквиталась почти со всеми долгами. Заплатила хозяйке за два месяца сразу (июнь и июль), и у меня, не считая того, что я посы-

лаю тебе, осталось еще 20 руб. Дней на десять хватит, а там уже скоро и опять получка. Как ты устраиваешься со стиркой? Сколько часов в день вы гуляете? И собственно, что это, лагерь или тюрьма? Очень хотела бы с тобой повидаться, дорогой Алешечка, и поговорить. Пиши мне почаще и побольше. Ведь у тебя все-таки досуга больше. Я же кручусь как белка в колесе. На этих днях стану изучать для декламации новую вещь\*. Ты советуешь мне не потратить даром этого времени... Но должна сознаться, за это время я кроме романа ничего не могла читать. Теперь, кажется, смогу уже заняться и более серьезно, хотя не сейчас сразу, а когда кончится моя беготня. Каждый раз, когда приезжает в Москву, бывает у меня Софья Григорьевна Кропоткина. Она шлет тебе привет. Хотела вчера отправить тебе письмо, но опоздала. И так, до скорого свидания. Целую тебя крепко-крепко и бесконечно долго.

Любящая тебя, твоя Агния».

*Михаил Алексеевич Назаров* (1889-1937) — невысокий, бородатый, русоволосый, незаметный, однако хорошо образованный гуманитарий со знанием языков, был одним из любимых учеников А.А. Солоновича. Он был очень увлечен идеями анархо-мистицизма и посвящал им все свое время и весь пыл души. Он много общался с людьми, много писал на социально-исторические темы. В плавной текучести его мысли было что-то старомодное, устоявшееся, незбылемое.

Но люди подлинно проявляются лишь в трагических ситуациях.

Для него ситуация ареста и допросов оказалась действительно трагической и в личном плане, так как он не только признал себя виновным в подготовке террористических актов против руководителей партии и страны, но и дал вынужденные показания, послужившие основанием для обвинения и приговора к высшей мере наказания А.О. Солонович и Иосифа Шаревского (1911-1937), расстрелянного в один день с Агнией Онисимовной в возрасте 25 лет\*\*. И. Шаревский, как и она, не признал себя виновным, на допросах отвечать отказался, чтобы лишить репрессивные органы возможности использовать что-либо из его ответов в каче-

\* Думаю, что речь здесь идет о заучивании наизусть текстов легенд.

\*\* Назаров был, конечно, не единственным, давшим показания «под диктовку». Среди остальных был еще и двоюродный брат Шаревского — Иосиф Исаевич Иоффе, сотрудничавший с КГБ и регулярно доносивший с 1934 г. Он, разумеется, избежал ареста. Надо здесь, правда, отметить, что Назаров долго сопротивлялся: свои ужасающие показания он дал только в конце следствия.

Получены сведения о том, что А.О. Солонович и И.И. Шаревский похоронены в могиле № 1 на Донском кладбище.

стве показаний. Их судила Военная Коллегия Верховного Суда СССР во главе с Ульрихом. Вся процедура суда, предварительно документально заготовленная, занимала 20 минут и проходила без свидетелей, без защиты, без права на апелляцию, так как приговор подлежал немедленному исполнению. А родственники по официальным каналам получали из ЗАГСа документы о смерти в местах заключения с указанием произвольной даты. Под грифом «Секретно» поступал запрос из КГБ, и надлежащий документ, не имеющий ничего общего с правдой, изготовлялся государственным учреждением. Они лгали, когда хотели, сколько хотели и кому хотели. Во имя чего?! Не мешало бы узнать и об этом.

Рассказывая о Назарове, я не могу не упомянуть о том, что он был прощен всеми пострадавшими еще тогда, когда они надеялись сказать ему об этом лично. Но он тоже был расстрелян (в следственных материалах есть документ посмертной экспертизы, согласно которой Назаров страдал тяжелым психическим заболеванием. Если это можно было установить посмертно, то как же можно было не установить это во время следствия?!).

Я не знаю, сколько всего людей было арестовано по делу анархистиков в 1936/37 гг., но знаю, что расстреляно было 9 человек (среди которых был и известный анархист-математик — Д.А. Бем) — все те, кто обвинялся в терроризме и кого судила ВКВС СССР.

Большая группа обвиняемых, судимая Особым Совещанием, получила пятилетний срок ИТЛ, превратившийся для тех, кто смог выжить, в продленный лагерный срок и вечную ссылку. Реабилитацию некоторые из уцелевших получили в 50-х, другие только в 60-х годах\*.

Итак, за что же все-таки погибли Тамплиеры наших дней? В первоисточнике — апокрифе от Филиппа — мы находим такие слова [5]:

«123. ...Ибо, пока корень зла скрыт, оно сильно».

Они, будучи анархистами, хотели обнажить корень зла, пробудившегося в идее кровавой диктатуры, направленной, как казалось тогда многим, на благо социального переустройства мира.

Я думаю обо всех погибших.

Замок Шенон — мне пришлось побывать в этой старинной крепости французских королей, которая возвышается над землей, уходящей за горизонт. Кругом все цело, благоухало, ликовало. В этом замке когда-то Жанна Д'Арк, ведомая голосами, узнала переодетого короля... В этом замке в толстенной круглой башне с каменным полом сидели прикованные цепями к стене Великий Магистр Ордена Тамплиеров Жак де Молле и протектор Нормандии Жеффруа Шарню. В

\* Дополнительные материалы о Солоновиче и других анархистах можно найти в воспоминаниях М.Н. Жемчужниковой [21].

марте 1314 г. король Франции Филипп Красивый вместе с Папой сожгли их на медленном огне на площади Парижа.

Разгром Тамплиеров был крупнейшим событием XIV века. Вот как откликнулся на него современник — Алигьери Данте [19]:

91 Я вижу — это всё не утолило\*  
Новейшего Пилата; осмелев,  
Он в храм вторгает хищные ветрила\*\*.

94 Когда ж, господь, возвеселюсь, узрев  
Твой суд, которым, в глубине безвестной,  
Ты смягчаешь твой сокрытый гнев?

*Божественная комедия. Чистилище.*

*Песнь двадцатая.*

Перевод М. Лозинского

После разгрома Ордена уцелевшие рыцари нашли новые — скрытые формы существования, продолжая активно участвовать в развитии европейской культуры. Эта тема обстоятельно рассмотрена в книге [7].

Через 623 года опять умирают те, кто назвал себя Тамплиерами, но теперь не публично, а под грифом «Секретно».

Почему понадобилась их смерть?

Почему тайная?

Нелепость обвинения уже и тогда была очевидной.

Как можно было допустить, что мистический анархизм — движение духовное, исповедующее ненасилие, — может опуститься до террора? Обвинение было нелепым и просто с географической точки зрения, так как А.А. Солонович не мог возглавлять террористическую деятельность организации, главой которой он якобы являлся, хотя бы потому, что находился в ссылке в селе Каргосок Красноярского края, которое было недоступным зимой и труднодоступным летом. И Иосиф Шаревский не мог быть отправлен Солоновичем в Москву с целью организации террористических актов уже потому, что находился под непрерывным надзором и его контакты с Москвой были ограничены стокилометровой зоной.

Чем было продиктовано стремление уничтожить само движение такого рода? Вопрос уместен здесь и потому, что в материалах следствия имеется указание на то, что принадлежность к Ордену не являлась уголовно наказуемой.

Передо мной книга С.Н. Канева [20]. Там приводится много интересных данных и упоминается мистический анархизм и

\* Здесь речь идет о борьбе Филиппа IV с церковной (папской) властью.

\*\* Тамплиеры в переводе с французского — храмовники.

А.А. Солонович. Но заканчивается книга утверждением о том, что анархизм в России изжил себя\*, а вовсе не был подавлен.

Автору книги можно сказать только одно:

«Горе миру от соблазнов: ибо надобно придти соблазнам; но горе тому человеку, через которого соблазн приходит» (Мф 18, 7).

Я написал эту работу в память о погибших, об их разрушенном деле, изничтоженных трудах. Мой текст не полон. Хотел бы, чтобы нашлись и другие, способные рассказать и дополнить мною упущенное. Я был близок к этому движению в течение 10 лет, но был еще слишком молод и стоял только у преддверья. А надо всем тяготели, с одной стороны, ограничивающий эзотеризм, с другой — суровая конспирация, разобщавшая нас.

Но лекции моего учителя Алексея Александровича Солоновича, общение с его женой и помощницей Агнией Онисимовной Солонович, образ Аполлона Андреевича Карелина и переданное ими вдохновение зажгли тот огонь внутри, силой и светом которого озарились мысль и жизнь. Все, что я обдумал, написал, сделал, совершил, может быть посвящено им, генерировавшим творчество и передавшим «мужество быть».

## Литература

- 1 Никитин А. Л. Рыцари Ордена Света. ГПУ против анархистов. — «Родина», 1991, № 11/12, с. 118-122.
- 2 Никитин А. Л. Заклочительный этап развития анархической мысли в России. — «Вопросы философии», 1991, № 8, с. 89-101.
- 3 Avrich P. The russian anarchists. N.Y., 1978, 333 p.
- 4 Чулков Г. О мистическом анархизме. Letchworth (England), 1971, 55 с. (Первое русское издание: СПб, 1906.)
- 5 Свенцицкая И. С. и Трофимова М. К. Апокрифы древних христиан. Исследования, тексты, комментарии. М., 1989, 336 с.
- 6 Jung E. and von Franz M.-L. The Grail legend. Boston, 1986, 452 p.
- 7 Baigent M., Leigh R. and Lincoln H. — The Holy Blood and the Holy Grail. L. 1989, 528 p.
- 8 Jonas H. The gnostic religion. The message of the alien God and the beginnings of christianity. Boston, 1958, 302 p.
- 9 Налимов В. В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. М., 1989, 287 с.
- 10 Koslowski P. (сост.). Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie. Zürich and München, 1988, 407 S.

\* Вот относящееся сюда высказывание: «Исчезновение анархизма не только как политического, но и как идейного течения с арены жизни советского общества было, как мы видели, результатом не насильственных мер, а следствием последовательной идейной борьбы Коммунистической партии и коренных социальных преобразований, проведенных на основе ленинского плана построения социализма» (с. 401).



- 11 Quispel G. (ред.) — Gnosis De Derde component van de Europese cultuurtraditie. Utrecht, 1988, 280 p.
- 12 Белый А. А. Блок, с. 280-296. В кн.: Белый А. Избранная проза. М., 1988, 463 с.
- 13 Барт К. Христианин в обществе. — «Путь», 1992, № 1, с. 180—210.
- 14 Nalimov V. V. Realms of the unconscious: the enchanted frontier. Philadelphia, 1982, 320 p.
- 15 Robinson J. M. (ed.) — The Nag Hammadi Library in English. San Francisco, 1981, 493 p.
- 16 Николаев Ю. В поисках за Божеством. Очерки из истории гностицизма. СПб., 1913, 526 с.
- 17 Rudolph K. Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Leipzig, 1977, 436 S.
- 18 Зеньковский В. В. История русской философии. Т. I и II. Paris, 1989, 469 и 477 с.
- 19 Данте. Божественная комедия. М., 1961, 782 с. (Перевод М. Лозинского.)
- 20 Канев С. Н. Октябрьская революция и крах анархизма. М., 1974, 416 с., приложение — 14 таблиц.
- 21 Жемчужникова М. Н. Воспоминания о Московском антропософском обществе (1917-1923). — «Минувшее», вып. 6. М., 1992.

*Замечание при корректуре.* В журнале «Наука и религия» началась публикация серии статей А. Л. Никитина под общим названием «Тамплиеры в Москве» (1992, № 4/5, с. 8-10; № 6/7, с. 23-27; № 8, с. 26-33; № 9, с. 20-23; № 10, с. 16-18; № 11, с. 56-60; № 12, с. 10-16).

Воспоминания Георгия Валентиновича Гориневского (1892-1966) дополняют мой очерк о мистическом анархизме. Он был осужден по тому же делу, что и я, хотя мы встретились с ним впервые в Бутырках, в пересылочной камере.

Он получил такой же срок, как я, — пять лет исправительно-трудовых лагерей с последующей добавкой в виде «вечной» ссылки. По возрасту он был много старше меня и, соответственно, был глубже связан с движением мистического анархизма. Будучи архитектором по специальности, он обладал и талантом писателя. Его воспоминания, готовящиеся к печати, читаются как художественное произведение.

Сейчас вниманию читателя предлагаются два отрывка из книги воспоминаний Гориневского, хранящейся в семейном архиве. В первом из них проходит галерея портретов хорошо знакомых мне когда-то лиц, связанных с анархо-мистическим движением. Во втором — рассматривается вопрос о стратегии поведения обвиняемого на допросе. Множество различных, противостоящих друг другу аспектов содержит в себе эта проблема.

*В.В.Налимов*

## Г.В.Гориневский Воспоминания

Еще работая сдельно в Институте Социальной Гигиены, выполняя плакаты, я встретил там одного человека (бухгалтера и кассира Института), заинтересовавшего меня своими разговорами на философские темы.

Михаил Алексеевич Назаров имел не очень привлекательную внешность. Резкий, сухой, придирчивый, очень желчный и язвительный, страшный педант в своей работе, всегда во мне вызывавшей тоску и скуку, он явно искал со мной сближения и приглашал зайти к нему на дом. Я долго избегал его; внешность этого человека и манера держаться совершенно не соответствовали моим представлениям о людях, занимающихся духовной наукой. А между тем мельком высказываемые им мысли задевали мои наиболее глубокие искания. Мне пришлось убедиться в том, что порой и поступки и поведение человека вступают в противоречие с его внутренней убежденностью. Человек делает не то, раздражается, сердится по пустякам, ворчит и бесится в семье и на работе, но он живет внутренне совсем другой жизнью, и там в своих помыслах и чувствах он благороден, спокоен, милосерден и бескорыстен! В быту у него сплошные срывы, однако сознание и чувства переросли этот быт и его самого в быту. Наследственность, воспитание, избалованность богатством и благосостоянием в раннем детстве, природные кармические черты воплотившейся монады еще не перестроены на новый лад, на новый путь, намеченный сознанием... Эта перестройка — осознанная задача текущей жизни, а может быть и ряда жизней:

«Сквозь тьму ошибок и падений  
Мы к цели праведной идем!»

Но от осознания цели до ее исполнения еще очень далеко... Я познал это по самому себе: интуитивно я всегда осознавал и предчувствовал высокие образы, действия и цели, но фактически от одной ошибки впадал в другую и бесконечно спотыкался, часто на том же самом месте. Зная это в себе, я, узнав ближе Михаила Алексеевича, понял, что пропасть лежит между его устремленным к свету «Я» и топчущейся на месте его земной оболочкой. В нем не было сильной воли и желания работать над собой. Сын фабриканта — он был чрезвычайно избалован и капризен! Долго попытка Михаила Алексеевича зазвать меня к себе не удавалась. Но в конце концов во мне пересилило любопытство и огромный интерес к духовной тематике, о которой он постоянно заговаривал. Скоро я стал его постоянным гостем, а затем и Леля\* стала ходить к нему со мной...

Мих. Ал. был очень эрудированный в философии человек. Любил блеснуть своими знаниями, своей начитанностью, порой так и сыпал терминами, чем очень мучил меня, т.к. я не любил схоластических изложений и вуалирования ясного, не любил мною плохо запоминаемой терминологии.

Вся эта терминология в конце концов при известном волевом напряжении и при постоянной практике легко усваивается и даже облегчает лаконически излагать философские мысли. Но большей частью можно передать то, что думаешь, простым языком, без того, чтобы внимание у малоопытного, малоискушенного в философии слушателя, каким в данном случае был я, раздваивалось между смыслом-содержанием беседы и смысловым значением применяемых для выражения мысли знаков-слов-терминов! Мне всегда было обидно тратить силы на то, чтобы понять форму (конечно, в сущности она была необходима, как стенография для быстрого письма), в то время, когда я горел интересом к познанию содержания. Мих. Алекс. любил эту форму, жонглировал ею, упивался ею, постоянно цитировал Канта, Гегеля, Фихте и др. философов. У него была богатая библиотека, но он снабжал нас иной раз совсем особой литературой, не в печатных изданиях, а в машинописных. Здесь звучали мне чрезвычайно близкие мысли. Ясно было, что то, что он мне показывал, рассказывал и давал прочесть, было не им сочинено, что где-то он доставал эту литературу, что он сам с кем-то встречался и был рупором чьих-то мыслей и взглядов. Эти мысли излагались естественным, простым, не заумным языком, часто в почти зримых символах и образах. Но это не помешало Мих. Ал. перескакивать на привычный ему язык западных философов 18-19 вв. и поджари-

\* Елена Васильевна Черкаева-Гориневская, жена Г.В. (Прим. публикатора.)

вать нас в своем словоизлиянии на горячей сковороде нашего невежества (больше в забываемой терминологии, чем в содержании философских учений)...

После ряда вечеров и бесед, проведенных вместе, Мих. Ал. познакомил нас с гораздо более интересным и содержательным человеком, взгляды которого он нам высказывал и очерки которого нам читал.

Это был Алексей Александрович Солонович — мистик и анархист. Исключительно одаренный, талантливый, глубокий, умный человек с ярко выраженной индивидуальностью. В прошлом он был членом антропософского общества, от которого позднее отошел. Он сам все время вращался в интеллектуальной среде людей глубоких философских исканий. И кое с кем из них нам тоже приходилось встречаться. Все они были мистики, но не церковники, не догматики узких религиозных течений и эзотерических школ. Широкие взгляды, огромная терпимость к людям, ярко выраженная индивидуальность и самостоятельность мышления, непризнание авторитетов отличали этих людей. Большая эрудиция в вопросах философии, истории религий, критическое отношение к антропоморфизму в верованиях. К политической жизни они относились по-разному: были и равнодушные к этим вопросам, были и разделявшие анархические взгляды, считавшие, что только анархическое коммунистическое общество может отвечать высоким требованиям, предъявляемым к человеку в его устремленности к духовному подъему. Утверждавшие, что рабством являются любые экономические преимущества одних перед другими, что принципы, заложенные в учении Христа — любовь, братство, безвластье, отрицание собственности, — должны быть основой человеческого бытия на земле. При этом ничто не должно урезать свободы человека, кроме того, что чем-либо ущемляло бы другого или других. Я здесь объединяю духовное кредо тех людей, которых мне пришлось эпизодически встречать у Алексея Александровича, с которыми он дружил. Некоторые из них посещали Музей Кропоткина, где Солонович выступал со своими интересными лекциями! Скоро и я и Леля стали частыми посетителями музея и читаемых там разными людьми лекций.

Анархо-коммунистические взгляды, при мистической основе понимания жизни, были и нашими взглядами. И соприкосновение с людьми, думавшими так же, как мы, дало нам возможность осознать самих себя до конца. Я вступил в Кропоткинский Комитет. Моя работа по музею была очень незначительна в связи с моей большой занятостью, но все же я участвовал в размещении экспонатов, организации некоторых стендов, составлял сметы для ремонта помещений, приходивших в ветхость из-за постоянного отсутствия средств. Кроме того, я постоянно посещал заседания Комитета, про-

ходившие раз в месяц. В Комитете я был самым молодым, большинство составляли убежденные сединами старцы и старые женщины. Многие из них были политкаторжанами, были и шлиссельбуржцы, как председательница Комитета Вера Николаевна Фигнер, дружившая в свое время с П.А.Кропоткиным, и Шаболин — хранитель Музея, живший в нем.

Много было старых народовольцев, такие видные прогрессивные деятели, как Смидович и Вересаев, и постепенно таявшие из-за арестов анархисты. Я не застал то время, когда анархическая секция в Музее была ведущей, когда в нем велась энергичная работа. В мое время была одна тенденция — сохранить Кропоткинское наследие елико возможно дольше, не допускать раскассирования Музея и слияния его с Музеем Революции, где все, что в нем было ценного, будет убрано с витрин и даже, может быть, уничтожено. Практика подтасовки истории, ее искажения становилась в нашей стране все действенной. Если искажали Ленина, так в отношении к Кропоткинскому наследию ничего хорошего ожидать нельзя было! Ликвидаторские тенденции все усиливались и в самом Комитете: чувствовалась неизбежность слияния, и многие не хотели сопротивлением ставить свою спину под удар! Вера Николаевна, чувствовавшая свое бессилие в отношении новой власти, не желавшей считаться с ней и ее необыкновенным прошлым, не проявляла активности, на которую прежде была способна. У меня с В.Н. установились очень хорошие отношения... не знаю, за какие мои заслуги (их не было) — она мне очень симпатизировала и была исключительно внимательна. По разным делам я неоднократно бывал у нее. Человек она была прямой до резкости, говорила, что думала... седая старушка, прямая, не сгорбленная, с прекрасными правильными чертами удивительно сохранившегося лица, когда-то очень красивого. Маленький штрих к ее характеристике. Однажды я, будучи болен, не смог в назначенное время прийти к В.Н. Вместо меня пошла Леля с сыном. На Всеволода, при всей его резвости и озорстве, временами нападала неожиданная застенчивость. Так случилось и здесь. Когда В.Н., достав коробку шоколадных конфет — свой академический паек (для того времени невероятная роскошь), — предложила ему взять конфету, он сконфузился и стал прятаться за свою маму. Тогда В.Н. захлопнула коробку и сказала: «Не хочешь, не надо!» Всеволод рассчитывал, что его будут уговаривать, но этого не случилось. А вместо этого В.Н., отложив в бумажку часть конфет, передала их Всеволоду «для папы», предупредив, чтобы он не смел ни одной конфеты из передаваемых съесть. Наказ был выполнен, а урок «не фокусничай» дошел до сознания! (Дошел ли?)

Много в музейном комитете встречал я людей в прошлом сильных, талантливых и интересных. Но здесь, в Музее они и сами

представляли собой музейную редкость — только прошлое: выдохлись, устали от жизни, не способны были на борьбу, искали покоя, сознавали, что жизнь не складывается, как они мечтали в своей борьбе, что надо было стремиться выправлять, опять бороться, но они были старенькие и сил не было. Можно было ворчать в своей среде, но не действовать, относительное материальное благополучие, даваемое им властью за прошлые заслуги, делание из них икон прошлого закрывало их протестующие уста, связывало их. Это была паутина, в которой они запутались. Это была система, применявшаяся властью к старым бойцам-революционерам. Даже такие крупные люди, как Горький, покупались тем фимиамом, который перед ними кадили! А жирок прорастал и окутывал старые сердца, когда-то откликавшиеся на любую несправедливость. В старые времена враг был очевиден — это был царский деспотизм, это была прогнившая система управления, это была эксплуатация ослепляемого народа. Это было глубокое социальное неравенство! А теперь кто представлял власть? Кое-кто из их прежних более молодых товарищей и новая волна людей, вышедших, казалось бы, из его недр! Им можно было верить, по крайней мере, так казалось! Фразеология у них была революционная, те дорогие сердцу слова, в которые вкладывались смысл жизни, сокровенные задачи... Но чувствовалось, что за новыми масками проскальзывали прежние ненавистные основы. От этого чувства отмахивались, хотелось верить и верили наперекор здравому смыслу. «Дер Вунш ист дер Херр дес Геданкес!» — ничего не поделаешь!

Получалось, как некогда провидел Радищев в Оде «Вольность», огорченный затуханием революции во Франции, как об «неизменном» законе жизни: «Из мучительства рождается вольность, из вольности — рабство».

«О вольность, вольность — да скончаешь со вечностью ты свой полет!»

«Но корень благ твой истощится,  
Свобода в наглость превратится,  
И власти под ярмом падет».

«Вольность» — 1790 год.

Чувством собственного бессилия, жизненной усталости, изношенностью тела, душевным разочарованием, тревогой и неудовлетворенностью после огромной радости кажущегося осуществления всех твоих надежд, падением в бездну после взлета из-за измены твоих же товарищей, из-за огромной волны примазавшихся к Революции и подтасовавших карты, игравших краплеными картами

объясняется, что прежние революционеры не подняли голоса протеста против сталинской фальшивой карты игры, против партийного болота, поддакивавшего ему и дрожавшего перед ним! Это чувствовалось в Комитете, это было во всей стране. Конечно, было немало голосов, пытавшихся говорить, но им или вставляли кляп в рот, отправляя в места отдаленные, или замасливали преклонением и подачками с барского стола, или помогали эмигрировать во избежание репрессий. И с каких позиций бороться с новой властью? Ведь шкура-то у всех одна и та же, а народные массы смотрят на шкуру... докажи, что под шкурой скрыта подмена, скрыт подлог! Это вскрыет история, но когда? Через десятилетия, через века, может быть! И кто из живущих в этом будущем сумеет понять, не заблудившись, что произошло... Халифы на час постараются на долгие годы замутить воду, уничтожить компрометирующие их документы, и подлые люди долго будут выглядеть для потомков — святыми, иконами!

Историю пишут победители! Широкие народные массы знают только их «ортодоксальную правду», только искаженное предание!

Но те люди, с которыми Леля и я искали общения, не были слепыми людьми. Авторитарность признанных вождей их не удовлетворяла. Выработанным модулем высшего, бескомпромиссно-лучшего, наиболее светлого, наиболее прекрасного измеряли они жизнь. Даже к учению высочайших гениев — Учителей человечества они подходили, отмечая как наносное, позднейшее, приклеенное все, что не отвечало этому модулю, этим требованиям! Все «готовые истины», все формулы высокой морали пересматривались под углом требований, предъявляемых «совестью», интуицией, чувством любви и сострадания к страдающим, к скованным в рабстве физическом и духовном. Отвергнуть все навязанное, все внутренне противоречивое, все рассудочно надуманное — в этом была и их, и наша цель...

Мы очень много читали, пополняли пробелы наших знаний: читали гностическую литературу, читали мистиков Средневековья — Экхарта, Бема и др. Наткнувшись случайно у букиниста на «Химическую Свадьбу» Христиана Розенкрейца, написанную на средневековом немецком языке, я с громадным трудом перевел эту вещь. Это было сильно зашифрованное философско-мистическое произведение, написанное, кажется, в 15-м веке. Мистерия Химической Свадьбы, ее образы и символика требовали большой работы для разгадывания. Но вещь эта представляла значительный интерес. Много мы читали исторических книг и исследований по вопросу о Средневековых рыцарских орденах и масонских ложах... об еретических движениях альбигойцев, катаров, вальденсах, гуситах. Эти революционные организации, восстававшие против бесправия народа и против искажения христианства ортодоксальным католи-

чеством и папской курией, содержали тайные учения, уходившие в глубь веков и перекликавшиеся с первоисточниками христианства, с эзотерическими учениями, отвергавшимися официальной догматикой как еретические.

Читали мы книги по русскому расколу и сектантству и мистическую художественную литературу. Разбирали Евангелия, сопоставляя их с учениями Кришны «Бхагавад Гита» и Будды — «Сутта Нипата». Эти занятия были не только поисками принципов высочайшей морали личного и общественного поведения, но и медитационным углублением в эти произведения глубочайшей мудрости. Владение иностранными языками помогло мне прочесть очень интересные книги, с подробными описаниями и разбором Египетских и Эллинских мистерий («Святылище Востока») и даже перевести эту большую книгу. (К сожалению, перевод этот, как и ряд других моих переводов и работ того времени, погиб.)

Мы с Лелей жили исключительно напряженной творческой жизнью. У нас не было досуга, все свободное от службы и от занятий с детьми время (2 раза в неделю вечера я проводил со своими старшими сыновьями, занимаясь с ними рисованием, организуя кукольный театр, делая с ними вместе декорации, кукол, стихотворный текст постановок и т.д.) у нас уходило на чтение, составление конспектов, переводы, посещение лекций, выставок, записи мыслей и др. работы. С Ал.Ал. Солоновичем мы встречались до 30-го года, когда он был арестован и сослан, а в 37-м году расстрелян!

Солонович был сильным активным человеком. Выступления его, его лекции в аудитории Кропоткинского музея, сопровождавшиеся диспутами, были захватывающе интересны и остры. Его резкая критика марксизма приводила в ярость его оппонентов, бесспорно менее эрудированных, чем он. Они пользовались трафаретной большевистской пропагандистской литературой, демагогичной и поверхностной, пригодной для втирания очков политически неграмотным и не умеющим самостоятельно думать людям.

А он мыслил самостоятельно, знал и цитировал первоисточники. Кругозор у него был не ограничен тесными рамками партийности и догматами экономических доктрин, исторические и социологические познания его были весьма обширны; своих противников он раскидывал и обличал, как слепых, косноязыких щенков. Их невежество, безграмотность из них так и выпирали при сопоставлении с его знаниями. Он касался в своих лекциях не только социологических вопросов, но вопросов общего мирозерцания. Громя церковников и их антропоморфизирование божества, их идолопоклонство, он резко доказывал всю ограниченность материалистического миропонимания, его непоследовательность и невоз-



возможность с материалистических позиций установить высокую этику, необходимую при коммунистическом обществе! Беседы носили научный характер, но были восприняты властью как агитация, как подрыв устоев. Убедительность речей Ал.Ал., его умение излагать свои мысли, логика и широта его взглядов привлекали к нему молодежь, и все его лекции проходили при до отказа переполненной аудитории. Занятия, проводимые Солоновичем, носили характер семинаров, прочитал он целый большой цикл лекций. Эпизодические лекции других лекторов такого успеха не имели.

Запомнилась мне только лекция художника Никитина, вернее, не сама лекция (содержание ее я не помню), но своеобразный подход к различным течениям в искусстве в разные исторические эпохи. Он разбирал эти художественные стили с точки зрения динамики духовного роста человечества, с точки зрения заложенной в них действенной духовности — идеи: в начальные архаические периоды зарождение направления и постепенное обрастание этого духовного ядра блеском внешней формы, скрывающей сущностное (расцвет), и, наконец, выхолащивание содержания при сохранении внешнего — пышного, даже вычурного — эклектика — упадок! За внешней формой — идея утрачивается: «Дух отлетел!»

Близкую тему я развил в одной своей работе по архитектуре. К сожалению, она тоже погибла, как большинство моих работ и стихов того времени: их прятали, зарывали в землю, боясь предвзятых неправильных толкований и преследований, а потом теряли, по прошествии ряда лет, места их захоронения! В этой работе, насколько я помню, я устанавливал различие в подходе к культуре и в раскрытии мистической тайны Божества в Древнем Египте и Христианстве. Само решение объемов и построение плана сооружения в Древнем Египте шли по линии ограничений возможностей проникновения широких масс к тайнам святилища. В наружные дворы, широкие и просторные, обрамленные высокими пилонами по углам, допускались все. Дальше, по мере приближения к святым святым, проходя анфиладами помещений и дворов с колоннадами, все эти дворы и помещения уменьшались в размерах, становились все интимнее и в плане, и по высоте (пол повышался, потолок снижался). И, наконец, за завесу могли проходить только верховные жрецы. Совершенно иным был принцип христианских храмов и базилик: узкими воротами входили верующие в здание молитвы, помещения по мере продвижения расширялись и повышались, и перед иконостасом и престолом была самая широкая часть под огромным высоким куполом. Сюда приходили на молитву все верующие. В своем анализе развития архитектурных форм я проводил параллели между разными сооружениями церковного зодчества по эпохам, в зависимости от напряженности и характера человеческих

исканий разных исторических периодов. Напр., готика со своими стрельчатыми арками, устремленными ввысь, разрывающими античную замкнутую форму арок, с крестовыми сводами, контрфорсами, с тем же общим стремлением оторваться от земного, в полете вдохновенных мыслей: динамика исканий и веры. То же в древнерусских церквах с их шлемовидными главками, с их переходами от куба к восьмиграннику и к барабану, несущему главу храма. То же в русских звонницах, с их треугольными перекрытиями или в форме шатровых храмов! И рядом с этим — плоские перекрытия, спокойные горизонтальные линии, параллельные земле — успокоенность: цель здесь, на нашей планете, отрываться от нее не стремится человек. Я говорю отрывочные мысли из этой моей большой работы, с трудом мною вспоминаемой.

18-го марта, в день Парижской Коммуны выступал в аудитории Кропоткинского Музея 80-летний старец-коммунар, анархист, участник Коммуны. Прямой, высокий старик говорил очень хорошо, проникновенно. Его, как старого коммунара, первое время повсюду приглашали выступить: на рабочих митингах, собраниях, вечерах. Но скоро эти выступления власти предержащие прекратили: то, что он говорил, было резко оппозиционно ко всей внутренней политике большевистской партии, руководимой Сталиным, и диктатуре пролетариата. Трогать его не могли, но запретить его приглашать ничто не мешало: слишком большой успех он имел среди рабочих. Поэтому его стремились изолировать от людей. От его речи в Музее (где, пока существовала аудитория, ему всегда были рады) веяло вольным воздухом, свободной критической мыслью, ставившей все на свои надлежащие места. Говорил он спокойно, без жгучей иронии Солоновича, без его резких, порой желчных выпадов, но выводы его, но его разоблачения были убедительны до бесспорности, хотя запальчивости в нем не было... а была спокойная мудрость, уверенность в своей правоте! Мне пришлось Сажина слышать только один раз, он болел и редко имел физическую возможность выступать. Я собирался тоже выступать со своим докладом по архитектуре, но пока я готовился к этому, произошли события, которые совершенно изменили обстановку...

Подсылая своих «агентов» в музей на лекции и в читальный зал при очень неплохой библиотеке, наши органы «госбезопасности» — наше «Г.П.У.» взяло на прицел всех наиболее активных людей, бывавших там, выступавших или слишком частых посетителей и решило расправиться с ними. В 30-м году последовали массовые аресты: брали анархистов, брали и случайных людей — оптом и в розницу! По старым спискам и по новым наблюдениям... А попав в это добродетельное учреждение, выйти из него, прича-стен ли ты к чему-нибудь или нет, даже уже в 30-м году было

нелегко! Но, конечно, это был еще 30-й, а не знаменитый 37-й год! Гости с синими околышками пришли и за мной, и за Лелей. Леля болела, была на бюллетене с высокой температурой, и они, позвонив куда полагалось, оставили ее в покое (в те годы это было возможно!). Тщательный обыск. Все перерыто, все поставлено вверх дном! Понятой — сосед по квартире (Бренев), с которым у нас были весьма далекие, но дружественные отношения, садится на портфель, который я перекладываю с места на место, не желая, чтобы он попал на глаза, и остается на нем сидеть до конца обыска... такой помощи я от него не ожидал! Ничего не найдено, ни одной компрометирующей бумаги, ни одного письма, по которому, как по ниточке, можно намотать целую катушку всяких дел... Осмотрены книги, но тут, хотя и есть нежелательная анархическая литература, но ведь она не запрещена, не изъята в это время еще. Все же кое-что отбирается. Писем нет, так как я взял за правило их не хранить, кроме очень древних, на которые в этот раз не обращали внимания. Тщательный просмотр фотоальбомов, но и здесь ни к чему не придерешься. Да вообще, в сущности, ни к чему и придираешься-то нельзя было бы, если бы и нашлись письма. А рукописи с мыслями, дневник, наполненный не встречами и людьми, а моими исканиями, запрятаны так, что не найдешь (хотя никогда я в прошлом не был конспиратором, но меры всегда принимал). Книги на иностранных языках: тут было бы чем поживиться, если бы эти грамотеи знали иностранные языки: Шюре, Леви, Штейнер и т.д. и т.п. Повертит книгу и положит на место, а ему подсказешь: «Что — французскими романчиками заинтересовались?» — и охота перебирать эти книги отпадет. Ведь никому нет удовольствия в том, чтобы демонстрировать свое невежество!

