Ф И Л О С О Ф И Я

Структурализм в современном русско-советском обществе представляет собой нечто большее, чем просто один из методов описания и реконструкции мировой истории и населяющих ее культур. Структурализм удовлетворяет не научные, а скорее метафизические потребности граждан этого общества. В книгах современных русских структуралистов: Лотмана, Топорова, Иванова, Аверинцева, Успенского и многих других — читатель ищет прежде всего ответы на первые и последние вопросы: что есть мир в целом? как он раскрывается человеку? как человек должен жить в мире?

Претензия гуманитарных наук на устранение и замену собой метафизики характерна не только для России: гуманитарные науки энергично осуществляют свою экспансию в Европе и в США. Но если в других странах они встречают определенное сопротивление, поскольку метафизическая традиция продолжает там свое существование и, кроме того, бурно развиваются позитивные науки и искусство, то в России сопротивление почти нацело отсутствует. Собственной метафизической традицией у России нет, религиозная традиция подверглась структуралистской обработке уже о. Павлом Флоренским, а развитие искусства и позитивных наук сильно приторможено и, кроме того, ж художники, и ученые лишены возможности формулировать в ясном виде метафизические и общеметодологические предпосылки своих конкретных достижений. Единственная официальная доктрина, призванная отвечать на первые и последние вопросы, — диалектический и исторический материализм — является, по существу, гуманитарной наукой с определенной методологией,

¹ Статья печатается в сокращенном виде.

превратившейся в идеологию. Структурализм в качестве соперничающей методологии исходит в своей деятельности из общих предпосылок, свойственных всем гуманитарным наукам, и поэтому встречает вполне подготовленную аудиторию. В настоящее время он сам превратился в идеологию, более популярную в широких кругах интеллигенции, чем официальная идеология. В ходе этого превращения специфические особенности структуралистского метода, по сравнению с другими методами гуманитарных наук, отошли на второй план и выявились основные предпосылки гуманитарных наук в целом. Методологическая чистота не была присуща русскому структурализму с самого начала. Теперь же она оказалась устраненной окончательно. Осталось лишь одно методологическое требование: рассмотрение истории с позиций культурной типологии. Это требование, однако, характерно не только для структурализма, но и для различных форм герменевтики, культурной антропологии, психоанализа, теории исторических циклов и т.д. Короче говоря, для всех методологий, появившихся в гуманитарных науках после отказа от эволюционизма XIX века. Поэтому, прежде чем описать специфическую роль структурализма в современном русском обществе, следует рассмотреть природу и предпосылки гуманитарных наук в целом.

1

Большинство серьезных исследователей /напр., Э.Лангофский, Г.Г.Гадамер и А.Тойнби/ полагают, что современная концепция гуманитарных наук возникла в среде итальянских гуманистов эпохи Возрождения, а окончательно сформировалась в эпоху немецкого романтизма в конце XVIII - начале XIX века. С самого начала эта идея была противопоставлена, во-первых, метафизике и, во-вторых,

господству позитивных наук о природе. Возрождение открыло многообразие человеческих культур. Наука Возрождения отреагировала на это открытие созданием единой позитивно-научной картины природного мира, выходящей за пределы непосредственного опыта человека и его "естественной мудрости". Искусство Возрождения также поставило себе цель освободиться от унаследованных культурой традиций. Тем самым наука и искусство эмансипировались от господства воззрений и вкусов того общества, в котором они себя осуществили, и сами заняли господствующую позицию по отношению к обществу. Здравый смысл и суждение, основанное на очевидности и вкусе, утратили вследствие этого право на истину. Соответственно оказалась скомпрометирована и метафизика, опиравшаяся на очевидность здравого смысла, сформировавшегося в рамках культурной традиции. Метафизика стала вследствие этого выражением культурной ограниченности, вместо того, чтобы служить последним основанием для индивидуального знания. Индигни поставил себя выше культуры, опираясь на свою способность к наблюдению, анализу и изображению природы в ее внекультурной объективности.

Объективная картина мира, предложенная позитивными науками, не была, однако, усвоена обществом целиком и полностью. Продолжали существовать и развиваться иные общества, в которых позитивная наука вообще не была известна; нельзя было сбрасывать со счетов те народы, которые, сойдя со сцены до появления объективной науки, не смогли познать ее плодов. Вследствие этого и возникли гуманитарные науки, задачей которых было дополнить знание о мире знанием о человеке, живущем в этом мире. Культура, метафизика, рациональная мудрость, нравы и вкусы людей лишились истины в результате появления позитивной науки:

они перестали что-либо говорить о мире. Зато они стали говорить о самом человеке. Из описания мира, в котором живет человек, культура превратилась в описание самого человека, и этим описанием занялись гуманитарные науки.

Единство позитивных и гуманитарных наук, намеченное Возрождением, однако, не состоялось. Дело в том, что европейская философия не желала сдаться своих позиций. Позитивные науки были обвинены в том, что их претензия на объективность маскирует их включенность в культуру и их зависимость от обыденного языка и здравого смысла. А следовательно, их претензия на культурную эмансипированность необоснованна. Этим доводом гуманитарные науки воспользовались для своего окончательного самоутверждения. Если и позитивная наука оказывается не вполне достоверным знанием, а лишь выражением некоего "духа научности", свойственного определенной исторической эпохе, то гуманитарные науки получают господство над всей сферой знаний. Всякое знание оказывается иллюзорным, поскольку всякое знание лишь манифестирует какие-то свойства человеческой природы и, следовательно, все виды знания, будучи равно истинными, уравниваются между собой в своем значении и могут изучаться только по их форме, т.е. сравнительно-исторически. Именно такой переход от "научного просвещения" к "историческому просвещению" совершился в эпоху немецкого романтизма. /.../

II

Структурализм как таковой — без прилагательного "русский" — возник как материалистический вариант феноменологической герменевтики, подобно тому, как марксизм возник как материалистический вариант гегельянства, а Фрейдизм — как материалистичес-

кий вариант романтической герменевтики. Идеалистические гегель-листво и герменевтика тесно связаны между собой. На Западе марксизм, фрейдизм и структурализм также выступают обычно в неустойчивом уединении. Идеалистический вариант гуманитарных наук, как уже говорилось, опирается на единство культуры и на причастность ей индивида, материалистический же вариант опирается на единую картину мира, формируемую позитивной наукой. /.../

Романтическая герменевтика вышла из возрожденческой критики традиционного понимания античных текстов и из протестантской библейской критики. Обе эти критики были направлены против буквального понимания текстов, пришедших из истории. Подлинное понимание текстов, с точки зрения критиков традиции, должно осуществляться не путем истолкования их в терминах здравого смысла или философской спекуляции, а путем реконструкции их "первоначального смысла". Тем самым "первоначальный смысл" был отделен от простого смысла и противопоставлен ему. /.../

Романтическая герменевтика прямо обратилась к "вчувствованию" как адекватному методу понимания: души различных культур соответствуют различным состояниям индивидуальной человеческой души. Или иначе: подобно тому, как каждая отрасль имеет свой язык, разным языкам можно соответствовать различные страсти. Романтическая культуркритика обрела тем самым господство и над культурами других эпох и над собственной культурой: собственную культуру оказалось возможным, например, третировать как "пошлую", т.е. соответствующую "пошлым" состояниям души. /.../

Уже от романтиков пошло увлечение всем "естественным" и "невольным". Так, слова любви могут быть холодны и риторичны, но "невольный вздох" или "невольный румянец" спасают все дело: они демонстрируют наглядно — т.е. несловесно, — что речь идет

об истинном чувстве. Или другой аналогичный пример. Пусть некто рассуждает о политике и философии. Чтобы правильно понять его речь, следует рассмотреть классовую природу говорящего, составляющую молчаливую, невербализованную предпосылку его рассуждений и являющуюся вместе с тем "невольной", т.е. не сознательно, а социально и "материалистически" детерминированной. В обоих случаях за превращением текста в вещь следует превращение вещи в текст. Поскольку доверие к речи утрачивается, ее искренность и достоверность начинают устанавливаться по "косвенным признакам", т.е. по таким признакам, в которых говорящий неволен и которые, следовательно, он не может фальсифицировать. /.../

Остается теперь еще раз проинтерпретировать все это материалистически - и структурализм готов. Для этого достаточно сказать, что предметные указания - знаки - не конституируются в единстве описывающего их феноменологического сознания, а объективно наличествуют в составе реального мира и могут быть описаны в виде "материальных знаков". Единство понимающего сознания распадается, но зато вновь устанавливается единство научного позитивного описания изолированных во времени и пространстве знаковых систем. Далее эти системы описываются в терминах двузначной логики, а сама двузначная логика дискредитируется как лишь одна знаковая система из многих. Каждая из этих систем интерпретируется средствами художественного "мимезиса" в терминах языка исследователя, а сам этот язык дискредитируется как лишь одна знаковая система из многих и т.д. В результате получается структурализм в привычном для всех виде. Его методология как видно из предыдущего, охватывает все и вся, но сам по себе структурализм можно описать только "апофатически". И это вполне

понятно. Гуманитарий-структуралист лишь доводит до доступного ему совершенства надмирную логическую-идеологическую претензию гуманитарных наук в целом.