Звонки по телефону, в уборную с провожающим, чего-то ждем... Леля собирает вещи... Поехали! Внизу ждет черный ворон. Все готово, даже любопытно, но внутри нервная дрожь ожидания... Впечатления 30-го года этих дней стерты из памяти более острыми «вразумительными» впечатлениями 37-го года... Знаю, что сидел на Лубянке, но не в главном, не в угловом корпусе, а в малом двухэтажном во дворе с улицы за чугунной оградой. В камере сидело много народу, человек 40, не меньше. Знакомых никого, но ошибочные вызовы по фамилиям (еще тренировка с охранником не доведена до совершенства) не сидевших со мной, но знакомых лично или понаслышке на воле, определяли широту и глубину произведенной операции, широту охвата.

Вот и меня вызвали к допросу. Разговор корректный, прощупывание, разве сравнишь с тем, что было в 37-м году! Основные вопросы вокруг музея, вокруг Солоновича, его лекций, читавшихся и отпечатанных на машинке, о его работах «Христос и Христиан-

ство», «Иелдобаоф»... Вопросы мирозерцания... резко отграничиваюсь от какой-либо партийности: «Партии анархистов нет и по смыслу учения не может быть!» «На лекциях бывал, но на машинке напечатанного не читал». «Отношение к Советской власти — лояльное»... «Отношение к Г.П.У. — тот топор, который подрубает дерево Советской власти! — рождает недовольство, множит врагов: арестовывая одного (к тому без основания), настраиваешь против Советской власти десятки его близких друзей, знающих его порядочность и революционную настроенность». Сильно не понравилось, запомнили, вспомнили в 1937-м и в 1951-м гг. Задело за живое! Появилась враждебность, но сдерживались или что-то сдерживало! Что мне осталось до конца неясным — что со мной держались в тот раз не так, как со многими. Холодно, очень холодно, но в вожжах. Кто-то держал? И даже раздражение от моей реплики о «топоре» проглотили! Через три дня меня отпустили. Думается, что отец мой вмешался, от меня это скрыли. Но отца знал Подвойский, Механошин, он был основоположником советской физкультуры, он читал лекции на курсах военных, кажется, и на курсах для Г.П.У. Сказочно быстро было освобождение. Или решили посмотреть: что будет дальше? Не стану ли я приманкой, червячком, наблюдая за которым, можно еще кого-нибудь выловить? А ведь обличительного материала никакого, только мировоззрение, только жгучая реплика о топоре! Когда я узнал, как много народа пострадало, мне даже как-то внутренне было неловко, что я отпущен, а другие поехали, кто в изолятор, кто в лагерь, кто в ссылку! Я не могу сказать, чтобы я умно держался... Осталось недоумение.

Вышел из тюрьмы, деньги отобраны, тюк за плечами, до дому шестувуй через всю Москву пешком! Рискнул подойти в табачный ларек, попросил у незнакомого продавца одолжить мне на трамвай, сказав прямо, откуда. Поверил, одолжил! Дома беспредельная радость, просто сказочное чудо. Жизнь вернулась в свое русло, но чудесных интереснейших людей уже не было среди нас.

Прекратились лекции, аудитория Музея пустовала, ни одного из выступавших не оставили в покое. Закрылась и анархическая библиотека, наш с Лелей любимый и дорогой друг, заведовавшая библиотекой, уехала в ссылку в Караганду, а затем в Кустанай. Это была чудесная девушка, мальчишеского вида, смелая, прямая, чуткая, обаятельная и большая умница. Нам обоим всегда с ней было очень хорошо, мы говорили на одном языке. Кажется, ни с кем, кроме нее, у нас не было столь глубокого взаимопонимания по самым существенным для нас вопросам. Мы были близки со многими людьми, со многими мы находили точки соприкосновения, но ни с кем мы так полноценно не дополняли друг друга, как с О.С.Пахо-

мой. Она была моложе нас, хрупкая, болезненная, она горела внутренним огнем, много читала, много занималась. Она была талантлива, писала неплохие стихи, рисовала... Ум у нее был подвижный, насмешливый... она очень любила шутку, порой даже озорную, что в ней было родственно мне. Это была в нас обоих особая способность, особенная направленность нашего живого ума, совмещавшего строгость и требовательность к себе, способность быть серьезным и рядом с этим легкомыслие, шалость, безудержность дурачеств в веселье совсем не серьезного характера.

С ней в ссылку поехала ее подруга, дочь артиста Розен-Санина (Коваль-Самборская), пожелавшая скрасить ее горькую долю и одиночество, преодолев сопротивление не очень-то благосклонно на это смотревших властей. С Ольгой Степановной, с Женей Коваль-Самборской и еще с одной нашей общей приятельницей Ниной Эрнестовной Явейн до ареста О.С. мы часто встречались, проводили вечера вместе, даже вместе летом жили в деревне. Это было радостное солнечное время, полное веселья, смеха, а временами серьезных глубоких бесед. Нина Эрнестовна — Нина — служила предметом наших добродушных насмешек и шуток. С ней всегда были самые анекдотичные истории, о которых она сама с восторгом нам рассказывала, готовая сама посмеяться над собой, а мы с О.С. облакали это в стихотворную форму и, конечно, не без преувеличения заостряли. Жизнь в деревне, вечера наших совместных прогулок и серьезных бесед навсегда остались горячими воспоминаниями в памяти...

После разгрома 30-года очень мало осталось из тех моих знакомых, с которыми я познакомился в Музее. Кое с кем все же мы продолжали встречаться.

Редкие заседания Комитета я продолжал посещать.

Продолжал я бывать и в семье Солоновича, у его жены Агнии Онисимовны Солонович. А.Он., как и я, была членом Комитета, она была очень энергична, активна, работала в Черном Анархическом Кресте по помощи политзаключенным, была верным помощником мужу, но его умом, его глубиной не отличалась. Мы с ней поддерживали хорошие отношения, а летом брали ее младших ребят с собою в деревню.

Старший сын Солоновича где-то отбывал ссылку (он был совсем молоденьким). В эти годы я работал в Гипромаше в Правлении, был главным архитектором и председателем архит. секции Научно-Технического Совета. Эта работа сопряжена была с выездами на места, с контролем над работой в отделениях, раскинутых в ряде крупнейших городов Союза.

Когда Ольгу Степановну перебросили в Кустанай, находящийся на относительно близком расстоянии от Челябинска, где стро-

ился один из заводов нашей системы, я решил использовать свою командировку, чтобы на один день побывать у нее. Командировку я получил в Свердловск, но моя однодневная отлучка в Челябинск была вполне допустима. Сократив время пребывания в Свердловске, я с огромным трудом (без командировочного удостоверения) попал в поезд, идущий на Челябинск, где мне предстояла трудная пересадка на Кустанай. Ехал я нагруженный вещами, т.к. вез, кроме служебных бумаг и проектов, которыми меня загрузили в Свердловске, еще большую передачу — вещевую и продуктовую — О.С. Вещи у меня были трудноподъемные, а народу на вокзале было несметное количество. Поездов было мало. Транспорт был в разбитом состоянии и очень плохо восстанавливался. Места, как и в дни революции, по этим малым веткам брались с бою. Через невозможное все-таки попал на поезд. Кустанай был конечным пунктом ветки. Город был специально для ссыльных, местное население составляло меньшинство. Среди местного населения преобладали казахи. До конечного пункта народу ехало мало... По платформе расхаживали ГПУ-шники, разглядывали приезжих и отъезжающих. Больше всего меня стесняли вещи. Адрес мне был известен, но я долго разыскивал нужный мне дом. Я приехал утром, но уже в рабочие часы, приехал без предупреждения, т.к. сам не был уверен в удаче своего предприятия. А кроме того, посещение ссыльной не прямым родственником ставило меня на дополнительную заметку под удар. Дома я никого не застал. Где работали жильцы, хозяйка точно не знала. Оставив вещи, пришлось пойти на розыск, т.к. больше одного дня я оставаться не мог и терять время на ожидание было обидно. Блуждая по торговым конторам, я сравнительно скоро увидел О.С. и выманил ее. Большого удивления моим неожиданным появлением трудно себе представить. Первая мысль, конечно, была, что в эту обетованную землю и я попал не по своей воле. Когда опасения рассеялись, все трое радовались удаче. Но свидание было очень коротко, т.к. на следующее утро, чтобы не иметь неприятностей по службе и не вызвать подозрений, я вынужден был выехать. Все же с чувством удовлетворения возвращался я в Москву, но расставаться было грустно!<...>

Ряд открытых процессов-инсценировок, имевших место все последнее время в жизни нашего государства, и соответствующие намеки следователя создали у меня уверенность, что готовится спектакль, где придется фигурировать в качестве действующих лиц анархистам-мистикам, к которым принадлежал я и многие мои друзья... Ожидание открытого процесса было большой ошибкой с моей стороны, предопределившей мое поведение... Мне не хотелось, чтобы меня публично уличали в противоречиях, во лжи, и мне казалось, что правильнее выступить с открытым забралом начистоту...,

Отрицая наличие организации — «партии» анархистов, т.к. это нелепость, противоречащая доктрине, я не отрицал своего анархо-мистического мирозерцания! Но спорить с безграмотными людьми, имеющими обывательское суждение об анархизме плюс большевистское толкование его как мелкобуржуазного учения, — безнадежно! Все же толкование анархизма следователями и большевиками не могло унижить учение, и явной ложью было приписывание ему партийной организации, а не мирозерцания... Поэтому обвинение о создании антисоветской группировки можно было стремиться опровергнуть... Признание же в мистическом мирозерцании было для следователя признанием мистической, а следовательно антисоветской группировки... Интересно, что следователь акцентировал анархизм, а не мистику, которую считал выдумкой для прикрытия основной «деятельности»... В постановлении по моему делу так и значилось: «контрреволюционная деятельность (анархизм)»...

Когда я понял, что никакого политического открытого процесса не будет, что нас постараются раздавить без шума, по-видимому, опасаясь компрометирующих власть выступлений неструсивших людей, то мне стало ясно, насколько неправильно было с моей стороны выступать перед следователями с открытым забралом... Следовало, вероятно, отрицать, отрицать и отрицать. Но смешным и глупым казалось отрицать там, где очными ставками можно было установить обратное... Сомнения в правильности моего поведения мучили меня почти с самого начала, но сказанного на первых допросах вернуть было невозможно, и пришлось держаться неправильно выбранного курса ответов...

Тут очень ярко сказалась одна черта моего характера, которую я не подозревал в себе, но которая не раз мне причиняла вред... Откуда явилась эта черта — не знаю! Черта эта заключалась в том, что я не всегда держался ранее принятого решения и мог в процессе беседы переменить решение, часто себе во вред! Почему я это делал? Во всяком случае, не под влиянием страха, т.к. очень часто я ставил себя под больший удар, чем если бы я остался на прежней тактической позиции... Это было скорее «перемудрил!» Это было иной раз желание резать правду, а не вилить на каких-то шатких позициях... Иногда это бывало под влиянием внезапных фантазий, когда я соглашался брать на себя трудную работу, от которой решил перед тем отказаться... причины были большей частью эмоциональные, вызванные разными противоречивыми чувствами, иногда под влиянием вихревых соображений и... точно кто-то меня потянул за язык, я говорил не то, что перед тем хотел говорить. Правильно сказано: «Не мечите бисера перед свиньями»... а я порой забывал, кто передо мной, и даже в следователе видел человека, на которого как-то можно повлиять, убе-

дять в чем-то... Это было глупо и наивно! Я часто интересовался, что́ это за люди, которые допрашивают и мучают по приказу сверху других людей? Ведь они же не могут не чувствовать, с кем они говорят, не могут не мучаться той ролью палача, которую они выполняют? Ведь и у них есть семья, мать, жена, дети! Неужели пройденная ими дрессировка, как в собаках-ищейках, переродила их психику — и лярва, а не человек, сидит перед тобою? Я не боялся собак, я умел уговором действовать успокаивающе на них... но эти люди-лярвы были, конечно, хуже злых собак. Они, по-видимому, были существами с перерожденным сознанием: ослепленные и оглушенные преподанными им инструкциями, убившие в себе человечность, одержимые фанатики, умевшие (хотя это было порой шито белыми нитками) прикидываться гуманными людьми!

*Публикация Л.А. Шутиковой*



А.А.Тахо-Годи

## Замечания к публикации текста А.Ф.Лосева

После кончины А.Ф.Лосева появлялись статьи в основном биографического характера. Теперь исследователи стараются глубже и по существу заняться его творчеством. Однако на их пути стоят большие трудности. Если раньше незнание многих важных положений философии А.Ф.Лосева было обусловлено недостатком информации, то нынешние трудности — от избытка информации. Философия А.Ф.Лосева основана на строго продуманной и мощной системе, и чтобы ее понять, нужны усилия. Это не эклектика, которая не пострадает от перестановки или замены цитат, а тесная взаимопронизанность и взаимообусловленность идей.

За последние два года в печати поднимался разговор о том, как относился А.Ф.Лосев к марксизму. На первых Лосевских чтениях в 1989 г. вопрос этот поставил И.М.Нахов, объявивший Лосева марксистом, что вызвало горячий отпор у других докладчиков и получило резонанс в «Советской культуре», где Г.Зверев (26.09.89) писал: «Я не могу без возмущения слышать, что Лосев перевоспитался на Беломорканале и стал материалистом. Излюбленная логика... Маркс преодолел гегельянство и стал материалистом. Правда, при этом забывают, что Маркс не сидел в лагере. Рассматривая личность и творчество ученого, нужно, по меткому выражению Пушкина, судить по законам, им же самим установленным. Разрезать наследие Лосева на период до Беломорканала и после — преступление». Виктор Ерофеев в предисловии к сборнику работ Лосева «Страсть к диалектике» (1990 г.) называет его марксизм «отчаянной игрой, опасной хитростью» (с. 7). В.С. Степин, директор Института философии РАН, в журнале «Человек» (1990, № 3) высказал мысль о том, что «Лосева скорее можно отнести к идеалистам, которые в марксизме видели множество рациональных идей, — в этом как раз и состоит его привлекательность». «Русская мысль» (08.02.91) полагает, что защитники «перековки» Лосева на канале (официальная точка зрения) и те, кто считает, что все «марксистские» страницы написаны не Лосевым, упрощают ситуацию. Строки в 3 томе «Философской энциклопедии» о переходе Лосева на марксистские позиции «Русская мысль» называет «циничными». За ними скрывается «мучительная драма философа, вынужденного поставить пределы собственной мысли».

В моих руках находится важный документ (здесь печатается часть его), подтверждающий представление о «едином Лосеве». Это — Предисловие к курсу «Истории эстетических учений», за которым следует «Введение. Методология курса», где ставятся вопросы «Что не есть история эстетических категорий? Что есть история эстетики?» и где дается разделение курса с предварительными характеристиками эстетики Востока, античности, новой Европы и социализма. Курс этот был записан в 1934 г., хотя читался с 1929 по 1930 гг. в Московской Консерватории, где А.Ф.Лосев преподавал все эти годы. Однако были еще «Принципы построения курса истории эстетических учений» 1929 года, запрещенные Мосгублитом (от них остался только проспект от античности до XX в.).

А.Ф. вернулся в 1933 г. из лагеря на строительстве Беломорско-Балтийского канала и пытался начать философскую и литературную деятельность. К этому времени относится его философская беллетристика, где свободно выражены важнейшие мысли философа, продолжающие «Диалектику мифа»; за исключением одной повести «Жизнь», она пока еще не увидела света.

Нигде в трудах А.Ф.Лосева не найдем мы такой блестящей самохарактеристики, как та, что представлена автором в данном Предисловии. Это ключ к пониманию Лосева-преподавателя, лектора, писателя, философа с его научными принципами, методами, выраженными до предела откровенно.

Из этих материалов видно, что А.Ф. в 1934 г. (рукопись помечена инициалами А.Л. и поставлено число — 16 декабря 1934 г.) сразу после лагерного жития обдумывал и писал «Историю эстетики» в двух томах (издательство ограничило автора только античной частью, хотя задумана была история эстетики вплоть до современности), предназначенную для публикации в изд. «Искусство», где после многих драматических событий (это особая тема, документально подтверждаемая) она все-таки должна была выйти, но так и не появилась. Более того, рукопись и машинопись в целостном виде сгорели во время бомбежки и гибели летом 1941 г. дома, где жил А.Ф. Понимая, что никто не разрешит ему касаться проблем новой философии, а значит и эстетики, А.Ф. уже не возобновлял свои замыслы по разработанному в 30-е годы плану. Он сосредоточился на эстетике античной. Поэтому известная многотомная «История античной эстетики» (1963-1988, готовится к изданию последний VIII т.) писалась заново.

Характерно, что в 1934 г. А.Ф.Лосев не надеялся на реализацию своих эстетических исследований в полной мере, полагая, что Институт философии Коммунистической Академии доделает то, что ему не удалось. Как всем известно, Институт философии Комакадемии при ЦК ВКП(б), а потом и просто при Академии наук СССР так и не создал никакой истории эстетики.

А.Ф.Лосев в своей ИАЭ и сопутствующих ей работах осуществил все то, что он в Предисловии наметил как свои пожелания. А именно, он исследовал учение о цвете у античных авторов, античную теорию музыки, архитектуры, скульптуры; изучил с точки зрения эстетики ораторское искусство, риторику, эпиграмму, эллинистическую поэзию. В V том вошли стоики, эпикурейцы и скептики. Вышел также лосевский перевод трактатов Секста Эмпирика (т. I — 1974 г.; т. II — 1975 г.), а не только трактата «Против риторов». Глава о Филодеме также увидела свет в V томе, где были рассмотрены все фрагменты эпикурейцев не только по Узенеру, но и по новому Арригетти. Ряд проблем, касающихся эстетики античной литературы, был освещен и в его научных трудах и даже в учебниках.

Вся автохарактеристика Предисловия, честная и открытая до предела, обращена к читателю. Но кто будет первым ее читателем? Несомненно, чиновник ЦК ВКП(б), к которому приходится обращаться безработному профессору. Искренняя и свободная от приспособленчества речь А.Ф.Лосева («Стыдно прятаться по углам», — говорит Лосев) напоминает речи героев в его философских повестях (читайте в № 3 «Дружбы народов» за 1991 г. повесть «Встреча»). Бросается в глаза ряд замечаний А.Ф. Автор пишет о

биографических обстоятельствах 1930-32 гг., приведших к утере значительной части его научного архива. Он говорит здесь перифразами. Но все понимали, что имеется в виду арест и лагерь. Крайне важно, что А.Ф.Лосев не предполагает менять текст своего эстетического курса, чтобы, по его словам, «не вносить в него обязательно монотонную методологию». Здесь подразумевается не что иное, как марксистская обработка курса. Из этой позиции вытекает намерение автора видеть в своем детище «факт целой философской жизни», «живой памятник живых исканий» своего времени, так как «даже Бог не может бывшее сделать небывшим». В этом курсе эстетики есть то «ощущение жизни», в котором, как признается автор, есть своя «историческая необходимость». На первый взгляд это довольно спокойное и даже утешительное заключение. Но оно констатирует, по сути дела, крушение надежд на возможность развития свободной философии у автора, который, по его собственному признанию, писал и думал в окружении социализма целых 17 лет. Здесь-то и выявляется подлинный драматизм судьбы философа, вынужденного, как правильно писал упомянутый мною парижский еженедельник, «поставить предел собственной мысли». Что делать в этой трагической ситуации «маленькому философу в Советском Союзе» (так себя иронично именует А.Ф.Л.)? Что делать «слабой философской индивидуальности», затерявшейся, по словам А.Ф., в необъятном море коммунизма, но мыслящей самостоятельно? Остается покориться необходимости. Именно этой «исторической необходимостью» уже было уготовано для А.Ф.Лосева место последнего русского философа.

А.Ф.Лосев

## История эстетических учений<sup>1</sup>

### Предисловие

Настоящее сочинение является обработкой курса истории эстетических учений, читанного мною в течение многих лет в Московской Государственной Консерватории и др. вузах Москвы и провинции. В основу этой обработки положен ряд принципов, о которых необходимо сказать заранее, так как многое из этого представляется мне самому не всегда и не везде совместимым и безупречным.

### I

Прежде всего, этот курс стремится быть на высоте современного состояния науки как в смысле учета всей главнейшей литературы предмета, так и в смысле охвата его по содержанию. Часто изложение предмета переходит даже в самостоятельное исследование с неизбежной детализацией и филологическими изысканиями, которым, по мнению большинства, не мес-

<sup>1</sup> Заглавие работы восстанавливается из ее содержания. В подлиннике титул не дошел. (А.Гахо-Годи.)

то в общем курсе. Так, пришлось затратить специальное исследовательское внимание на после-Аристотелевскую эстетику, которая обычно почти совсем не излагается, так как большинство излагателей после Аристотеля, минуя стоиков, эпикурейцев, скептиков и эклектиков, прямо переходит к неоплатонизму. Неоплатонизм обычно тоже излагают очень суммарно и я бы сказал наивно: еле-еле дают кое-что из Плотина, рассказывая о нем две-три пошлости и две-три сентиментальности, хотя неоплатонизм существовал три века и дал по крайней мере пять совершенно разных и очень углубленных философских школ. В этих случаях я часто шел совершенно по непроторенным путям.

## II

Вместе с тем, однако, этот курс претендует если не на популярность изложения (часто такая задача и не могла быть поставлена и не ставилась), то во всяком случае на более свободное и менее сухое и академическое изложение. Таких целей я и не мог не преследовать, читая этот курс не только философам по специальности, но и литературоведам, обществоведам, историкам, не говоря уже о музыкантах и художниках. Я всегда хотел, чтобы мой курс доходил и до этих работников культуры, не только до философов. Мне, конечно, укажут, что эта задача противоречит первой, да я и сам не раз затруднялся в приспособлении своей речи для той или другой публики и аудитории. И, тем не менее, рисуя себе этот курс в уме, после того как он уже давно проработан и написан, я должен признаться, что фактически я преследовал в нем и то и другое, и специальное научно-философское исследование и доходчивость этого — в общем достаточно сложного и трудного — курса и до широкой публики. Дело критиков разъяснить, где это у меня удалось и где нет. Однако, несмотря на частичную противоречивость, обе задачи фактически ставились и решались мною безусловно на каждой лекции и в каждой главе написанного курса.

Скажу даже больше: по самому темпераменту своему я не мог отказаться ни от той, ни от другой задачи и сразу гнулся за обоими зайцами. Указавши на общее место эпического мироощущения в системе античной культуры, я не переходил прямо к досократикам и проч. философам. Я начинал увлекаться разными красивыми деталями Гомеровского эстетического сознания и не жалел времени ни на тексты, ни даже просто на анекдоты, надеясь, что иные анекдоты из Гомера гораздо ярче обрисуют эпос, да и не только эпос, но и всю античность, чем иное очень ученое и абстрактное изложение. Тщательно штудировав античных скептиков и, в частности, Секста Эмпирика, я не ограничивался анализом источников и адекватным изложением. Я тут же чувствовал в себе непреодолимую страсть к сопоставлению со скептиками других культур; и — невольно напрашивались цитаты то из аккуратного, благовоспитанно-рассудочного Монтэня, то из психологически-развратного Анатоля Франса. Даже в ненавистном мне немецком механистическом материализме середины прошлого века, в этой мертвой мысли и мертвых чувствах, я искал интимно-эстетические моменты. И я их находил, — прочитайте, что пишет о красоте материи Бюхнер в своей когда-то знаменитой «Силе и материи». Легко было говорить о мистицизме Плотина, о романтике Новалиса или о мифологии Рихарда Вагнера, хотя мои со-

братья по ремеслу сумели угробить даже эти слишком бьющие в глаза факты духовной культуры. Но не легко было понять интимно-эстетический опыт рационалистов, логицистов, всякого рода интеллектуалистов и естествоведов; и не легко было излагать это так, чтобы у студентов оставалось после занятий что-то живое и убедительное, что когда-то было моментом в истории и что заставляло людей мыслить именно так, а не иначе. Поэтому для меня было очень важно, что Сократ перед смертью хотел заниматься музыкой, что Эпикур посещал храм, что Декарту постоянно снились черные пропасти, что Гегель называл свое логическое понятие «ночью божественной мистерии», что Дарвин был церковным старостой, а Менделеев тайным советником и директором департамента, что Кант занимался онанизмом, а Байрон педерастией. Вероятно, многим эти «анекдоты» покажутся посторонними и неинтересными в историко-философском труде, но я должен признаться: часто, очень часто я просто не мог преодолеть в себе этого инстинкта вечных сопоставлений; и уж не знаю, стремление ли быть понятным и живым рассказчиком, или еще какой другой метафизический аффект действовал во мне, но это — факт, факт моей внутренней работы, как бы к нему ни относиться.

В этом методе изложения истории философии я всегда испытывал некое тонкое и сладкое, а может быть, даже внутренне-циничное ощущение, родственное тому, которое, по-видимому, переживают многие актеры и музыканты, у которых профессия — вечно не быть самим собою, а что-то и кого-то изображать. С течением лет у меня почему-то выработалась привычка излагать философские системы так, как будто бы я был их автором и пропагандистом; и часто я просто забывал, что моими устами говорит какой-нибудь Пиррон, Мейстер Экгарт или Спиноза. Эта привычка старого педагога вдалбливать и заинтересовывать независимо от ценности самих объектов — часто приносила мне прямой вред, создавая врагов там, где для этого не было решительно никаких оснований. Особенно я страдал от случайных посетителей моих лекций, тех гастролеров, у которых напористость была часто обратно пропорциональна их учебе и прилежанию. Иной забредет, бывало, ко мне на лекцию, где я излагаю какого-нибудь Фому Аквинского или Шефтсбери, и — о, ужас! — что же он слышит?! Он слышит проповедь католичества и восхваление папства, он слышит славословие лордам и проповедь английского дэндизма. Пойди потом, доказывай, что католический аристотелизм тебе претит и что лорды для тебя — главным образом только этнография. Правда, обрабатывая эти лекции для печати, я многое сократил и сделал более бледным, не столь «ярким» (о чем, конечно, не могу не жалеть), но, думается, даже и в этом виде мой курс вызовет немало недоразумений. Превратить, однако, его в тусклый перечень общеизвестных в науке материалов я совсем не считал возможным. Тогда не имело бы смысла его и печатать.

Тем же самым стремлением к большей усвояемости курса продиктована и еще одна его особенность. Я обычно реферировал основные сочинения излагаемых авторов и даю из них обширные отрывки, так как многих из этих авторов или совсем нельзя достать, или требуется знание многих языков. Кроме того, вовсе не обязательно, чтобы для усвоения курса читатель сам проштудировал все анализируемые здесь сочинения. Конечно, студент должен прочитать «Поэтику» Аристотеля, но уже его «Риторику» надо от-

ложить до специального изучения истории эстетики. Хорошо прочитать по античной музыке Псевдо-Эвклида и Плутарха (тем более, что есть хорошие русские переводы), но было бы нелепо заставлять начинающих, — пусть даже владеющих древними языками, — читать трактат Аристиды Квинтилиана или Августиново «De musica». Все подобные сочинения я довольно подробно реферирую. Для некоторых (как, например, для громоздкого Витрувия или оратора Квинтилиана) я ограничиваюсь подробным перечислением глав соответствующих трактатов. Если прибавить к этому обширные отрывки, которые я привожу и в своих и в чужих переводах<sup>2</sup>, то можно надеяться, что для неспециалистов курс окажется достаточно усвояемым, будущим же специалистам значительно облегчит разыскание и анализ новых материалов. Тут тоже я разошелся с обычными излагателями этого предмета, которые почему-то думают, что их слушатели и читатели уже читали всех авторов и остается только их анализировать.

### III

В таком большом и широком труде, как предлагаемый, было бы очень важно соблюсти единство и равномерность в использовании научных материалов и дать одинаково самостоятельное освещение всех относящихся сюда проблем. Похвалиться этим, однако, я никак не могу. Причин для этого очень много. Прежде всего, ряд проблем не было и смысла подвергать собственному специальному исследованию. Так, эволюцию взглядов А.Баумгартена я изложил по Bergmann'у; источники для эстетики Шефтсбери рассмотрены, главным образом, по Weiser'у; для музыкальной эстетики XVIII в. я усердно пользовался Goldschmidt'ом. Что касается первого тома, то и тут многое пришлось просто скомпилировать. Так, историко-риторическая точка зрения на Горация проведена у меня по исследованиям E.Norden'a и И.В.Нетушила; эстетические взгляды Витрувия изложены по Jolles и Watzinger'у; в отделе античного музыкознания я воспользовался коллекцией текстов у H.Abert'a и перевел их почти все целиком (впрочем, перевести музыкально-теоретические тексты с греческого тоже не легкое дело) с теми их разделениями, как они там даны; для Филостратов и Кратеса я много нашел в работе Jenssen'a. Разумеется, везде видно, где я компилировал и где шел вполне самостоятельно.

Однако ряд проблем пришлось оставить без исследования, хотя в последнем и была большая нужда. Во-первых, невозможно же для человеческих сил все исследовать самому на первоисточниках. Затем, часть проблем отпала из-за невозможности воспользоваться результатами западной науки. Таких проблем оказалось немало. Невозможно в Москве достать «Codex Atlanticus» Леонардо да Винчи и многих возрожденцев, эстетику Вейссе, «In Plat. theolog.» Прокла; нет большинства вольфианцев, нет полного Фр.Шлегеля; университетская библиотека блещет полным отсутствием Гете, а консерваторская — античных музыкально-теоретических текстов; в Ленинской одно время книгохранилище упорно отвечало мне, что не имеет даже Известий Российской Академии Наук (за 200 лет!); и т.д. и т.д.

2 Везде, где переводчик не указан, перевод принадлежит мне.

Такой труд, как этот, только и мог быть написан потому, что я сам всегда собирал и выписывал нужную себе литературу в свою библиотеку. Однако нельзя же приобрести решительно все. Этим объясняется ряд прорех в моем курсе, которые, по крайней мере в настоящую минуту, едва ли кто-нибудь и другой сможет восполнить в Москве.

Особенно жалею я, что пришлось отказаться от настоящего анализа античного восприятия цвета. Существует с десяток исследований по этому вопросу на иностранных языках, но все они оказались мне недоступными (кроме работы Jеплу König и ряда мелочей). Пришлось поэтому просто отказать от данного вопроса, так как не проделывать же заново работу по специальному обследованию нескольких десятков античных авторов, когда эта работа уже давно проделана. Кое-какие наблюдения в этой области я все же делал (например, о цветах у Демокрита, Платона, Филострата см. в своем месте). Был у меня соблазн изложить и проанализировать трактат Псевдо-Аристотеля «De coloribus», но это потребовало бы массу места; и, если позволят обстоятельства, я это сделаю в другом месте.

Далее, было нецелесообразно, хотя и логически последовательно, характеризовать все эпохи с одинаковой степенью полноты в смысле общей культуры. Так, было совершенно необходимо в курсе истории эстетики дать характеристику и самого искусства, на почве которого появлялась его теория. Однако опасности такой установки совершенно очевидны. Давать эту характеристику в более или менее ясной и выразительной форме, это значило бы уходить от непосредственных задач курса. Можно было превратить этот курс в историю искусства, литературы и даже вообще духовной культуры. Излагать же эстетические учения в отрыве от эстетического опыта слишком противоречило бы моим принципиальным установкам. Приходилось и здесь избирать среднюю и почти всегда заведомо неоднородную позицию. В настоящем томе я счел нужным дать хотя бы беглую характеристику античной музыки, потому что о ней у всех самое неясное представление. Но я не характеризовал ни архитектуру, ни скульптуру, полагая, что приступающий к курсу истории эстетики уже имел случай сталкиваться с этими популярными областями. Что же касается литературы, то ее невозможно было не коснуться, так как на ней легче всего можно было бы дать представление об античном эстетическом опыте, не прибегая к внешним иллюстрациям и далеким от философии аналогиям. В настоящем виде этот курс, однако, содержит более или менее самостоятельную характеристику только Гомера, с прибавлением некоторых, уже гораздо более скудных замечаний о лирике и драме. Я считал, что для характеристики того, что немцы называют «классическим идеалом», нужно было дать эстетическую характеристику хотя бы одного крупного поэта. Я и выбрал Гомера. У меня имеется большой материал по трем великим трагикам, но поместить сюда его я не решился, так как тогда историко-литературный материал занял бы столько же места, сколько и историко-философский. Что же касается послеклассического периода, то и здесь я счел достаточным ограничиться общими рассуждениями, не входя в анализ ни одного большого поэта. Об этом можно спорить. Дать характеристику александрийской поэзии хотя бы на Феокрите или Менандре и римской на лириках и Вергилии — было бы чрезвычайно желательно, и я имел к этому сильное поползновение.

Так или иначе, но тот, кто будет после меня работать над историей эстетики, должен будет принять во внимание немало вопросов, отсутствующих в моем курсе или не нашедших в нем достаточно полного освещения. Готовящийся в Институте философии Комакадемии сводный труд по истории эстетических учений должен будет (конечно, в зависимости от его центральной установки) во многом добавить этот курс и во многом разработать его проблемы заново. Так, если говорить об искусствоведческой стороне, то необходимо: дать анализ и переводы текстов по музыкальной теории из Аристоксена и Птолея (авторов, затронутых у меня, в общем, довольно слабо); дать более обстоятельную, чем у меня, характеристику западных музыковедов — Бозция, Макробия и Марциана Капеллы; пересмотреть еще раз Витрувия и дать сводку его искусствоведческих проблем, тщательно отделяя их от инженерно-технических; пересмотреть риториков (это, вероятно, самое необходимое, потому что риторикой в этом курсе я занимаюсь совсем мало), извлекая если не из старого многотомного издания риториков у Walz'a, то хотя бы из двухтомного L.Spengel'я многочисленные эстетические суждения этих теоретиков ораторского стиля и делая их сводку (таких суждений я находил там массу); собрать суждения античных авторов о цветовом восприятии и обязательно проанализировать (а еще лучше и перевести) трактат «De coloribus»; использовать псевдо-Аристотелевы «Проблемы», где содержится интереснейший и самый разнообразный материал по искусству и в особенности по теории музыки; более подробно осветить Дионисия Галикарнасского, Диона Хризостома, Квинтилиана, а также еще раз — и уже со специальными исследовательскими целями — пересмотреть Цицерона, Плутарха, Филостратов и эпиграмматистов. Для всех этих авторов мною заложен фундамент в виде извлечения из них наиболее бьющих в глаза эстетических текстов и их элементарной характеристики. Однако не только могут, но и должны оказаться у них еще новые тексты, которых я не досмотрел или недооценил и которые, возможно, заставят на них смотреть совсем иначе, чем это делаю я. Во всяком случае, тут работы еще на несколько поколений.

В отношении философско-эстетических теорий едва ли окажется какой-нибудь неожиданностью у Платона и Аристотеля, после стольких исследований и изложений. Но после-Аристотелевская эстетика еще может преподнести немало неожиданностей, поскольку я первый только и начал ее излагать всерьез. В частности, меня очень беспокоит Посидоний, хотя мода на него, кажется, проходит, и теперь уже не так выводят из него весь позднейший эллинизм. Этим Посидонием я порядочно занимался несколько лет назад, располагая и довольно значительными материалами. Но так как еще больше я достать не мог, то работу пришлось бросить; и до настоящего времени у меня остается о нем много неясностей, хотя из третьих рук можно догадываться об его весьма интересной эстетике. Стоические фрагменты Arnim'a и эпикурейские Usener'a полезно еще раз пересмотреть и после меня, — тут могут быть неожиданности. Из Филодема необходимо перевести то, что приличнее сохранилось в папирусах. Из скептиков, кажется, надо только проанализировать «Против риториков» Секста Эмпирика, да и то я могу заверить, что аргументация здесь довольно монотонная (как и везде у Секста Эмпирика), и едва ли можно будет выудить здесь что-нибудь интересное. Наконец, требует серьезного изучения огромная, прямо неизмеримая область всего неоплатонизма.



Тут целые тысячи страниц, до которых не доходила ни одна исследовательская рука в течение нескольких столетий.

О нерешенных проблемах истории эстетики в новой философии будет сказано во втором томе.

Ко всем неувязкам и неравномерности характеристики различных проблем я должен еще прибавить свои биографические обстоятельства 1930-32 гг., приведшие к утере значительной части моего научного архива, восстановить которую невозможно ни при каких новых усилиях с моей стороны. Образовавшиеся от этого лакуны будут заполнять уже другие исследователи.

#### IV

Теперь перейду к самому важному, к внутренней методологии моего курса.

Самым основным, самым центральным, самым неотъемлемым достоянием моего курса является диалектический метод. Не будем покамест говорить, какая это диалектика (об этом дальше). Но она была единственным методом понимания и расположения всего научного материала. Я не следовал большинству историков философии, для которых такие категории, как «античность», «средневековье», «возрождение» и пр. были чем-то само собою разумеющимся. Я ишу категориально понять каждый из этих терминов и потом поставить во взаимосвязь выясненные таким образом понятия. Нечего и говорить, что такая методология требует массы всяких разъяснений и доказательств, но, конечно, делать это в специальном сочинении по истории философии совсем не годится. Это предмет теоретических сочинений. В этом курсе я ограничился только кратчайшим методологическим введением, которое имеет целью не доказывать права диалектики, а скорее их декларировать. Больше надо делать в другом месте. Что же касается настоящих замечаний, то в них я хотел бы только сказать о своем интимном отношении к диалектике, которой посвящены в значительной части и все мои предыдущие сочинения и которой я занимаюсь уже много лет.

Должен признаться, что диалектический метод увлекал меня до полного энтузиазма. Какой только может существовать у философа эрос к своей методологии, он у меня существовал в диалектике. Всем, кому надо, известно, кроме того, что я любил именно чистую диалектику, чисто логическую диалектику, упиваясь ею вопреки времени, признававшему не чистую, но материальную и даже материалистическую диалектику. Это тоже оттолкнуло от меня многих современников, увидевших в таких занятиях идеализм, схоластику и мистицизм. Было бы смешно, если бы я доказывал свою непричастность к тому, другому и третьему. Тут многие из моих оппонентов напрасно тратили бумагу на доказательства относительно меня истин, которых я сам ни от кого не скрывал. Но все же диалектика имела для меня всегда и вполне самостоятельное значение, — обстоятельство, которого мои критики не могли или не сумели понять.

Я с упоением излагал на все лады какого-нибудь Платоновского «Парменида» и с наслаждением варьировал его тезисы, превращая их в самые причудливые гирлянды мысли. И кто меня знает ближе, тот, несомненно, подтвердит, что значительная часть моих старинных симпатий к нео-

платонизму (и именно к Проклу) зависела именно от страсти к чистой логике, к обнаженной виртуозности мысли, перед которой блекнул не только логицизм неокантианцев, но даже и сам Гегелевский панлогизм. Гегель не упивался доказательствами того, что прошедшее не только раньше настоящего, но и современно ему и позже него, а Платон этим упивался. Гегель не стал бы страстно доказывать, что одно причастно себе и не причастно себе, что оно причастно иному и в то же время ни в каком смысле не причастно ничему иному, а Платон это доказывал, и доказывал не для софистики, а именно чтобы уничтожить софистику, для целей положительной философии. С этой точки зрения я всегда любил тончайшие узоры мысли у раннего Фихте, о котором написал историко-философское сочинение, сравнивающее его с неоплатонической диалектикой. Эта же позиция заставила меня любить Николая Кузанского, из которого я перевел самый головоломный трактат, открывающий, однако, перспективу на всю новую философию с высоты зрелого и перезрелого средневековья, и которому посвятил тоже не малое сочинение (ныне наполовину утраченное).

Эта же любовь к чистой мысли заставляла меня презирать многих философов, у которых на первом плане была не чистая мысль, но те или иные содержательные установки. Так, я никогда не любил английских мыслителей, хотя многое в них (например, описательные методы в области их учения о словах) было мне близко. Так, континентальный докантовский рационализм часто представлялся мне философским вырождением. Правда, марксисты потом научили меня понимать эту философию как идеологию восходящей буржуазии. Но я зато понял и то, почему именно такая философия была нужна этой самой восходящей буржуазии.

Я думаю, что более спокойное отношение ко мне приведет и к большему пониманию моих философских устремлений: надо понять этот отвлеченно-диалектический эрос; им жил ведь не только я, маленький философ в Советском Союзе, им жили и многие философы всемирно-исторического значения. В самые тяжелые минуты жизни, когда я лишился всякой поддержки и утешения, одна только чистая мысль укрепляла меня и не давала терять последнего равновесия.

С течением лет, однако, этот эрос стал во мне значительно ослабевать. Внимательный читатель мог и раньше замечать в моих трудах ограничительные установки. Так, в наиболее педантической «Диалектике художественной формы» (1928), где изложение ведется даже по триадам, я заявляю, что эти триады есть в значительной мере только метод изложения и что они вовсе не обязательны, что в иных отношениях лучше тетрактиды. В своем последнем труде «Диалектические основы математики» я применяю метод пентады. Словом, тут всегда я мыслил большую широту для метода и для изложения. Соблазны гегельянства я очень хорошо знаю. И у Гегеля я настолько же учился, насколько с ним всегда и боролся. В настоящее время триадическое изложение кажется мне наивным. Кроме того, в годы наибольшего увлечения диалектикой (1922-1930) я чувствовал все больше и больше необходимость введения в философскую методологию учета и всех жизненных установок, доходившую до проповеди некоего зрительного ума и мистического тела и давшую в конце концов злосчастную «Диалектику мифа», изданную в 1930 г. Таким образом, пир чистой смысловой диалектики совершался у меня при звуках весьма алогической музыки; и временами

ми я сам не мог понять, погружен ли я в холодное электричество Прокло-Гегелевских диалектических утончений или в страстные видения Ареопагито-Шеллинговской мифологии.

Настоящий курс, создававшийся в 20-е годы, несет на себе неизгладимую печать былых диалектических увлечений. Менять его настолько, чтобы диалектика нигде не выпирала на первый план, это значило бы отказаться от его опубликования на много лет. Это значило бы создать что-то совсем новое, что во мне сейчас еще очень далеко до созревания. Поэтому я оставляю все свои схемы без изменения, как они были выработаны в свое время в результате очень долгих, весьма тщательных и subtilных изысканий. Однако, поскольку значительная часть текста писалась в годы 1932-1934, я уже имел большие возможности вносить и новые установки в курс, хотя общую его структуру я и не мог менять. Поэтому во многих местах он, вероятно, произведет двойственное впечатление. Отвлеченно-диалектические установки будут чередоваться с непосредственно-жизненными характеристиками. Но лучше будет оставить его в том виде, как он теперь сложился, не внося в него обязательно монотонную методологию. Пусть он будет живым памятником живых исканий философа, так как и упомянутая относительная двойственность глубоко обоснована в моем теперешнем ощущении жизни, и в ней есть своя историческая необходимость.

## V

Наконец, сам собою возникает вопрос об отношении предлагаемого курса к марксистской методологии. Я считаю для себя недостойным постыдно прятаться по углам, как это делают многие мои собратья по ремеслу и перу, и отказываться от постановки вопросов, которые все равно, — хочешь не хочешь, — стоят, даже если их в данную минуту никто и не ставит. В разрешении этих вопросов я не хочу никого ни в чем убеждать, заверять и заклинать. Несколько тысяч страниц философских сочинений, мною напечатанных, к которым ныне прибавляется настоящий большой курс, — это такой объективный материал, в оценке которого уже не помогут никакие вопли и никакие междометия. Защищать ли эти работы или их опровергать, они все равно есть факт целой философской жизни, которую автор несет с собою, пока жив, как бы к нему ни относиться. Недаром некоторые средневековые философы учили, что даже Бог не может бывшее сделать небывшим. Поэтому мне остается, не защищаясь и не оправдываясь, отнестись к своим собственным сочинениям с обычной для меня историко-философской точки зрения и помочь своим критикам в их чисто исторических оценках. Автор писал и думал в окружении социалистической страны, в окружении марксистски мыслящего и живущего общества, и это в течение 17 лет. Каково же в самом деле объективное взаимоотношение этих двух несоизмеримых явлений — слабой философской индивидуальности, затерявшейся в необъятном море коммунизма, но мыслившей самостоятельно, и целой новой эпохи, быстро и мощно создающей новую же и небывалую культуру. Было ли тут что-нибудь общее, или это есть механическое столкновение двух стихий, которые несовместимы ни в каком смысле и могут только уничтожить одна другую? Чтобы не расплываться, ограничимся областью философской методологии.

Начнем с общего. Что сказать о диалектике, проводившейся мною во всех сочинениях и играющей еще и в этом курсе главную роль? Я думаю, необходимо сказать, что эта диалектика относится исключительно к сфере реалистической философии. Другой вопрос, какой это реализм, но это вне всякого сомнения реализм. Если под идеализмом понимать субъективизм, то такой идеализм безусловно был всегда мне чужд. Нельзя придумать для меня большего врага, чем субъективистическая философия. Стараясь быть максимально честным, я могу сказать то, что часто диалектика нравилась мне еще и сама по себе, как чистое искусство мысли. Но прошу также быть честным и ко мне; чистое искусство мысли, пусть мы даже назовем его акробатством, пусть будем сравнивать его с искусством цирковых эксцентриков, вовсе еще не есть ни субъективизм, ни идеализм. Да я еще и не знаю, что особенно плохого в акробатах и эксцентриках. Недавно я посетил Московский Мюзик-Холл: я был в восхищении от велосипедиста, развезжавшего на одном колесе и державшего только на одном шесте высотой в несколько метров, от гимнастов, из которых один стоял вверх ногами на руках у другого, а третий ногами на ногах второго, причем все трое образовывали одну общую правильную вертикальную линию, и пр. Неужели это тоже субъективисты и идеалисты? Я, по крайней мере, получил от этого большое художественное удовольствие, хотя это искусство и не имеет ничего общего с Эсхилом, Данте и Рих. Вагнером. Итак, самое большое преступление в диалектике, которое я иногда, по слабости характера, допускал, это только жонглирование антиномиями, известный акробатизм, о котором нечего особенно ханжить, раз он повсеместно принят в Союзе. Но и это преступление в чистом виде было сравнительно редко, насколько не мешая никакому реализму, а только иногда придавая ему специфический характер.

Тем не менее польза от привычки диалектически видеть и мыслить была для меня огромна. Пусть будут оспаривать у меня ценность однообразного педантизма, излишнего схематизма и любви к классификациям и напористой архитектонике. Я уже сказал, что это был хотя и большой, но все же только период моей философской жизни. Я сам знаю, какая могла бы быть диалектика без педантизма, но с суровостью самой жизни, без схематизма, но с яснейшей простотой, без отвлеченной архитектоники понятий, но с живым и проникновенным физиономизмом. Однако эту диалектику нельзя создать ни по чьему заказу, хотя бы и по своему собственному. Ее создает сама философская жизнь. Но еще до тех пор и старые методы органически воспринятой диалектики принесли мне великую пользу по существу. «Жонглирование антиномиями» часто заставляло меня видеть то, чего другие совсем не видели или, видя, боялись формулировать, опасаясь впасть в противоречие. Так, в образе Сократа я рассмотрел синтез энтузиазма и иронии, а в классическом идеале — синтез анархизма и невинности, стихийного и наивного; Платон и неоплатонизм блещут для меня одинаково интимностью и безличием, экстазом и холодностью, материализмом и мистицизмом. Возьмем Новое время. Разве художественная индивидуальность Листа не есть соединение циклопизма и сатанизма, с одной стороны, и сентиментальности, игривости, с другой? Разве эстетическая сущность цыганщины не есть отчаяние и восторг одновременно, а фокстрот не есть ли синтез бодрого марша и развратного, безвольного томления, энергичной и технически-тонкой мускулатуры американского ума и млеющего, бездомно-

блудного, цинического анархизма? Это диалектика заставила меня видеть трепетное противоречие в каждом жизненном порыве; и я еще и сейчас считаю, что тем, кто не может понять диалектики, следует прочитать не Гегеля, но Чеховские пьески «Медведь» и «Предложение». Поэтому для меня невозможно отказаться от диалектики, хотя и следует сократить ее схематизм и развить ее физиономику и выразительность.

Далее, диалектика, применявшаяся мною, есть обязательно историзм. Мало было просто реализма. Это был обязательно исторический реализм. Вспоминая свою многолетнюю борьбу с марксистами, я в значительной части случаев могу сейчас приписать происхождение этой борьбы, — как бы странно это ни казалось, — именно антиисторизму очень и очень многочисленных марксистов. Я не буду здесь называть имена и цитировать сочинения, но чаще всего среди моих врагов под флагом марксизма выступали самые отъявленные механисты, все эти замаскированные физики, физиологи, психологи и экономисты. Конечно, нет ничего плохого в том, что физик занимается физикой. А когда чувствуешь, что этот физик тайно идолопоклонствует перед своей физической материей, когда знаешь, что этот экономист всю историю готов свести на физиологические потребности человека, то тут не помогут никакие клятвы перед советской политической системой. В наши дни очень легко заявлять о своей преданности коммунизму и легче всего бранить царей и попов, но когда начинаешь продумывать «марксизм» всех этих заклинателей, то оказывается, что им и не снился никогда настоящий историзм, который бы действительно трактовал социальное бытие как специфическое. Здесь часто нападали на меня не потому, что я идеалист, а потому, что сами лишены чувства специфичности истории и не суть марксисты.

Не входя покамест в обсуждение характера проводимого мною историзма, необходимо твердо установить самый его факт. Для меня нет никакого бытия более реального, чем историческое. Ни одну логическую идею, ни одну художественную форму, ни одну научную теорему я не могу понять вне истории. В этом смысле я иду гораздо дальше многих марксистов. Так, большинство марксистов считает, например, математику и механику вечным и нерушимым бытием; я же считаю, что механика Ньютона, равно как и система Коперника, есть специфически классовая идеология буржуазии, основанная на опыте изолированного индивидуализма и рационалистической метафизики. То и другое как немислимо для феодализма, так и должно отпасть, если окончательно погибнет капиталистическая культура. Большинство марксистов абсолютизирует т.н. «законы природы», в то время как для меня они просто стиль эпохи, т.е., в конце концов, тот или иной классовый стиль. Большинство марксистов апеллируют в религиозных вопросах к тому, что «доказала наука», в то время как, по их же собственному мнению, наука вся буржуазная и доказывает то, что угодно господствующему классу. В таком случае, спрошу я, не слишком ли высокое место отводится «доказательствам», заимствованным из естествознания, и не лучше ли здесь просто апеллировать к власти и воле пролетариата, а не к науке, которая ведь всегда служанка того или иного класса? И т.д. и т.д. В распространении историзма на все слои культуры я несомненно иду дальше многих марксистов; и тут скорее можно бояться у меня преувеличений, чем преуменьшений.

Однако важен прежде всего самый принцип историзма. С течением лет — и, конечно, под огромным влиянием революции — я привык обонять

и осязать социальную атмосферу самых высоких и самых идеальных произведений духовной культуры. Слушая Баха, разве я теперь могу отрывать его от бодрого, уверенного и то расчетливого, то готового впасть в неожиданную романтику светского интеллектуализма XVII в.? Разве не веет сытостью парижского рантье от музыки Дебюсси и Равеля? Разве не есть музыка Сергея Прокофьева живописание души западного послевоенного капитализма, у которого глубина соединена с пустотой, бездушие с оптимизмом и апокалипсис с фокстротом? Разве Бергсон с своей будуарной интуицией и Гуссерль с своим «воздержанием» от «фактов» не объединяются вместе как очень сытое, черствое, самодовольное, незаинтересованное, внутренне ни во что не верящее, капризное и безлично-анархичное мещанство, не знающее никакого ни физического, ни духовного голода, но в то же время стоящее у власти и прочно защищенное? Если обратиться к предлагаемому курсу истории эстетики, то я нигде не пропускал случая если не проанализировать, то по крайней мере упомянуть о социологической природе того или иного явления. Так, в античности Гомер представлен у меня — как создание аристократического рыцарства, классический идеал — как создание по преимуществу демократических Афин, эллинизм — как эпоха нарастающего империализма и т.д. За это я буду бороться всячески, как бы и что бы ни возражал я отдельным марксистам. Но если угодно отнестись ко мне добросовестно, надо признать как непреложный факт: с именем Лосева неразрывно связано самое острое чувство истории. Все, что было, есть и будет, все, что вообще может быть, конкретным становится только в истории.

Однако тут-то и возникает самый серьезный вопрос. Подобно тому как мало одного реализма, так же мало и одного историзма, одной исторической диалектики. Какой историзм здесь имеется в виду? Есть ли это исторический материализм или это что-нибудь совсем другое? Не назвать ли это, например, историческим идеализмом? Попробуем разобраться и в этом.

## VI

Об идеализме советским философам нужно было бы уже давно написать специальное терминологическое исследование. В этом назрела самая насущная потребность. Давно уже пора превратить это слово из нерасчлененного междометия в твердое и ясное понятие. Идеализм я отличаю от метафизики: самый блестящий пример идеалиста, но не метафизика — Гегель. Идеализм, далее, необходимо отличать от религии: старые, дофашистские неокантианцы — идеалисты, но они большей частью не только не мистики, но даже настоящие атеисты. Идеализм не есть субъективизм: существует сколько угодно объективных идеалистов (таков весь антично-средневековый идеализм). Идеализм не есть спиритуализм: Плотин возражает против стоического пневматизма, Шеллинг — против витализма. Идеализм не есть психологизм: достаточно указать на Гуссерля, возражающего против всякого вообще психологизма, и на неокантианцев марбуржцев.

Что же такое идеализм? Если исходить из самого термина, то идеализм есть учение об идеях, а так как все вообще философы так или иначе учат об идеях, то идеализм лучше понимать как учение о саморазвитии идей. Следовательно, весь вопрос в том, как понимать самые идеи и как понимать их саморазвитие. Насчет последнего мы уже установили, что

единственной формой является тут диалектическое саморазвитие. Следовательно, вопрос можно ставить только о характере самой диалектики. Если приписывать мне примат логического саморазвития идеи (так как публика под идеей всегда понимает прежде всего логическую идею), то ни предыдущие мои сочинения, ни этот курс не только не относятся к такому идеализму, но к такому идеализму я всегда испытывал самое враждебное чувство. В этом смысле все мои симпатии на стороне материализма, хотя и тут мне хотелось бы sobлюсти честность суждения: от материализма я отличаюсь тем, что стихия материальности никогда не лишает у меня идею ее имманентно-телеологического развития. Всякая логическая идея погружена в недра материальности и в значительной мере ею определяется. Но, как бы она ею ни определялась, ее всегда можно выделить из конкретного исторического процесса и рассмотреть ее в собственном процессе. Из того, что математика существует только в истории, не значит, что я не могу дифференцировать и интегрировать без знания истории. Математика имеет свою собственную — математическую — закономерность, хотя ее и нельзя оторвать от обще-социальной закономерности. Это же касается имманентной закономерности в искусстве, философии, религии и проч. Все эти слои исторического процесса имеют внутреннюю специфическую закономерность, внутреннюю имманентную телеологию, хотя и все они связаны всегда в одно. Если марксизм есть учение о том, что саморазвивается только одна материя, а все прочее есть только механический привесок, не содержащий в себе никакого имманентно-телеологического саморазвития, то в этом я отличаюсь от марксистов, тут я — идеалист.

Итак, я признаю саморазвитие обще-исторической идеи и отрицаю абсолютность, единственность саморазвития как только одной логической идеи, так и только одной материи. Но что такое «общеисторическая» идея? Тут надо внести четкость суждения и не ограничиваться общими терминами. Ленин учил о саморазвитии, о самодвижении классов. Поскольку это самодвижение мыслилось им диалектически, вопрос, следовательно, у нас может идти только о классовости. Самодвижение класса есть его борьба за свое существование, за свое самоутверждение. Спрашивается: какое же место занимает классовая борьба в моей исторической диалектике? Ответить на этот вопрос и значит добиться уже полной ясности.

Вопрос не в том, что моя историческая диалектика доходит до классово-вой структуры общества. Она, конечно, доходит. Классовая структура общества и его производственные отношения для меня то тело, без которого невозможно узнать никакой души, тот лик, в котором выразилась духовная сущность общества, та анатомия и физиология, без которой нельзя изучить организма. Раз уж я связал свою античность с рабовладением, феодализм с крепостничеством, протестантизм с капитализмом, то всякие разговоры о том, дохожу я или нет до производственных отношений, должны сами собою прекратиться. Дело не в том. Дело в том, что в моей саморазвивающейся идее является определяющим, производственные отношения или структура духа. Бытие определяет сознание или наоборот?

Прежде всего, надо установить такой факт. Я настолько много раз долбил в своих книгах, что для меня нет ни просто идеи, ни просто материи, нет ни только одной сущности, ни только одного явления, что всякая сущность всегда так или иначе является, а явление есть всегда так или ина-

че проявление, — что повторять и доказывать это еще раз совершенно не требуется. Я беру производственные отношения только как проявление духа данной культуры, и духовную стихию данной культуры — только как сущность производственных отношений. То и другое — неразрывные стороны одного и того же, одного и того же типа данной культуры. Так, пластический стиль античной культуры я вывел из рабства, а рабство описал физиономически как проявление скульптурной сущности античного духа. Один и тот же тип, лик, душа (или как хотите называйте) культуры охватывает и подчиняет себе и все внешнее в ней, включая производственные отношения, и все внутреннее в ней, включая религию и философию. И, таким образом, если ставить вопрос теоретически-категориально и принципиально-философски, то я не могу сказать ни того, что бытие определяет сознание, ни того, что сознание определяет бытие, но должен сказать, что то и другое — только абстрактные стороны одного и того же живого тела культуры. Если марксизм есть учение о том, что именно бытие определяет сознание, то в этом отношении я вынужден признать себя идеалистом. Между бытием и сознанием существует вовсе не причинно-силовая и вещественная связь, но диалектическая. Диалектическая же связь не есть просто вещественная (это было бы механицизмом), как, правда, она не есть и чисто логическая (об том сказано уже довольно).

Можно (и нужно) этот вопрос ставить не только категориально и принципиально философски, но и практически-жизненно, эмпирически, фактически. Могу ли я сказать, что эмпирически, фактически и жизненно, если брать не философские категории, а живых людей, только бытие определяет сознание, а сознание никакого бытия не определяет? Если принципиально философски самый вопрос об этом взаимном определении не имел для меня смысла и, следовательно, не мог быть поставлен, то эмпирически-жизненно я должен констатировать, что не только бытие определяет сознание, но и сознание определяет бытие. Там я говорил: ни — ни, здесь же говорю: и — и. Что бытие людей, т.е. их реальная жизнь, включая условия труда и распределения продукта, сильно действуют на их сознание и оно реально от этого зависит, — тут спорить не приходится. Но, с другой стороны, я спрашиваю: если в то же время и сознание не определяет бытие, то как же говорится о том, что марксизм есть учение не только о познании действительности, но и об ее переделывании? Если сознание не определяет бытия, то как возможна революция, ниспровергающая одно «бытие» и создающая другое? Как тогда возможны великие личности вождей, идущие, по видимости, напролом против всех, а фактически этим самым и создающие новую социальную эпоху? Говорят, что их подготовила среда. Но я спрашиваю не об условиях их деятельности, а об их принципиальной оценке в истории. Пусть они действуют на готовой почве, но можно ли их называть великими создателями новой эпохи или они никакого нового бытия не определяют и ничего великого в них нет? Но если даже брать людей обыкновенных, то я никогда не могу заставить себя представлять дело так, что все кругом действует и стремится, а только человек есть какая-то дубовая кувалда, которая ни на какое бытие и никак не действует. Да и сами-то производственные отношения кем же и создаются, как не самими людьми? Они предполагают, что есть живые люди, ибо не существует же, в самом деле, производственных отношений вне людей и не действуют же они на



последних только извне и механически. Если марксисты учат, что и практически-жизненно только бытие определяет сознание, а сознание никогда ничего не определяет, то и тут я вынужден признать себя идеалистом.

Далее, возможен еще третий аспект того же самого вопроса, это аспект этический или, если угодно, зоологический. Иные, выдвигающие учение об определяемости сознания бытием, хотя бы сказать, что человек в своей жизни зависит от низших сфер, физической, биологической и психической, что он, как животное, должен есть, пить, спать, защищаться, убивать и т.д., что вся эта «жизненная» сфера и является у него «определяющей». Что это значит? Если договорить эту точку зрения до конца, то для меня это значило бы только, что все люди подлецы, жулики, преступники или, по крайней мере, беспросветные лицемеры и эгоисты, что никакое идеальное стремление, никакие высшие чувства им не свойственны. Один профессор Консерватории, слышущий там по иронии судьбы за марксиста, именно так и понимает определяемость сознания бытием: «Все, Алексей Федорович, зависит от брюха. И музыка — тоже». И тут же он приводил в пример средневековых трубадуров, которые-де создали свои произведения из-за тогдашней безработицы. Жрать-де очень хотелось. Отсюда и песни о Прекрасной Даме. Я бы сказал, что, несмотря на полную безграмотность таких суждений, жизненно я скорее мог бы увидеть в них нечто правильное, потому что лицемерием, эгоизмом и вымогательством, действительно, жизнь бывает переполнена выше меры. Однако возвести такое суждение в абсолютный принцип нет никакой возможности. Бывает, хотя и редко, идейность в человеческой жизни, бывает и самопожертвование. Только тринадцатилетний нигилист, не имеющий никакого опыта в жизни, может не видеть идеального начала в семье и браке, в государстве и политике и т.д. Я думаю, настоящий революционер в этом смысле именно идеалист, а не материалист. Такой материализм слишком плохо скрывает свое мещанское, воистину мелко-буржуазное, бездарное происхождение.

Но есть еще один, уже четвертый аспект рассматриваемого тезиса. Можно понимать определяемость сознания бытием в том смысле, что сознание нельзя отрывать от бытия, что бытие есть живое тело, выраженная субстанция сознания, что без бытия никакого сознания вообще не существует. Другими словами, этот тезис можно понимать как критику субъективизма в широком смысле слова. Субъективный идеалист учил о том, что ему известно только его собственное сознание и что категория бытия, хотя она и необходима, но она вытекает из анализа самого сознания. Вопреки этому объективист учит, что бытие ни из какого сознания не выводимо, что оно существует совершенно самостоятельно, что, наоборот, сознание выводимо из него. Тут, правда, легко сбиться на механицизм и, следовательно, опять субъективизм. Когда это «выводимо» понимают вещественно, пытаюсь, например, белок создать из начальных элементов или утверждая, что сознание есть свойство высокоорганизованной материи, то это уже опять не есть субъективизм, так как настоящий субъективизм признает сознание столь же объективным, как и само бытие. Стало быть, речь может идти только о диалектическом выведении, — примерно так (но только примерно), скажем, как и у Гегеля весь диалектический процесс начинается с «бытия», а «сущность» и «понятие» возникают впоследствии. «Впоследствии» нельзя понимать причинно-вещественно и хронологически, хотя бы фактически созна-

ние только так и возникало, т.е. именно впоследствии, в высокоорганизованных формах материи. Если учитывать эту диалектическую антиномику бытия и сознания и понимать определяемость сознания бытием как проповедь объективизма, то я безраздельно и безоговорочно раз навсегда и бесконечное число раз марксист и материалист.

Следовательно, в саморазвивающейся исторической идее я вижу ее дух и вижу ее тело, производственные отношения. Покамест дух не проявился и не выявился в своем собственном специфическом теле, до тех пор я не знаю никакого духа. Тело осуществляет, реализует, впервые делает существующим внутренний дух, впервые его выражает бытийственно. Сознание только тогда есть осознание, когда оно действительно есть, т.е. когда оно определяется бытием. Это диалектическое саморазвитие единого живого телесного духа и есть последняя известная мне реальность. Экономика делает специальную идею выразительно-сущей. Дух, который не создает своей специфической экономики, есть или не родившийся, или умирающий дух. <...>

## IX

Итак, подводя последний итог, я скажу следующее.

Для меня последняя конкретность, это — саморазвивающаяся историческая идея, в которой есть ее дух, смысл, сознание, и есть ее тело, социально-экономическая действительность. В процессе этого саморазвития последняя определяет первую сферу, но определяет не вещественно-причинно и не логически-дедуктивно, определяет не экономически, не этически, не психологически (и тем более не индивидуально-психологически), но физиономически-выразительно и символически-бытийственно. Покамест «сознание» не определилось «бытием», оно еще не имеет реальной судьбы. Но когда оно стало телом, оно зажило реальной жизнью; и этим только и определилась его окончательная судьба. Тело — выразительно, физиономично, символично для сознания и духа. Будучи абсолютным фактом в себе, оно, однако, имеет единственную функцию определять и манифестировать все затаенные глубины сознания и духа. В этом отношении если не самый диалектический материализм, который значительно отстал от революции, то сама революция была для меня великой философско-жизненной школой. Революция гораздо богаче, интереснее, глубже, философичнее, величественнее ее схематических и часто устарелых теорий. Каждый мелкий чекист и деревенский комиссар одареннее и глубже целых тысяч скучных Дебориных и Аксельрод.

Может быть, стоит еще в заключение указать на одну область, которая, несомненно, облегчает понимание развиваемого здесь морфологически-выразительного объективизма даже для тех, кто стал бы упорствовать в своем непонимании. Эта область — искусство. Что такое искусство? Искусство есть такая сфера выражения, где все внутреннее стало внешним и где все внешнее есть внутреннее. Вы смотрите на холст, на краски, которые еще недавно валялись в магазине и никакого искусства собой не представляли. И вы смотрите на это своими чисто физическими глазами. Но — оказывается, что вы увидели вовсе не холст, а человеческую душу, вовсе не цвета и тени, а сложнейшую судьбу человеческой жизни. То, что было невидимо, что кем-то переживалось в самых тайных уголках души, вы теперь, благодаря искусству, увидели своими физическими глазами. Вы смот-

рите физически на физические вещи, но видите внутренне и внутренние судьбы духа. Когда играл скрипач, то физически это было так, что какой-то неведомый вам механизм водил волосами конского хвоста по какой-нибудь бараньей, бычачьей жиле и пузырю. Но разве это вы слышали? Вы слышали стоны страдающей души, вы созерцали судьбу человека, поработанного или освобожденного, вы понимали изнутри его подвиг, его героизм, его силу или, наоборот, его отчаяние, его надрыв, его изнеможение. Какой же пошлостью надо обладать, чтобы в музыке увидеть только физико-механические факты и сказать, что ясно слышимое каждым не есть реальность?! Ведь если честно говорить о реально слышимом, то в художественной игре это, конечно, никак не конские хвосты и не бычачьи жилы и даже не колебания воздушных волн (о чем мы могли бы и совсем не знать без вреда для музыки, и, если знаем, то знаем вовсе не из музыки), но реально слышимое в музыке это именно дух, душа, идея, смысл и внутренне человеческая судьба. Искусство — это сфера, где все внутреннее и духовное осязается физически, телесно, а все материальное стало идеей и духом.

Теперь представим только себе, что перед нами не картина, а живое существо и жизнь с такой структурой бытия. Представим себе, что жизнь духа перед нами не изображается только, но и на самом деле реально существует, что весь этот картинный синтез внутреннего и внешнего не просто нарисован и доставляет изолированно-художественное удовольствие, не театр и не эстрада, но — самая настоящая реальная жизнь. Когда такое существо и такая жизнь будет уже не телом и не духом, но тою средней сферой, где дух осязается физически как тело и тело стало смыслом. И уже потухнет в нем самое различие духа и тела. Вот это-то бытие и есть то, которое возникает, когда «бытие определяет сознание». «Определяет», это значит — превращает его в ту структуру, где оно перестало быть внутренним и стало видимым физически и осязаемым. Эту-то сферу бытия и имел в виду Маркс, когда говорил, что «чувственная вещь» становится в социальной жизни «чувственно-сверхчувственной», «отражая людям общественный характер их собственного труда в виде вещественных свойств самих продуктов труда». В социальной сфере тоже можно воспринять все внешнее как только внешнее, но это не только не научно, это (и тут гораздо худшее зло) пошло, это внутренне бездарно, это мизерно, это слабоумно. Тогда и получается, что производство — само по себе, а духовная культура сама по себе и только пассивно глотает в себя это опошленное, обесмысленное производство. Для нас производственные отношения — своего рода художественно-социальный метод проявления духовной жизни человечества, и по ним мы видим человека. Лишить их этой выразительной объективности — все равно, что судить о музыкальной пьесе, не исполняя ее на инструменте и не рассматривая нот. Это все равно, что вместо живой картины с ее холстом и красками только мысленно представлять себе ее отвлеченную идею.

Вот в каком смысле бытие определяет сознание.

## Х

После всего сказанного предоставляю моим критикам судить о моем отношении к марксизму. Насколько я сам был способен к анализу своих работ, я его здесь наметил. Нетрудно видеть черты сходства и различия. И

пусть другие подводят баланс, от которого я здесь, конечно, отказываюсь. Мне только трудно было оперировать этими заношенными терминами «идеализм» и «материализм» без здравого их расчленения и надевать на себя тот или иной ярлык с неясным содержанием, хотя и с распаленными эмоциями и заклинаниями.

Нечего и говорить о том, что намеченная выше установка есть только начало и первый шаг к выяснению всей намеченной проблематики. Самое большое, они смогут свидетельствовать только о некоторой тенденции мировоззрения, но, конечно, не об его более или менее полном выражении. Но уже и эту тенденцию трудно втиснуть в узкие рамки общеизвестных систем и точек зрения. Что же со мною делать, если я не чувствую себя ни идеалистом, ни материалистом, ни платоником, ни кантианцем, ни гуссерлианцем, ни рационалистом, ни мистиком, ни голым диалектиком, ни метафизиком, если даже все эти противоположения часто кажутся мне наивными? Если уж обязательно нужен какой-то ярлык и вывеска, то я, к сожалению, могу сказать только одно: я — Лосев! Все прочее будет неизбежной натяжкой, упрощением и искажением, хотя и не так трудно уловить здесь черты длинного ряда философских систем, горячо воспринятых в свое время и переработанных когда-то в молодом и восприимчивом мозгу. Нельзя, однако, наперед приказать себе стать тем или другим философом. Это решает жизнь: и тут состояние мозга, состав крови, физическое тело и социальная обстановка имеют гораздо большее значение, чем какие-нибудь приказания, хотя бы и свои собственные.

Но что же такое тогда сама-то жизнь? Сама-то жизнь — сумасбродство. Но в этом сумасбродстве есть метод. И жизнь философа — между сумасбродством и методологией.

16 декабря 1934 г.

А.Л. <sup>3</sup>

<sup>3</sup> В одном из двух дошедших до нас машинописных экземпляров есть рукописная дата и инициалы автора. Существует также не подписанная рукопись предисловия. (*А.Тахо-Годи.*)

## Заметки с двух жеңевских конференций

В конце сентября 1991 г. я был приглашен Центром исследований проблем современной Азии при Женевском Институте международных исследований<sup>1</sup> для участия в VIII Сино-Европейской конференции. Организаторами этих периодических конференций являются вышеуказанный Центр и Институт международных отношений при Национальном университете Чжэнчжи (г. Тайбэй). Конференция длилась с 30 сентября по 2 октября включительно. График ее был уплотненным: десятки докладов, официальные дискуссии, неформальные собеседования. Самые крупные делегации представляли ученых Тайваня, Швейцарии и Франции; делегации иных стран (Австрия, Бельгия, Болгария, Великобритания, Венгрия, Германия, Греция, Испания, Италия, Нидерланды, Польша, Португалия, СССР, Турция, Югославия) составляли от одного до пяти человек. Кроме пишущего эти строки, наше научное сообщество представлял политолог и науковед Р.М.Аваков.