III

Вследствие осуществленного им усмотрения материальной природы знаковых систем и знаковой природы всех вещей структурализм полагает свое место на вершине познания. Но достигнутый синтез существует лишь на словах. Знаковые системы именно благодаря своей предметной природе и своей замкнутой организации не охватывают всего универсума в целом. Если знак структуралистами определяется как предмет, который замещает другой предмет, то это означает, что знак расположен означаемому и всегда может быть поставлен вопрос, насколько знак соответствует означаемому. Этот вопрос может быть поставлен простым их сопоставлением без обязательного соотнесения знака с той "структурой", элементом которой он является. Скорее напротив, сама эта структура конституируется именно тогда, когда требуется объяснить, почему непосредственное соответствие знака означаемому отсутствует. Так, если сравнение изображения лошади с самой лошадью кажется неудовлетворительным, то объяснение этого выступает в форме описания изображения в качестве "условного" и уже затем влечет за собой описание условий этой условности. Непосредственно же созерцаемый образ лошади представляется в этом случае безусловным. Рахуется, это отношение легко переворачивается: изображение лошади представляется "безусловным", выражающим существенные черты "лошадности" как таковой, в то время как непосредственное содержание лошади понимается как случайное и условное — вследствие этого ищутся условия челове-

ческого созерцания и т.п. Но знаков бы ни был анализ, условность, будучи осознанной всегда самим искусством, преодолевается на уровне самого изображения. Т.е. лошадь изображается более близкой к "реальной лошади" или, напротив, "лошадность" представляется таким образом, чтобы сходство с "реальной лошадью" было исключено.

Иначе говоря, условность знака преодолевается созданием "безусловного знака". Преодоление может идти различными путями, и отсюда возникает тот плюрализм означения, о котором говорилось выше. Но в любом случае лозунг Гуссерля "К самим вещам!" осуществляется на деле не переходом от знака к рассмотрению того, как он дается, как это предполагает феноменология и структурализм, а в творческом акте, т.е. созданием некоторой новой и самостоятельной вещи, означающей самое себя.

На это легко найдутся два возражения. Во-первых, скажут, что всякая такая новая вещь также лишь отчасти самостоятельна и что, следовательно, и ее можно рассматривать культурно-типологически. Это возражение, конечно, верно, но оно игнорирует вопрос о том, когда и как такое рассмотрение оказывается возможным. А оно оказывается возможным только после того, как новый знак в ходе дальнейшей критики утратит свою самоочевидность. До этого момента существует только неопределенное сознание неизбежности подобной критики в будущем, которое отнюдь не тождественно самой этой критике. Романтики и Гегель создали иллюзию, что возможность чего-либо в принципе означает его реальность здесь и сейчас. На деле же именно эта вневременная позиция и определяет всю дальнейшую неприкаянность гуманитарных наук. Из того, что известно, что человек смертен, вовсе не следует, что он уже умер и, что, следовательно, он уже "снят" в качестве

"конечного" и превратился в понятие. Любая типология, как уже было показано выше, предполагает некоторое пространство, в котором происходит сравнение, а это пространство и есть пространство "самой реальности" или, иначе говоря, некоторого безусловного знания. Это знание в дальнейшем, возможно, будет отвергнуто, но оно представляет собой в данное время и в данном месте образ абсолютного знания, и ученый-гуманитарий не располагает никаким альтернативным знанием: альтернативное знание может быть предложено только как альтернативная картина самой реальности.

Известный семиотик Умберто Эко определяет семиотику как науку о том, что может быть ложным, поскольку если знак — это предмет, который замещает другой предмет, то это означает, что знак может целиком скрыть за собой означенное и подменить его собой. И этому не следует удивляться, поскольку гуманитарные науки с самого начала были созданы для описания знания, не имеющего силы, — ложного знания. Однако тот предмет, который замещается знаком, не есть "вещь в себе", на место которой ставит себя сам ученый-семиотик. Это также и не всем известная вещь, которая затем заменяется знаком. То, что замещается знаком, — сама истина, — открывается только после того, как знак осознается как знак. И, следовательно, вся область семиотики есть область чисто ложного знания, а не такого знания, которое только может являться ложным.

Но именно потому, что знак не есть чисто семиотический знак, а непосредственно соотносится со своим означаемым, осознание его системного характера и, следовательно, его неадекватности отнюдь не делает его полностью устаревшим и непригодным. Знак, благодаря своей частичной соотносительности с предметом,

остается если не его знаком, то его метафорой. И в таком качестве он способен на историческое возвращение. Африканские маски в искусстве и шаманские приемы в медицине возродились вне своего системного значения потому, что обнаружили свою непосредственную эффективность в передаче или осуществлении того содержания, которому они соответствовали.

Таким образом, первое возражение отклоняется тем, что, во-первых, наличие безусловного знания и безусловного знака для каждого момента исторического времени признается фактически и самим гуманитарием, а во-вторых, тем, что знак сохраняет в определенном отношении свою безусловность, будучи способным к "возрождению" вне своего системного структурного значения.

Второе возражение состоит в том, что, со структуралистской точки зрения, создание нового знака приравнивается к созданию новой семиотической системы вроде того, как это делали русские формалисты. Но такое возражение, кстати довольно часто встречающееся, переворачивает с ног на голову всю систему структуралистских рассуждений. Ведь если можно придумать "из головы" структуру, равноценную структурам исторически сложившимся, то это лишает весь структурализм в целом всякой объективности.

На деле же структурализм, как и другие гуманитарные методы, обладает, разумеется, своей собственной сферой активности. Она состоит именно в создании посредством, как говорил Ролан Барт, "мимезиса", семиотических систем, моделирующих некоторые аспекты знания постольку, поскольку это знание обнаружило себя как неполное и сосуществующее со своим объектом, а не описывающее его достоверным образом. По образцу такого знания могут быть созданы "мыслящие автоматы", основной чертой которых и является то, что контроль за связью между их представле-

ниями и "реальностью" осуществляет человек, т.е., что их представления фальсифицированы с самого начала своим системным характером. Структурализм в его положительном содержании составляет разновидность искусства или техники в их единстве, идущем от греческой традиции. В отношении роботов человек выступает как Бог Декарта, гарантирующий знакам их аутентичность.

Что же касается реального движения истории, то в ней интерпретация знания происходит не посредством обнаружения его системного характера, а в результате приобретения нового знания или столкновения его с альтернативным знанием. Речь не может быть объяснена через язык. Речь объясняется через другую речь. Молчание создает лишь иллюзию понимания. А описание речи извне в качестве предмета подразумевает некоторую иную речь, описывающую предмет описываемой речи в его самостоятельной реальности. Истинная речь не может быть описана извне и "научно". Научно может быть описана лишь ложная речь, при условии что истина установлена.

1У

Высказанное выше положение о несистемном характере знака и о непосредственном сходстве его с означаемым противоречит, по-видимому, природе основного феномена, изучаемого в рамках гуманитарных наук, — феномена естественного языка. Слова, как кажется, имеют совсем иную природу, чем объекты и отношения, которые обозначаются словами, и ни в каком отношении не напоминают эти объекты непосредственно.

Однако естественный язык отнюдь не представляет собой упорядоченной совокупности слов, имеющих каждое свое значение во "внешнем мире", так что "система языка" оказывается тождествен-

ной "системе мира". Каждый естественный язык обладает своей традицией описания вещей, а не только их названия, так что имя вещи соответствует именно ее описанию в языке, а лишь это описание соответствует самой вещи, которая по этому описанию узнается. Между словом и вещью посредником является устная и письменная описательная традиция языка, и посредством введения нового описания говорящий может добиться изменения значения любого слова в языке и обеспечить понимание новых значений. Говорящий делает это сопоставлением описания и описываемого объекта как двух сравнимых внутримирских предметов. Это позволяет модифицировать описание и употреблять слова вопреки установившемуся "духу языка". Литература, мифология и т.п. не являются "вторичными моделирующими системами", надстроенными над естественным языком и указывающими на индивидуальную "картину мира" говорящих, в то время как сам язык указывает на их общую "картину мира". Напротив, сам естественный язык представляет собой лишь абстракцию от реальной речи, в которой все время осуществляется объяснение того, как употребляются слова языка. И литература как раз и является такой речью. Платоновская попытка заменить всю мифологическую и литературную традицию языка его сиюминутным неустойчивым способом означения привела лишь к созданию новой мифологии в ряду других. /.../

Если знак — это предмет, который замещает другой предмет, то оба эти предмета можно расположить в одном и том же пространстве. Если означающее означает означаемое, то это значит, что означаемое в качестве внутримирского объекта чем-то отличается от означающего, иначе бы они просто слились между собой, и между ними нельзя было бы установить никакого отношения, в том числе и отношения означения. Но если такое различие установлено,

то его можно описать: можно описать означаемое в его отличии от означающего. Например, можно предложить описание и понимание слов "свобода", "человек" или "стол", отличающееся от "общепринятого понимания" в той мере, в которой совершенное новое описание будет иметь "сходство" с означаемым.

Такой переход от означающего к означаемому может показаться переходом к "вещи в себе". Однако и структурализм не избегает "вещи в себе". Структурализм ставит на место "вещи в себе" структуру самого означающего в его связи со всеми другими означающими. Означаемое при этом просто исчезает. Так, структурализм, задавая, скажем, вопрос "Что такое свобода?", не станет давать этому понятию новое определение, а рассмотрит, как употребление слова "свобода" в текстах определенной культуры отличается от употребления слов "несвобода", "рабство", "зависимость", а с другой стороны — от употребления слов "автономия", "произвол" и т.д. В результате обнаружится, по мнению структуралистов, "подлинный" языковой смысл слова "свобода", относительно которого каждое конкретное определение этого понятия может рассматриваться как частное мнение и, соответственно, как частная реализация этого языкового значения. Разумеется, полученное значение приобретает статус "научно установленного" и любое новое определение слова "свобода" представляется на его фоне односторонним и произвольным.

Легко видеть, однако, что это "научное понимание", сформулированное ученым в результате подобного исследования, оказывается на деле как раз новым определением слова "свобода" — таким определением, которое не тождественно ни одному из тех определений, с которыми он имел дело в текстах исследованной культуры и с которым носитель этой культуры, будь оно ему

предъявлено, вполне возможно, и не согласился бы. Вместе с тем, это новое определение не соответствует и собственному представлению исследователя о свободе. Возникает вопрос: имеет ли оно вообще какой-либо смысл? /.../

Любая "системная" речь — это неискренняя речь именно потому, что она игнорирует свой предмет. Неискренность — это повторение штампов, воспроизводство готовых смыслов, за которыми теряется отсылка к предмету. Искренняя речь поэтому менее всего спонтанная и "невольная" речь. Как раз спонтанная речь и опирается на готовые штампы. Для того, чтобы речь прозвучала искренне, она должна быть сознательно и целенаправленно построена таким образом, чтобы предмет, на который она направлена, получил в ней новое описание, заслуживающее доверия. Искренняя речь устанавливает различия и аналогии, которые до нее не были зафиксированы. Искренность — не достояние "простых душ", руссоистских Кандидов и тех бесписьменных народов, которые, по мнению Соссюра, и воплощают структуралистический идеал спонтанного воспроизведения синхронной языковой нормы, не испорченной "диахронной" литературной традицией. Искренность — дар немногих людей, способных к творческому акту и создавших поэтому упомянутую литературную традицию вопреки стандартному мышлению большинства, живущего в постоянном страхе того, что его собственные речи лишены смысла.

Иллюзия приоритета системности происходит из-за того, что литературные "диахронные" определения обнаруживают аналогии за пределами определяемых ими слов и в то же время разрывы в предметной области, покрываемой обычным употреблением этих слов. Но это обстоятельство не означает, что слово "первично", а литература "вторична". Напротив, это показывает, что большинство

говорящих просто не знает, о чем говорит, хотя и не в сократовском, а в структуралистском смысле этого утверждения.

У

Теперь, когда показан несистемный характер языковых знаков, открыт путь к проведению различия между плюрализмом знания, о котором говорилось выше, и многообразием культурных форм, изучаемым гуманитарными науками.

В наше время уже отброшен миф о единстве позитивной науки и о ее независимости от религии, метафизики, искусства и форм общественной жизни. Современная наука не может опереться ни на здравый смысл, как это ей советуют позитивисты, ни на некое единое метафизическое умозрение. Каждая научная теория представляет собой в наше время замкнутую и самодавляющую речь, в которой основные предпосылки, методы и экспериментальные данные тесно увязаны друг с другом, но не имеют независимой опоры вне этой связи. Такой плюрализм в науке, официально признаваемый ныне самой модной на Западе школой философии науки — критическим рационализмом в лице К.Поппера, Т.Куна, Дж.Агасси, П.Фейерабенда и др., — соответствует аналогичной картине в искусстве, нравах и всех иных видах человеческой деятельности. Сказанное не означает, однако, что принятие или отвержение научной теории есть акт веры. Каждая теория обладает присущей ей рациональностью: она дает критерии для оценки собственных результатов, и возникающая посредством этого критика теории изнутри приводит к ее сопоставлению с другими теориями и с конвенциями здравого смысла, вследствие чего теория может радикально меняться. Как бы то ни было, но каждая теория обладает целым рядом основополагающих установок по поводу объектов, которые она изучает.

И в этом смысле отрицательные суждения, будучи получены, приводят к смене этого языка и не сохраняют его. /.../

Итак, бессмысленно говорить о языке культуры. Языка культуры не существует: есть только сама культура. Различные предпосылки и методы знания, входящие в нее, не организованы в систему. Они часто имеют различное происхождение и независимую историю. В качестве знания они постоянно претерпевают изменения, причем, как правило, весьма неравномерно. Они не представляют собой некоего фатума людей, живущих в лоне данной культуры, — фатума, бессознательно управляющего их мышлением. Культура каждый раз сознательно принимается человеком или отвергается. Если человек, меняя что-то в культуре, остается ей верен в целом, то это не потому, что он ее бессознательно определен, а потому, что он ее сознательно принимает, либо потому, что считает истинными ее положения, либо потому, что считает выгодным для себя не ставить их под сомнение, либо по всем этим причинам вместе взятым. И если, затем, приходит некто и утверждает, что данная культура ограничена своим языком и что ей следует дать ту или иную интерпретацию, то следует в первую очередь выяснить, как проведено то разграничение, которым эта культура оказалась ограниченной, и как интерпретируется этот некто вместе с его дефинициями самой этой культуры. Иначе говоря, отсутствие критики культуры со стороны человека вовсе не означает, что он чувствует ее "своей", равно как ее критика вовсе не означает ее "преодоления". /.../

Культура не есть целостность, и именно поэтому ее нельзя ни сохранить, ни преодолеть. Культура соткана из массы гетерогенных представлений, умозрений, принципов, надежд. Эта гетерогенность предоставляет возможность для человеческого вмешатель-

ства, но в то же время указывает достаточно четкие границы для его масштабов. /.../

У1

Но скажут: а где же здесь Россия? Ведь в заглавии речь шла не просто о структурализме, а о русском структурализме? Но Россия и в этом случае там, где чаще всего ее можно встретить — в прилагательном. Структурализм, как и все прочие методологии гуманитарных наук, возник не в России, и поэтому его анализ в качестве методологии должен проводиться на "заграничном" материале. В России структурализм превратился в идеологию. Именно это превращение и его предпосылки должны стать теперь предметом анализа.