Конференция носила междисциплинарный характер. Доминировали экономисты, но выступали и историки, политологи, социологи, науковеды. Моя научная позиция — позиция философа-культуролога и отчасти науковеда — была в рамках этой конференции несколько особой, но и она была встречена тепло.

Следует сразу отметить, что условия работы конференции во всех аспектах были просто прекрасны. Каждому участнику своеобразно вручался объемистый сборник всех предложенных конференции докладов вместе с общей и подробной повесткой<sup>2</sup>. Опираясь на него, я и буду в основном излагать проблематику Сино-Европейской конференции, оговаривая это соответствующими ссылками, хотя в некоторых случаях вынужден буду опираться на свои записи импровизированных устных вариантов выступлений и на записи опять-таки импровизированных дискуссий.

Из-за расписания рейсов Аэрофлота мое пребывание в Женеве растянулось на целую неделю (28 сентября — 5 октября). И это было большой удачей, ибо дни невольного «простоя» дали мне возможность побывать на некоторых заседаниях еще одной конференции: международной конференции, именуемой «Вновь обретенная Европа?», проходившей в стенах Женевского университета<sup>3</sup>.

В отличие от первой, где работали скромные специалисты-международники, конференция в Женевском университете являла собою как бы парад знаменитых интеллектуалов Европы: она широко освещалась прессой, на каждом перекрестке виднелись ее афиши. Но для меня обе конференции сошлись в одной общей теме: новая Европа, новая Азия, качественно новый — пост-тоталитарный — Мир. Мир, формально почти что освободившийся от

1 Об истории и текущей научной деятельности Института см.: The graduate institute of international studies. Academic year 1991-1992. Geneva, 1991.

2 8th Sino-European Conference. 30 Sept. — 2 Oct. 1991. — Geneva-Taipei, 1991. Pag. Varia.

3 Отдельное издание кратких тезисов конференции: L'Europe retrouvée? XXXIIIes rencontres internationales de Genève. — Genève, 1991.

опухолей тоталитаризма, но, по сути дела, все еще не готовый из-болеть, изжить эту страшную хворь, унесшую миллионы жизней, развратившую миллионы душ, изуродовавшую множество форм индивидуального, группового, национального и глобального существования миллионов людей.

В этой связи на обеих конференциях много говорилось о судьбах народов Европы, — в особенности народов Европы Центральной и Восточной, хотя и не только о них.

### Тоталитаризм и пост-тоталитарное мышление

В период очевидной агонии тоталитарных государств и структур европейского континента многим казалось, что впереди — радостные времена скорого раскрепощения и творческого жизнеустройства. Но реальный процесс пост-тоталитарного воссоединения Европы оказался совсем не идиллическим. Ибо он связан с болью пересоздания полумертвых, разложившихся тканей и структур, с болью переформирования тех межчеловеческих барьеров, которые, в конечном счете, неупразднимы, — социо-экономических, политических, культурных, этно-конфессиональных.

Тоталитарный менталитет, тоталитарные навыки социальной организации, чей генезис исторически во многом связан с политической экспансией и влиянием марксистско-ленинских движений, как это показала и продолжает показывать история XX в., имеет свойство довольно легко эмансипироваться от изначальной догматики и приобретать яростные национальные обертоны. Как подчеркивал в своей лекции «Европа наций: каков принцип единства?» («Europe des nations: quel principe d'unité?») архиепископ Парижский, кардинал Жан-Мари Люстиже (Lustiger), именно по нынешней Центральной и Восточной Европе бродят опасные призраки национал-коммунизма, успевшие переокраситься в антимарксистские цвета, но сохранившие все еще мощные не столько даже организационные, сколько ментальные структуры. И это говорилось в те дни, когда все мы с ужасом ловили вести о том, как в центре мирной Европы, в Югославии, разворачивается массовое братоубийство.

И на этих же самых европейских чтениях в аудитории им. Пиаже Женевского университета сходную мысль — но применительно к судьбам польского сознания XX в. — развивал знаменитый правозащитник Адам Михник. По его словам, тоталитаризм (именно как определенная структура сознания) связана с историческим беспамятством: мысль, всерьез не памятующая истории, не способна к исторической рефлексии. И потому мечется между идеализированными до сусальности картинками прошлого и страшными образами заговоров и конфронтаций. Элементы трагического самодвижения истории и принцип ответственности человеческой души за каждый извив событий ей непонятен. История видится плоским черно-белым образом.

Коммунистические институты отходят в прошлое, но этот закрепленный в период их господства синдром тоталитарного сознания остается в силе и легко встраивается в иные идеологические координаты<sup>4</sup>.

4 Michnik A. Identité nationale et défi des temps modernes. — In: L'Europe retrouvée?... , p. 27.

Кстати, А.Михник сказал пару слов и о событиях в Югославии: конфликт, развязанный ради утопий прошлого, развязанный в потакание силам исторической одержимости, — довольно грозный звонок для любителей насилия ради национал-традиционалистских приоритетов.

Впрочем, живучесть реликтов и перевертышей тоталитарного сознания в пост-тоталитарных, да и во многих иных странах — не только дань человеческой ограниченности и неразумию: речь идет о многих стержневых социокультурных проблемах современности. Так, по словам выступавшей на Сино-Европейской конференции профессора Католического Лувенского университета И-Чжуань У-Бейенс, сдвиги в современном техно-экономическом и политическом мышлении народов Евразийского континента — от Монголии до Германии — оспорили характерную и общую как для традиционалистского, так и для социалистического мышления идею примата государства над обществом и общества над личностью; но в то же самое время и нынешняя либеральная мысль, не отказываясь от старых своих приоритетов, натолкнулась на проблему «некоторого минимума институциональных предпосылок (préconditions), или критериев», призванных гарантировать достоинство личности в демократических системах<sup>5</sup>.

Так что нынешнее неототалитаристское сознание вольно или невольно паразитирует на существующих противоречиях, когда тоталитарно-этатистский комплекс в общественном сознании хотя и поставлен под вопрос, но отчасти подкрепляется современной проблематикой социальной и духовной неустроенности миллионов человеческих жизней.

## Европа в мировом контексте

Несомненным глобальным контекстом нынешних сдвигов в Европе являются взаимосвязанные процессы либерализации международных отношений и внутристрановых политических систем. Либерализационные сдвиги характерны не для всех стран нынешнего мира без изъятия, но они явно доминируют как в Центре и на Востоке Европы, так и — в соответствующих вариациях — в странах Азиатско-Тихоокеанского региона<sup>6</sup>. Причем стремительные изменения в производительных силах в сочетании с выходом на авансцену современной политической практики и политической мысли либерально-демократических принципов и воззрений привели к тому, что специфический «филиал» «третьего мира» открылся на Востоке Европы — на месте прежнего «социалистического лагеря»; более того, некоторые черты сходства с передовыми социально-экономическими структурами «третьего мира» рельефно выявились и на тех участках Западной Европы, которые издавна принято было считать как бы европейскими заповедниками культурного и политического традиционализма —

5 Wu-Beyens I-Ch. Similarities and diversities in the search for democracy in Chinese societies: PRC, ROC, Hong Kong and Singapore; a preliminary report, p. 2. (Здесь и далее — ссылки на доклады, собранные в комплекте: 8th Sino-European conference...).

6 На это обстоятельство указывалось в выступлении английского экономиста Марка Стила (Steele M. The recent development of asia-pacific and european trade politics: parallels and divergences, p. 18).

на Иберийском полуострове, в Греции, отчасти на Юге Апеннин<sup>7</sup>. Причем техно-экономический сдвиг к компьютерной эпохе и сопутствующий ему политический сдвиг от тоталитарных (или же авторитарно-патерналистских) структур к структурам либерализованным происходят в состоянии некоей теоретической разреженности; перестраивая или заменяя омертвевшие структуры, люди, как правило, идут на ощупь: общий нынешний поворот от тоталитаризма к элементам либеральной демократии происходит в условиях, когда во многих отношениях исчерпали свой познавательный и организационный потенциал не только репрессивно-бюрократические концепции развития, но и классические формы либерального мышления<sup>8</sup>.

За примерами далеко ходить не приходится: могучая в технологическом и социо-экономическом отношении держава — ФРГ, приняв на себя основную тяжесть модернизации и рекультивации бывшей ГДР, даже и не предполагала, сколь огромно бремя, которое она на себя берет, — причем бремя не только технико-экономическое и политическое, но и человеческое. Ибо население Восточной Германии вынуждено перестраивать весь склад своей общественной психологии, сознания и навыков общезития<sup>9</sup>.

В свете сказанного ясно, сколь трудно Западной Европе совладать со всем этим комплексом социо-экономических и политических проблем вхождения восточноевропейских собратьев в современный мир. Так что даже ставился вопрос о необходимости привлечения к реконструкции и излечению бывшего «соцлага» экономических и интеллектуальных сил не только Запада, но и передовых стран Дальнего Востока; речь, в частности, шла о Тайване. Но об этом — чуть позже.

На Сино-Европейской конференции вопрос о целесообразности экономического подключения к процессам возрождения народов бывшего «соцлага» не только Запада, но и Дальнего Востока обсуждали ученые и из Западной Европы, и из восточноевропейских стран.

По словам венгерского ученого-финансиста Барны Талаша, эти страны страдают не только от нехватки капиталов и опыта рыночного хозяйствования, но и — в особой степени — от нехватки знаний и опыта по части самого процесса перехода от экономики государственно-патерналистской к экономике рыночной, а также к соответствующей технологической базе и технологическим навыкам<sup>10</sup>.

7 Berrtoldi M. Why rates of growth differ? A comparative analysis of the cases of Taiwan and Mezzogiorno; Bustelo P. Economic development and political transition in Spain and Taiwan (1975-1990): a comparative analysis from an european perspective; Ferreira de Sousa J. The importance of the international environment in the transition towards democracy in Portugal.

8 Bustelo P. Economic development..., p. 3.

9 Kaltenfleiter W. The interdependence of economic and political variables in the process of german unification; Pfeifenberger W. Social and political problems of integration (Austria) and unification (East Germany) in Central Europe — some conclusions to be drawn for possible future development in the Far East.

10 Talas B. New possibilities for economic cooperation between Central European and Far Eastern countries after changing the social system in former socialist countries, p. 17-18; Pantučkova J. The experience of Asian new industrialized countries and their importance for the Czechoslovak economy in the period of recent economic reform.



И в этой же связи вновь парадоксальным образом всплыла столь волнующая для нынешнего пост-тоталитарного мира тема культурного беспамятства: венгерская исследовательница Юдит Балаж говорила о том, сколь слабы в пост-тоталитарных обществах ростки укорененного в подлинной культуре демократического сознания; нередко на первый план выдвигаются его скороспелые суррогаты, чаще всего в формах перераспределительного популизма<sup>11</sup>. В ходе дискуссий на конференции венгерская исследовательница неоднократно подчеркивала, сколь болезненна для экс-«социалистических» масс не восполненная элементами подлинной культуры «идеологическая фрустрация»: даже к сферам общекультурных, нравственных и религиозных понятий люди подходят с упрощенными политизированными мерками...

Так что поневоле на конференции, где тон задавали экономисты, встал вопрос о важности культурно-интегративных тенденций в современном мире. В ходе Сино-Европейской конференции мне пришлось обратить внимание участников на наличие такого рода интегративных тенденций в социокультурной динамике сегодняшней науки, — как в точных и естественных, так и в гуманитарных ее преломлениях. Характерная для нынешнего мира диаспоризация научных идей и программ, творческих личностей, социокультурных групп каким-то сложным, опосредованным образом связана с потребностью современной науки и — шире — современного мира в новых идеях и парадигмах. Существенная плюрализация институтов и школ современной науки, их относительная экстерриториальность становится важной предпосылкой международного взаимопонимания, — в частности, и между странами Запада, Восточной Европы и собственно Востока<sup>12</sup>.

### **Дела тайваньские.**

#### **И не только...**

Тайваньские ученые, а также работающие в Европе выходцы из Тайваня были особо активны на Сино-Европейской конференции. Эта группа ученых, вполне отдающих себе отчет в экономических успехах, в геополитическом социокультурном своеобразии стран дальневосточного региона и прежде всего стран с китайским населением, тем не менее настойчиво подчеркивала некоторое сходство между проблематикой этих стран и проблематикой Восточной Европы. В обоих случаях отмечался сдвиг — медленный, противоречивый, по-разному акцентированный, — но все же сдвиг от тоталитаризма к демократизации. Хотя в Восточной Европе предпосылкой такого сдвига оказался экономический крах командно-партийных систем, а в «китайских» странах количественные и качественные изменения в технологии и народном хозяйстве — налицо факт прямого или скрытого, институционального или нравственного краха тоталитарных систем, что вызывает немалую тревогу. Ибо крах этот еще не гарантирует становления мирных

11 Balazs J. Social-economic dimension of stability in Hungary, p. 10.

12 Rashkovsky E. The post-modern science as the element of democratization in the present day East-West relations, p. 16-17.

и конструктивных демократических альтернатив партийно-командным системам. Но, так или иначе, по словам упоминавшейся мною И-Чж. У-Бейенс, социогуманитарную и общественную мысль «китайских» стран — Тайваня, Гонконга, Сингапура и даже КНР — весьма заботит вопрос о неразработанности в традиционной китайской философии и юриспруденции проблематики личных прав и примата общепринятого законодательства над волею власть имущих; более того, подобная озабоченность, столь понятная в условиях перехода от патерналистских и командных форм общественной регуляции к формам рыночным и правовым, усугубляется воспоминаниями о кровавых и разрушительных эксцессах долгих десятилетий маоистской диктатуры. Однако под огонь социальной критики ставится не только наследие маоизма, но и наследие его, казалось, вечного соперника, все еще сохраняющего власть на Тайване, — Гоминьдана.

«Воистину, — говорит тайваньский политолог и либеральный публицист Тянь Хун-мао, — Гоминьдан, должно быть, единственная из существующих ныне некоммунистических партий, обладающая структурными характеристиками всеохватывающей и всепроникающей партии ленинского типа<sup>13</sup>. Бесхарактер отношений Гоминьдана с государством и обществом выявляет мощное функциональное сходство со структурами ленинистского государства»<sup>14</sup>.

Другое дело, что гоминьдановский «ленинизм» (партийно-контролируемое государство, принимающее на себя «руководящую и направляющую роль» в определении и осуществлении всего хода социальных и культурных преобразований) — вещь весьма условная. Ибо Гоминьдан всегда опирался и ныне продолжает опираться не только на тоталитарно-большевистские методы партийно-государственного строительства, но и, как указывал тайваньский ученый-политолог Хуан Дэ-фу, на полутрадиционную восточную социотехнику патрон-клиентских отношений<sup>15</sup>. Я добавил бы от себя, что идеология Гоминьдана, восходящая к трудам Сунь Ятсена, во многом опирается на конфуцианскую духовно-философскую традицию, особую роль в которой играет именно сакрализация патерналистской опеки, групповой солидарности и верности наставляющему покровителю. Кроме того, примечательно и уклонение Гоминьдана от идеи тотального огосударствления экономики.

Итак, гоминьдановская специфическая партийно-командная система, сохранившаяся и на долгий период укрепившаяся в тайваньском изгнании, именно в целях самосохранения вынуждена была наращивать экономическую мощь, внешние связи и технологическую компетентность населения Тайваня; изнурительная военно-политическая конфронтация с КНР вынуждала тайваньских руководителей к некоторой осторожности не только в отношениях с внешним миром, но и с собственным народом; сами того не желая, они как бы «высидели» под собою элементы развитого и активного гражданского общества, уже не способного жить в рамках партийно-командной системы. Так что

13 Влияние Коминтерна и КПК на процесс организационного и идеологического становления Гоминьдана — проблема, серьезно изученная в мировой историографии. Что же касается Сино-Европейской конференции, то И-Чжуань У-Бейенс определила Гоминьдан как «партию патримонiallyно-ленинистскую» (Wu-Beyens I-Ch. Similarities..., p. 29).

14 Tien Hung-mao. Democratization process in Taiwan, p. 2.

15 Huong Teh-fu. Electoral competition and democratic tradition in Taiwan, p. 25-26.

в попытках предупредить возможность антисистемного взрыва Гоминьдан вынужден был исподволь «поступаться принципами» тоталитарного государства. По мысли испанского экономиста Пабло Бустело, тот сдвиг от тоталитаризма к полутоталитарной полудемократии, который выявился на гоминьдановском Тайване, отчасти напоминает аналогичную ситуацию последних лет испанского франкизма<sup>16</sup>.

Итак, источником реформистских тенденций гоминьдановской системы был императив выживания в меняющемся мире. Согласно докладу нидерландского сиолога Маринуса Ван Ден Берга, реформистская стратегия гоминьдановской диктатуры включала в себя, в частности, наращивание многообразных внешних связей, мероприятия по укреплению индивидуальной идентичности китайца-тайваньца, особую лингвистическую политику. Последняя предполагала унификацию и модернизацию «мандаринского» диалекта китайского языка. И все это сочеталось со стремлением сохранить партийные и патерналистские модели повседневной социальной регуляции, используя их в модернизаторских целях<sup>17</sup>.

Так были невольно заданы векторы становления либерально-буржуазной оппозиции. Первые вехи ее становления наметились во второй половине 70-х годов; в сентябре 1986 г. она конституировалась в виде открытой Демократической прогрессивной партии (ДПП)<sup>18</sup>.

Итак, основной опорой современной либерально-демократической оппозиции выступил новый, образованный, связанный с технологическим сектором тайваньского народного хозяйства средний класс. Не отказываясь от принципов китайской идентичности и национальной солидарности, это движение настаивает в то же время на суверенизации Тайваня. Однако это требование, подчас расцениваемое как сепаратистское, означает и разрыв с гоминьдановской идеей антикоммунистической реконксты на Континенте. И эта многозначная позиция тайваньских либералов вызывает яростное неприятие не только с коммунистической, но и с гоминьдановской стороны. На конференции мне привелось быть свидетелем резкого выпада против либералов: попросивший слово юный тайванец из гостевых рядов яростно восклицал, что «есть только один Китай — подлинный и народный. И столица его — Тайбэй».

На парламентских выборах 1986 и 1989 гг. ДПП получила около трети голосов общетайваньского электората<sup>19</sup>. Сам факт легальной и институционализированной оппозиции не мог не способствовать некоторому сдвигу тайваньской государственности от партийно-патерналистской системы к современной демократии. Но, как настаивает тайваньский социолог Гу Чжунхуа, рвущемуся на политическую авансцену новому среднему классу Тайва-

16 Bustelo P. Economic development..., p. 11-12. В устном варианте своего выступления П. Бустело уделил особое внимание вопросу о миротворческой роли Церкви в процессе перехода от тоталитаризма к демократии и достижения общенационального консенсуса.

17 Van Den Berg M. Economic modernization, social change and the development of social identities in Taiwan.

18 Tien Hung-mao. Democratization process in Taiwan, p. 9-10.

19 Подробные разработки тайваньской электоральной статистики 80-х гг. даны в указанном выше докладе Хуан Дэ-фу.

Уже после конференции, на всеобщих парламентских выборах в декабре 1991 г., ДПП собрала 24% от общего числа всех избирательских голосов (см.: «Известия», 23.12.1991).

ня еще недостает развитого классового самосознания. А следовательно — и потребной для современного демократического процесса меры политического прагматизма: ДПП пока еще не сумела наладить подлинно эффективных связей ни с крупным капиталом, ни с рабочим движением<sup>20</sup>.

И все же, при всех характерных для тайваньского общества чертах несоответствия его экономико-технологического статуса статусу политико-правовому, по словам ответственного сотрудника тайваньского МИД д-ра Цю Жо-жэня, «тайваньская политическая демократизация и социальная стабильность вовлекли множество стран в более тесные отношения с Тайванем в торговле, инвестировании и других экономических областях»<sup>21</sup>.

Этот процесс наращивания глобальных связей в значительной мере тормозится неопределенностью внешнеполитического статуса Тайваня: современное процветающее и исподволь демократизирующееся государство со многими миллионами граждан в условиях ныне сложившихся международных отношений — как бы вне закона; неотработанность дипломатических, консульских, визовых и прочих связей приходится компенсировать развитием разного рода подставных или полуофициальных институций; все это становится уже обременительным для мощного блока западных контрагентов Тайваня, и они начинают добиваться большей степени легализма и свободы в отношениях с этой страной<sup>22</sup>.

В ходе всех этих дискуссий не могла не всплывать проблема сегодняшних и завтрашних судеб великого собрата-соперника Тайваня — Китайской Народной Республики. Причем явные процессы эрозии тоталитарной системы в Китае, судя по ходу Сино-Европейской конференции, вызывают и у тайваньских и у европейских ученых не только чувство некоторой удовлетворенности возможной конечной справедливостью истории, но и чувство нескрываемой тревоги.

Наиболее развернутое и притом академически выдержанное обоснование всех этих опасений дал польский синолог Ян Ровиньский.

По его словам, само культурно-историческое наследие континентального Китая едва ли благоприятствует сознательным демократическим трансформациям: здесь действовала, действует и будет действовать тысячелетиями слагавшаяся авторитарно-патерналистская политическая культура, да притом еще в сложном взаимодействии с результатами сорокалетней нигилистической индоктринации со стороны коммунистов<sup>23</sup>.

Как считает Я.Ровиньский, одна из фундаментальных социо-исторических сложностей китайского развития, которая во многом определит будущие судьбы страны, — жесткая сепарация экономической и политической сфер. В плане экономики КНР уже отрезала себе путь к неосталинизму, что же касается плана политического — то здесь отрезан путь и к плавной демократической трансформации; так что в лучшем случае возможно лишь

20 Ku Chung-hwa. Social change in Taiwan 1980-1990. Background and scope, p. 9-10.

21 Chiu Jong-jen. From economic relations to political perspective between ROC and Western Europe in 1990's, p. 28.

22 Chiu Jong-jen. From economic relations to political perspective...; Mingin F. The impact of Taiwan's economic challenge and political democratization on bilateral relations between France and Taiwan.

23 Rowin'ski J. The difficult way to democracy in Mainland China: some reflections, p. 13-14.

медленное вызревание прагматической авторитарно-либеральной элиты, которая могла бы ценою больших трудов вывести страну на стезю полупатерналистской демократизации. Только здесь и видит Ровинский возможную альтернативу коллапсу, бунту, регионализации и естественному в таких условиях процессу собирания государственной мощи на путях народоразрушительной диктатуры — правой или левой.

Тайваньских же ученых подобного рода возможности преисполняют особых опасений. И дело не только в том, что теряющим свои исторические перспективы системам свойственна склонность к неоправданной внешней активности. Дело в том, что само национальное сознание тайваньских китайцев едва ли позволит им стать равнодушными зрителями бедствий своих континентальных собратьев.

Но удержать потрясенное общество вместе с потрясенной экономикой на плаву — дело крайне трудное. Ведь, как отмечалось выше, даже лидеры и экономические «капитаны» ФРГ не предполагали, сколь труден будет процесс техно-экономической и социальной реабилитации народа прежней ГДР. Что же касается помощи процветающего Тайваня народу КНР в случае возможного коллапса системы, — то здесь никакого тайваньского потенциала не хватит.

И посему ученые, участвовавшие в работе Сино-Европейской конференции, призывали «оба Китая» загодя учитывать возможный трагический (причем для обеих сторон) вариант развития событий на Континенте; призывали коммунистическую сторону смягчить абсолютизм своих идеологических притязаний<sup>24</sup>, а гоминьдановскую сторону — осознать свою объективно-повышенную ответственность в общекитайских судьбах и смягчить конфронтационное отношение к коммунизму на Континенте<sup>25</sup>.

На серьезность и в то же время недостаточность уроков германского прецедента в отношении мирных перспектив воссоединения Китая обращали внимание как тайваньские, так и немецкие ученые: слишком уж явны преимущества «сильной стороны» германского воссоединения — ФРГ, равно как и вопиющие социальные и техно-экономические слабости «сильной стороны» чаемого воссоединения Китая — Китайской Народной Республики<sup>26</sup>. Так что процесс будущего воссоединения Китая мыслится хотя и весьма вероятным, но — затяжным и тягостным. Выступления тайваньских ученых в общих дискуссиях и в кулуарных беседах отражали некую стоическую готовность встретить и пережить этот процесс.

### «Метафизика другого человека»

Все говорившееся на обеих одновременно проходивших в Женеве конференциях может восприниматься лишь как некая эвристика, как некие условные сценарии познания будущего, но не как однозначный прогноз. И все это — лишь экстраполяция тенденций сегодняшнего дня, в некотором смысле

24 Chow Shih-hsiung. Current unification problems between Mainland China and Taiwan: lessons from the Germany's unification, p. 10.

25 Mengin F. The Impact of Taiwan's economic challenge..., p. 23-24.

26 Lin Yu-fang. German experience: applicable to Chinese and Korean unification? — p. 4-5, 40-41; см. также упоминавшиеся выше доклады В.Кальтенфляйера и В.Пфайфенбергера.

отвлеченная не только от возможных сюрпризов дня завтрашнего, но и от глубинно-исторической ретроспективы нынешних явлений. Но где грань между научной прогностикой и экзерсисами с кофейной гущей, — этого не может определить никто. И в условиях открытости времен и невозможности однозначных предсказаний будущего, на мой взгляд, незаменимую роль играют наши философские ценности-ориентиры. Являясь несомненными элементами нашего мировосприятия, они тем самым во многом определяют и характер нашего присутствия в мире. Стало быть, этим ценностям присуща некоторая возможность самоосуществления или же, если угодно, со-Бытия.

С моей точки зрения, сохранение и преумножение богатств европейской культуры имеет в судьбах сегодняшнего и завтрашнего мира хотя и не всеопределяющее, но, тем не менее, немаловажное значение. И для меня было большой радостью, что устное выступление кардинала Жана-Мари Люстиже, на которое я уже ссылался, было посвящено как раз этой теме.

По словам преосвященного Люстиже, путь мира к новой — гуманной и созидательной — культуре, к сожалению, долог и кровав. И в этих условиях Европа может предложить человечеству как вклад в более достойное будущее прежде всего лучшие свершения своей культуры. Именно они, по словам Ж.-М. Люстиже, есть основное и, в сущности, единственное богатство Европы. Потому что все прочее — материальное и информационное богатство, технология и т.д. — есть дело акцидентальное, наживное. А самое ценное в европейской культуре, ее душа, — есть, по словам преосвященного, «метафизика другого человека», т.е. понимание другого в актах и процессах самопознания, — то понимание, которое восходит к библейскому Откровению и к великим философским исканиям античности, средних веков и нового времени.

Эта мысль о сознательном понимании человеческой реальности как о душе европейской культуры вызывает в моей памяти одно из замечательных, но, к сожалению, как-то выпавших из философской историографии суждений Вл. Соловьева. Согласно Соловьеву, в основе европейского феномена лежит именно принцип взаимосвязи, взаиморазвития самопознающих и миро-познающих форм человеческой мысли и деятельности. На этой взаимосвязи строятся осмысление и утверждение в мире принципов взаимопонимания между людьми, исторической преемственности, благорасположенных к человеческой личности принципов правоотношений и социальной политики. Эти поставленные Европой всечеловеческие проблемы настолько глубоки и масштабны, что Европе самой по себе, в отрыве от остального человечества, их не решить<sup>27</sup>.

Может быть, исходя именно из этой соловьевской идеи, я предпослал своему прочтенному в Женеве докладу мифологизированное, но, тем не менее, исполненное остро-современного смысла речение из Кабаллы: «И соединились тогда Восток и Запад, и произвели человека» (Книга Сияния, 1.34а)<sup>28</sup>. Ибо ныне, в условиях крушения былых тоталитарных систем, труд-

27 Соловьев В.С. Западники, западничество. — Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. СПб., 1984, т. 12, кн. 23, с. 243-244; Рашковский Е. Запад, Россия, Восток в трудах русских религиозных философов. — «Азия и Африка сегодня», 1990, № 8.

28 Zohar. The Book of Splendor. Selected a. Ed. by G. Scholem. — N.Y., 1963, p. 32.

но представить себе созидание завтрашней человеческой реальности не только без Запада и собственно Востока, но и без Востока нашего родного континента — Европы, без собственной нашей страны, простирающейся по северовостоку европейских и северу азиатских просторов. Россия, страна толком даже в собственном доме еще не оцененных мыслителей, художников, поэтов и ученых, внесла немалый вклад в развитие европейской «метафизики другого человека». Неужто не заслужила она более достойной участи?

*Е.Б. Рашковский*

#### Библиотека журнала «Путь» в 1993 г.

- Ю.Бохеньский. Сто суеверий. Краткий философский словарь предрассудков  
 Н.О.Лосский. История русской философии  
 И.Кант. Пролегомены  
 В.В.Налимов. В поисках иных смыслов  
 К.Поппер. Нищета историцизма  
 Р.Арон. Мнимый марксизм  
 Г.Башляр. Психоанализ огня  
 В.Шекспир. Сонеты  
 Прокл. Первоосновы теологии  
 П.А.Флоренский. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях  
 Г.И.Челпанов. Учебник логики (для гимназий и самообразования)  
 В.В.Бибихин. Язык философии  
 Д.Бонхёффер. Соппротивление и покорность  
 Н.Ф.Федоров. Сочинения в 4-х томах. Т. I и II  
 И.Пригожин, И.Стенгерс. Время, хаос, кванты  
 Т.Парацельс. О свете природы и духа

## Куда движется история?

Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., Политиздат, 1991, 528 с.

Издательская судьба сочинений выдающихся мыслителей до недавнего времени во многом зависела у нас от их соответствия духу господствовавшей системы. Подлинная философская мысль прошлого и настоящего нередко либо вовсе отторгалась, либо теряла свою полноту и целостность в произвольных усечениях и тенденциозных истолкованиях, искажаясь в дежурных стереотипах «прогрессивистской» логики. Причем особому неприятию подвергались те авторы, чьи труды уводили читательское сознание от навязанно привычных политико-экономических и социально-культурных схем и противопоставлений в религиозно-метафизическую глубину, которая держателями идеологических акций инстинктивно воспринималась как наиболее опасное измерение. Неслучайно, что почти сразу же после большевистского переворота книги и идеи наиболее значительных отечественных философов естественно разделили горькую участь изгнания и уничтожения тех представителей русского духовенства, дворянства, крестьянства, чье мировоззрение определялось христианскими традициями и не вмещалось в рамки нового исторического уклада.

Неудивительно, что и религиозные мыслители Запада долго «дожидались» своего часа, а их произведения в последнюю очередь входят в интеллектуальный обиход перестраивающегося общества. Если, скажем, атеистическое направление экзистенциализма в лице Сартра или Камю все-таки находило свое место на печатных страницах и даже как-то популяризировалось, то религиозное ответвление этого философского течения в лице Марселя или Ясперса практически оказывалось за пределами издательского внимания. Например, о Ясперсе можно было судить лишь по переводу его публицистической

книги «Куда движется ФРГ?», где он выступал с резкой критикой антидемократических и реваншистских настроений в немецком государстве, то есть оставался в регламентированном пространстве социально-политических размышлений.

И вот теперь благодаря усилиям составителей П.П. Гайдено (автор вступительной статьи) и М.И. Левиной (переводчик), комментатора В.Н. Катасонова появилась возможность познакомиться с тремя работами Ясперса («Истоки истории и ее цель», «Философская вера», «Духовная ситуация эпохи»), объединенными в один том. Издаваемая книга, уточняется в аннотации, рассчитана на интересующихся философией и историей культуры. Добавим, что она окажется необходимой и всем тем, кто не хочет удовлетвориться неосмысленным существованием, короткими идеями, оценочными суждениями о демократии, правовом государстве или столбовой дорожке «всего цивилизованного человечества». Ее автор был глубоко озабочен тотальным кризисом современной эпохи, проявляющимся не только в диктаторских режимах или кровавых войнах, но и в повседневном контрасте между очевидными научно-техническими достижениями и подспудным оскудением внутреннего содержания жизни, что в дальнейшем способно вести к необратимым катастрофическим последствиям, кстати, и к тем же самым режимам и войнам.

Тревога Ясперса, уместно будет вспомнить, созвучна размышлениям наиболее пронизательных русских писателей и мыслителей, которые еще в прошлом веке, так сказать, нутром чуяли душевно-духовные рифы и камни преткновения нарождавшейся цивилизации. В русле суждений немецкого мыслителя XX столетия было бы бесполезным задуматься над тем, что, например, Пушкин понимал под «нестерпимым тиранством демократии», подавляющим «неумолимым эгоизмом» и «страстию к довольству» бескорыстные и возвышенные движения души,



Гоголь — под «пустым призраком» цивилизации, Розанов — под «космологическим переворотом» обмельчания личности, под пустотой души, лишившейся «древнего содержания». Нелишними для проникновения в логику и атмосферу мысли Ясперса оказались бы раздумья и над выводами Герцена о мещанстве как последнем слове цивилизации, и над замечаниями Достоевского о «едином стаде», формируемом потребительскими идеалами, и над суждениями Леонтьева о «либерально-эгалитарном прогрессе», приводящем самобытные культуры к примитивному, по сути, однообразию, когда за обманчивым фасадом внешнего усложнения все явственнее обнаруживается нигилистическое упрощение. Говоря о парадоксальной связи между разнообразными интеллектуальными свершениями в современном мире и выхолащиванием смысловой наполненности жизни в нем, о незаметном превращении материальных условий существования в некую псевдогуманистическую самоцель исторического развития, И. Киреевский еще в середине минувшего столетия отмечал: «При всем богатстве, при всей, можно сказать, громадности частных открытий и успехов в науках общий вывод из всей совокупности знания представил только отрицательное значение для внутреннего сознания человека; потому что при всем блеске, при всех удобствах наружных усовершенствований жизни самая жизнь лишена была своего существенного смысла»<sup>1</sup>. Вывод Киреевского вплотную приближает нас к философии Ясперса, в которой проблема сохранения подлинного и осмысленного существования человека при господстве рационалистических методов и прагматических установок сознания занимала одно из главных мест. Немецкий мыслитель является блестящим аналитиком фактов, событий и сил в разбожествленном и технизированном мире, где абсолютизация научного знания «объективизирует», то есть опредмечивает, овеществляет и «свертывает» таинственную полноту бытия, порождает всевозможные мистификации и неуправляемые процес-

сы, повсеместно увеличивает неведение в основных вопросах жизни. Потому акцентирование привычных мировоззренческих противопоставлений — капитализма и социализма, либерализма и консерватизма, революционного и реакционного — неадекватно самой сути кризисной эпохи, хотя и используется постоянно в идеологических дискуссиях. Эта внешняя актуальность и внутреннее несоответствие в обстановке интеллектуальной путаницы и идеологической смуты могут еще дальше уводить от корневых вопросов, ибо, как пишет Ясперс, не понимая ни себя, ни ситуации, люди борются, быть может, против подлинного смысла.