Структурализм, как уже было сказано, является критически-ориентированным учением, не имеющим собственной позитивной базы. Поэтому в западном обществе он играет роль вечной "левой" оппозиции: его критика постоянно учитывается, но он не может прийти к власти. /.../ Структурализм оценивает всю предшествующую ему культуру как исчерпанную его же собственной интерпретацией, а всю последующую культуру как лишенную ценности. Но в любом случае, будучи по своей природе отрицательным методом, он не порождает собственной культуры и не претендует на такую задачу.

Иное дело Россия. Россия имеет чрезвычайно длительную традицию усвоения критических направлений мысли и превращения их в позитивные. Образом такого превращения было принятие на Руси христианства. Христианство выступило критически по отношению к иудейской и греческой мыслительным традициям. Вследствие этого в Европе была предпринята колоссальная работа по пересмотру

этих традиций, работа, которая отнюдь не закончена до сих пор и не может быть закончена, пока христианский критицизм остается внутренне ориентирующим образом для всех видов критики культуры. В России же христианство было воспринято только как культ, поскольку никакой положительной традиции знания в России до принятия христианства не имелось. /.../ Христианская критика привела в России не к переформулировке знания таким образом, чтобы оно приобрело еще большую надежность и, следовательно, истинность, как это произошло в Европе, а к спокойному принятию того факта, что истинное знание вообще не достижимо и, следовательно, к нему не следует стремиться. Результатом подобного убеждения стало на религиозном уровне признание созерцательного, а не познавательного, или деятельного, отношения к жизни, высшей формой проявления индивидуального сознания в мире.

Отсутствие в России богословской традиции породило отсутствие секулярной традиции литературного оформления мысли. В России почти отсутствуют моральные, политические, философские или экономические трактаты, которые могли сформировать язык и стиль рационального мышления. В то время как основные европейские и восточные языки сформировались именно благодаря таким трактатам и литературной полемике, вызванной ими, и выработали тем самым герменевтическое единство понимания, которое обеспечивает для каждого члена общества возможность опереться на письменную традицию для выражения своего индивидуального опыта и мышления, в России язык так вполне и не сформировался в качестве устойчивого аппарата для фиксации объективного знания и для выражения душевного опыта индивида. Современный язык сформировался в России как язык художественной литературы.

Писатели, чье творчество глубже других воздействовало на русский язык и на сознание образованной части русского общества: Пушкин, Гоголь, Толстой, Достоевский, Чехов, — все были реалистами в специфическом русском смысле этого слова. Герои их произведений в той же степени характеризуются своим обликом, манерой говорить и вести себя, как и своими мыслями и идеалами. Реалистический взгляд на мир предполагает здесь рассмотрение мышления человека в качестве одного из его атрибутов, вне отношения мышления к истине. Предметом изображения для писателей Запада в ту эпоху, как правило, была душевная эволюция их героя через многие заблуждения герой приходит к миропониманию, которое совпадает с миропониманием самого писателя и предполагается писателем в качестве истинного. Это открывает перед читателем возможность идентифицироваться с героем и пройти в своей душе тот путь, который прошел в книге герой. Чтение книги превращается, таким образом, в опыт, который изменяет читателя: от "реального" состояния своего сознания он приходит к новому сознанию тем путем, которым ведет его писатель. В основе всего этого движения лежит доверие к способности читателя поставить под сомнение собственное мышление и пройти путь внутреннего изменения в непрестанном поиске истинного взгляда на вещи.

Русская же литература никогда не представляет человека в поиске и внутреннем изменении. Человек в ней всегда предстает как тип. Читатель не проделывает поэтому пути от своего "реального" состояния к новому состоянию, к которому приведет его писатель. Читатель, следовательно, не идентифицируется с героем: он лишь сопоставляет себя с ним, узнавая или не узнавая себя в предложенном ему типе, но в любом случае оставаясь самим собой: с чем пришел, с тем и ушел. Это и не может быть иначе,

если литература использует мышление в качестве характеристики персонажа: изменение в мышлении совпадает с изменением самого персонажа. Герой не может изменить свое восприятие мира и вместе с тем остаться самим собой. Неспособность русской литературы представить изменение мышления героя является следствием того, что сам язык не развил в себе достаточно средств, чтобы представить мышление и чувство само по себе, без его отнесения к персонажу в качестве характеристики этого персонажа.

Следствием всего этого является хорошо известная "типичность" русских литературных героев, а также их хорошо известная бездеятельность. И то и другое является чертами не "русского характера", а результатом самого литературного метода. Герои русской литературы типичны, поскольку они должны узнаваться в качестве возможных внешних подобий читателя, такого, каков он есть в мире, а не в качестве индивидуумов, с которыми читатель может внутренне идентифицироваться в тексте. Бездеятельность героев русской литературы объясняется тем, что всякая деятельность перемещает героя из одного нравственного, социального и т.д. положения в другое, а такое перемещение как раз и разрушает исходную целостность описания. Русские писатели пытались справиться с положением, изобретая "деятельный" тип или "ищущий" тип человека. Но получалась каждый раз глупость, потому что тип по самой своей природе не может быть деятельным или ищущим — искать и действовать может только отдельный человек./.

После знакомства с русской литературой читатель получает навязанный за каждым суждением искать не его истинность, а его принадлежность определенному "типу" говорящего. И прежде всего определенному социальному типу: дворянину, интеллигенту, крестьянину и т.д. Вывод: такой-то и такой-то думает то-то и то-то

не потому, что это верно, а потому, что он — дворянин, интеллигент, крестьянин и т.д. Сам читатель также выясняет, кто он есть, т.е. к какому типу он относится, а также что данный тип думает, и вполне успокаивается сознанием, что с ним все в порядке. Отсюда, как очевидно, один шаг до классовой теории, которая была воспринята и осуществлена в России не в ее западной форме, а через призму русской классической литературы. Вслед за Толстым и Достоевским реальные — а не идеальные — люди были призваны соединиться взаимной любовью и раствориться друг в друге не в хрустальных дворцах, а в коммунальных квартирах.

УП

Мы видим, таким образом, что русская традиция была изначально склонна к культурно-типологическому восприятию и описанию мира. В качестве же своих непосредственных предшественников современный русский структурализм имеет русских формалистов послереволюционного периода: Тиняновы, Эйхенбаума, Шкловского и др. Всех их можно отнести к категории попутчиков, и их теории можно легко связать с художественной практикой писателей-попутчиков. В центре всех рассуждений русских формалистов, особенно на первом этапе их деятельности, можно обнаружить представление о смене стиля как об оживлении читательского и зрительского восприятия мира. Такое "обновление видения" характерно для Бабеля, Олени и других писателей того времени. В послереволюционное время многие верили в то, что можно "новый мир построить". Формалисты же не столько верили в возможность построения нового мира, сколько в возможность создания новой системы значений и нового стиля, способных оживить восприятие искусства и жизни, освободив его от атмосферы предреволюционной скуки. Революция

и вообще деятельность большевиков русские формалисты тем самым интерпретировали как минус-прием. Русская жизнь очистилась благодаря этому приему от метафизической нагруженности, церкви, самодержавия и русского символизма и смогла предстать перед публикой в своей непосредственной свежести.

Новые радикальные течения в русской словесности были восприняты формалистами без особого энтузиазма, поскольку они выступили соперниками формального метода в своей претензии на построение новой реальности, что противостоит, разумеется, идее обновления искусства, направленного всего-навсего на оживление читательского интереса. Формалисты скорее обратились к классической русской литературе и, в первую очередь, к Пушкину. Пушкин вообще превозносился всякий раз, когда возникала нужда в чисто внешнем и стилизаторском отношении к содержанию. К тридцатым годам советское искусство было провозглашено наследником всей мировой культуры. Единое социалистическое содержание должно было найти себе выражение во всем многообразии национальных и вообще культурно-исторических форм. Этот принцип означал, во-первых, отказ от всякого дальнейшего художественного экспериментирования и, во-вторых, систематическое изучение и использование всех известных культурных форм именно как форм, т.е. как чего-то лишнего собственного отношения к истине. Оба эти принципа, как мы видим, являются по своему существу структуралистскими. Единственная неструктуралистская предпосылка состояла в том, что так понятое искусство может послужить материалом для создания некоего единого и высшего типа искусства и — в целом — типа культуры. Возникший в результате пышный и эклектический стиль мыслился окончательным на все времена. Крах всей той системы, которую он символизировал, наступивший в середине

50-х годов, привел к осознанию этого стиля как чистого временного пробела, как выпадения из исторического времени, а не как его завершения. Это сознание беснечности сверхисторического синтеза культуры и послужило основой для формирования русского структурализма в его современном виде.

УШ

Интеллигенция конца 50-х - начала 60-х годов ощутила себя в исторической яме - в провале времени, лишенном культурного значения. Однако, как это часто бывает, эта яма была вскоре интерпретирована как вершина, с которой видна вся мировая культура. Претензия сталинского искусства на то, что оно венчает собой всю мировую историю, была принята настолько всерьез, что, когда оказалось, что история тем временем продолжает свое движение, из этого сделали вывод, что сталинской культуры вообще нет, поскольку ее претензии были еще слишком живы в памяти и поскольку по многим другим причинам интеллигенция не хотела видеть в ней свою собственную культуру и свою собственную историчность. Интеллигенция предпочла сделать вид, что у нее вообще нет культуры. Немедленно перед ней открылось поле всех мировых культур. Из внеисторической позиции оно было понято как клад, из которого можно черпать не задумываясь. Тем самым, наблюдавший и судящий по критерию своего вкуса субъект заполнил тот вакуум, который оставила за собой власть, приехавшая себе право за всем сверху наблюдать и отбирать то, что ей нравится. Свободный интеллигент занял освободившееся царственное место.

Свободный, но лишь отчасти свободный. По-прежнему "независимо мыслящая" интеллигенция не могла оказывать влияния на развитие реального культурного процесса в стране. Культура ее соб-

ственной страны оказалась от нее поэтому дальше, чем наиболее отдаленный культуры иных стран и эпох. Чем ближе по месту и времени к советской современности оказывался тот или иной культурный факт, тем освоение его требовало большей осторожности. В результате хетты и Византия, поклонники "мирового древа" и все тот же Пушкин оказались интересней советскому интеллигентному читателю, чем его соседи по лестничной площадке. Возникла массовая литература структуралистского толка, чья роль остается традиционной ролью массовой литературы — распространение утешительных мифов.

Утешительный миф структурализма не один и тот же у разных авторов и меняется со временем. Тщательный анализ всех его вариантов занял бы слишком много времени, поэтому ограничимся их краткой характеристикой.

Первый вариант состоит в неосказанном убеждении, что собственная эпоха и культура ни к чему не обязывают: можно жить душой где угодно и когда угодно. Подобно немецким романтикам ранние русские структуралисты склонны были приписывать различным культурам психологические характеристики. Человек может свободно выбрать буддизм, если он склонен к спокойствию, или мистическое христианство, если он настроен нервно. Переход тем более прост, что все структуры оказываются более или менее инвариантными, так что особых усилий для перехода не требуется. Не требуется и верить в то, что ты причастен Будде, или причащаться Христу: достаточно лишь быть буддистом или христианином. /.../

Затем стало ясно, что если структуры у хеттов те же, что и у нас, то легче оставаться самим собой, не делая вообще никаких усилий. Византийский стиль Аверинцева наложил отпечаток на целое поколение: быть созерцателем всех культур и собственной

культуры в том числе. Здесь происходит окончательное восстановление потока времени и окончательное выпадение из него. Все культуры признаются равноценными, в том числе и собственная культура исследователя. Каждая культура признается имеющей свою внутреннюю логику. И каждая культура, естественно, признается равно далекой от знания и от истины, объективность которых отрицается. В этих условиях человек, не лицимера, может спокойно продолжать участвовать в строительстве и функционировании культуры, с которой он сам себя не идентифицирует. Человек может продолжать выполнять свою работу так, как ему велит это делать, хотя он и видит, что то, что он делает, не ведет ни к какому осмысленному результату. Но это его не смущает. Поскольку в культуре каждое действие имеет только системное значение, соответствие результата действия непосредственной цели этого действия не волнует исполнителя: он рассматривает свою деятельность как элемент целого и полагает, что в целом это действие имеет смысл в качестве демонстрации механизма работы самого этого целого и его внутренних критериев рациональности. В этом пункте достигается полное воплощение практических следствий теоретической установки структурализма на системность всякого знания. /.../

Теперь понятно, почему структуралисты оказались приемлемы для официального мышления. Подъем структурализма в гуманитарных науках совпадает в СССР с активными попытками создать АСУ на промышленных предприятиях, и вообще повсюду внедрить научную организацию труда и системные принципы исследований. В основе всех этих усилий лежит убежденность в том, что вне системы нет никаких критериев для оценки ее работ и что, следовательно, можно оценить системно индивидуальное действие, но оценить сис-

тому по ее значению для ~~ее~~ эффективности индивидуального действия нельзя. Сюда же относится и идея "комплексного изучения", характерная, скажем, для Лотмана. Суть идеи "комплексного изучения" состоит в том, что объект изучения рассматривается как сумма его системных значек во всех возможных системах, в которые он входит. В результате выясняется, что о самом по себе предмете невозможно ничего вразумительного сказать, и предметный мир в результате исчезает, погружаясь в некую неопределенность, которую опять-таки можно трактовать и спиритуалистически, и материалистически.

"Системность" и "структурность" 60-х годов также находят аналогию в работах ученых-получиков 20-х годов. В то время, отчасти под влиянием Федорова, развивается философия "общего дела". Пример: "всеобщая организационная наука" Богданова и работы Гастева. Уже в 20-х годах тем самым наметилась связь между религиозным (Флоренский, Федоров) и атеистическим крылом структурализма. Эта связь укрепляется в 70-х годах в трудах Аверинцева, Успенского и Топорова.

Аверинцевские статьи и доклады в наилучшей степени отражают сознание "зрелого структурализма", выступающего как идеология большей части современной советской интеллигенции. Ключом к пониманию его рассуждений является подразумеваемая автором аналогия между положением интеллигента в Византии и его положением в современной советской действительности. Прочитанные без учета этой аналогии работы Аверинцева представляются эклектичными, неопределенными и "ненаучными", но в свете этой аналогии они приобретают динамизм и убедительность. Аверинцевский византиец решительно исключает внутреннее от внешнего. Он готов участвовать во всех аспектах официальной жизни, пола-

гая, что она "структурно оправдана". И вместе с тем он сохраняет внутреннюю позицию созерцателя, оправдывающего свое участие в жизни данной структурной общности усмотрением структурной ее связи с универсумом всех возможных культурных форм. Разделение "внутреннего" и "внешнего" не приводит у Аверинцева к их конфликту, как это было, скажем, у Биркегора. Внешнее выступает не как частичная реализация структуры возможностей, заключенных во внутреннем, и, следовательно, оно не противопоставляется внутреннему, а лишь прочитывается "внутренним" в некотором эзотерическом духе. /.../ Суть этой аналогии состоит в том, что она поистине есть и, следовательно, является спасительной для советского интеллигента, который через нее приближается к мировым культурным эпохам, от которых он ощущает себя отрезанным своим недавним историческим прошлым.

Эзотерический "эзопов" язык аверинцевских сочинений оказывается, таким образом, не только средством "кодирования" определенного содержания в условиях цензуры, но и средством его "декодирования". Язык всякой культуры представляется Аверинцеву "эзоповым", т.е. подцензурным. Таким образом, западная герменевтика и структурализм соединяется в сознании современного советского человека с его практикой ежедневной расшифровки эзотерического языка газетных сообщений и вообще всей идеологической и литературной советской продукции. Аналогия эта оказывается, однако, вводящей в глубокое заблуждение, поскольку она приравнивает бессознательное к сознательному: спонтанная и неосознаваемая самим ее носителем культурная позиция отождествляется с вполне сознательной маскировкой и, в то же время, — с обнаружением своих подлинных убеждений посредством системы глубоко спрятанных намеков, учитывающих формальные требования цензуры.