Осознание подобных противоречий приобретает особое значение сейчас, в условиях крушения коммунистической системы. Упоенные ее развалом, новые идеологи, политические деятели, государственные мужи неустанно апеллируют к «цивилизованному обществу» и, в отличие от Ясперса, не видят в нем тревожных процессов, не замечают общего для всех обеднения в области духа, человечности, любви и творческой энергии. В лучшем случае из их уст можно услышать изредка охлаждающие восторг коррективы — слова о том, что юридические гарантии несовершенно, но лучшего люди не придумали, что в демократических институтах достаточно зла, но зла наименьшего. Однако при таком «количественном» подходе и справедливом противопоставлении как-то «забывается», что и наименьшее зло не может давать добрых всходов, а, напротив, способно в определенных обстоятельствах к неограниченному росту. Реальное развитие правовых отношений, бытовое благополучие, мирное сосуществование и другие подобные достижения послевоенных лет опираются в историческом масштабе на ничтожно малый временный срок и ограниченный регион стран, чтобы экстраполироваться на все человечество, составляя лишь прожиточный социально-интеллектуальный минимум, который никак нельзя принимать за максимум и панацею. Благие надежды на «минимальные» социальные установления и учреждения в деле нравственного благоустройства, от которого в конечном итоге зависят перс-

<sup>1</sup> Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1979, с. 250 — 251.

пективы не только общественной, но и физической жизни, неизбежно оказываются утопичными, ибо сталкиваются с «незапланированными» парадоксами природы человека и противоречивой глубиной его волеизъявления, с неизбежным устремлением к наращиванию имеющихся прав, собственности, власти внутри выработанного законодательства, а соответственно и к «незаметному» ущемлению окружающих, «подспудному» накоплению разнородных напряжений.

Книга Ясперса как раз и помогает вскрыть модусы перехода и связи между своеобразием общественного «организма» и человеческой «психологией», между господствующими тенденциями социальной активности и духовной выделанностью (или невыделанностью) личности. По его наблюдению, современная сциентистская и атеистическая цивилизация вошла в ту стадию, когда сущности человека стал угрожать созданный им мир техники, материалистических установок, потребительских ценностей, у которых он оказался в плену. Материальные интересы, подобно таинственному гигантскому насосу, невидимо перекачивают духовную энергию, а «аппарат обеспечения существования» превращается в «универсальный порядок существования», демонически подчиняющий себе все проявления бытия и автоматически исключаящий высшие ценности и абсолютные смыслы, поскольку они не служат улучшению методов труда и техники, удовлетворению разбухающих и утончающихся материальных потребностей. «Человек, — заключает Ясперс, — как будто растворяется в том, что должно быть лишь средством, а не целью, не говоря уже о смысле... Когда все подчиняется целесообразности интересов существования, сознание субстанциальности исчезает» (с. 335). Отсюда рассудочно-трезвая по видимости, но глубоко иррациональная и противостественная по сути быденная жизнь, в которой часть принимается за целое, поверхностное — за глубокое, моментальное — за вечное, ничтожному придается значение великого, вещи одушевляются, а одушевленные существа превращаются в бездушные механизмы.

Человек, подчеркивает Ясперс, надеялся найти в научно-технической и материально-потребительской деятельности подлинный смысл, а оказался перед им самим же созданной пустотой.

В своей книге немецкий философ анализирует разнообразные и взаимосвязанные воздействия «общезначимого мира технической рациональности», создание которого он характеризует как коренное потрясение человеческого бытия, как наиболее значительный надлом в истории Запада; приходя в культуры других народов, техническая рациональность подчиняет и обесценивает их собственные традиции. Ясперс показывает, как постоянное и повсеместное сведение высокого потенциала и содержания духовной деятельности к рациональному знанию и техническому умению приводит к равнодушию или даже скрытой враждебности к наследию прошлого и подлинной культуре. Насильственная прикованность к ближайшим целям лишает «свободного» человека духовного горизонта и исторического пространства, необходимых для целостного и осмысленного видения жизни. Более того, на передний план выходят как раз «функциональные» люди, способные отказаться от «горизонтов» и «пространств», пожертвовать своей сущностью, чтобы идеально вписаться в безличный механизм «среднепроизводительной жизни», наилучшим образом исполнять определенный круг обязанностей, максимально успешно участвовать в той или иной полезной деятельности. Достигая высокого положения такой ценой, эти люди бессознательно отторгают тех, кто не удовлетворяется минимализмом голого существования, остается самим собой и не отказывается от субстанциального содержания жизни.

Ясперс выявляет подспудное влияние тотального функционализма, с незаметным коварством усекающего целостного человека до его деловитости, в результате чего многокрасочный мир ссыхается в серую картину и оказывается во власти посредственности. По его наблюдению, отлаженность функционирования исключительно в интересах производства, государства, партии, профессиональной группы (что дает преимущество и

обеспечивает хорошее место в «универсальном порядке существования») постепенно подводит к обеднению и искажению личности, к забвению устоев и традиций, к потере собственной судьбы и истории, к разрушению семьи, дома, любви.

Философ раскрывает еще целый ряд компенсаторных мистификаций и иррационалистических подмен, вызванных господством трезвого расчета и механического общения и в совокупности формирующих реальный психологический тонус и душевный облик большинства людей. В рассудочной ясности рационального существования, где все исчислено или предполагается таковым, где не осталось места судьбе и тайне, неостребованность метафизических глубин восполняется интересом к необузданному, примитивному, непонятому, развитию сферы чувственного и инстинктивного, восприимчивостью к публичным сенсациям и эксцентрическим зрелищам. Так создается атмосфера стереотипных мыслей и расхожих лозунгов, фарисейского морализаторства и социальной мимикрии, скрытой зависти и неосознанного подражания людям успеха и моды. Вместо искренней солидарности самобытных личностей возникает некая псевдодружба тех, кто интуитивно и молчаливо притирается друг к другу, исходя из меркантильной заинтересованности, а вместо исторических народов — лишённые корней и почвы массы, которые «могут быть любым образом применены, введены в действие, перемещены и использованы количественно и по исчисляемому, определенным тестами признакам» (с. 143).

Чтобы удержаться в своей абсолютизации, отмечает Ясперс, «всеохватный порядок существования» нуждается в языке маскировки — в апелляции к «общественному мнению», оказывающемуся фикцией народного волеизъявления, к патетике «общего блага», превращающейся в ловкое балансирование между эгоистической направленностью жизни и гипертрофированной аффектацией, когда в смещении, путанице и девальвации слов и понятий театральный жест заменяет подлинное чувство, нервное возбуждение — реальное переживание, конъюнктурная демаго-

гия — истинное высказывание, вялая гуманитарность — настоящий гуманизм.

Такова, по Ясперсу, действительная феноменология душевно-духовного состояния общества, развивающегося на основе возрожденческих представлений о неограниченных возможностях человека и просветительских принципов человеческого разума, якобы способного с помощью научного знания перекроить природу и историю. На самом же деле, убеждает он читателя, рационалистические утопии разрушали нравственные и культурные традиции, провоцировали «игру на понижение», предreshали бескрылую жизненную настроенность и плоский выбор главных жизненных задач. Подобные задачи, в свою очередь, лишь усиливали одномерную искаженность человека, образуя замкнутый порочный круг и оставляя словесную шелуху от прекраснодушных призывов к духовности и нравственности, к миру и совершенствованию.

Следовательно, коренная задача современности (если она вообще исполнима), от которой зависит, быть или не быть человечеству, заключается, считает Ясперс, в том, чтобы разорвать этот порочный круг, изменить устоявшиеся принципы и цели, возродить уважение к многомерности и таинству жизни, восстановить полный и правильный образ человека, вернуть изначальный смысл понятиям истины, свободы, любви, несовместимым ни с обывательским спокойствием в рамках принятых условностей, ни с постоянным страхом в условиях насильственной диктатуры. А возвратиться к самому себе и собственным истокам, вновь обрести духовную сущность и историческую основу способен лишь действительно свободный человек, из глубины экзистенциального переживания своей самобытности, неповторимости и целостности выбирающий путь нравственного восхождения к метафизическому Абсолюту, к пониманию иерархической структуры бытия.

В философии Ясперса экзистенция, то есть необъективируемая человеческая уникальность, составляет духовно-психологическое ядро личности, в котором зарождаются коренные желания человеческой воли и онтологические проявления

которого не вмещаются в категории антропологии или психологии, социологии или политэкономии. Являясь основным атрибутом экзистенции, свобода вместе с тем как бы пленяет личность, делает ее зависимой от качества собственного волеизъявления. Низший уровень этого волеизъявления представляет собою, если воспользоваться здесь словами Чаадаева, свободу «дикого осленка», фатально обреченного на рабскую подчиненность прихотливым влечениям природы в поисках «счастья», непросветленным императивам природного эгоцентризма, хаотическим позымам временного интереса. «Без трансценденции, — настаивает Ясперс, — экзистенция становится бесплодным и лишенным любви демоническим упрямством» (с. 15).

Понятие трансценденции занимает важнейшее место в структуре философствования немецкого мыслителя, ибо определяет высшее измерение экзистенциальной свободы, ее смыслообразующую доминанту и духовную плодотворность, обусловленность божественной реальностью. «Как экзистенция я существую постольку, поскольку я сознаю себя как подаренный себе самому трансценденцией», иначе говоря, как сотворенный Богом. Без реального ощущения трансценденции личность утрачивает свою человечность, попадает во власть рассудка, инстинкта и экзистенциального плебейства, остается своевольно наслаждающимся индивидом в клетке социального аппарата. «Без веры в Бога вера в человека превращается в презрение к человеку», — заключает Ясперс (с. 232).

Поэтому подлинная проблема будущего для Ясперса состоит в том, как и во что станет веровать человек, способен ли он отказаться от ложных идеалов и идолов и наполнить сокровенные глубины своего существа истинной верой и субстанциальным содержанием, возвыситься над самим собой и соединиться с истоками бытия, что и может предрешить новое качество наших принципов, целей и задач и соответственно изменить нигилистический ход вещей. Такие повороты тем более необходимы и тем более сложны, что связь экзистенции с «объемлющей» ее трансценденцией в обыденной повседневности словно экра-

нируется, маскируется, заглушается рационалистическими установками сознания и текущим прагматизмом и обнаруживается с особой отчетливостью лишь при непосредственном «высветлении» несовершенства и конечности человеческого существования — в так называемых пограничных ситуациях смерти и страдания, в какой, например, оказался герой повести Л. Толстого «Смерть Ивана Ильича».

Новое, принципиально отличное от позитивистского знание, обретаемое не только в подобных и иных экзистенциально значимых ситуациях, но и в действительности исторической памяти, обеспечивается, по Ясперсу, подлинную коммуникацию (еще одно важное понятие его филосоfovствования), то есть не ролевое и функциональное, а бытийное и цельное общение в полноте истины, когда в адекватном знании о природе и судьбе человека, его несовершенстве и смертности вместе с ничетой человеческого существования, если воспользоваться терминологией Паскаля, обнаруживаются и несомненные признаки величия. В таком общении устанавливается и более сильная, нежели государственная, партийная или профессиональная, не зафиксированная ни в каких договорах человеческая связь, основанная на совести и благородстве, честности и справедливости, долге и ответственности. «Подобная близость обладающих самобытием людей, — пишет Ясперс, — лучшее, что может быть нам даровано сегодня. Эти люди служат друг другу гарантией того, что бытие есть... Они пребывают для нас как бы в уверенном знании их близости, остаются без притязаний вовне, без обожествления, без пропаганды. Они не встречаются среди того, что открыто публичности и значимости, и тем не менее именно они определяют правильное движение вещей» (с. 405).

Не от благих намерений, правильных речей или формальных законов, а от действительного количества и качества людей, определяющих, подобно «простым» и «незаметным» героям «Капитанской дочки», правильное движение вещей, и зависят реальные перспективы человечества. Зависят они, согласно умозаключениям Ясперса, и от подлин-

ного общения не только между отдельными личностями, но и между целыми народами, от их способности избежать крайностей обезличенной массовой коммуникации или тоталитарного экстремизма и сделать знание о прошлом конструктивной силой настоящего, рассматривать текущее в свете великих идей, мировых вопросов, всего исторического опыта, опираться на достижения «осевого времени», то есть на высшие духовные ориентиры и этапы в развитии культуры Востока и Запада.

Ясперс полагает, что в настоящее время, когда не на политическом или социальном уровне, а в самих душах людей «начинается последний поход против благородства», когда со всей остротой и серьезностью встают проблемы честной неправды или искренней лжи, то есть безотчетно укороченного, не продуманного до конца отношения к главным вопросам жизни, подмены подлинного мнимым, понимание ценностной структуры и соблюдение истинной иерархии бытия приобретает едва ли не решающее значение. И эта мысль немецкого философа звучит как нельзя более актуально в нашем сегодняшнем обществе, где неопытная идеализация социально-интеллектуального минимализма и апология средне-мещанского стиля нередко сопровождаются декларативной критикой в

адрес христианского максимализма русской культуры, порою даже непостижимым образом пристегиваемого к генеалогии советского тоталитаризма. Между тем со всех точек зрения (теории и практики, просто здравого смысла или возможных исторических перспектив) все обстоит как раз наоборот. Без духовного максимализма и органической веры в абсолютную смысловую наполненность бытия — а внутренняя логика книги Ясперса еще одно и основательное тому подтверждение — любые гуманистические начинания и идеи (а «минимальные» тем более) расплодятся, как тесто, и теряют подлинную разумность, готовы к перерождению и вымиранию (дело лишь в сроках). Стоит, пока не поздно, осознать как разрушительные, так и созидательные причинно-следственные связи этой логики, часто совпадающей с ходом мысли выдающихся представителей отечественной культуры. Необходимо круто направлять лодку вверх, не то река жизни снесет ее вниз по течению, предупреждал Л. Толстой. В том же русле находится и совет епископа Иг. Брянчанинова: чтобы точно попасть в избранную цель на земле, следует метиться в небо.

*Б.Н. Тарасов*

Н.О. Лосский. История русской философии. М., «Высшая школа», 1991, 560 с.

Предисловие и комментарии В.А. Кувакина, М.А. Маслина.

В последнее время нередко републикации работ представителей русского философского зарубежья. К сожалению, качество большинства этих переизданий несоразмерно их количеству, о чем уже говорилось как в отечественных, так и в зарубежных рецензиях<sup>1</sup>. Не является исключением и книга Н.О. Лосского «Исто-

рия русской философии», история издания которой отражает и день нынешний, и день минувший.

«История русской философии» была написана Лосским в конце 1940-х гг., переведена на английский язык его ученицей и постоянной переводчицей его философских текстов Н. Дэддингтон и вышла на английском языке в 1951 г. в Нью-Йорке, а затем в Лондоне. В 1954 г. в СССР с английского текста был сделан русский перевод, издан ничтожно малым тиражом издательством «Иностранная литература» и разослан по особому спи-

<sup>1</sup> См. например, Колеров М.А., Плотников Н.С. О новых публикациях работ Н.А. Бердяева. — «Вопросы философии», 1990, № 9,

с. 164-168; Богословский А.Н. Газета «Русская мысль»: единство культуры поверх границы. — «Новый мир», 1992, № 1, с. 195.

ску, так что с этим исследованием мог ознакомиться лишь очень узкий круг читателей. Поэтому можно было бы только приветствовать практически одновременное появление в 1991 г. в издательствах «Советский писатель» и «Высшая школа» «Истории русской философии», предназначенной широкой аудитории (а «научное издание» «Высшей школы» еще и рекомендовано для использования в учебном процессе), если бы не то обстоятельство, что в обоих случаях был просто воспроизведен текст 1954 г., весьма далекий от оригинала. Следовательно, специалистам эти издания просто неинтересны, а массовый читатель получает искаженный двумя переводами текст, к тому же снабженный в издательстве «Высшая школа» весьма спорными комментариями и предисловием.

Кстати сказать, ни в предисловии, ни в комментариях не упоминается о существовании русского оригинала, зато даны многочисленные ссылки на «технические причины» и «объективные условия», по которым даже этот текст «подвергается здесь правке только в самых необходимых случаях», причем «не ставилась задача атрибутировать все высказывания, цитаты и сноски, имеющиеся в тексте, была сохранена авторская манера цитирования и своеобразие в написании имен» (с. 521). Такой подход к работе с текстом приводит к серьезным недоразумениям; в списке работ Л. Карсавина для книги «Римский католицизм» есть редакционное примечание, поясняющее, что «название данной и нижеследующих книг, а также цитаты из них даны в переводе с английского языка» (с. 381). У доверчивого читателя создается впечатление, будто вышеприведенные названия указаны правильно (не в переводе же с русского на русский!), хотя в действительности названия книг до «Римского католицизма» искажены, а после — нет, что и отмечено в примечаниях, но только на с. 539. Какими из двух, независимо друг от друга существующих примечаний надо пользоваться? А «сохранение авторской манеры цитирования и своеобразие в написании имен» означает, по-видимому, не стремление дать преподавателям, аспирантам и студентам об-

разец научной работы, а просто нежелание сверить и атрибутировать цитаты. В тексте «Истории русской философии» обнаруживается значительное количество неверно приведенных цитат и высказываний, не всегда приводятся названия цитируемых книг, что лишь создает путаницу и никак не способствует «научности» издания<sup>2</sup>. Возьмем хотя бы главу о Карсавине, где на одной только 388 странице приводится 12 цитат и ни одной верной. В.А. Кувакин и М.А. Маслин не были знакомы с русским оригиналом «Истории русской философии», поэтому узнать о «своеобразной манере автора в написании имен» могли только путем интеллектуальной (или мистической?) интуиции, которая, однако, согласно учению Лосского, весьма несовершенно проявляется в нашем греховном мире. Очевидно, что никакого «своеобразия» в написании имен у Лосского не было. Он просто называл действительные имена и фамилии, принадлежащие конкретным реальным людям: так, Б. Бабынин у Лосского — Б. Бабынин<sup>3</sup>, а не Б. Бабинин (с. 378) и не Б. Бабунин (с. 514). Пожалуй, лишь в написании иностранных имен встречаются расхождения с современными нормами: так, Лосский писал, к примеру, Мейстер Экгарт<sup>4</sup>, а не Майстер Экхарт, как сейчас принято и как приписывают ему нынешние издатели (с. 345).

Обращают на себя внимание и многочисленные неточности, допущенные в предисловии. Так, действительно, испытав влияние со стороны А.А. Козлова (неолейбнищанина) и А.И. Введенского (неокантианца), Лосский, однако,

2 Лосскому была не свойственна такая вольная манера цитирования, но данное обстоятельство можно как-то объяснить работой в условиях эмиграции.

3 «Пути реализма». Сб. ст. М. 1926; Лосский Н.О. Интуитивизм и учение о транссубъективности чувственных качеств. «Записки русского научного института в Белграде». Белград, 1931, № 5, с. 120.

4 Лосский Н.О. Очерк философии С.Л. Франка. Глава из не напечатанной по-русски «Истории русской философии». — «Вестник РХД», 1977, № 121, с. 136.

не «эволюционирует от материализма к позитивизму» (с. 3), а, по его собственному признанию, очень быстро освобождается от материализма и переходит к противоположной ему крайности — панпсихизму<sup>5</sup>. Вопреки мнению В.А. Кувакина и М.А. Маслина, в Германию и Швейцарию Лосский поехал не продолжать изучение философии (с. 3) («После того, как я провел семь лет на двух факультетах, достигнув уже тридцатилетнего возраста, я вовсе не увлекался мыслью слушать лекции иностранных знаменитостей»<sup>6</sup>) у В. Виндельбанда, В. Вундта, Т. Мюллера<sup>7</sup>: он смотрел на свою командировку только как на предоставление «свободного времени для написания диссертации»<sup>8</sup>. Не «тесное общение Лосского с деятелями нового религиозного сознания (Н. Бердяев, С. Булгаков и др.)» (с. 4)<sup>9</sup> было причиной его возврата к религии, а дальнейшая разработка философской системы в области метафизики, «когда в зрелом возрасте логический ход развития моих метафизических взглядов подвел меня к некоторым учениям (напр., о преображенном теле), которые оказались сходными с христианским миропониманием»<sup>10</sup>.

Требуют уточнения и обстоятельства жизни Лосского в 1945-1946 г., изложенные в предисловии следующим образом: «Во время освобождения Чехословакии Красной Армией в 1945 г. Лосский был захвачен чувством «вступ-

ления в какую-то родственную среду». Патриотизм русского мыслителя выразился в чтении им лекции в «Обществе советских патриотов» в Париже и публикации статей в газете «Советский патриот». Консервативные круги эмиграции с раздражением восприняли эти шаги Лосского навстречу советской власти. Вскоре он переехал в США» (с. 5-6). Если внимательно прочитать «Воспоминания» Лосского, то мы увидим, что чувство «родственной среды» было достаточно мимолетным: то было чувство освобождения от «гнета гитлеризма, еще не сопутствовавшее переживанием не менее страшного гнета большевистского режима»<sup>11</sup>. Читая в «Воспоминаниях» о насилиях и грабежах, творимых советскими войсками в Братиславе, никак нельзя предположить «родственности» этих событий моральным установкам Лосского. В эпизоде с «Обществом советских патриотов» не следует усматривать каких-либо шагов навстречу советской власти: философ просто воспользовался дополнительной, неожиданно представившейся трибуной для пропаганды своего христианского мировоззрения<sup>12</sup>, после чего, «напуганный ухаживанием советских деятелей» (а не негативной реакцией консервативных кругов эмиграции), с радостью уехал в США.

Среди мелких, но типичных неточностей следует отметить, например, то, что в Стэнфордском университете Лосский преподавал не в 1946 г., а в 1933 г. В 1946 г. он жил в г. Нью-Хэвене, находясь на значительном расстоянии от Стэнфорда и т.д.

Весьма спорными являются также некоторые характеристики и оценки, содержащиеся в предисловии. Представляется чересчур односторонним отнесение философии русского зарубежья в разряд служанок религии и церкви (с. 8-9), особенно сомнительна аргументация по методу аналогии с марксистско-ленинской философией, превратившейся в служанку политики и официальной идеологии. Любопытно, что в

5 Лосский Н.О. Воспоминания. — «Вопросы философии», 1991, № 10, с. 182.

6 Там же, № 11, с. 119-120.

7 Не Т., а Г.Э. Мюллера. Кто такой Т. Мюллер?

8 Там же, с. 120.

9 Н. Бердяев и С. Булгаков жили в Москве, а Лосский — в С.-Петербурге, к тому же последний подробно не изучал русскую философию до 1923 г. и испытывал влияния преимущественно западной философской мысли. (Кстати, С.Н. Булгаков был бы чрезвычайно возмущен тем, что его назвали «деятелем нового религиозного сознания», проповедовавшего его антагонистом Д.С. Мережковского. — Ред.)

10 Письмо к Е.Г. Бер. Из архива Н.О. Лосского. — «Минувшее», № 6. Париж, 1988.

11 «Вопросы философии», 1991, № 12, с. 134.

12 Там же, с. 135-136, 151.

1956 г. Лосскому уже приходилось защищаться от подобных обвинений. Советские философы писали тогда, что «лакей подобострастно смотрит в глаза своему господину и, чтобы угодить ему, готов расшибиться в лепешку». «Менялись времена и события, менялись хозяева, а лакеи, как бы они ни называли себя — «интуитивистами» или «мистическими реалистами», — так и оставались лакеями с их готовностью служить тому, кто платит». Лосский так отвечал на эти выпады: «За перевод русского текста моей «Истории русской философии» на английский язык я заплатил 700 долларов (в то время я был профессором Свято-Владимирской Духовной Академии в Нью-Йорке и получал небольшое жалование от этого бедного учреждения), а от издательства, напечатавшего мою книгу на трех языках, я получил до сих пор 370 долларов и, без сомнения, мой расход на перевод никогда не будет возвращен сполна. Живя в условиях максимально доступной человеку свободы, мы работаем, руководясь любовью к исканию истины, и труд наш чаще всего скудно оплачивается, а иногда и вовсе не оплачивается. Что же касается советских философов, авторов статей в «Коммунисте», то они заботятся не об истине, а о выполнении «социального заказа» и трепещут, зная, что если они плохо выполнят его, то могут стать «доходягами» в концентрационном лагере»<sup>13</sup>. В 40-50 гг., выполняя партийный заказ по борьбе с космополитизмом и представляя ленинизм вершиной развития мировой философии, советские философы издали ряд сборников (с. 8)<sup>14</sup>, чудовищно искажавших реальный процесс развития философской мысли в России. Стоит ли теперь В.А. Кувакину и М.А. Маслину вспоминать о пресловутой «щипановской» концепции, а тем более открыто заявлять об «определен-

ных достижениях» и «значительных шагах вперед» (с. 8) марксистской историографии в этот, да и последующие периоды?<sup>15</sup>

Вряд ли можно согласиться с авторами предисловия в том, что книгу обедняет «отсутствие разделов, посвященных мировоззрению М.В. Ломоносова, философии русских просветителей XVIII — нач. XIX в., а также Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого» (с. 13). Лосский не делает здесь шага назад по сравнению с Н.А. Бердяевым и Г.В. Флоровским, а скорее наоборот, впервые пытается более или менее целостно исследовать русскую профессиональную философию.

Признавая определенные недостатки методологических позиций Лосского как историка философии, надо иметь в виду, что, с одной стороны, задача книги состояла в том, чтобы «изложить и подвергнуть критике христианское миропонимание современных русских философов»<sup>16</sup>, а с другой — показать и доказать существование русской национальной чистоты философской традиции<sup>17</sup>. Из этих ис-

15 Если в 40-50 гг. только пропагандировалась материалистическая традиция в русской философии, то позже предпринимались и попытки «марксистской» критики русской религиозно-идеалистической философии (в частности, в книгах В.А. Кувакина «Критика экзистенциализма Бердяева» (М. 1976) и «Религиозная философия в России» (М., 1980), до сих пор предлагаемых им в качестве дополнительной литературы по изучению творчества Бердяева, Булгакова, Мережковского, Шестова (см. рецензируемую книгу, с. 536, 537, 543, 547) и находящихся вообще за пределами научного исследования).

16 Лосский Н.О. Воспоминания. — «Вопросы философии», 1991, № 12, с. 94.

17 Отвечая на упреки в том, что в его книге Герцену и Бакунину отведено гораздо меньше места, чем, например, о. Сергию Булгакову, Лосский так аргументирует свою позицию: «Если бы я писал историю русской мысли вообще, я должен был бы уделить много места Герцену и Бакунину; но моя книга есть история лишь одной области русской мысли, именно философии, а в подлинную философию, в гносеологию и метафизику Герцен и Бакунин ровно ничего не внесли» (там же, с. 140). См. также главу «Характерные черты русской философии» в книге «История рус-

13 Лосский Н.О. Ответ советским критикам «Истории русской философии». — «Грани», 1956, № 30, с. 181.

14 Здесь приведен достаточно полный перечень этих произведений.



ходных предпосылок становится понятным отсутствие многих персоналий, традиционно зачисляемых в разряд философов, а также «пренебрежительное и поверхностное освещение русских материалистами Лосский действительно никогда не интересовался, то творчество Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого отнюдь не выпадало из поля его зрения.

Отмечая несовершенство Л.Н. Толстого как философа, Лосский неоднократно обращался к его гениальной личности и произведениям<sup>18</sup>, а вскоре после «Истории русской философии» выпустил большую книгу «Достоевский и его христианское миропонимание» (Нью-Йорк, 1953), составленную на основе курсов лекций «Философия Достоевского».

Вряд ли «в своей реконструкции отечественного историко-философского процесса Лосский опирается на работы таких выдающихся историков русской мысли, как Г.В. Флоровский и Н.А. Бердяев» (с. 12). Лосский не изучал специально источники и историографию русской философии, в книге практически не ведется полемика с Бердяевым, Флоровским или В.В. Зеньковским. «Русская идея» Бердяева освещает основные проблемы истории русской мысли (философичной, но не обязательно философской). «Пути русского богословия» Г.Флоровского в значительной степени разошлись с путями русской философии, и Лосский рекомендует эту книгу для самостоятельного изучения тем читателям,

скакой философии» и статьи: «Правда ли, что русская философия не научна?» («Новое Русское Слово», 1 июня 1952), «Правда ли, что русская философия не самостоятельна?» — (там же, 10 августа 1952).

18 См. Лосский Н.О. Нравственная личность Толстого. «Логос», 1911. Вып. 2, № 1. с. 179-192; его же. Л.Н. Толстой как художник и мыслитель. — «Современные записки», Париж, 1928; № 37, с. 234-241; его же. Л.Н. Толстой как тайновидец и плоти и духа. — «Русская мысль», 17 ноября 1960, № 1605, с. 6.

которые захотят ближе познакомиться с русской культурой, религиозной жизнью и религиозной мыслью.

Только в «Историях русской философии» Н.О. Лосского и В.В. Зеньковского впервые<sup>19</sup> предпринимаются попытки критического исследования собственно философской проблематики в истории русской мысли.

Лосский сознательно не освещает, в отличие от В.В. Зеньковского, историю русской философии «во всем ее объеме»<sup>20</sup>, его исследовательские интересы сосредоточены главным образом на фигурах тех мыслителей, чьи взгляды были более или менее систематично разработаны в гносеологии и метафизике, а критикуя их философские позиции и христианское мировоззрение, Лосский ставил перед собой цель показать правильность и преимущества своего интуитивизма и персоналистического идеал-реализма. Учитывая особенности русской философии, помноженные на субъективные пристрастия Лосского, следует весьма осторожно подходить к рассмотрению его «Истории русской философии» как учебного пособия по всей истории русской философии. Думается, что гораздо более объемная, систематичная и глубоко проработанная одноименная книга В. Зеньковского сегодня могла бы стать гораздо лучшим учебником.

Не вдаваясь в подробный анализ комментариев, которые, в сущности, ничем не помогают пониманию текста, а лишь, как правило, повторяют «Философский энциклопедический словарь», нельзя все же пройти мимо некоторых оценочных суждений.

Непонятно, например, стремление авторов во что бы то ни стало предста-

19 Если не считать «Очерк развития русской философии» Г.Г. Шпета (Пг., 1922, ч. I), охватывающий период примерно до середины XIX в. В предисловии к книге автор просил читателей и критиков не торопиться с оценками, поскольку «что я скажу о русской философии дальше, того они не знают». Сохранившиеся в архиве Г.Г. Шпета материалы обрываются на характеристике В. Соловьева.

20 Зеньковский В.В. История русской философии. Париж, 1948, т. I, с. 13.

вить русских философов уважительно относящимися к дарвинизму, что приводит порой к передержкам. Так, по мнению В.А. Кувакина и М.А. Маслина, нет оснований утверждать, как это делает Лосский, что Чернышевский относился к Дарвину «с величайшим презрением». «Резко критической на самом деле является у Чернышевского, — пишут комментаторы, — оценка не Дарвина, а Мальтуса, который характеризуется как подлинный автор идеи «благоготовности борьбы за жизнь». Личность Мальтуса как ученого и политика не вызывает у Чернышевского симпатий («Мальтус нам не мил и не авторитетен»). Дарвина же он называет «честным, чрезвычайно благородным человеком», обладающим качествами «великого ученого» (с. 523). В действительности Лосский пишет, что Чернышевский относился «с величайшим презрением к теории Дарвина» (с. 87), а не к его личности. Оценивая Дарвина как «великого ученого», Чернышевский, в свою очередь, отмечал его «ребяческую наивность», «погоню за мелочными и

посторонними вопросами», пробелы в специальных знаниях и т.д.<sup>21</sup>, и, хотя «Мальтус нам не мил и не авторитетен», все-таки «таких мерзостей (как Дарвин) он не внушал»<sup>22</sup>.

Оставляя в стороне заявление авторов о «явной архаичности» предпринятого Лосским анализа марксистской философии, нельзя все же удержаться от недоумения, когда в качестве одного из аргументов в пользу «высокого уровня философских исследований в СССР» приводится цитата из Дж. Скенлена о «всестороннем и исключительном влиянии», которое «марксистско-ленинская философия оказывает на сознание советских граждан» (с. 548) (!) А может, и вправду так? По крайней мере, следы этого влияния еще заметны в разбираемых предисловии и комментариях.

*П.Б. Шалимов*

21 Чернышевский Н.Г. Происхождение теории благотворности борьбы за жизнь. В кн.: Чернышевский Н.Г. Избранные философские сочинения. Т. 3. М., 1951, с. 679.

22 Там же, с. 686.

#### Ответ советским критикам «Истории русской философии»<sup>1</sup>

В журнале «Коммунист» № 10 за 1955 г. напечатана статья В.Малинина, Н.Тараканова, И.Щипанова «Против современных буржуазных фальсификаторов истории русской философии», и в журнале «Вопросы философии» № 3 за 1955 г. статья Н.Тараканова «Фальсификаторы истории русской философской мысли». В своем ответе на эти статьи я буду говорить не о западноевропейских и американских историках русской мысли, а только об «Истории русской философии» — В.Зеньковского и моей.

Автор статьи в «Вопросах философии» ссылается на Ленина, отметившего, что «одно из замечательных дости-

1 Впервые напечатано в журнале «Грани», 1956, № 30.

жений исторического материализма состоит в требовании искать корни без исключения всех идей и всех различных тенденций в материальных условиях жизни различных классов общества». Из этого, говорит он, следует, что история философии как наука должна «искать корни всех идей и тенденций в состоянии производительных сил и производственных отношений, в условиях материальной жизни различных классов общества». Этот тезис обязателен для всех правоверных марксистов. Он содержит в себе долю истины, однако весьма второстепенную. Она состоит в том, что различные классы общества и философы под влиянием условий своей жизни сосредоточивают свое внимание на различных данных опыта и различных интересах более или менее односторонне и, опираясь на них, вырабатывают свою идеологию, которая неизбежно содержит в себе, наряду с великими ис-

тинами, также и значительные заблуждения. Отсюда возникает борьба различных направлений философии, и развитие ее совершается под влиянием требований логической связности и более полного соответствия данным опыта, а не под влиянием «состояния производительных сил и производственных отношений». Поэтому серьезные труды историков философии, таких как Гегель, Целлер, Виндельбанд, кн. С.Трубецкой, сосредоточивают свое внимание преимущественно на логических основах выроста новых философских систем из предшествующих им как на главном факторе развития философии. Хорошим примером значения логической связи может служить в истории новой философии двухвековое развитие английского эмпиризма и францужско-германского рационализма, завершившееся в конце XVIII века попыткой синтеза этих двух направлений в «Критике чистого разума» Канта. Когда марксисты пытаются объяснять эти процессы ссылкой на экономические условия, получается, обыкновенно, нечто смехотворное.

Статья, напечатанная в «Коммунисте», наполнена восхвалением русских материалистов-атеистов, «философские системы которых служили прогрессу демократии, революции» и теоретически обосновывали «необходимость коренных социальных преобразований, уничтожения экономического, политического и духовного рабства трудящихся». Сваливая в одну кучу самые разнообразные философские направления, согласно которым основное бытие есть не материя, а духовные начала, и называя все их словом «идеализм», авторы статьи говорят, что религиозно-идеалистические системы служат «мракобесию, реакции и контрреволюции», имеют «реакционный характер» и состоят «на службе эксплуататорских классов» (стр. 64).