Это отождествление возможно только при одном условии: если цензура признается адекватным выражением господствующих в обществе бессознательных убеждений, а интеллигент — благодаря цензуре вводится в культурное единство своего народа и своего времени. Именно это представление о цензуре и о роли творческой интеллигенции является краеугольным камнем официальной советской социальной и культурной политики. Цензура представляется официальной пропаганде в качестве гарантии господства в литературе и искусстве "общенародных" вкусов и воззрений. В противном случае, уверяют нас, в культуре возобладала бы индивидуализм, далекий от выражения чаяний народных масс. Отождествление сознательного и бессознательного, подсказываемое в этих условиях советским структурализмом, приводит к идеологическому санкционированию официального представления в цензуре как о выражении "голоса народа" /.../

Отождествление официальной позиции с "общенародной" и спонтанно-культурной дается истолкователем советской культуры столь просто не только потому, что сама цензура не позволяет указать на реальную альтернативу самой себе и поэтому действительное положение вещей остается под вопросом, но и потому, что история формирования советской идеологии в ее нынешней форме остается для большинства советских интеллигентов наименее известной частью мировой истории. Поэтому советская идеология представляется им совершенно иррациональной и замкнутой в себе системой значений, никак не соотносящихся с реальностью. Они охотно отождествляют ее вследствие этого с мифами первобытных народов и ищут ее истоков не в рациональной истории борьбы взглядов внутри правящей партии /история партии для большинства — самый непонятный учебный предмет/, а в национальности русского характера и

"архетипах" мифологизированной русской истории. Иррационализм господствующей идеологии сливается в сознании интеллигента с иррациональностью огромной и молчаливой страны и с иррациональностью ее утраченной истории.

IX

В последнее время советский структурализм прямо стремится включить себя в русскую национальную традицию. И это вполне понятно. Структурализм хочет избежать упреков в беспочвенности и произвольности своих построений. Он не может их обосновать, однако, обращением к непосредственному опыту или непосредственной логической убедительности: ведь и то и другое признается структурализмом чисто системными характеристиками языка и знания. Для структурализма, тем самым, остается лишь возможность оправдать себя через указание, во-первых, на то, что он сам является воплощением некоей универсальной структуры и, во-вторых, на то, что эта структура такова, что она позволяет рассмотреть как самое себя, так и все остальные возможные структуры. Как уже говорилось выше, сделать это можно двумя способами: либо через обращение к культурному единству, к которому принадлежит и рассматриваемая теория /в таком случае эта теория понимает себя как эксплицитное выражение имплицитного содержания национально-культурной традиции/, либо через обращение к научно-позитивному взгляду, иначе охватывающему различные культурные формы, благодаря их материальному присутствию в пространственно-временном континууме. В современном советском структурализме представлены обе эти тенденции. Рассмотрим сначала первую из них.

В то время как Пушкин занимался литературной реконструкцией культурной типологии, его друг Чаадаев заложил основы русской

культурно-типологической историсофии. У Чаадаева можно уже с легкостью обнаружить все элементы интеллигентского "мифа о России". Утверждая внеисторичность России и русских культурных, общественных и государственных институтов, Чаадаев осуществил их радикальную критику, отказав им в праве на беззаботное существование, апеллирующее к традиции. Тем самым Чаадаев отверг "право на консерватизм", которое является несомненным для западной политической мысли, признающей, что исторически оправдавшие себя формы жизни обладают преимуществом перед новациями, которые еще должны доказать свою пригодность. Чаадаев своим указанием на внеисторичность русской жизни лишил ее этого ее последнего оправдания. Вместе с тем Чаадаев указал, что именно внеисторичность России дает ей возможность свободно брать себе из всех имеющихся и имевшихся культурных форм наилучшую. /.../

Сам Чаадаев провел всю свою жизнь в поисках этого независимого от всякой исторической и культурной определенности морального и социального решения. Однако решение это было легко найдено его последователями: они пришли к выводу, что возможность выбора наилучшего решения сама по себе означает, что выбор осуществляется по наилучшим критериям. Отсюда немедленно следует, что именно Россия, не имея своей частной исторической судьбы, воплощает в себе общечеловеческую судьбу. И это именно и составляет "замысел Бога о России". И что, следовательно, религиозная совесть у русских острее и глубже, чем у других и т.д. и т.п.

Миф о "вселенской отзывчивости русской души", о "бездне русского духа", из которой можно увидеть противоположную ей бездну, которая "звезд полна" и другие подобные им мифы, — все имеет основу в поговорке "лучшее — враг хорошего". Из этой поговорки был сделан вывод, что раз Россия не имеет "хорошего",

значит ей сужде по "наилучшее". Это "наилучшее", в свою очередь, не может быть чем-то индивидуальным — в частности индивидуальным русским, — поскольку индивидуальное есть историческое, а исторической России нет, или она плоха настолько, что можно считать, что ее как бы и нет. Следовательно, русское "наилучшее" может быть только "соборным" или "софийным". И поскольку русская мысль осознает себя соборной и софийной, она и является таковой, — ибо внесториче ская судьба России гарантирует ей эту аутентичность. Такой путь от Чаадаева к русской софиологии и "философии всеединства". С удовлетворением мы находим эти темы в недавней работе одного из ведущих советских структуралистов В.И. Топорова "Еще раз о др. греч. σοφία: происхождение слова и его внутренний смысл". Поскольку автор выбирает идеалистический вариант обоснования структурализма, т.е. хочет найти ему источник в культурном единстве и традиции, он обращается к идеалистическому предшественнику структурализма — к хайдеггеррианскому варианту феноменологии. Правда, имени Хайдеггера автор не упоминает, хотя очевидным образом воспроизводит в упрощенном виде все его построения. Не упоминает, как правило, Хайдеггера и Аверинцев, хотя также усиленно использует его метод, когда хочет высказаться в духе "духовности".

Большая половина статьи Топорова занимает этимологические штудии, которые следует оставить на совести автора, тем более, что они, подобно хайдеггеровским этимологическим изысканиям, имеют прежде всего эвристическое значение. А вот, что можно узнать из "содержательной" части статьи. "Параллельно ряду "знание — рождение — знак" выстраивается другой ряд "мудрость усвоение — обособление — символ" /как знак смысловой наполненности "творческого смыслостроительства", устремленный и в

сферу провидения инициального/. Второй член этого ряда... как раз и обозначает то обращение на самого себя... которое противопоставляет простое знание, могущее быть статичным и экстенсивным, мудрости, которая всегда интензивна, самоуглубленна и находится в процессе вечного самостановления." Эта мудрость, узнаем мы далее, влечет за собой формирование новых и все более глубоких смыслов, позволяющих, с одной стороны, отчуждаться от себя все то, что оземщивляется и становится достоянием "common sense", с другой "map", а, с другой стороны, обеспечивать непрерывное возрастание смысловой наполненности бытия, означающего самого себя. Далее в сводке к этому рассуждению приводится без ссылки на Шпенглера его различные культуры и цивилизации. Далее, София по-хайдеггерьянски отождествляется с Землей и в то же время с ницшеанским вечным возвращением, с хайдеггеревским же "герменевтическим кругом" /опять-таки каждый раз без упоминания Хайдеггера и Ницше/, с русской Василисой Премудрой и, наконец, с яacobсовской "поэтической функцией" /на этот раз со ссылкой на Яacobсона/. София далее указывает на "степень понимания пределов ума и его подчиненности более высшим началам" /эрастивно-религиозный аспект/ и вообще "софийность... божественного происхождения, и люди получают ее от богов".

Вся эта мешанина из сильно вульгаризированного Хайдеггера, плохо изложенных Шпенглера и Ницше, а также кучи других уважаемых авторов и читателей источников, вроде "Братьев Карамазовых" Достоевского, выглядела бы очень убедительно, если бы была изложена в качестве личной философской позиции автора. Но Топоров вовсе не претендует на дисциplinное звание философа. Он ограничивается скромной ролью незаинтересованного исследова-

теля и указывает, что все это построения есть лишь описание и разъяснение древней "семантической" мотивировки слова "софия" и все дальнейшие философские изыскания в этой области лишь "вторичным образом актуализируют старый семантический механизм".