В действительности представители русской религиозной философии были сторонниками прогрессивных социальных реформ и отмены самодержавия. Вл. Соловьев много сил посвятил вопросу о социальном христианстве как религии любви к ближнему не только в индивиду-

альных отношениях людей друг к другу, но и в области законодательства и строя общественной жизни. В книге «Оправдание добра» он говорит, что каждый человек есть «лицо, имеющее независимо от своей общественной полезности безусловное достоинство и безусловное право на существование и свободное развитие своих положительных сил» (стр. 333 во втором издании). Поэтому каждый человек должен иметь материальное обеспечение, необходимое для развития духовной жизни. С.Булгаков и Н.Бердяев также энергично разрабатывали учение о социальном христианстве, осуществление которого сделало бы невозможной какую бы то ни было эксплуатацию человека. Князь С.Трубецкой в июне 1905 г., находясь в составе делегации земского и городского самоуправления, произнес перед императором Николаем II речь о необходимости реформ<sup>2</sup>. Его брат Е.Трубецкой, профессор философии права, был также деятельным публицистом. Он боролся и против реакционных сил, стремившихся «заморозить Россию» (напр., К.Леонтьев, Победоносцев), и против сил революционных, безбожных и бесчеловечных. В брошюре «Два зверя» он показывает, что одинаково опасны и пасть красного зверя, и когти черного хищника. С.Франк, П.Струве также были сторонниками социальных реформ, обеспечивающих каждому человеку материальные условия для развития духовной жизни.

Мною в 1904 г. была напечатана статья «О народовластии»; в ней я выступал против Победоносцева, который в книге «Московский Сборник» защищал самодержавие против сторонников ограничения его. За статью, столь явно критикующую существующий государственный режим, автор был бы расстрелян в СССР, а в царской России меня не подвергли никакому преследованию. Летом 1917 г. при Временном правительстве была напечатана моя статья «О социализме» в «Вестни-

2 Обстоятельную биографию кн. С.Трубецкого, дающую ценные сведения о его политических и социальных идеалах, написала его сестра, княжна О.Трубецкая (изд. имени Чехова, 1953).

ке партии народной свободы». В ней я говорил, что сочувствую фабианскому социализму как движению не революционному, а эволюционному, потому что эволюционный процесс приведет не к социализму, а к новому экономическому и общественному строю, сочетающему в себе достоинства капитализма с достоинствами идеала социалистов без недостатков этих двух экономических систем. Свой идеал такого строя я изложил в 1954 г. в статье «Какой идеал противопоставить коммунизму?» в «Новом журнале» (выпуск 37).

Авторы перечисленной мною религиозно-философской литературы защищают идеал абсолютного добра, осуществимого лишь в царстве Божием, при окончательном преодолении эгоизма. Исходя из этого идеала, сторонники его требуют и для нашего царства бытия существ грешных, т.е. эгоистических, осуществления строя, в котором нет эксплуатации человека человеком или государством. Отсюда ясно, что христианство таких философов не есть «опиум для народа», усыпляющий эксплуатируемых людей и побуждающий их безропотно переносить тягости жизни, не борясь за улучшение общественного строя. Особенно важно то, что в этой литературе доказывается абсолютная ценность каждой индивидуальной личности и неотъемлемые права ее на свободу совести, мысли и достойное существование. Материалисты-атеисты не могут обосновать учение об абсолютной ценности каждой личности и об абсолютном добре. Они считают материю и законы материальных процессов вечным, неотменимым бытием и потому думают, что материальная телесность человека с ее процессами отталкивания, создающими непроницаемость, есть единственная возможная форма человека. Следовательно, их идеал добра состоит только в обеспечении каждому человеку пищи, одежды, жилища, здоровья, развлечений. Но зависимость душевных и духовных деятельности человека от физиологических процессов есть, согласно их мировоззрению, неотменимый закон природы. Поэтому индивидуальное личное бессмертие

они отрицают; бытие каждой личности есть для них только процесс, совершающийся во времени и отпадающий навеки в прошлое. Не только такое зло, как смерть, неустранимо; есть еще множество других видов зла, которые даже и совершенный общественный строй, «земной рай» материалистов, не может устранить. Бердяев говорит, что и «социализм в опыте осуществления своего будет не тем, к чему социалисты стремятся: при более рациональном устройении социальной жизни усилится трагическое в жизни, трагический конфликт личности и общества, личности и космоса, личности и смерти, времени и вечности» (Дух и реальность, 112).

Христианин, опираясь на установленное современною физикою учение о том, что материальное тело состоит только из процессов, совершающихся во времени, логически последовательно вырабатывает мысль, что человеческое я, вполне преодолевшее свой эгоизм, может прекратить этот процесс и заменить его творением более совершенной, преображенной телесности, не заключающей в себе процессов отталкивания, следовательно, не обладающей непроницаемостью и состоящей из прекрасного света, звуков и т.п. Поэтому он может стремиться к абсолютному добру жизни, посвященной сполна творению абсолютных ценностей красоты, познанию истины, осуществлению нравственного добра. Под руководством этого идеала он может уже в земной жизни добиваться также и тех усовершенствований ее, о которых говорят материалисты. Из сказанного ясно, насколько ложно утверждение советских писателей, будто религиозный мистицизм русских философов отрешен от жизни; наоборот, их мистицизм дает надежную основу для защиты высших ценностей индивидуальной и общественной жизни. Они борются за самое дорогое для человека — бережное отношение к индивидуальному своеобразию каждой личности, поскольку оно не вступает во враждебное отношение к своеобразию других личностей и к благу общества. Именно этой высшей ценности советские марксисты не признают: построив тоталитарное госу-

дарство, в котором личность целиком используется для служения «коллективу», они ценят в человеке только его родовые свойства, а не его индивидуальное своеобразие, подавляемое на каждом шагу вследствие совершенного отсутствия свободы в СССР. Философ-юрист П.И.Новгородцев, исходя из учения об абсолютной ценности конкретной индивидуальной личности, устанавливает в своем труде «Об общественном идеале», что в нашем царстве существ, более или менее эгоистических, полная гармония между личностью и обществом недостижима; поэтому абсолютно совершенный общественный порядок не может быть осуществлен на земле. «Гармония личности с обществом возможна», пишет Новгородцев, «лишь в том умопостижимом царстве свободы, где безусловная и всепроникающая солидарность сочетается с бесконечностью индивидуальных различий. В условиях исторической жизни такой гармонии нет и быть не может». Говоря поэтому о неосуществимости совершенного общественного порядка в условиях земного бытия, вне Царства Божия, Новгородцев не отрицает относительной правды достижений современного правового государства, а также исканий социализма и анархизма, но он устанавливает несоизмеримость их с идеалом абсолютного добра. Поэтому, чтобы не попасть в безвыходный тупик, необходимо строить идеал земного общества, имея в виду «свободу бесконечного развития личности, а не гармонию законченного совершенства»<sup>3</sup>.

В тоталитарном государстве СССР именно свобода развития личности грубейшим образом подавлена, как это будет пояснено ниже, а теперь я рассмотрю нападки советских философов на мою «Историю русской философии». В журнале «Коммунист» сказано: Лосский укоряет Чернышевского, «клеветнически заявляя, что как материалист Чернышевский не мог понять бескорыстную любовь к таким объективным ценностям, как правда, красота» (стр. 73). В действительности в книге моей сказано,

что Чернышевский в этике был сторонником учения о «разумном эгоизме», и далее я говорю следующее: «у таких людей, как Чернышевский, которые всю жизнь свою посвящают бескорыстному служению неличным ценностям, объяснение всего поведения эгоизмом нередко возникает вследствие целомудрия чувства, избегающего возвышенных слов совесть, честь, идеал и т.п.». Итак, я утверждаю, что фактически Чернышевский в своем поведении бескорыстно служил объективным ценностям, но теорию поведения строил ложную, пытаюсь объяснить правильное поведение дальновидным эгоизмом. Где же у меня клевета, если я признаю бескорыстное поведение Чернышевского и указываю на высокий мотив, целомудрие чувства, побуждающее строить ложную теорию, объясняющую поведение эгоизмом?

В своей брошюре «Диалектический материализм в СССР», перепечатанной в моей «History of Russian Philosophy», я говорю, что сторонники диалектического материализма не дают определения понятия материи, устанавливающего свойства ее. Ленин считает определениями следующие тезисы: «материя есть то, что, действуя на наши органы чувств, производит ощущение; материя есть объективная реальность, данная нам в ощущении»<sup>4</sup>. В этих двух суждениях нет определения материи, потому что в них не указано, какие свойства реальности, существующей независимо от нашего сознания, дают право называть ее материей. Беркли, напр., утверждает, что Бог есть объективная реальность, порождающая в нашем сознании ощущения. Отсюда ясно, что упрек советских критиков, будто я не понимаю данного Ленинским определения материи (стр. 74), несостоятелен.

Мысль, что материя познается посредством вызываемых ею ощущений, ведет к безвыходным затруднениям. В самом деле, материалисты хотят строить все знание о мире на данных опыта; я, как интуитивист, вполне сочувствую этому. Но

3 П.И. Новгородцев. «Об общественном идеале», 3 изд., с. 25.

4 Ленин. Материализм и эмпириокритицизм, собр. соч. 1925 г., т. X, стр. 117.

если они считают опыт о материи состоящим из ощущений, понимаемых ими как психические состояния наблюдателя, то отсюда следует, что по их теории знания материя в опыте не дана. О том, какие свойства принадлежат ей, приходится узнавать путем умозаключений из психических состояний наблюдателя. Но в умозаключениях содержание понятий выводного суждения такое же, как и в посылах. Следовательно, если содержание понятий в посылах состоит из психических процессов наблюдателя, то отсюда никак нельзя выколдовать в выводе знание о самом психическом материальном процессе.

Здесь терпит крушение не только диалектическое учение о знании как «отражении» действительности в сознании, но и вообще все те теории, которые можно назвать каузальными, т.е. теориями, согласно которым познаваемый предмет есть причина, вызывающая в сознании наблюдателя восприятие как психический процесс, так что сам предмет остается вне сознания, а в сознании, в опыте имеются только психические состояния наблюдателя.

Выход из затруднения дается отказом от каузальной теории восприятия, именно учением интуитивизма, согласно которому субъект познает непосредственно не только свои чувства и желания, но также и предметы внешнего мира: когда я вижу березу с ее пространственной формой, цветом коры и листьев, шелестом ветвей, в моем сознании наличествует не психический образ березы, а сама материальная береза. Не только пространственная форма березы и колебания ее ветвей, но также и цвета, звуки и т.п. чувственные качества ее суть свойства материального процесса, глубоко отличные от психических процессов, от чувств и желаний.

Строение мира, благодаря которому возможно, чтобы познающий субъект непосредственно наблюдал не только свое бытие, но и бытие других существ, объяснено в моей системе метафизики, которую можно назвать персоналистическим идеал-реализмом. Персонализм есть учение о том, что весь мер состоит из личностей, действительных, как,

напр., человек, или, по крайней мере, потенциальных, т.е. обладающих хотя бы подсознательным опытом и потому способных развиваться и стать действительной личностью. В отличие от персонализма Лейбница, утверждающего, что личности (монады, по его терминологии) не имеют «ни окон, ни дверей», я доказываю, что они интимно связаны друг с другом. В самом деле, даже электрон, как и все другие существа, производит акты отталкивания и притяжения сообразно формам пространства, времени и математическим идеям; следовательно, все существа суть носители математических идей, и эти идеи не сходны, а буквально тождественны, так что эту сторону бытия все существа сращены как единое целое, они все единосущны друг другу; поэтому жизнь каждой личности существует не только для нее, но подсознательно и для всех других личностей. Вследствие такой интимной связи всех существ друг с другом возможна интуиция, т.е. непосредственное восприятие ими чужого бытия.

Установить, что материя в опыте дана, можно только на основе интуитивизма. Неудивительно поэтому, что даже в литературе диалектического материализма появилось учение о непосредственном восприятии внешнего мира. В своей «History of Russian Philosophy» я цитирую книгу болгарина Т.Павлова (П.Досева) «Теория отражения», напечатанную по-русски в Москве в 1936 г. Павлов говорит: «диалектический материализм не воздвигает между идеями о вещах и самими вещами непроходимой пропасти. Этот вопрос разрешается им в том смысле, что по своей форме (именно по своей осознанности) идеи отличаются от вещей, но по своему содержанию они совпадают с ними, хотя и не полностью и не абсолютно, не сразу» (стр. 187). Это учение именно и есть мой интуитивизм, но только обоснование этой теории требует отказа от материализма, чего Павлов не сделал.

В журнале «Коммунист» меня упрекают в том, будто я для критики диалектического материализма пользуюсь литературой меньшевиков: «взгляды

меньшевиствующих идеалистов, проникнутые гегельянщиной, характеризующиеся отрывом теории от практики, философии — от классовой борьбы, он выдает за ортодоксальную точку зрения диалектического материализма и победоносно опровергает их» (74). В действительности, я пользовался в своей брошюре сочинениями Энгельса, Ленина, Деборина, Быховского, Луппола, Познера, а в «History of Russian Philosophy» прибавил еще ссылку на книгу М.А.Леонова «Очерк диалектического материализма», 1948 г. Итак, упрек в том, что я пользуюсь литературой меньшевиков, есть изумительная по своей наглости ложь; авторы статьи знают, что громадное большинство читателей журнала «Коммунист» не имеют возможности проверить их критику путем чтения моей «Истории русской философии», хотя она издана на трех языках, — на английском, французском и итальянском. В самом деле, в январе 1926 года советское правительство издало инструкцию, предписывающую удаление из библиотек множества книг. В инструкции сказано, что в секции философии, психологии и этики должны быть удалены «все книги, написанные в духе идеалистической философии, оккультизма, спиритизма, теософии, а также книги по френологии, магии, книги для гаданий, сонники и т.п.»<sup>5</sup>. В инструкции сказано, что запрещенные книги должны быть сохранены в больших библиотеках, служащих для научных исследований, но их нельзя выдавать обыкновенным читателям. Краска стыда за Россию появляется на лице, когда думаешь, что в культурных странах читают эту инструкцию, в которой наряду с идеалистической философией указаны книги для гадания и сонники. Существует громадное различие между степенью духовной свободы в царской России и в Советском Союзе; в революционной России запрещено было небольшое количество философских книг, а все остальное можно было свободно пол-

учать из библиотек, выписывать из-за границы, переводить, печатать и т.п., а в Советском Союзе для всех обязательен диалектический материализм, а все другие философские направления запрещены. Такое крайнее стеснение свободы необходимо для советского правительства: свой режим оно обосновывает на марксизме, т.е. на философии и экономической теории, столь устарелой и настолько опровергнутой развитием западных демократий и даже самую большевистскую революцией, что свободное обсуждение проблем философии и экономики в самый короткий срок убедительно показало бы несостоятельность учений Маркса, Энгельса и Ленина. Так, напр., в области экономики даже лица, незнакомые с политической экономией, видят, что учение Маркса о возрастающей концентрации капиталов в руках небольшого количества собственников несостоятельно: в акционерных компаниях происходит концентрация капитала для целей производства и вместе с тем распределение этого капитала между множеством собственников акций, так что даже многие рабочие становятся держателями акций обслуживаемой ими компании.

Точно так же несостоятельно учение Маркса о том, что заработная плата рабочих зависит от соотношения спроса и предложения, и так как предложение превышает спрос, то она всегда стоит на уровне, ниже которого началось бы вымирание пролетариата от голода; в действительности, в такой демократии, как Соединенные Штаты Америки, государство установило для многих отделов труда границу, ниже которой не может опускаться заработная плата, да и в других демократиях союзы рабочих добиваются повышения заработной платы. Несостоятельно также учение Маркса, что государство есть организация привилегированных классов для эксплуатации непривилегированных: в западных демократиях союзы рабочих, союзы мелких землевладельцев мощно влияют на политику государственной власти. Таким образом, в культурных демократиях нет монопольного капитализма, в котором упрекают Запад советские извратители истины, создавшие

5 Инструкция эта напечатана в английском переводе в журнале «The Slavonic Review» за март 1926 г. Я перевожу этот текст с английского языка.

у себя дома не социализм, а рабовладельческий государственный капитализм, эксплуатирующий крестьян, рабочих и мелких служащих в большей степени, чем капиталистический режим старого времени.

Советские философы считают «буржуазных» философов лакеями привилегированных классов. Они пишут: лакей «подобострастно смотрит в глаза своему господину и, чтобы угодить ему, готов расшибиться в лепешку». «Менялись времена и события, менялись хозяева, а лакеи, как бы они ни называли себя — интуитивистами» или «мистическими реалистами», — так и оставались лакеями с их готовностью служить тому, кто платит» (стр. 76). В ответ на это грубое нападение я приведу цифры. За перевод русского текста моей «Истории русской философии» на английский язык я заплатил 700 долларов (в то время я был профессо-

ром Свято-Владимирской Духовной Академии в Нью-Йорке и получал небольшое жалованье от этого бедного учреждения), а от издательства, напечатавшего мою книгу на трех языках, я получил до сих пор 370 долларов и, без сомнения, мой расход на перевод никогда не будет возвращен сполна. Живя в условиях максимальной доступной человеку свободы, мы работаем, руководясь любовью к исканию истины, и труд наш чаще всего скудно оплачивается, а иногда и вовсе не оплачивается. Что же касается советских философов, авторов статьи в «Коммунисте», то они заботятся не об истине, а о выполнении «социального заказа» и трепещут, зная, что если они плохо выполнят его, то могут стать «доходягами» в концентрационном лагере.

*Проф. Н. Лосский*

Хайдеггер М.

Разговор на проселочной дороге.  
М., Высшая школа, 1991, 192 с.

«Разговор на проселочной дороге» — под таким названием появилась первая книга работ Мартина Хайдеггера на русском языке. На обложке с тускло проступающими контурами рисунка провинциального пейзажа почерком школьного каллиграфа выписано: «Мы мыслим еще не в собственном смысле слова. Поэтому мы спрашиваем: что значит мыслить?»

...Что значит — мыслить на проселочной дороге...

Но сначала — что значит издавать на проселочной дороге?

И речь даже не о полиграфическом уровне и качестве этого издания. Хайдеггер в нынешнем варианте издательства «Высшая школа» пока столь же абсурден, как и ранее — в варианте ротопринта. Речь о том, с «каким» Хайдеггером мы начинаем свое запоздалое знакомство.

Составители сборника работ Мартина Хайдеггера ориентируются, как о том заявлено, «в первую очередь на студента-гуманитария». И, видимо, надо так понимать, что создаваемый образ

книги отвечает представлению составителей о степени неприхотливости этого разряда читателей.

Действительно, обязательно ли работать о том, о чем размышлял Хайдеггер, выстраивая каждую из своих книг по особому замыслу, продумывая взаиморасположение и взаимодействие собираемых в книгу текстов, подготавливая событие выхода книги. Вполне достаточно задним числом выстроить пришедшую вдруг на ум «последовательность путевых вех»: «От новой установки... и опыта ее применения к истории духа... — к решительному повороту в мышлении..., далее — к беспешному развертыванию открывшегося ландшафта... и наконец — к простым и емким формулам наметившихся итогов...» Неотменимая логика учебной программы.

Нас уже приучили не читать «тексты от составителя». Оно бы и к лучшему. Но мне показалось невежливым безразлично отнестись к первому в нашем отечестве изданию сборника хайдеггеровских работ. Чтение вводной рубрики еще раз убедило меня, что никто из попавших в планово-осуществляемое «насыщение рынка интеллектуальной продукцией» не будет пощажен. Не стал ис-



ключением и Хайдеггер. В представлении его читателю сказалась прежняя традиция. Привычная строгость размера — каждая работа сборника удостоена одним абзацем «текста о...». Четкость малозначащих формулировок: «...прекрасный образец хайдеггеровского анализа античности», «работа звучит как непосредственный рассказ об интеллектуальном переживании, которое вызвано кризисом рационалистической традиции Запада...», «юбилейная речь... говорит об отношениях человека, культуры и техники...» и т.д. и т.д.

И все-таки мы далеко отошли от абсурдности советской школы в средней и даже высшей ее разновидности. Я вдруг отчетливо поняла это, уловив, что «текст от составителя» звучит для меня уже не более чем пародией на тексты времен не столь отдаленных. И я даже не исключила, что таковою была и тайная цель автора.

Однако заключающей сборник статье Э.Н.Зайцевой «Мартин Хайдеггер: язык и время» трудно было приписать даже скрытую иронию. Здесь все — очень всерьез. И намерение объяснить едва ли не всего Хайдеггера, и невозмутимо-наивная простота суждений.

Бего «анализируя» работы «молодого Хайдеггера», попутно указывая на разнообразные «источники» и «влияния», автор статьи открывает нам и новые страницы хайдеггеровской интеллектуальной биографии. Усматривая близость «теоретико-познавательного реализма» «молодого» Хайдеггера «положениям, которые развивал В.И. Ленин в своей книге «Материализм и эмпириокритицизм», Э.Н. Зайцева предполагает «знакомство» Хайдеггера с этой работой. По этому поводу, честное слово, трудно заставить себя выговорить что-либо осмысленное.

Философский опыт Хайдеггера — трудный материал для исследователя. Кроме того, профессиональный анализ и интерпретация хайдеггеровских произведений в отечественной культуре только начинаются. Однако странно делать вид, что на этом пути мы пионеры, нелепо представлять сегодня Хайдеггера

читателю без всякой оглядки на западную традицию интерпретации его текстов, без учета той ситуации, в которой его философская работа реактивируется в современной философии. Хайдеггер существует сегодня в контексте работ Гуссерля и Адорно, Мерло-Понти и Левинаса, Фуко и Делеза, Нанси и Деррида... Даже простое комментирование хайдеггеровских текстов не может уже апеллировать к «презумпции исследовательской невинности», не учитывать эти наработки или же, если дистанцироваться от них, то вполне намеренно.

Можно, конечно, предположить, что автор статьи руководствовалась сугубо пропедевтической, но не исследовательской задачей. Однако философская пропедевтика — это все-таки определенный способ помочь войти в опыт философствования, показать возможности двигаться в нем, не предъявляя ученику заранее набор банализированных до «знания» суждений и выводов. Э.Н.Зайцева стремится свести дело к универсальной понятности, быстро, в ритме, заданном отведенным статье местом, представить «решение вопросов». Невиданные для философии скорости обеспечивает редукция хайдеггеровского философствования к плану «современного немецкого языка». Дело Хайдеггера, как оказывается, это в основном «создание новых языковых конструкций для изложения своего учения» (с. 166). Хайдеггеровский отказ от понятий и терминов классической философии, таких как «субъект», «познание», «дух», «личность» и т.д., лихо объясняется отсутствием в них для Хайдеггера «всякой ценности и подлинного смысла». А знаменитый хайдеггеровский принцип деструкции объявляется способом корректировки, уточнения понятий, соответствующих значениям слов современного языка. Отмена одних слов и конструирование других — таков наиболее общий открытый автором статьи «признак» «концепции языкового мышления» Хайдеггера...

Вполне возможно, что такой «лингвистический» подход к текстам Хайдеггера мог бы помочь новичку, пытающе-

муся прочитать Хайдеггера «в оригинале». Но претензия анализировать Хайдеггера из таких прямодушных посылок вряд ли состоятельна.

Остается надеяться только на то, что подобные «предисловия» и «послесловия», по логике отгалкивания, добавляют шансов состояться самостоятельному чтению хайдеггеровских текстов, чтению без неумелого посредника.

Минимальное условие понимания текста обеспечивает переводчик. Уже первые появившиеся на русском языке работы Хайдеггера мы прочитали в прекрасных переводах В.В.Бибихина («Что такое метафизика», «Наука и осмысления», «Поворот», «Время картины мира» и многие другие), А.В.Михайлова («Исток художественного творения» и др.), Т.В.Васильевой («Учение Платона об истине»). Этими публикациями была поставлена определенная профессиональная планка, заданы уровень перевода и комментирования. И перевод В.В.Бибихина и перевод А.В.Михайлова опираются на создаваемую ими своеобразную поэ-

тику хайдеггеровского текста. Такая переводческая работа связана с особым для каждого из переводчиков пониманием органики текстов Хайдеггера, с авторской интерпретацией этой целостности. Большинство переводов сборника «Разговор на проселочной дороге» не только не дают повода заподозрить наличие собственного видения хайдеггеровской философской работы, но и, к сожалению, часто не выдерживают стандарт простой вразумительности. Не буду приводить тому примеры, ибо велик соблазн выписывать каждую вторую фразу из таких, например, переводов, как «Время и бытие» или «Что значит мыслить?»...

Будем надеяться, что вслед за «пиратскими» изданиями от философии у нас появятся и профессионально подготовленные книги текстов этого большого мыслителя, прокладывающего путь в западную философию XX века, от которой столь долго была отлучена отечественная мысль.

*Е.В.Озобкина*

## Восход тьмы

М.Экстайнс. Ритуалы весны.  
Великая война и рождение  
современного мира<sup>1</sup>

Внешне никак не связанная с современной ситуацией жизни бывшего СССР и России, книга канадского историка — специалиста по Германии, профессора Университета Торонто Модриса Экстайнса заставляет увидеть в хаосе этой жизни некоторую системность.

Экстайнс еще раз задает вопрос, как случилось, что Европа пришла к катастрофе фашизма, но при этом оставляет фигуру Гитлера на втором плане.

1 Eksteins M. Rites of spring. The great war and the birth of modern age. Toronto, 1990 (2nd ed., paperback). «Rites of spring» (ритуалы весны) — английский эквивалент названия балета Стравинского «Весна священная».

Этот человек, наделенный массой комплексов (трактовка нацизма, знакомая по фильмам Лилианы Кавани и Макса Фасбиндера), которые в изображении Гитлера Экстайнсом оказываются неожиданно соединенными с артистизмом и увлечением Вагнером, интересует автора значительно меньше, чем процесс изменения европейского сознания, сделавший возможной победу фашизма и Вторую мировую войну.

Метод исторического исследования, использованный Экстайнсом, может быть охарактеризован метафорой кристаллизации. Он состоит в поиске сюжетов — безразлично, в искусстве или в реальной жизни, — возникающих в ключевые моменты истории и в чистом виде выражающих их суть, концентрированно отображая прошлое и одновременно предвещая будущее. Отсутствие противопоставления фикции и реально-

сти у Экстайнса отражает его культурно-историческую концепцию, согласно которой в XX-м веке незыблемый прежде барьер между идеальным и реальным, идей и действием, воображением и поступком был уничтожен. Поэтому всю книгу Экстайнса, рассматривает ли он художественные или реальные сюжеты, пронизывает метафора театральной постановки; она же определяет и композицию книги, которая построена как описание сценического действия, состоящего из пролога и трех актов.

Факт и событие для Экстайнса так же важны, как их восприятие современниками; текст — как его рецепция читателем; постановка — как реакция на нее аудитории, поэтому материал Экстайнса — личные свидетельства рядовых участников драмы истории XX-го века: дневники, письма, фотографии.

Процесс, описываемый Экстайнсом, зарождается в начале века. Фон — усталость связанной буржуазными нормами старой Европы. Эта тема преломляется через сюжет любви стареющего мэтра к юноше (беллетристическое развертывание сюжета — в рассказе Томаса Манна «Смерть в Венеции»: умирающий художник наблюдает борьбу двух зверино-прекрасных мальчишеских тел; развертывание этого же сюжета в реальной жизни Экстайнс находит в истории любви Дягилева к Нижинскому). Перемены должны принести Германия, наиболее промышленно развитая к этому времени страна Европы; но ключ к их пониманию — постановка балета Стравинского «Весна священная». Глухой ритм музыки Стравинского, идущий как бы из-под земли и подчеркиваемый мерным топотом ног актеров, символизирует рвущуюся наружу первобытную энергию жизни. Нарочитая оппозиция всем нормам традиционной эстетики, отсутствие лирических мотивов, как бы равнодушная трактовка жизни и смерти, вывернутые носками внутрь ноги актеров, их позы и движения, опрокидывающие все принципы классического балета, асимметрия как основной принцип постановки, культ грозного примитивизма

— предвестники того, что именно принесет с собой грядущая цивилизация.

Следующий этап — Первая мировая война. В заданном Экстайнсом ключе события войны начинают восприниматься как проекция постановки «Весны священной» на будущее. Глухой мерный ритм танца перерастает в бесконечный грохот канонады. Бесстрастные лица танцовщиков трансформируются в лишенные выражения лица солдат, которых ад военной жизни, бесконечные дожди, крысы, вши и артобстрелы превратили в сомнамбул. Границы между жизнью и смертью стерты возможностью ежесекундно быть убитым, постоянным соседством живых и мертвых тел, смрадом гниения, смешивающимся в окопах с запахом еды. Мертвые тела с неестественно отброшенными конечностями и вывихнутыми агонией суставами напоминают позы танцовщиков Дягилева. Но если постановка «Весны священной» отрицала традиции искусства, намекая на грядущие перемены сплетенной с ним жизни, то великая постановка войны опрокинула все нормы прошлого.

Применение газовых атак, бывшее для Германии доказательством ее технического прогресса, отрицало все существовавшее до тех пор представление о границах человеческой жестокости и человеческих страданий; постоянно наблюдаемая смерть утратила покров таинственности: у нее был конкретный запах разложения и кала. Последнее обстоятельство явно повлияло на психику солдат и на их мышление: в их рассказах и дневниках, а впоследствии в мемуарах и в военной литературе постоянно фигурируют темы уборной и дефекации (Ремарк — «На западном фронте без перемен»); испражнения становятся символическим свидетельством присутствия человека в мире и сопровождают его уход из жизни, и вся окружающая действительность начинает представляться гигантской ямой отхожего места.

Метафора уборной распространяется на все остальные сферы жизни: сортиры на фронте так же обычны, как бордели; очереди — и в сортиры, и в бордели стоят по двое в ряд — различа-

ются лишь тем, что за порядком в очередях в бордель следят полицейские. И то и другое действие война низводит до движений и звуков, продолжающихся несколько минут. Сдвиги в поведении и в мышлении находят естественное отражение в языке: любые, самые нецензурные выражения употребляются теми, кто находится на фронте, без всяких ограничений.

Развивая метафору балетной постановки, введенную Экстайнсом, можно сказать, что если «Весна священная» шокировала публику, война — гигантская постановка истории, во время которой часть аудитории перешла на сцену и включилась в игру, — шокировал и участников, и зрителей, полностью изменила их сознание. Прежние нормы были отброшены и за пределами театра военных действий: женщины, оставшиеся без мужчин и вынужденные начать работать, почувствовали себя самостоятельными и стали относиться к интимным связям гораздо свободнее. Прежнего, довоенного мира больше не было, но даже если бы он существовал, те, кто прошел войну, были неспособны в нем жить.

Самым страшным последствием войны явилась разорванность мира и сознание того, что понесенные во время войны страдания и жертвы были, очевидно, напрасны. Отсюда желание забыть, загнать в подсознание все, связанное с войной. Шрамы войны (в буквальном и переносном смысле) маскируются: разговоры о войне избегают интуитивно или по молчаливому соглашению; обожженные огнеметами лица скрывают за темными стеклами больших очков; инвалидам делают протезы, не издающие скрипа (свидетельство Эренбурга, которое приводит Экстайнс). Однако загнанная в подсознание мысль о том, что целое поколение было уложено в могилы напрасно, постоянно дает о себе знать. Она порождает гедонизм 20-х гг., а молодежь, презирающую отцов, совершивших фатальную ошибку, бросает в отрицание всех прошлых ценностей и норм. Единственное, что связывает новый мир со старым, предвоенным, — жажда но-

вого, нового как спасения, объединяющая представителей абсолютно всех политических течений и всех направлений искусства. Жажда нового манифестируется в возникшем в 20-е гг. культе юности и интерпретации старого как уродливого и порочного в литературе и кино; в поисках нового «международного стиля» в архитектуре с его подчеркнутым использованием прямых линий, символизирующих движение, и прозрачных материалов типа стекла, демонстрирующих, что грань между человеком и природой не так уж непреодолима, как это считалось в старом мире; в отказе от оборок, длинных платьев, замысловатых причесок — от всего округлого, женственного и женского, т.е. традиционного в моде; в трактовке женщины как юности: короткое платье, подобное римской тунике, сокрытие ставшей излишней линии груди и талии с помощью свободно переброшенного через плечо на бедра пояс платья, стрижка «под мальчика».

На этом фоне Экстайнс находит новую ключевую фигуру эпохи — 28-летнего американского пилота Чарльза Линдберга. Главными причинами невероятной популярности Линдберга, которого встречали в Европе как нового Христа (толпа, собравшаяся в день его приземления 21 мая 1927 г. в Париже, тянулась к нему, чтобы прикоснуться хоть к краю его одежды, так что Линдбергу приходилось пробиваться сквозь собравшихся переодетым), Экстайнс считает не его героизм (хотя перелет Линдберга из Америки в Европу в полном одиночестве и без радио несомненно был героическим) и не его обаяние (хотя Линдберг, давший множество интервью и участвовавший во множестве общественных мероприятий, покориł европейских дипломатов), но то, что Линдберг стал символическим воплощением ожиданий старого и нового мира. Для старой Европы, которая рукоплескала теперь молодому Линдбергу так же, как прежде юному Нижинскому, Линдберг с его честностью, трудолюбием, порядочностью, обаянием был воплощением идеи прогресса в ее европейской интер-

претации, высоко ценившей достижение через добросовестный труд. В то же время для Америки, порождением которой был Линдберг, он стал воплощением американской мечты, символом молодости, которая дерзает и побеждает, потому что у нее есть мужество и, главное, энергия. Полет Линдберга показывал, что новую цивилизацию теперь должна принести Америка. И для Европы, и для Америки эта цивилизация была связана с аэропланом.

Идея полета была для всех участников нового исторического акта чрезвычайно заманчива. Эта идея занимала в конце прошлого века Ницше, назвавшего последнюю часть своей книги «Рассвет дня» «Мы, аэроавты будущего»; аэроплан привлек внимание Кафки в 1909 г. и тогда же фигурировал в манифесте Маринетти; Робер Делоне изобразил перелет Блерио через пролив Паде Кале на своей картине; в 1912 г. пропеллер был доминирующим символом на парижской выставке «Воздушное движение». Косвенным доказательством предположения Экстайнса о причинах массового преклонения перед Линдбергом может служить реакция на полет Чкалова в России: восторг московской толпы, усыпавшей мостовую под колесами автомобиля Чкалова цветами, был выражением не только восхищения героизмом беспосадочного перелета, но и уровня развития авиации тогда еще юной социалистической России; успех перелета воспринимался как знак прорыва в будущее, как залог успеха построения новой жизни.

Аэроплан Линдберга был сложным символом: он напоминал о надеждах предвоенной Европы и о европейском модернизме начала века. В то же время он будоражил подсознание, потому что — и в этом, по мнению Экстайнса, самая главная причина бурной реакции на появление Линдберга — связываясь с войной и возвещал о будущей войне: именно со скрытым интересом к аэроплану как к возможному средству ведения новой войны на высоком техническом уровне была связана популярность Линдберга среди военных.

Ключевая фигура последнего периода европейской истории, рассматриваемого Экстайнсом, известна — это Гитлер. Мотив, связывающий ее и нацизм в целом с другими, — модернизм. В отличие от большинства историков, Экстайнс видит причины массовой поддержки фашизма — в том числе немецкой интеллигенцией в начале тридцатых годов — не в апелляции к униженному Версалем немецкому национальному сознанию и не в обещании экономически стабильной и благополучной жизни для каждого немца, данным нацистами на фоне разрухи Веймарской республики. И то, и другое сыграло свою роль, но идеи фашизма получили в Германии такую широкую популярность лишь потому, что соединились с мощным футуристическим устремлением общества.

Освоение нацизмом идеи Ницше о жизни как постоянном изменении и декларирование в качестве главного программного принципа создания нового типа человека, который станет источником новой морали, новой социальной системы, а впоследствии нового миропорядка, — причина, которая первоначально заставляла воспринимать фашизм как движение, прорывающееся в будущее, к «прекрасному новому миру». Этому способствовало сочетание техницизма с модернизмом в программе и в средствах пропаганды: увлечение современными средствами связи (радио; для приобретения радиоприемников население получало субсидии от государства) и транспорта (аэроплан), модернизация промышленности (выразившаяся впоследствии в чрезвычайно квалифицированном уничтожении евреев), предпочтение современных видов искусства (кино).

Фашизм использовал приемы авангардного искусства «на популярном уровне». Акцент на субъективном начале; апелляция к эмоциям, а не к разуму; стимуляция подсознания; превращение каждой политической акции в гигантский спектакль, включавший массовые действия со знаменами и скандированием; культ смерти, выразившийся в бесконечных ритуалах возложения венков к могилам различных павших героев, в

ночных бдениях с факелами, напоминавших литургию; допустимость изощренных форм эротики в высших слоях фашистской элиты — компоненты, привлекавшие к участию в фашистском движении членов артистических кружков и студентов университетов. В первые годы после прихода Гитлера к власти из Германии, за редкими исключениями, эмигрировали лишь те, кому грозило уничтожение по расовым причинам. Впоследствии ужасы, связанные с приходом нацистов к власти, равно как и их феноменальная посредственность (Экстайнс приводит свидетельства того, что Гитлер чувствовал себя с интеллектуалами плохо и избегал встреч с интеллигенцией) оттолкнули от них интеллигенцию; но в начале тридцатых годов восприятие программы нацистов как реформаторской привело к тому, что Герхардт Гауптманн, Мартин Хайдеггер и Эмиль Нольде не только не эмигрировали из Германии, но публично участвовали в событиях 1933 г.

Сам «герой эпохи», Гитлер, несмотря на его личные качества (прежде всего, высокую степень владения ораторским искусством, позволявшую искусно манипулировать толпой, быстро доводя ее до состояния экстаза), в изображении Экстайнса — пустая фигура, полностью созданная ожиданиями толпы. Несостоявшийся художник, человек, у которого не было друзей и которого не любили женщины, почувствовавший возможность самореализации во

время Первой мировой войны на фронте и поэтому сохранивший воспоминания о войне как о единственном светлом периоде своей жизни, увлеченный техникой, скоростями, шоссе, которые, по его словам, сами по себе создают ощущение пространства и движения, он был воплощением подсознания униженной и мечтающей возродиться нации; и поэтому, если бы он не явился, она создала бы его.

Россия упоминается Экстайнсом лишь в ходе его анализа ситуации 20-х гг.: речь идет о связи большевизма с авангардом и о восприятии большевистской программы как футуристической. Хаос нынешней России — осознание напрасности семидесяти лет ее истории, растерянность отцов, потерявших свои идеалы, желание детей наверстать упущенное немедленно, разорванность мира, испытавшего шок, смакование всех форм эротики и переплетение тем эротики и смерти (в частности, в серии судебных отчетов об убийствах на сексуальной почве), апелляция к подсознанию с помощью использования эротической метафоры в политической речи, нарушение норм языка, жажда нового, перемен, реформ — после прочтения книги Экстайнса начинает восприниматься как историческая закономерность. За этим следует вывод: соединение реформаторских тенденций с авангардными формами и национальной идеей может дать слишком очевидный результат.

*Р.И. Розина*

## Книги по философии 1991-1992 гг.

- Актуальные проблемы современной зарубежной политической науки: Реф. сб. / Отв. ред. Пивоваров Ю.С.: АН СССР. ИНИОН. — М., 1991. — (Сер.: Проблемы государства и права за рубежом). Вып. 3. Христианство и политика. 283 с.
- Александр Георгиевич Габричевский, 1891-1968: Сб. материалов. К 100-летию со дня рождения / Авт.-сост. Северцева О.С. и др.; под ред. Брука Я.В.; Гос. Третьяковская галерея. — М.: Сов.художник, 1992. — 239 с., ил. — Список опубл. тр. А.Г.Габричевского, лит. о А.Г.Габричевском: с.113-119.
- Альтернативность общественного развития / Отв. ред. Власова В.Б.: РАН. Ин-т философии. — М., 1992. — 79 с.
- А м в р о с и й, иеросхимонах Оптинский. Письма Оптинского старца иеромонаха Амвросия к мирским лицам. — М.: Скит, 1991. — 48 с., портр.
- А н д р е е в Д.Л. Роза мира / Сост. и подгот. текста Андреевой А.А. — М.: Иной Мир, 1992. — 575 с. — На корешке: 1.
- А р е ф ь е в а Г.С. От какого наследства мы отказываемся? (Опыт филос.-социол. анализа сов. о-ва). — М., 1992. — 87 с. /Тр. Исслед. центра/ Исслед. центр по пробл. упр. качеством подгот. специалистов/. — Библиогр.: с.86-87.
- А х и е з е р А.С. Социально-культурные проблемы развития России: Филос. аспект / РАН, ИНИОН. — М., ИНИОН, 1992. — 82 с.
- Б а к ш т а н о в с к и й В.И., С о г о м о н о в Ю.В. Честная игра: нравственная философия и этика предпринимательства / Центр прикл. этики Президиума Тюм. центра Сиб. отд-ния Рос. акад. и др. — Томск: Изд-во Том. ун-та. — 1992. Т.1. Игры рынка. 239 с.
- М.Бахтин и философская культура XX века (пробл. бахтинологии). — СПб.: Рос. гос. пед. ун-т им. А.И.Герцена: «Образование», 1991. — Вып.1. — Ч.2. — 154 л.
- Б г а н б а - Ц е р е р а В.Р. Становление экологической этики: проблемы и перспективы: Монография / Рос. акад. упр. Гуманит. центр. — М., 1992. — 148 с. — Библиогр.: с.133-147.
- Б е л о ц е р к о в с к и й В.В. Самоуправление — будущее человечества или новая утопия? — М.: Интер-Версо, 1992. — 159 с. — Библиогр.: с.156-159.
- Б е р д я е в Н.А. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. — М.: Феникс. — ХДС-пресс, 1991. — 83 с.
- Б е р д я е в Н.А. О самоубийстве: Психол. этюд. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1992. — 23 с. — Переиздание: Paris: YMCA-Press, 1931.
- Б е р н Э. Игры, в которые играют люди; Люди, которые играют в игры. — СПб.: Лениздат, 1992. — 400 с.
- Б л а в а т с к а я Е.П. Тайная доктрина: Синтез науки, религии и философии. — Л.; СПб., 1991-1992. Т.1. Космогенезис. Ч.1. Космическая эволюция. XV, 361 с. Т.2. Антропогенезис. Ч.1. Антропогенезис. XII, 548 с.
- Б л а в а т с к а я Е.П. Тайная доктрина: Синтез науки, религии и философии. Пер. с англ. — М.: ОСОО «Альтруист», 1991. Т. 3, 493.
- Б л а в а т с к а я Е. П. Тайная доктрина: Синтез науки, религии и философии. — М.: Прогресс: Сиринь, 1992. Т.1. Кн.2. Космогенезис. 845 с. Т.2. Кн. 4. Антропогенезис. XVIII, 563-1008 с.
- Б л о н д е л ь Ж. Политическое лидерство: Путь к всеобъемлющему анализу. Пер. с англ. яз. — М., 1992. — 135 с.
- Б о г д а н о в Б.В. У истоков ленинизма: Россия на перепутье / АН СССР. Ин-т философии. — М.: Наука, 1991. — 177 с.

- Прот. Сергей Булгаков [Булгаков С.Н.]. Купина Неопалимая. — Вильнюс: «Алка», 1990. — 288 с.
- Булгаков С.Н. Христианский социализм: Споры о судьбах России. — Новосибирск: Наука, 1992. — 350 с.
- Бхактиведанта А.Ч. Нектар преданности «Бхактирасамгта-синдху» Шрилы Рупы Госвами в изложении Шри Шримад А.Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупады. — М.: Бхактиведанта Бук Траст, 1991. — 511 с., ил., 8 л. ил. — Библиогр.: с.462-464. Предм. указ.: с.484-505.
- Бычков В.М. Торжество Минервы: К критике социал. Разума. — Калуга, 1992. — 167 с., ил. — Библиогр.: с.163-166.
- Вайнер Д. Экология в Советской России: Архипелаг свободы: заповедники и охрана природы / Д.Вайнер (Уинер); Пер. с англ. Крюковой Е.П.; Послесл. и ред. Штильмарка Ф.Р. — М.: Прогресс, 1991. — 398 с., ил. — Библиогр.: с.385-397.
- Валентинов Н.В. Малоизвестный Ленин. — СПб.: Мансарда: Смарт, 1992. — 156 с.
- Васильева Т.С. Основы философии. — Пермь: Изд-во Том. ун-та. Перм. отд-ние, 1991. Ч.2. Социальная философия: Учеб. пособие, 275 с.
- Вейнгер О. Пол и характер: Принципы. Исслед. — М.: Терра, 1992. — 480 с.
- Вивекананда Свами. Бхакти-Йога. — Рига: Виеда, 1991. — 61 с.
- Вивекананда Свами. Веданта как религия будущего? / Пер. Р.Г. — СПб., 1991. — 21 с., 1 л. портр.
- Вивекананда Свами. Карма-Йога — Рига: Виеда, 1991. — 62 с.
- Владимир (Богоявленский: 1848-1918), митрополит Киевский и Галицкий. Поучения. — М.: Моск. Патриархат, 1991. — 96 с., портр.
- Волновые процессы в общественном развитии / Василькова В.В., Яковлев И.П., Барыгин И.Н. и др. — Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1992. — 227 с. — Библиогр.: с.217-227.
- Володин В.Н., Любутин К.Н., Нарский И.С. От «Рассудка» к «разуму»: (Кант, Гегель, Фейербах). — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1991. — 158 с. — Библиогр. в конце гл.
- Время, истина, субстанция: от античной рациональности к средневековой / Отв. ред. Гайденко В.П.; АН СССР. Ин-т философии. — М., 1991. — 131 с. — Библиогр.: 129-131.
- Всероссийская научная конференция «Русская философия: преемственность и роль в современном мире»: Тез. докл. и выступлений, СПб., 18-21 мая 1992 г. / Редкол.: ...Замалеев А.Ф. (отв. ред.); СПб. гос. ун-т. Филос. фак. Каф. истории рус. философии, Пробл. совет по рус. философии. — СПб., 1992. Ч.1. 84 с. Ч.2. 80 с.
- Гайда А.В., Китаев В.В. Власть и человек. — Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. — 158 с.
- Галкин Ю.Ю. «Зеленые» в России, кто они? (Крат. аналит. обзор состояния и перспектив развития экол. движения — взгляд философа). М.: Экоинформ, 1992. — 141 с., табл.
- Ганзен В.А., Балин В.Д. Теория и методология психологического исследования. — СПб.: СПб. ГЧ, 1991. — 75 с.
- Голлербак Э. В. Розанов: Жизнь и творчество. — М.: Квazar, 1991. — 84 с.
- Гостев А.А. Образная сфера человека / РАН. Ин-т психологии, Всерос. н.-и. центр. традиц. нар. медицины. — М., 1992. — 195 с. — Библиогр.: с.177-184.
- Грязнов А.Ф. Язык и деятельность: Крит. анализ витгенштейнианства. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1991. — 141 с. — Рез. на англ. яз. Библиогр.: с.133-138.
- Гудинг Д. Христианство — опиум или истина? / Библ. миссия. Слав. еванг. о-во. — М.: СП «Ланит», 1992. — 43 с.



- Гуманитарная экспертиза: Возможности и перспективы. Сб. науч. тр. / Отв. ред.: Бакштановский В.И.; Караченцева Т.С.; РАН. Сиб. отд-ние, Ин-т пробл. освоения Севера, Центр. прикл. этики. — Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1992. — 223 с., ил. — Библиогр. в конце отд. тр.
- Д а л ь Р.А. Введение в теорию демократии. Пер. с англ. / Отв. ред. Абрамов Ю.К. — М.: Наука: СП «Квадрат», 1992. — 158 с., ил. — (Б-чка журн. «США: экономика, политика, идеология»).
- Д е м ч е н к о А.А. Н.Г.Чернышевский: Науч. биогр. — Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 1992. Ч.3. 1859-1864. 331 с. Библиогр.: с.293-322. Имен. указ., с.323-330.
- Добролюбие. — Свято-Троицкая-Сергиева Лавра, 1991-1992. Т.1. 638, II с. Т.2. 764 с. Т.3.VI, 440, II с.
- Д у б р о в с к и й В.Н. Концепции пространства и времени: Физ. и филос. аспекты / АН СССР. — М.: Наука, 1991. — 168 с. — Библиогр.: с.154-166.
- Евангелие Толстого: Избр. религиозно-филос. произведения Л.Н.Толстого. — М.: Новост, 1992. — 447 с.
- Евразия: Ист. взгляды рус. эмигрантов / Отв. ред. Пономарева Л.В.; авт. введ. ст. Пономарева Л.В. и др.; РАН. Ин-т всеобщ. истории. — М., 1992. — 179 с., ил.
- Е м е р е н Ф.Х. ван, Г р о о т е н д о р с т Р. Аргументация, коммуникация и ошибки. Пер. с англ. — СПб.: Васильевский остров, 1992. — 207 с. — Библиогр.: с.200-207.
- Е л ь ч а н и н о в А.В. Записи. — М.: Сов. Россия, 1992. — 204 с., портр. (Жизнь во Христе).
- Е ф и м о в В.Т. Этология как учение о нравах и нравственности. (Вопр. методол.) / МГУ им. М.В.Ломоносова, Ин-т повышения квалификации препод. обществ. наук. — М., 1992. — 269 с.
- Ж е л е в Ж. Фашизм. Тоталитарное государство. Пер. с болг. — М.: Новости, 1991. — 335 с. Библиогр.: с.329-333.
- З а л е в с к а я А.А. Индивидуальное звание: Специфика и принципы функционирования / Твер. гос. ун-т. — Тверь, 1992. — 136 с. — Библиогр.: с. 124-136.
- И было утро...: Воспоминания об отце А.Мене / Редкол.: Григоренко-Мень Н.Ф. и др. — М.: АО «ВИТА-ЦЕНТР», 1992. — 350 с., ил.
- И в а н о в а Л.В. Воспоминания: Кн. об отце. / О В.И.Иванове // Подгот. текста, коммент., предисл. Мальмстада Д. — М.: РИК «Культура», 1992. — 431 с., 12 л. ил.
- И в л е в Ю.В. Логика: Учеб. для студентов вузов / Под ред. Маркина В.И. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1992. — 270 с., ил. — Библиогр.: с.268. Предм. указ.: с.264-267.
- И г о л ь Е.Л. Полет орнитолога: Морал. природа этич. исслед. — М.: Знание, 1992. — 63 с. — (Сер. «Этика», № 2). — Библиогр.: с.62-63.
- Из истории русской философской мысли конца XIX — начала XX века: Каталог кн. выставки / Научн. ред. Цимбаев Н.И.: Сост. Разманова И.П.; Гос. публ. ист. б-ка. — М., 1992. — 81 с.
- И л ь и н И.А. О тьме и просветлении: Кн. худож. критики. Бунин. Ремизов. Шмелев / Авт. послесл., примеч. Молодяков В.Э. — М.: Скифы, 1991. — 211 с.
- Интегральная йога Шри Ауробиндо / Ред. Дорофеев Н.И. — М.: Никос, 1992. — 396 с.
- И о а н н Д а м а с к и н. Точное изложение православной веры. — Ростов-н/Д, Братство Святого Алексия: Приаз. край, 1992. — 465 с. Переиздание: СПб.: Тузов, 1896.
- И р х и н Ю.В., А к б е р г е н о в А.Д. Диалектика психологии, политики и социологии в современном мире. — М.: Наука, 1991. — 152 с., табл. — Библиогр.: с.146-151 и в конце отд. разд.

- Истина и ценности в научном познании / Отв. ред. Никифоров А.Л. — АН СССР. Ин-т философии. — М., 1991. — 144 с.
- История и методология естественных наук: Сборник / Редколл.: Руденко А.П. (гл. ред.) и др.; МГУ им. М.В.Ломоносова. Секция истории и методол. естествознания Учен. Совета Моск. ун-та. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1992. Вып. 37. Физика / Отв. ред. Базаров И.П. 280 с., ил.
- История как объект философского знания. / Отв. ред. Клягин Н.В.; АН СССР. Ин-т философии. — М., 1991. — 152 с.
- История русской философии конца XIX — начала XX вв.: Указ. лит., изд. в СССР на рус. яз. в 1917-1990 гг. В 2-х ч. / Сост.: Беленький И.Л., Серебряная Е.И.; Ред. Серебряная Е.И.; Науч.-вспом. работа Барсукова Т.В.; РАН. ИНИОН. — М.: ИНИОН, 1992. Ч.1. 103 с. Ч.2. 259 с.
- К а й т у к о в В.М. Эволюция диктата. — М.: МП «Уралюс», 1992. — 467 с.
- К а н к е В.А. Введение в современную философию / Обн. ин-т атом. энергетики. Физико-энерг. фак. — Обнинск, 1991. — 66 с.
- Квантовый сборник: Межвуз. темат. сб. науч. тр. / Редкол.: Калинин Л.А. (отв.ред.) и др.; Калинингр. гос. ун-т. — Калининград, 1991. Вып. 16. 170 с.
- К а н т о р К.М. История против прогресса: Опыт культ.-ист. генетики / Ин-т пробл. рабочего движения и сравн. политологии АН СССР. — М.: Наука, 1992. — 150 с.
- К а р а м з и н Н.М. Записка о древней и Новой России в ее политическом и гражданском отношении. Предисл., подгот. текста, примеч. Пивоварова Ю.С. — Наука, 1991. — 127 с.
- К а р с а в и н Л.П. Поэма о смерти. — Л., 1991. — 40 с. (прилож. к журн. «Ступени»).
- К а р с а в и н Л.П. Религиозно-философские сочинения / Сост. Хоружий С.С. — М.: Ренессанс, 1992. — Т.1. 325 с.
- К а р т а ш о в А.В. [Карташев А.В.] Воссоздание святой Руси. — М.: Столица, 1991. — 252 с.
- К а р т а ш е в А.В. Очерки по истории Русской Церкви. — М., Наука, 1991. Т.1. XVI, 686 с. Т.2. 569, V с.
- Квинтэссенция: Филос. альманах / Под ред. Мудрагея В.И.; Сост. Бойцова О.Ю. и др. — М.: Политиздат, 1992. 400 с.
- К е л е м а н Л. Возможность поверить: Четыре рачион. подхода к пробл. существования Бога. — М.: Имидж; Иерусалим: 1991. — 80 с., ил.
- К и н г А., Ш н а й д е р Б. Первая глобальная революция: Докл. Рим. клуба / Пер. с англ.: Саприки Д. и др.; Вступ. ст. и ред. Гвишиани Д.М. Послесл. Хозина Г.С.; Сов. Ассод. содействия Рим. клубу. — М., Прогресс, 1991. — 340 с.
- К и р к е г о р С. Несчастнейший. — СПб.: 1991. — 23 с.
- Классическая йога ("Йога-судры" Патанджали и «Вьяса-Бхашья») / Пер. с санскрита, введение, комментарии и реконструкция системы Островского Е.П. и Рудого В.В. — М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1992. — 260 с.
- К л е й н Л.С. Археологическая типология / АН СССР. ЛФ ЦЭНДИСИ, Ленингр. н.-и. археол. отд.-ние. — Л., 1991. — 448 с., схем. — Библиогр.: с.396-428. Указ.: с.430-444.
- К н и г и н И.А. Леонид Егорович Оболенский — литературный критик. — Саратов.: Изд-во Сарат. ун-та, 1992. — 105 с. — Библиогр.: с.92-104.
- Когнитивная наука и интеллектуальная технология. Реф. сб. / Отв. ред. Ракитов А.И.; АН СССР. ИНИОН. — М., 1991. — 228 с. — (Сер.: Методол. пробл. развития науки и техники).
- К о з л о в а Т.Э. Куда идет наше общество? (Анализ документов экспертов) / РАН. Ин-т социол. — М., 1992. — 57 с. — Библиогр.: с.53-57.

Кочергин А.Н., Плесский Б.В., Уемов В.И. Философский лабиринт. Сборник задач и упражнений по философии: Учеб. пособие. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1992. — 173 с.

Кравченко А.В. Вопросы теории указательности: эгоцентричность, дейкτικότητα, индексальность. — Иркутск: Изд-во Иркут. ун-та, 1992. — 210 с., ил. — На обл. авт. не указ. Библиогр.: с 194-210.

Кривцун О.А. Эволюция художественных форм: Культурол. анализ / РАН. ВНИИ искусствознания М-ва культуры СССР. — М.: Наука, 1992. — 300 с. — Библиогр.: с.282-298.

Кризис современной цивилизации: Выбор пути. Сб. обзоров / Редкол.: ...Гиренок Ф.И. (отв. ред.) и др.; РАН. ИНИОН. Отд. глобал. и страновых соц.-экон. пробл. — М.: ИНИОН, 1992. — 125 с. — (Сер.: Глобал. пробл. современности). — Библиогр. в конце обзоров.

Круг чтения: Избр., собр. и располож. на каждый день Львом Толстым мысли многих писателей об истине, жизни и поведении. — Репринт. изд. — М.: Информ.-изд. центр «Наше наследие», 1991. Т.1. Ч.2. 264-535 с., 7 л. ил.

Кузнецов Н.С. Человек: потребности и ценности. Закончится ли спор Иисуса Христа с Великим Инквизитором? — Свердловск, 1992. — 147 с.

Культурное наследие: преемственность и перемены: Сб. обзоров / Редкол.: ... Бейлис В.А. (отв. ред. и ред.-сост.) и др.; АН СССР. ИНИОН. — М.: ИНИОН, 1991. — (Сер.: Соврем. пробл. социал. развития и идеологии стран Азии, Африки и Лат. Америки). Вып.2. 191 с. Библиогр.: с.190-191.

Леонтьев К. Цветущая сложность: Избр. ст. / Сост., вступит. ст. Глушковой. — М.: Мол. гвардия, 1992. — 318 с.

Лодыженский М.В. Мистическая трилогия. — Репринт. изд. — СПб.: Андреев и сыновья, 1992. — (Сер. эзотерич. лит. «Свет на пути»). Т.3. Темная сила, XII, 296 с.

Лодыженский М.В. Свет незримый. — М.: Рус. слово. — Новосибирск: Рус. арх., 1992. — 310 с. — Переиздание: Пг., 1915.

Лосский Н.О. Избранное / Вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. Филатова В.П. — Ин-т философии АН СССР и др. — М.: Правда, 1991. — 622 с., 1 л. портр. — (Сер. «Из истории отеч. филос. мысли»). — Указ. имен: с.613-619. Прил. к журн. «Вопросы философии».

Лосский Н.О. Условия абсолютного добра / Вступ. ст. Титаренко А.И. — М.: Политиздат, 1991. — 368 с. — (Б-ка этич. мысли). — Библиогр.: с.361.

Лукьянов А.Е. Лаоцзы: (Философия ран. даосизма). — М.: Изд-во Ун-та дружбы народов, 1991. — 164 с., схем. — Библиогр.: с.155-162.

Льюис К.С. Страдание / Пер. с англ. Трауберг Н. — М.: Гнозис-Прогресс, 1991. — 173 с., портр. — Указ.имен: с.171-172.

Льюис К.С. Чудо / Пер. с англ. Трауберг Н. — М.: Гнозис-Прогресс, 1991. — 203 с., портр.

Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев / Сост. и общ. ред. Касавина И.Т. — М.: Республика, 1992. — 527 с., ил.

Мангейм К. [Мангейм К.] Идеология и утопия / Пер. с англ. Левиной М.И. Предисл. Гуревича П.С.; РАН, ИНИОН. — М.: ИНИОН, 1992. Ч.1. 246 с. Ч.2. 155 с.

Мангейм К. Структурный анализ эпистемологии: к XIX всемир. филос. конгр. / Сокр. пер. и предисл. Додина Е.Я.; РАН, ИНИОН, Всесоюз. межведомств. центр наук о человеке при Президиуме РАН. — М.: ИНИОН, 1992. — 38 с.

Мангейм К. [Мангейм К.] Человек и общество в век преобразования. / Пер. Левиной М.И. Предисл. Гуревича П.С.; АН СССР. ИНИОН. — М.: ИНИОН, 1991. — 218 с.

- Марк Аврелий Антоний. Наедине с собой: Размышления. Пер. с греч. / Текст подгот. Передистым Н.В. — Ростов-н/Д: Кн. изд-во, 1991. — 174 с., схем. — Печ. по кн.: М.: Сабашниковых, 1914.
- Марциновский В.Ф. Владимир Соловьев и Евангелие. — Репринт. изд. — М.: Протестант, 1991. — 64 с.
- Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие: (Конспекты лекций). — М.: Вильнюс: ВИМО, «Весть», б.г. — 359 с.
- Мейзерский В.М. Философия и неориторика. — Киев: Лыбидь, 1991. — 191 с., ил. — Библиогр.: с.185-190.
- Мень А. История религии. — М.: Слово, 1991. — Т.1. 287 с.
- Мень А. Сын человеческий. — Репринт. изд. — М.: Протестант, 1991. — 318 с., ил.
- Мень А. Тайна жизни и смерти / Сост. и лит. обработчик Андреева А.Я. — М.: Знание, 1992. — 64 с., портр. — (Сер.: Культура и религия, 1992, 1).
- Мертон Р.К. Референтная группа и социальная структура / Ин-т молодежи. Высш. социол. курсм. — М., 1991. — 258 с.
- Методология рефлексии концептуальных схем деятельности поиска и принятия решения / Алексеев Н.Г., Зарецкий В.К., Ладенко И.С., Семенов И.Н.: АН СССР. Сиб. отд-ние. Ин-т истории, филологии и философии. — Препринт. — Новосибирск, 1991. — 74 с., схем. — Библиогр.: с.66-71.
- Микешина Л.А. Методология научного познания в контексте культуры. — М., 1992. — 143 с. (Тр. Исслед. центра /Исслед. центр по пробл. упр. качеством подгот. специалистов). — Библиогр.: с.131-143.
- Морозов Н. История возникновения Апокалипсиса: Откровение в грозе и буре. — М.: Изд-во АОН, 1991. — 306 с., ил. — Репринт. изд., 1907 г.
- Мудри Р. Жизнь после смерти: Исслед. феномена продолжения жизни после смерти теле. Пер. с англ. / Предисл. Кублер-Росс Э. — М.: Интерконтакт, 1991. — 99 с.
- Моисеев Н.Н. Пути к созиданию. — М.: Республика, 1992. — 255 с.
- Мыслители русского зарубежья: Бердяев, Федотов / Сост. Замалеев А.Ф.; РАН. — СПб.: Наука. Санкт-Петербургское отд-ние, 1992. — 463 с., портр. — (Сер. «Истоки отеч. мысли»). — Указ. имен: с.455-463.
- «Мысль изреченная»: Сб. науч. ст. /Ин-т философии АН СССР, Рос. откр. ун-т.; под ред. Крутликowa В.А. — М., 1991. — 191 с.
- Назаретян А.П. Интеллект во Вселенной: Истоки, становление, перспективы. Очерки междисциплинар. теории прогресса / Рос. открытый ун-т. — М.: Недра, 1991. — 222 с. — Рез. на англ. яз. Библиогр.: с.194-205.
- Найдыш В.М. Введение в философию: Курс лекций / Гос. ком. СССР по нар. образованию. — М.: Наука, 1991. Вып. 2. 232 с.
- Немировская Л.З. Толстой и Ницше: проблема культуры. Пособие в помощь изучающим культурологию / Всесоюз. с.-х. ин-т заоч. образования. — М., 1992. — 106 с.
- Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. — Казань: МП «Возрождение», 1992. — 110 с.
- Нилус С.А. На берегу Божьей реки: Записки православного. — / Сергиев Посад / : Свято-Троиц. Сергиева Лавра, 1991. Ч.1. 321 с., 5 л. ил. Ч.2, 321 с.
- Нилус С.А. Святыня под спудом: Тайны православ. монашес. духа. — Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1991. — 320 с., ил. — Репринт. изд.: СПб., 1911.
- Новоселов М.А. Забытый путь опытного богопознания: В связи с вопр. о характере православ. миссии / Братство во имя Всемилостивого Спаса. — Репринт. изд. — М., 1991. — 71 с.
- Новые идеи в философии: Ежегодник Филос. о-ва СССР/АН СССР. Филос. о-во СССР. — М.: Наука, 1991. Культура и религия. / Редкол.: Фролов И.Т. (отв.ред.) и др. 231 с. Рез. на англ. яз.

- Н о р е н к о в С.В. Архитектоническое искусство / Нижегород. инж.-строит. ин-т им. В.П.Чкалова и др. — Ниж. Новгород: Волго-Вят. кн. изд-во, 1991. — 199 с., ил.
- Н э с б и т т Д., Э б у р д и н П. Что нас ждет в 90-е годы: Мегатенденции: Год 2000. Десять новых направлений на 90-е годы. Пер. с англ. / Предисл. Фролова И.Т. — М.: Республика, 1992. — 415 с. Указ. имен: с.405-409.
- О р г и ш В.П. Истоки христианства: Культ.-ист. генезис. — Минск: Навука і тэхніка, 1991. — 279 с., ил. — Рез. на англ. яз. Имен. указ.: с.275-278.
- О р л о в М.А. История сношений человека с дьяволом. Репринт. изд. — М.: Республика, 1992. — 352 с.
- Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования / Отв. ред. Шахматов Б.М.; Рос. акад. упр. Центр гуманит. подгот. — М., 1992. Вып. 7. «Ве-хи» и «веховцы»: русские мыслители и западные традиции. 208 с. Имен. указ.: с.200-207.
- Отечественная философская мысль XI-XVII вв. и греческая культура: Сб. науч. тр. / Редкол.: Ничик В.М. и др.; АН Украины. Ин-т философии. — Киев: Наук. думка, 1991. — 340 с. — Библиогр. в конце ст.
- П а т р у ш е в А.И. Расколдованный мир Макса Вебера. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1992. — 207 с. — Библиогр.: с.184-202.
- Перспективные проблемы философских исследований за рубежом: Сборник. / Редкол.: Рачков В.П. (отв. ред.), Новичкова Г.А. (ред.-сост.) и др.; АН СССР. Ин-т философии. — М., 1991. — 186 с.
- П л а т о н. Пир / Пер. с древнегреч. Апта С.К. — СПб.: «Б-ка „Звезды“», 1992. — 64 с.
- Постмодернизм и культура / Отв. ред. Шапинская Е.Н.; АН СССР. Ин-т философии. — М., 1991. — 138 с.
- Право и идеология: проблемы исторических взаимосвязей: Сб. науч. тр. / Отв. ред. Исаев И.А.; Моск. юрид. ин-т. — М., 1991. — 57 с.
- П я т и г о р с к и й А.М. Философия одного переуллка, или История еще не оконченной жизни одного русского философа, рассказанная автором, а также некоторыми другими. — М.: Прогресс, 1992. — 156 с.
- Работы Ж.Маритена по культурологии и истории мысли: Сб. пер. и реф. / Отв. ред. Гальцева Р.А.; РАН. ИНИОН. — М., 1992. Вып.2. 172 с.
- Реверс: Филос.-религиоз. и лит. альманах / Гл. ред. Чечуга С.Д. — СПб., 1992. Т.1. 256 с. Религиозно-философская библиотека. Вып.11. Искание Бога. Сб.: Изд. 3-е, доп. Репринт, изд. 1913. — М., 1991. — 94 с.
- Религия и свободомыслие в культурно-историческом процессе: Межвуз. сб. / Под ред. Савельева С.Н.; Санкт-Петербург. гос. ун-т. — СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 1991. — 185 с.
- Р е н а н Э. Евангелия: Второе поколение христианства. — М., 1991. — 311 с., табл. / История первых веков христианства. — Репринт. изд.: СПб.: Глаголев.
- Р е р и х Н.К. Нерушимое. — Новосибирск: Вико и др., 1992. — 231 с.
- Р е р и х Н.К. Россия. — М.: Междунар. центр Рерихов, 1992. — 72 с. (Малая рериховская б-ка).
- Р е р и х Н.К. Сердце Азии. — СПб., 1992. — 87 с.
- Рериховский вестник: Публикации. Сообщения. Исследования / Междунар. фонд истории науки, Рериховский исслед. центр. — СПб.: Извара; Барнаул: Горно-Алтайск, 1992. Вып.4. 1991. Январь-декабрь / Подгот. Алексеева Е.В. и др.; Ред.-сост. Росов В.А. — 95 с., ил.
- Р о д и н С.Н. Идея коэволюции / Отв. ред. Стегний В.Н.; АН СССР. Сиб. отд-ние. Ин-т цитологии и генетики. — Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. — 270 с., ил. — Рез. на англ. яз. Библиогр.: с.246-262.

- Розанов В.В. Опавшие листья: Лирико-филос. записки. / Сост., вступ. ст. Гулыги А.В. — М.: Современник, 1992. — 542 с.
- Розанов В.В. Религия. Философия. Культура / Сост. и вступ. ст. Николюкина А.Н. — М.: Республика, 1992. — 399 с. — Имен. указ.: с.395-398.
- Розанов В.В. Уединенное / Сост. Диенко А.В. — М.: Современник, 1991. — 108 с. — Имен. указ.: с.104-107.
- Россия глазами русского: Чаадаев. Леонтьев. Соловьев / Отв. ред. и авт. вступ. ст. Замалева А.Ф.; РАН. — СПб.: Наука, СПб отд-ние, 1991. — 364 с., порт. (Сер. «Истоки отеч. мысли»). — Указ. имен: с.357-364.
- Ротенфельд Ю.А. Неклассическая диалектика. — М.: Луч, 1991. — 183 с.
- Русская философия: философия как специальность в России: Справ.-информ. изд. / Сост. Сухарев Ю.Н.; отв. ред. Панченко А.И. РАН. ИНИОН. — М., 1992. Вып.1. 302 с. Вып.2. 242 с.
- Салмин А.М. Современная демократия: генезис, структура, культурные конфликты: Опыт Франции и сравнит. ретроспектива / РАН. Ин-т пробл. рабочего движения и сравнит. политологии. — М.: Наука, 1992. — 331 с. — Библиогр.: с.316-329.
- Самойлов Э.В. Фюреры: Общ. теория фашизма. — Обнинск, 1992. Кн.1. — 108 с., 4 л. ил.
- Семенов В.В. Проблема синтеза диалектики и материализма. Авантюризм марксистской философии / АН СССР. Пуш. науч. центр: Совет филос. (методол.) семинаров ПНЦ АН СССР. — Пушкино, 1991. — 62 с. — Библиогр.: с.61.
- Сергиев И.И. Христианская философия / Прот. Иоанн Кронштадтский. — М.: Моск. патриархат, 1992. — 212 с. — Репринт. изд.: СПб., 1902.
- Сергий Радонежский и Троице-Сергиева Лавра в сочинениях русских историков и философов и воспоминаниях путешественников / Сост. Николаева С.В. — Сергиев Посад: МППП «Товарищество осень», 1992. — 86 с.
- Системные исследования: Методол. пробл. Ежегодник / Редкол.: Гвишиани Д.М. (гл.ред.) и др.; АН СССР. ВНИИ систем. исслед. — М.: Наука, 1991. — 1989-1990. 269 с. 1991. 331 с.
- Скрипник А.П. Моральное зло в истории этики и культуры. — М.: Политиздат, 1992. — 351 с. — (Над чем работают, о чем спорят философы).
- Современные западные исследования социологической классики. / РАН. ИНИОН, 1992. Вып. 1. Георг Зиммель (1858-1918). Реф. сб. — 100 с.
- Современные зарубежные исследования в области философской теологии: Реф. сб. / Под общ. ред. Гапочки М.П., Гараджи В.И.; Ред.-сост. Кимелев Ю.А.; АН СССР. ИНИОН, Акад. обществ. наук. Ин-т науч. атеизма. — М.: ИНИОН, 1991. — 102 с. — (Сер.: Пробл. религии и атеизма за рубежом).
- Соловьев А.В. Структура, генезис и проверка психоаналитической теории: Материалы спецкурса / МГУ им. М.В.Ломоносова. Каф. философии гуманит. фак. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1992. — 72 с.
- Соловьев В.С. Собрание сочинений и писем: В 15-ти т. — М., 1992. — Репринт. изд. с Собр. соч. В.С. Соловьева под ред. С.М.Соловьева и Э.Л.Радлова. — 2-е изд. — СПб., 1991. Т.1. 407 с., портр.
- Сорокин П.А. Дальняя дорога: Автобиография / Пер. с англ., общ.ред., сост., предисл. и примеч. Липского А.В. — М.: Терра, 1992. — 304 с., 4 л. ил.
- Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество: Сборник. Пер. с англ. / Общ. ред., сост. и предисл. Согомонова А.Ю. — М.: Политиздат, 1992. — 543 с. — (Мыслители XX в.) — Указ. имен: с.540.
- Сорокин П.А. Социологические теории современности / Пер. и предисл. Карпушиной С.В.; АН СССР. ИНИОН, Всесоюз. межведомств. центр наук о человеке при президиуме АН СССР. — М., 1992. — 194 с.