Таким образом, потенциальные вопросы читателя: "А правда ли, что есть такая вещь, как "самоуглубляющаяся мудрость"?", "А действительно ли разум подчиняется "более высоким началам"?", "А правда ли, что мудрость как змея кусает себя за хвост?", "А так ли уж плохи "знание" и "common sense" и так ли уж хороша змеиная мудрость?", "И вообще, откуда вы все это взяли?", — все эти вопросы отвергаются с порога, ибо автор сразу же поясняет, что само слово "софия" внутренне содержит в себе все эти удивительные откровения, и только круглый невежда может всего этого не знать. И поскольку мимоходом /в сноске!/ сообщается, что в наше время именно структурализм Лакобсона и Себсона является воплощением этой самой "софии", а сам автор, очевидно, является их последователем, то понятно, что всякая критика структурализма с позиций пошлого "знания" просто неуместна и свидетельствует только о незнании критиком "семантического механизма" слова "софия" — недостаток, который легко исправить, прочитав статью Топорова. Тогда и будет ясно, что Топоров, во-первых, знает и семантический механизм слова "софия", и семантический механизм слова "знание", из чего видно, что знание хуже мудрости, воплощенной в структурализме. Подчеркиваем: из самого семантического механизма ясно, а не из каких-то посторонних делу соображений. И кроме того, раз семантическая мотивировка слова София указывает на то, что мудрость саморефлексивна и самодостаточна и что мудрость заключена в структурализме, то, следовательно, только сам структурализм может критиковать себя, все время "самоуглуб-

ляясь". Так, в частности, самоуглубляясь, Топоров пришел к выводу, что в Земле "слиты воедино Творец, творчество и тварь... и в этом отношении мудрость подобна Земле как своему образу". Т.е. Топоров пришел к неоязыческому представлению о Боге, характерному для теперешнего антииудеохристианского климата в стране. Но Россию и "русского Бога", особенно в ультраязыческой его редакции, осуществленной Флоренским, Топоров намерен сохранить. Он пишет: "Видимо, не составило бы особого труда показать, как семантическая структура слова $\sigma\phi\alpha$ не только определила некоторые важные черты идеи софийности, но способствовала — в более поздней софиологии — выработке имманентных посредствующих образов как средства уравнивания возрастающей трансцендентности основного начала / ср. идеи Флоренского о роли софийности и $\sigma\phi\alpha$ в истории русской культуры./"

Итак, выясняется, что "семантическая структура слова" может определять развитие целой культуры. Но как? По-видимому, в непримиримой борьбе с семантическими структурами других слов: например, с семантической структурой слова "трансцендентный", в которую входит, как хочется думать, "семантическая мотивировка" еврейско-масонского заговора. Борьба "знания" и "мудрости" есть, как следует далее думать, борьба Запада с Востоком. Человечество становится, тем самым, удивленным зрителем "небесной брани", происходящей между различными "семантическими структурами" слов, и покорно подчиняется победителям. Тем более что слово $\sigma\phi\alpha$, которому следует, как кажется, желать победы, все же прошло через "три эпохи — Платон, неоплатонизм и православная софиология" относительно неповрежденным, и даже актуализировав "свою исконную внутреннюю форму" и "соотношение глубинных смыслов, составляющих, точнее, порождающих значение /этого/

слова". Теперь же статьей Топорова "σφρα" одержала окончательную победу, соединив свою структуралистскую и соборно-националистическую ипостаси.

X

У известной книги Вяч. Вс. Иванова "Чет и нечет" совершенно иная "aura", чем у только что цитированной статьи Топорова: в ней то и дело натыкаешься на имена Де Корбюзье, Маяковского или Эйзенштейна, которые давно уже являются анафемой для благопристойного "софийного" мышления. "Самоуглубляющаяся" рефлексия уступает место бесконечным рассуждениям о хранении и передаче информации, причем надежды автора возлагаются на различные формы ее научного продуцирования. То и дело мелькают математические символы и выражается желание искать "естественно-научный подход к явлению гениальности". На страницах книги возникает, правда, близкие сердцу современного интеллигента "Троица" Рублева и китайская дихотомия инь-ян, но и то и другое вспоминается автором в связи с все тем же Эйзенштейном, причем "Троица" репродуцируется в виде какой-то технологической схемы. Короче говоря, перед нами типичная научно-кибернетическая смесь начала 60-х годов.

Эта смесь равнозначна для автора современному структурализму, основной чертой которого он считает принцип универсальности бинарных оппозиций. Все эти оппозиции является, по мнению автора, проекциями основной оппозиции между левой и правой половинами мозга. При этом левая половина мозга провозглашается доминантной, и ей приписывается грамматическая компетенция, описание которой и составляет суть структурализма позитивно-материалистического толка. Левая половина мозга мыслит, сле-

довательно, по Хомскому, а правая половина мозга составляет чувственные данные для дальнейшей их грамматической организации. Таким образом, доминирующее положение структурализма оказывается составным следствием доминирования левой половины мозга, а структуралистский метод описания оказывается биологически укорененным в работе этого доминирующего полушария.

Еще более последовательный и радикальный шаг в этом же направлении делает Р.Якобсон в недавно вышедшей брошюре "Мозг и язык", которая изобилует ссылками на советских авторов: на того же Иванова, на Лурья и т.д. Левое полушарие, по представлениям Якобсона, осуществляет познание в символах и ориентировано в будущее, а правое полушарие музыкально, является хранилищем архетипических образов, осуществляет чувственное познание и ориентировано на прошлое. Оппозиция левого и правого полушарий становится, тем самым, основной оппозицией европейской культуры. Описание работы правого полушария проводится в терминах, воскрешающих опыт мистиков, поэтов, философов-романтиков и пространственно-временной опыт таким, каким он описан, скажем, у Бергсона и Хайдеггера. В конечном счете консерватизм и привязанность к архетипам и традициям, свойственное правому полушарию, указывают на его соответствие духу современных правых политических партий. Левое полушарие вдохновляет левые партии: их рационализм, ориентация на будущее и их научно-просветительский пафос. Сам структурализм оказывается, как и у Иванова, принадлежностью левого полушария, поскольку опосредованные, т.е. системные, сигналы оказываются достоянием левого полушария, а непосредственные, т.е. несистемные, — правого.

Культурная типология превращается в результате в биологическую типологию, и носители доминантного левого полушария

естественно осуществляют как биологическое, так и культурное доминирование. Идеалистический принцип созерцания меняется материалистическим принципом власти. Для того чтобы это почувствовать, достаточно почитать, с каким наслаждением Либсон, который выступал у Топорова носителем "софийного делания", описывает различные виды частичного электрошока, который включает у пациентов последовательно различные участки головного мозга.

Однако борьба полушарий мозга выглядит столь же странно для объяснения эволюции идей и культур, как и борьба "семиотических механизмов". Можно ли полагать, что эпохи просвещения и рационализма создавались людьми с развитыми левыми половинами мозга, а эпохи мистицизма и романтизма — с развитым правым полушарием? А как обстоит дело с мозгом у европейских социалистов и христианских демократов? Пока на эти вопросы нет четкого ответа. Но если он появится, то описание культур 20-х и 30-х годов, проведенное недавно Эд. Паперным в идеалистической манере Панофского — Аверинцева, приобретет новый аспект, и окажется, что просто в 30-х годах число людей с развитым правым полушарием мозга резко возросло, в то время как число людей с левым полушарием резко сократилось. Кстати, эта гипотеза, и именно на архитектурном материале, уже была выдвинута С.Ю. Масловым в одном из его устных докладов.

XI

Не только структурализм стремится встроиться в культурную или научную традицию и найти в них свою опору, но и наука и культура испытывают на себе влияние структурализма. Выше уже говорилось о "системно-структурном" подходе к науке, в рамках

которого вопрос о предмете исследования подменяется вопросом об организации исследования, что автоматически приводит к правильному результату. /.../

В основе этого метода лежит убежденность в отсутствии всякого предмета, о котором непосредственно можно сказать нечто истинное помимо всяких методологических ухищрений и предварительных манипуляций. Мир предстает абсолютной пустотой, которая должна быть как-то организована, чтобы получить заполнение. Успех системно-структурного метода в советской науке связан, в первую очередь, с долго насаждавшимся убеждением в том, что для творческой и познавательной деятельности, чтобы она оказалась "правильной" и вела в "правильном направлении", следует создать сначала "правильные условия". Если же эти условия будут созданы, то дальше уже все пойдет само собой. Это убеждение выразилось в оптимизме, порожденном революцией, так же как и в пессимизме относительно возможности эффективного познания и творчества без социальных перемен. Однако "безграничные перспективы для творчества масс" осознались на деле не столь уж безграничными, и в то же время индивидуальное мышление и воображение не раз уже доказали свою собственную силу./...

Структурализм радикально обновил также и советское искусство. Оно было уже подготовлено к этому, поскольку на всем протяжении его эволюции и его творцам, и его потребителям было ясно, что важно не само искусство, а его эзотерический идеологический смысл. Какие бы кровавые и сентиментальные драмы не происходили, например, в советском романе, всем ясно, что автору надлежит на героев и их проблемы: ему важно продемонстрировать свою социальную и идеологическую позицию, которая обнаруживается в том, как он подает материал. То же относится и ко

всем другим видам искусства.