- Социалистический идеал: вчера, сегодня, завтра / Редкол.: Голенкова З.Т., Гридчин Ю.В. (отв. ред.) и др.; Ин-т социол. РАН. — М., 1992. — 202 с.
- Социалистическая идея: История и современность / Отв. ред. Абрамов М.А.; Ин-т философии. Науч. совет по истории обществ. мысли. — М., 1992. — 143 с.
- Социальная теория и современность: Сборник / Рос. акад. упр. Гуманит. центр. — М., 1992. Вып.2. Тоталитаризм: к истории и теории вопроса / Редкол.: Бессонов Б.Н. — 120 с.
- Социальные конфликты в тоталитарной системе: (Сб. науч. тр.) АН СССР, Ин-т междунар. экон. и полит. исслед. Группа по исслед. конфликта в системе обществ. отношений. — М., 1991. Вып. 2 / Отв. ред. Фельдман Д.М. — 164 с. Библиогр. в конце ст.
- С п и ц ы н а Л.В. Уильям Моррис: Жизнь и творчество. — М.: Моск. рабочий, 1991. — 142 с. — Библиогр.: с.138-141.
- С т а р о с т и н Б.А. Проблемы истории и историографии средневековой и ренессансной биологии / АН СССР. Ин-т истории, естествознания и техники. — М., 1991. — 263 с. — Библиогр.: с.253-262. Рукопись деп. в ИНИОН РАН № 45616 от 25.11.91.
- Сумма философии: Филос. ежегодник. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та. 1991. — Вып.1. 143 с.
- Тибетские книги мертвых / Юнг К.Г. Психологический комментарий к «Тибетской книге мертвых» — СПб.: Изд-во Чернышева, 1992. — 255 с.
- Т о й н б и А.Дж. Постыжение истории: Пер. с англ. / Сост. Огурцов А.П. Вступ. ст. Уколовой В.И. Закл. ст. Рашковского Е.Б. — М.: Прогресс, 1991. — 736 с.
- Т о к в и л ь Алексис де. Демократия в Америке. Пер. с фр. / Предисл. Ласки Г.Д. — М.: Прогресс, 1992. — 560 с., ил., 8 л. ил.
- Труды Комиссии по научному наследию А.А.Богданова / Отв. ред. Фигуровская Н.К.; Ред.-сост. Гловели Г.Д.; РАН. Ин-т экономики. — М., 1992. — 225 с. — Библиогр. в конце ст.
- Труды Комиссии по научному наследию П.А.Кропоткина / Редкол.: Гордон А.В. и др. — М.: Ин-т экономики РАН, 1992. Вып.1. 200 с. Вып.2. 196 с.
- Упанишады / Пер. с санскрита, предисл. и коммент. Сыркина А.Я. — М.: Наука, Ладомир, 1991. Кн.1. 231 с. Кн.2. 336 с. Кн.3. 256 с.
- У с п е н с к и й П.Д. Tertium organum: Ключ к загадкам мира. — Репринт. изд. — СПб.: Андреев и сыновья, 1992. — 241 с., табл. — (Сер. эзотер. лит. «Свет на пути»). Воспроизведение изд.: 1911.
- Ф е д о т о в Г.П. Судьба и грехи России: Избр. ст. по философии рус. истории и культуры. — СПб., София, 1991. Т.1. 351 с. Т.2. 350 с.
- Ф е й н б е р г Е.Л. Две культуры: Интуиция и логика в искусстве и науке. — М.: Наука, 1992. — 250 с. — Библиогр.: с.242-245. Указ.имен: с.246-248.
- Ф е о ф а н. Из писем святителя Феофана. — М.: МП «Палая», 1991. — 31 с., портр.
- Ф е о ф а н, епископ. О православии с предостережениями от погрешений против него: Слова епископа Феофана (Из слов к Тамб. и Владим. паствам, 1859, 1861, 1867 и 1869 гг.). — М.: Моск. Патриархат, 1991. — 109 с.
- Ф е о ф а н, епископ. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться: Письма. — Самара: Кн. изд-во, 1991. — 212 с. — Печ. по изд.: М., 1914.
- Философия М.М.Бахтина и этика современного мира: Сб. науч. ст. / Редкол.: Александрова Р.И. (отв. ред.) и др. — Саранск: Изд-во Морд. ун-та, 1992. — 113 с. — Библиогр. в конце ст.
- Философия Мартина Хайдеггера и современность. / Редкол.: Мотрошилова Н.В. и др. — М.: Наука, 1991. — 253 с.

- Философские маргиналии: Сб. ст. / Отв. ред. Озобкина Е.В. — М.: Ин-т философии АН СССР, 1991. — 121 с.
- Философский календарь. — М.: Знание, 1992. — (Сер.: Философия и жизнь, 1992, 2). Вып. 2. / Сост. Кириленко Г.Г. — 62 с.
- Ф и о л е т о в Н.Н. Очерки христианской апологетики. М.: Братство во имя Всемило- стивого Спаса, 1992. — 192 с.
- Ф л о р е н с к и й П.А. Детям моим; Воспоминанья прошлых дней; Генеалогические ис- следования; Из соловецких писем; Завещание / Священник Павел Флоренский; сост. игумен Андроник (Трубачев) и др.; Предисл. и коммент. игумен Андроник (Трубачев). — М.: Моск. рабочий, 1992. — 560 с., 16 л. ил. — (Голоса времен). Указ. имен: с.530-560.
- Ф л о р о в с к и й Г.В. Восточные отцы IV-го века: Из чтений в Правосл. богосл. ин-та в Париже / Прот. Георгий Флоровский. — 2-е изд. — М.: МП «Паломник», 1992. — 240 с. — Библиогр.: с.235-240. Репринт. воспроизведение изд.: Париж, 1931.
- Ф р е й д З. Толкование сновидений. Репринт. изд. 1913. — Ереван, 1991. — 448, VII с.
- Ф р о м м Э. Адольф Гитлер: клинический случай некрофилии. Пер. с англ. / Моск. филос. фонд. — М.: Высш. шк., 1992. — 143 с.
- Ф р о м м Э. Душа человека / Пер., общ. ред., сост., предисл. Гуревича П.С. — М.: Республика, 1992. — 430 с.
- Ф р о м м Э. Искусство любить / АН СССР. ИНИОН, Всесоюз. межвед. центр наук о человеке при Президиуме АН СССР. — М., 1991. — 156 с.
- Ф у н к Р. Эрих Фромм: Страницы документ. биограф. / Пер. Вольфсон Л.Ф.; АН СССР. ИНИОН. Всесоюз. межвед. центр наук о человеке при Президиуме АН СССР. — М., 1991. — 122 с.
- Х а б е р м а с Ю. Демократия. Разум. Нравственность: Лекции и интервью. Москва, апр. 1989 г. / РАН. Ин-т философии. — М.: Наука, 1992. — 175 с. — (Философы со- врем. мира).
- Х а й е к Ф.А. Пагубная самонадеянность: Ошибки социализма. Пер. с англ. / Под ред. Бартли У.У. — М.: Новости, 1992. — 303 с. — Библиогр.: с. 269-289. Указ.: с.290-303.
- Х а к с л и Д. Религия без откровения. Пер. с англ. — М.: Знание, 1992. — 62 с. — (Сер.: Культура и религия; 1992, 2).
- Х о ф с т е д т е р Р. Американская политическая традиция и ее создатели: Пер. с англ. / Отв. ред. Абрамов Ю.К. — М.: Наука: СП «Квадрат», 1992. — 427 с. — (Б-чка журн. «США: экономика, политика, идеология»). — Указ. имен: с.419-426.
- Христианская жизнь по Добротолюбию: Избр. места из творений святых отцов и учите- лей церкви. — М.: Моск. Свято-Данилов монастырь, 1991. — 218 с. — В кн. включ. тит. л. изд.: Харбин: Казан.-Богородиц. муж. монастырь, 1930.
- Художественное восприятие: Основные термины и понятия. (Словарь-справ.) / Ред.- сост. Строганов М.В.; Твер. гос. ун-т. — Тверь, 1991. — 90 с., ил.
- Художественное творчество и психология / Отв. ред.: Зись А.Я., Ярошевский М.Г.; АН СССР, ВНИИ искусствознания М-ва культуры СССР. — М.: Наука, 1991. — 191 с.
- Ч а л и к о в а В. Утопия и культура: Эссе разных лет / РАН. ИНИОН. — М., 1992. — Вып. 1. 230 с.
- Ч а л и к о в а В.А. Эти пять лет...: Избр. публицистика / РАН. ИНИОН. — М., 1992. — 284 с.
- Ч а н ы ш е в А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии: Учеб. для студентов филос. фак. ун-тов и учеб. пособие для студентов и аспирантов вузов



- по курсу «История философии». — М.: Высш. шк., 1991. — 512 с. — Библиогр.: с.510-511.
- Человек и культурно-историческая традиция: Сб. науч. тр. / Редкол.: Губман Б.Л. (отв. ред.) и др.; Твер. гос. ун-т. — Тверь, 1991. — 118 с.
- Чернышев В.М. Государственный социализм как разновидность империализма. — СПб., 1992. Ч.1. Теория. 112 с.; Ч.2. 117 с.; Ч.3. 148 с.
- Шапсугов Д.Ю. Народовластие: История концепции и современность / АОН. — М., 1991. — 156 с.
- Шаран П. Сравнительная политология. Пер. с англ. — М., 1992. Ч.1. 226 с. Ч.2. 216 с.
- Шварценберг Р.-Ж. Политическая социология: В 3-х ч. Пер. с фр. — М., 1992. Ч.1. 180 с.; Ч.3. 157 с.
- Швейцер А. Благоговение перед жизнью. Пер. с нем. / Сост. и послесл. Гусейнова А.А.; Общ. ред. Гусейнова А.А., Селезнева М.Г. — М.: Прогресс, 1992. — 573 с., ил. Библиогр.: с.516-521. Предм. указ., указ. имен: с.549-570.
- Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия: (Глас вопиющего в пустыне). — М.: Прогресс-Гнозис, 1992. — 302 с.
- Шиллер П.Е. Антропософский путь ученичества: Обзор / Пер., предисл. Банзелюка Н. — Калуга: Духов. познание, 1992. — 132 с. — Библиогр.: с.127-130.
- Шопенгауэр А. Избранные произведения / Сост., вступ. ст., примеч. Нарского И.С. — М.: Просвещение, 1992. — 412 с.
- Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность / Общ. ред., сост. и вступ. ст. Гусейнова А.А., Скрипника А.П. — М.: Республика, 1992. — 448 с. — (Б-ка этич. мысли). Имен. указ.: с.441-446.
- Штайнер Р. Сущность социального вопроса в жизненных потребностях настоящего и будущего. Пер. с нем. / Вступ. ст. Банзелюка Н.П. — Калуга: Духов. познание, 1992. — 143 с.
- Экологические интуиции в русской культуре: Сб. обзоров / Редкол.: ...Ермолаева В.Е. (отв. ред.) и др.; РАН. ИНИОН. Отд. глобал. и стран. соц.-экон. пробл. — М., 1992. — 115 с. — (Сер.: Наследие отеч. обществоведения). Библиогр. в конце ст.
- Эрн В.Ф. Сочинения / Сост., подгот. текста: Котрелева Н.Е., Антоновой Е.В.; Вступ. ст. Шеррер Ю. — М.: Правда, 1991. — 576 с. 1 л. портр. — (Сер.: Из истории отеч. филос. мысли). Имен. указ.: с.571-575. Прил. к журн. «Вопросы философии».
- Юнг К.Г. Архетип и символ / Сост. и вступ. ст. Руткевича А.М. — М.: Renaissance, 1991. — 299 с., портр. — (Сер. «Страницы мировой философии».
- Ярышкин В.П. Историческое развитие человека: Филос. основы «фазовой» концепции развития личности / Под ред. Бабосова Е.М. — 2-е изд., перераб. и доп. — Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 1992. — 140 с.
- Ясперс К. Философская вера / Пер. Левиной М.И.; АН СССР. ИНИОН, Всесоюз. межвед. центр наук о человеке при Президиуме АН СССР. — М., 1992. — 150 с.
- Юнг К. Г. Современность и будущее. — Минск: Университетское, 1992. — 62 с.
- Adams D. Blaise Pascal. — Basingstoke: Macmillan, 1992. — 192 p.
- Antifoundationalism: old and new. — Philadelphia: Temple Univ. Press, 1991.
- Veardsmore R.W. Ethics since 1950. — Basingstoke: Macmillan, 1992. — 256 p.
- Wesker K. Dimension der Postmoderne: ein Beitrag zum Wandel des Grundsätzlichen. — Berlin: Frilling, 1992. — 288 S.
- West St., Keller D. Postmodern theory: critical interrogations. — Basingstoke: Macmillan, 1991. — 320 p.
- Beyond reason: essays on the philosophy of Paul Feyerabend. — Dordrecht: Kluwer, 1991. — 548 p.

- B o h m D., H i l e y B.J. The undivided universe: an ontological interpretation of quantum theory. — L.: Routledge, 1992.
- B o u d o n R. L'idéologie ou l'Origine des idées reçues. — Seuil, 1992. — 352 p.
- B r y s o n V. Feminist political theory. — Basingstoke: Macmillan, 1992. — 192 p.
- B u r k h o l d e r L. Philosophy and the computer. — Boulder: Westview Press, 1991. — 288 p.
- C a n t i n S. Le Philosophe et le déni du politique: Marx, Henry, Platon. — Presses de l'Université Laval, 1992. — 301 p.
- C a f r a n t a n S. Conscience et connaissance de soi. — Presses univ. de Nancy, 1992. — 278 p.
- C a m p b e l l R. Truth and historicity. — Oxford: Clarendon Press, 1992. — 472 p.
- C a r r u t h e r s P. Human knowledge and human nature. — Oxford Univ. Press, 1992. — 208 p.
- C h a m b a z J. La patience de l'utopie: la civilisation en question. — Messidor-Ed. Sociales, 1992. — 230 p.
- C h e n g C h u n g - Y i n g. New dimencions of Confucian and Neo-Confucian philosophy. — Albany: SUNY Press, 1991. — 619 p.
- C l é m e n t O. Berdiaev: un philosophe russe en France. — Desclée De Brouwer, 1991. — 241 p.
- The communicative ethics controversy. — Cambridge, MA: MIT Press, 1991. — 378 p.
- Communitarianism and individualism. — Oxford Univ. Press, 1992. — 240 p.
- C o n r a d J. Freiheit und Naturbeherrshung: zur Problematik der Ethik Kants. — Wünzburg: Königshausen u. Neumann, 1992. — 194 S.
- C o r b a l l i s M.C. The lopsided ape: Evolution of the generative mind. — Oxford: Oxford Univ. Press, 1992. — 416 p.
- C o w a r d H.G. Encyclopedia of Indian philosophies. Vol.5. The philosophy of the grammarians. — Princeton Univ. Press, 1991. — 520 p.
- D a l f e r t h G.W. Gott: Philosophisch-theologische Denkversuche. — Tübingen: Mohr, 1992. — 280 S.
- D a n i e l s o n P. Artificial morality: virtuous robots for virtual games. — L.: Routledge, 1992. — 224 p.
- D e l e u z e G. Qu'est-ce que la philosophie? — Paris: de Minuit, 1991. — 206 p.
- D e r r i d a J. Donner le temps. I. La Fausse monnaie. — Galilée, 1991.
- D e s c a r t e s / H r s g. T. Keutner. — Frankfurt a.M. ets.: Lang, 1992. — 300 S.
- A dictionary of philosophical quotations. — Oxford: Blackwell, 1992. — 352 p.
- Dialektischer Negativismus: Michael Theunissen zum 60. Geburtstag. — Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992. — 384 S.
- D u m m e t M. The logical basis of metaphysics. — Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1991. — 355 p.
- D u m o u l i n H. Zen enlightenment: origins and meaning. — N.Y.: Weatherhill, 1992. — 188 p.
- E n d e r l e i n W. Abwägung in Recht und Moral. — Freiburg; München: Alber, 1992. — 398 S.
- Enteignen uns die Wissenschaften? Zum Verhältnis zwischen Erfahrung und Empirismus. — München: Fink, 1992. — 192 S.
- Entwicklungen der methodischen Philosophie. — Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992. — 300 S.
- Erich Fromm und die Frankfurter Schule: Akten des intern. Symposions. — Tübingen: Francke, 1992. — 263 S.
- Essays on Aristotle's «De anima». — Oxford: Clarendon Press, 1992. — 440 p.
- Essays on the philosophy of Socrates. — Oxford Univ. Press, 1992. — 336 p.
- Ethics: a feminist reader. — Oxford: Blackwell, 1992. — 512 p.
- Ethik und Menschenbild. — Cuxhaven: Junghaus, 1992. — 189 S.
- Ethik und Vernunft: Schopenhauer in unserer Zeit. — Wien: Passagen-Verl., 1992. — 400 S.

- Fleischacker S. Integrity and moral relativism. — Leiden e.a.: Brill, 1992. — 350 S.
- Fleischmann E. La philosophie politique de Hegel. — Gallimard, 1992.
- Freiheit als zentraler Grundwert demokratischer Gesellschaften. — St. Ottilien: EOS-Verl., 1992. — 304 S.
- Fritth L. Society, dichotomies and resolutions: an inquiry into social synthesis. — Avebury, 1992. — 175 p.
- Fuchs P. Die Errlichbarkeit der Gesellschaft: Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit. — Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992. — 240 S.
- Fukuyama F. The end of history and the last man. — The Free Press, 1992. — 352 p.
- Fuller M. Truth, value and justification. — Avebury, 1991. — 250 p.
- Galbraith J.K. The culture of contentment. — Boston: Houghton Mifflin, 1992. — 256 p.
- Gauthier A. La trajectoire de la modernité: représentations et images. — PUF, 1992. — 256 p.
- Geschichtlichkeit der Philosophie: Theorie, Methodologie und Methode der Historiographie der Philosophie. — Frankfurt a.M.; Bern; N.Y.: Lang, 1991. — 286 S.
- Goodman F.D. Die andere Wirklichkeit: über das Religiöse in einer pluralistischen Welt. — München: Trickster, 1992. — 220 S.
- Granger G.-G. La verification. — O.Jacob, 1992. — 300 p.
- Grossman R. The existence of the world: an introduction to ontology. — L.: Routledge, 1992. — 176 p.
- Grundprobleme der grossen Philosophen. — Philosophie der Neuzeit. 6. Tarski, Reichenbach, Kraft, Gödel, Neurath. — Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1992. — 224 S.
- Habermas J. Texte und Kontexte. — Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1991. — 224 S.
- Hall St. Reproducing ideologies. — Basingstoke: Macmillan, 1992. — 288 p.
- Hamlyn D.W. Being a philosopher: the history of a practice. — L.: Routledge, 1992. — 224 p.
- Harris J. Wonderwoman and Superman: The ethics of human biotechnology. — Oxford: Oxford Univ. Press, 1992. — 288 p.
- Haug W. Pluraeler Marxismus: Beiträge zur politischen Kultur. Bd. 3. — B.: Argument, 1991. — 280 S.
- Heidegger M. Gesamtausgabe. Abt. 2. Bd.19. Platon: Sophistes. — Frankfurt a.M.: Klostermann, 1992. — 668 S.
- Heidegger M. Gesamtausgabe. Abt.2. Bd.54. Vorlesungen 1923-1944. Parmenides. — Frankfurt a.M.; Klostermann, 1992. — 252 S.
- Heidegger studies. Vol.7. — B.: Duncker & Humblot, 1991. — 210 S.
- Hermeneutics and critical theory in ethics and politics. — Cambridge, MA: MIT Press, 1991. — 285 p.
- Ho G.E. East Asian philosophy: (with historical background and present influence). — N.Y. etc.: Lang, 1992. — 250 S.
- Holz H.H. Gottfried Wilhelm Leibniz. — Frankfurt a.M.; N.Y.: Campus-Verl., 1992. — 165 S.
- Honneth A. Kampf und Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. — Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992. — 280 S.
- Huni H. Wahrnehmungswirklichkeit nach Aristoteles. — Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1992. — 106 S.
- Ineichen H. Philosophische Hermeneutik. — Freiburg (Breisgau); München: Alber, 1991. — 293 S.
- Ingenhahl A. Eigenwert oder Resource: der Naturbegriff in der neueren ethischen Diskussion. — Aachen: Alano, Rader-Publ., 1992. — 106 S.

- Johnson L.E. Focusing on truth. — L.: Routledge, 1992. — 304 p.
- Judging Lyotard. — L.: Routledge, 1992. — 224 p.
- K a e h l e r K.E. Die Vernunft in Hegels Phänomenologie des Geistes. — Frankfurt a.M.: Klostermann, 1992. — 236 S.
- Kant über Religion. — Stuttgart: Kohlhammer, 1992. — 260 S.
- K a t z e n b a c h D. Die soziale Konstitution der Vernunft: Erklären, Verstehen und Verständigung bei Freud, Piaget und Habermas. — Heidelberg: Asanger, 1992. — 250 S.
- K e n n y A. The metaphysics of mind. — Oxford: Oxford Univ. Press, 1992. — 198 p.
- K ö g l e r H.H. Die Macht des Dialogs: Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty. — Stuttgart: Metzler, 1992. — 288 S.
- K r a m e r H. Integrative Ethik. — Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992. — 400 S.
- K r a m e r R. Soziale Gerechtigkeit; Inhalt und Grenzen. — Berlin: Duncker und Humblot, 1992. — 123 S.
- K r i s h n a D. Indian philosophy: a counter perspective. — Oxford Univ. Press, 1992. — 232 p.
- K u h l m a n n W. Kant und die Transzendentalpragmatik. — Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992. — 204 S.
- K u r t z P. The transcendental temptation: a critique of religion and the paranormal. — Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1991. — 500 p.
- K u r z r e i t e r M. Der Begriff des Individuums in der Philosophie Arthur Schopenhauers. — Frankfurt a.M. e.a.: Lang, 1992. — 442 S.
- L a r u e l l e F. Théorie des identités: Fractalité généralisée et philosophie artificielle. — Paris: Presses Univ. de France, 1992. — 320 p.
- Leibniz, le meilleur des mondes: table ronde. — Stuttgart: Steiner, 1992. — 295 S.
- L e n k H. Philosophie und Interpretation. — Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992. — 300 S.
- Logik der Destruktion: der Zweite Golfkrieg als elektronischer Krieg und die Möglichkeiten seiner Verarbeitung im Bewusstsein. — Hannover; Heidelberg: Materialis-Verl., 1992. — 208 S.
- L u d w i g R. Kategorischer Imperativ und Metaphysik der Sitten: die Frage nach der Einheitlichkeit von Kants Ethik. — Frankfurt a.M. e.a.: Lang, 1992. — 334 S.
- Macht und Meinung: die rhetorische Konstitution der politischen Welt. — Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1992. — 290 S.
- M a c l a c h l a n J.M. The desire to be God: freedom and the other in Sartre and Berdyaev. — N.Y. e.a.: Lang, 1992. — 300 S.
- M a j e t s c h a k S. Die Logik der Absoluten: Spekulation und Zeitlichkeit in der Philosophie Hegels. — Berlin: Akad.-Verl., 1992. — 358 S.
- M a l i a M.E. The Soviet tragedy: a history of socialism in Russia. — The Free Press, 1992. — 216 p.
- M c G i n n C. The problems of consciousness. — Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1991. — 216 p.
- M e n s c h i n g G. Das Allgemeine und das Besondere: Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter. — Stuttgart: Metzler, 1992. — 312 S.
- Methods of interpreting Plato and his dialogues. — Oxford: Clarendon Press, 1992. — 288 p.
- M i d g l e y M. Science as salvation: a modern myth and its meaning. — L.: Routledge, 1992. — 224 p.
- M o h a n t y J.N. Reason and tradition in Indian thought. — Oxford: Clarendon Press, 1992. — 320 p.

- Moral and Politik aus der Sicht dem kritischen Rationalismus. — Amsterdam; Atlanta: Rodopi, 1991. — 294 S.
- Morality, worldview and law: The idea of a universal morality and its critics. — Assen: Van Gorcum, 1992. — 490 p.
- M o r r i s R.C. Process philosophy and political ideology. — Albany: SUNY Press, 1991. — 289 p.
- M u h r P. Logik. — Wien: hpt-Verl. — Ges., 1992. — 272 S.
- M u t s c h l e r H.-D. Physik, Religion, New Age. — Würzburg: Echter, 1992. — 220 S.
- Natural law theory: contemporary essays. — Oxford: Clarendon Press, 1992. — 384 p.
- Natural and scientific method. — Washington: Catholic Univ. of America Press, 1991. — 328 p.
- Nietzsche and Asian thought. — Univ. of Chicago Press, 1991. — 200 p.
- Nietzsche und Hegel. — Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992. — 174 S.
- Objectivity, method and point of view: essays in the philosophy of history. — Leiden: Brill, 1991. — 204 p.
- On Paul Ricoeur: narrative and interpretation. L.: Routledge, 1992. — 240 p.
- The opened curtain: a U.S. — Soviet philosophy summit. — Boulder: Westview Press, 1991. — 350 p.
- Paradigmenvielfalt und Wissensintegration: Beiträge zur Postmoderne im Umkreis von G.-F. Lyotard. — Wien: Passagen-Verl., 1992. — 240 S.
- Philosophical applications of free logic. — Oxford Univ. Press, 1991. — 320 p.
- Philosophie als Zeitdiagnose: Ansätze der deutschen Gegenwartphilosophie. — Darmstadt: Wiss. Buchges., 1991. — 261 S.
- Philosophische Anthropologie in 19. Jahrhundert. — Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1992. — 214 S.
- Philosophy and art. — Washington: Catholic Univ. of America Press, 1991. — 266 p.
- Philosophy and the origin and evolution of the Universe. — Dordrecht: Kluwer, 1991. — 480 p.
- Postmodernism and social sciences. — Basingstoke; Macmillan, 1991. — 192 p.
- P r e t z m a n n G. Grundzüge eines ökologischen Humanismus. — Wien: VWGO, 1992. — 240 S.
- P r i g o g i n e I., S t e n g e r s I. Entre le temps et l'éternité. — Flammarion, 1992. — 224 p.
- Psychothérapie & Philosophie: Philosophie als Psychotherapie? — Paderborn: Junfermann, 1992. — 640 S.
- The quest for man: The topicality of philosophical anthropology. — Assen: Van Gorcum, 1991. — 220 p.
- The question of humanism: challenges and possibilities. — Buffalo: Prometheus Books, 1991. — 341 p.
- R a m m e r s t o r f e r M. Quarks und Erkenntnis: erkenntnistheoretische Aspekte unserer Vorstellungen vom Aufbau der Materie. — Frankfurt a.M. etc.: Lang, 1992. — 150 S.
- R a m s a y M. Human needs and the market. — Avebury, 1992. — 240 p.
- Retributivism and its critics. — Stuttgart: Stener, 1992. — 161 S.
- R o b e r t s D. Art and enlightenment: aesthetic theory after Adorno. — Univ. of Nebraska Press, 1991.
- R o b e r t s G. The logic of reflection: German philosophy in the twentieth century. — New Haven: Yale Univ. Press, 1992. — 256 p.
- R o h l s J. Geschichte der Ethik. — Tübingen: Mohr, 1991. — 553 S.
- R o s e n S. The ancients and the modern: rethinking modernity. — New Haven: Yale Univ. Press, 1991. — 236 p.

- R u s s J. Les méthodes en philosophie. — Armand Colin, 1992. — 192 p.
- R u s t e m e y e r D. Historische Vernunft, politische Wahrheit. — Weinheim: Dt. Studien — Verl., 1992. — 267 S.
- S a g e t H. Le hasard et l'anti-hasard. — Lyon: Vrin, 1991. — 186 p.
- S a s s e n b a c h U. Der Begriff des Politischen bei Immanuel Kant. — Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992. — 180 S.
- S a u l J.R. Voltaire's children: The dictatorship of reason in the West. — The Free Press, 1992. — 450 p.
- S c h a e f e r A. Der Nihilismus in Hegels Logik: Kommentar und Kritik zu Hegels Wissenschaft der Logik. — Berlin: Berlin-Verl. Spitz, 1992. — 168 S.
- S c h e r e t t D. Philosophie des Mittelalters. — Stuttgart: Metzler, 1992. — 160 S.
- S c h m i t t F.F. Knowledge and belief. — L.: Routledge, 1992. — 256 p.
- Selbstverständnisse der Moderne: Formationen der Philosophie, Theologie und Ökonomie. — Stuttgart: Metzler, 1991. — 190 S.
- S n a r e F. The nature of moral thinking. — L.: Routledge, 1992. — 176 p.
- S o r e l l T. Scientism: philosophy and the infatuation with science. — L.: Routledge, 1991. — 206 p.
- S p i e k e r m a n n K. Naturwissenschaft als subjectlose Macht: Nietzsches Kritik physikalischer Grundkonzepte. — B.; N.Y.: de Gruyter, 1992. — 240 S.
- S t e i n e r P.M. Psyche bei Platon. — Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1992. — 251 S.
- T a n n s j o T. Populist democracy: a defence. — L.: Routledge, 1992. — 176 p.
- Spinoza und der deutsche Idealismus. — Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1992. — 204 S.
- S t e i n h e r r T. Der Begriff «absoluter Geist» in der Philosophie G.W. Hegels. — St. Ottilien: EOS-Verl., 1992. — 220 S.
- T e p e P. Postmoderne, Poststructuralismus. — Wien: Passagen-Verl., 1992. — 336 S.
- T h o m p s o n J. Justice and world order: a philosophical inquiry. — L.: Routledge, 1992. — 224 p.
- T i t o J.M. Logic in the Husserlian context. — Evanston: Northwest. Univ. Press, 1991. — 291 p.
- T ö b b i c k e Chr. Negative Dialektik und kritische Ontologie: eine Untersuchung zu Theodor W. Adorno. — Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992. — 160 S.
- T o u r a i n e A. Critique de la modernité. — Fayard, 1992.
- The turning points of the new phenomenological era. — Dordrecht: Kluwer, 1991. — 584 p.
- Übergang: Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants. — Frankfurt a.M.: Klostermann, 1991. — 250 S.
- U l a m A.B. The communists: the intellectual and political history of communism. — Charles Scribner's Sons. — 1992. — 320 p.
- Understanding the Phaedrus: Proceedings of the II. Symposium Platonicum. — Sankt Augustin: Academia-Verl., 1992. — 328 S.
- W a r n o c k M. The uses of philosophy. — Oxford: Blackwell, 1992. — 256 p.
- Die Welt als Text. — Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992. — 280 S.
- W i l l k e H. Ironie des Staates: Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft. — Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992. — 280 S.
- W i s d o m J.O. Philosophy of social science. Vol.3. Groundwork for social dynamics. — Avebury, 1992. — 150 p.
- W o k a r t N. Antagonismus der Freiheit: Wider die Verharmlosung eines Begriffs. — Stuttgart: Metzler, 1992. — 160 S.

W y s s D. Die Philosophie des Chaos oder das Irrationale: die Bestimmung des Menschen in einer irrationalen Welt. — Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992. — 200 S.

Z e i d l e r K.W. Grundriss der transzendentalen Logik. — Cuxhaven: Yunghaus, 1992. — 206 S.

Zeiterfahrung und Personalität. — Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992. — 272 S.

Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft. — Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992. — 360 S.

Zur philosophischen Aktualität Heideggers. — Bd.3. Im Spiegel der Welt: Sprache, übersetzung, Auseinandersetzung. — Frankfurt a.M.: Klostermann, 1992. — 372 S.

*Составители: И.Л.Беленький, Б.П.Гинзбург*

## Об авторах

- Пшеворский Адам  
 профессор Чикагского университета (США)
- Бибихин Владимир Вениаминович  
 кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института философии Российской Академии наук
- Шапир Максим Ильич  
 филолог, научный сотрудник Русского исследовательского центра Гарвардского университета (Кембридж, Масс.), член редакционной коллегии журнала «Russian Linguistics» (Дордрехт — Бостон — Лондон)
- Арманд Алексей Давидович  
 доктор географических наук, ведущий научный сотрудник Института географии Российской Академии наук
- Колаковский Лешек  
 профессор Чикагского университета (США)
- Дарендорф Ральф  
 профессор Оксфордского университета (Великобритания)
- Бохеньский Юзеф  
 профессор Фрибургского университета (Швейцария)
- Налимов Василий Васильевич  
 доктор технических наук, главный научный сотрудник биологического факультета МГУ
- Тахо-Годи Аза Алибековна  
 доктор филологических наук, профессор, заведующая кафедрой филологического факультета МГУ
- Рашковский Евгений Борисович  
 кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института мировой экономики и международных отношений Российской Академии наук
- Тарасов Борис Николаевич  
 доктор филологических наук, заведующий кафедрой Литературного института
- Шалимов Петр Борисович  
 аспирант Института философии Российской Академии наук
- Ознобкина Елена Вячеславовна  
 кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии Российской Академии наук
- Розина Раиса Иосифовна  
 кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам Российской Академии наук



**Put' (The Way)**

International philosophical journal

**Contents 3/1993**

Adam Przeworski	Transitions to democracy	3
Vladimir Bibichin	Language of philosophy	57
Maxim Shapir	Language of everyday life / languages of culture	120
Alexej Armand	Commentary to the normal crisis	139
<b>À propos</b>		
Leszek Kolakowski	Amidst moving ruins	165
Ralf Dahrendorf	Morality, institutions and civil society	179
Joseph Bochenski	Old philosopher' advices	192
<b>Memoirs</b>		
Vassily Nalimov	On the history of the mystical anarchism in Russia	194
Georgy Gorinevski	Recollections	217
<b>Archives</b>		
A. F. Lossev	The history of aesthetics. Preface (Commented by A. A. Tacho-Godi)	232
<b>Impressions</b>		
Eugeni Rashkovski	Notes upon two Ceneva conferences	252
<b>Book reviews</b>		
Boris Tarasov	K. Jaspers. The sense and the purpose of history	263
Piotr Shalimov	N.O.Loski. The history of Russian philosophy (The last «soviet» edition)	268
N.O.Loski	The answer to the soviet critics of «The history of Russian philosophy»	273
Helena Oznobkina	M. Heidegger. The conversations on the country road	279
Raisa Rozina	Eksteins M. Rites of spring	281
<b>Bibliography</b>		
	Books on philosophy in 1991 – 1992	286
	About the authors	303