После того, как отпало в определенной мере требование единого идеологического эквивалента для всех произведений искусства — т.е. ослабла идеологическая цензура, — советское искусство стало поистине структуралистским. Советского читателя и зрителя не следует убеждать в том, что советские произведения искусства имеют "тайный смысл", раскрывающийся^{ся} через систему оппозиций, принятую в культуре, — это для всех абсолютно очевидно. Если немецкая герменевтика должна была обращаться к Гермесу Трисмегисту и Каббале как к примерам текстов, требующих непрямого прочтения, то советскому читателю достаточно указать на Кагаева и Тарковского.

От Вознесенского до Полкува и Глазунова и от Диллинского до Никиты Михалкова и Валентина Распутина — все властители дум официальной советской интеллигенции используют элементы художественной формы только в качестве идеологических шифров, должныствующих указать на "позицию", занимаемую автором. Самые, по-видимому, формальные и эстетические приемы всегда имеют цель не продемонстрировать возможности формы как таковой, а указать на благосклонное или враждебное отношение автора к "модернизму", "интеллектуальному стилю", "духовности" и т.д. Все сюжетные и изобразительные ходы, все стилистические приемы на деле являются прозрачными аллюзиями, должныствующими намекнуть читателю и зрителю, с кем они, собственно, имеют дело. Это полное равнодушие советских деятелей культуры к своему творчеству в сочетании со страстным желанием внушить читателю и зрителю определенное мнение об их месте в общественной жизни создает ту неповторимую атмосферу советского искусства, которая заставляет столь многих чувствовать по ней глубокую ностальгию при встрече

с культурой Запада. Не зря так часто приходится слышать от советского человека, читающего книгу или рассматривающего картину западного производства один и тот же вопрос: "Все это замечательно, но что он, собственно, хотел этим сказать?"

Все сказанное выше может показаться преувеличенной оценкой того, до какой степени структуралистские идеи проникли в идеологическую и художественную жизнь страны. Ведь нападки на структурализм со стороны адитов официальной идеологии не прекращаются, и многие представители структуралистской мысли терпят различные притеснения в своей научной и даже повседневной жизни. А в последнее время эти нападки и притеснения усилились. Но для понимания сути создавшегося положения следует учитывать, что структурализм является сейчас фактически единственным направлением, представленным в многочисленных монографиях, сборниках и т.д. Помимо структурализма независимая гуманитарная мысль не развивается, а если развивается, то неизвестна широкому читателю. Поэтому дежурная официальная критика отнюдь не вредит монопольному воздействию структурализма на умы. Ее аргументы даже не прочитываются и не привлекают внимания. Читатель просто констатирует, что такого-то или таких-то снова отругали, что им, следовательно, не поздоровиться, и что поэтому некоторое время надо быть осторожным. Иначе говоря, антиструктуралистская критика прочитывается структуралистски: ищется ее внутренний смысл, который состоит в предвестии грядущих неприятностей для самих структуралистов и для образованной публики вообще.

И этот подход в основном верен, поскольку критики структурализма не опираются сами на какой-либо метод, который они могли бы независимо и последовательно развивать. Их роль, следовательно, чисто негативная: держать и не пущать. Вместе с тем

аргументы этих критиков все же заслуживают внимания и краткой характеристики.

Этих аргументов, по существу, два, и они все время повторяются в различных вариациях и комбинациях. Первый аргумент состоит в том, что синхронные структуры, описываемые структуралистами, могут быть поняты только исторически и с позиций марксизма-ленинизма как учения, наиболее полно воплощающего принципы историзма. Этот аргумент не столь уж далек в своей первой части от основного тезиса настоящей статьи. Действительно, культура формируется в процессе исторического творчества, направленного на достижение истины в вещах и искренности выражения /т.е. истинного соответствия говоримого субъективной ситуации говорящего/. Но марксизм имеет в виду под исторической точкой зрения нечто совсем иное, поскольку он сам придерживается здесь традиционной позиции гуманитарных наук. Для марксизма историческое творчество — это творчество культурных форм, которые создаются неосознанным классовым интересом их творцов. Все эти формы /или структуры, иначе говоря/ ложны, "превращены", и истину усматривает лишь сам марксизм, помещающий себя в конец истории. При всем своем старании, при всей диалектике марксизм не в состоянии объяснить, каким образом ему удается стать истинным завершением истории ложных идей. Он либо представляет себя в виде чего-то несличанного и абсолютно нового /но тогда непонятно, откуда он взялся/, либо в качестве чего-то, закономерно вытекающего из предыдущего /но тогда непонятно, откуда у него такое критическое рвение и способность возвыситься надо всем сущим/. В любом случае от нынешнего советского марксизма не приходится ожидать ответов на подобные вопросы. Упрек, который он делает структурализму в "антиисторизме", — лишь вялая попытка

утвердить свое иллюзорное превосходство. На деле же советский марксизм не в состоянии объяснить процесс формирования культурных форм и структур, а если бы это ему каким-то чудом и удалось, то в их исходном описании он все равно оказался бы в зависимости от того же структурализма. "Аргумент от марксизма" применяется сейчас обычно лишь гуманитариями-"сталинистами" и тем менее действителен.

Второй аргумент — более современный — это "аргумент от тайны". Утверждается, что механизм воздействия художественного произведения и вообще культуры — это тайна, и человеку не дано в нее проникнуть. Произведения искусства не следует анализировать: ими надо восхищаться и наслаждаться. Иногда этот аргумент комбинируется с первым: в этом случае мы получаем "марксистскую мистику" — таинственное движение истории, проявляющее себя в неограниченно притягательных формах и доступное в своей истине только сверхчеловечески мудрому, возвышенному и чисто интуитивному проникновению со стороны какого-нибудь ответственного работника в области идеологической борьбы.

Но чаще этот аргумент используется независимо и тогда он признается равносильным "гуманизму" и отказу от идеологичности, формализма и механицизма. Восклипания типа "как прекрасно!" или "какой простор!" считаются исчерпывающими характеристиками любого культурного феномена. Разумеется, претензия структурализма и гуманитарных наук в целом на то, что они могут открыть и сделать явным механизм порождения и воздействия культуры наподобие того, как можно описать действие химических реакций, абсурдна. Стихотворение Пушкина нравится, потому что нравится именно это стихотворение, подобно тому как нравится именно эта, а не другая женщина. И никакие модели здесь ничего не могут разъяснить

и изменить. Нам нравится то, что нам нравится — это исходный факт.

Но уместно задать вопрос: если оправдано, что нравится стихотворение Пушкина, то почему не оправдано, что нравятся сочинения Лотмана или Аверинцева? Они нравятся — это факт. И нравятся они потому, что эти и многие другие авторы-«структуралисты сумели — таки построить такие модели и провести такие рассуждения, которые реально и убедительно напоминают нам о наших смутных и непроявленных культурных впечатлениях. Они сумели выстроить наглядное подобие этим впечатлениям, уловить сходство и продемонстрировать его — т.е. сделали то, что и Пушкин делал. Осуществленный ими структуралистский «мимезис» увлекает так же, как увлекает и способствует переносу чувств всякое сходство — и тем более, чем более оно выявляет различие, на фоне которого оно обнаруживается. «Хорошие» структуралисты не разрешили тайны, но сделали ее еще богаче и наглядней в ее таинственности. Они осуществили акт творчества, чего так не хватает тем, кто бессмысленно и нетворчески повторяет слова восхищения уже созданными и, тем самым, делает его не таинственным, а навязчивым и неприятным.

ХП

Теперь, после того, как подверглись рассмотрению исторические истоки структурализма и особенности его укоренения на русской почве, можно подвести некоторые итоги.

Структурализм представляет собой современный этап эволюции гуманитарных наук, или «наук о духе», возникших в эпоху Ренессанса и окончательно сформировавшихся в Германии в конце XVIII — начале XIX века. Гуманитарные науки были призваны объяснять причи-

ны многообразия человеческих культур. Они предприняли это объяснение путем описания работы человеческого сознания, описания *cogito*, понятого в духе декарта как "духовная субстанция", существующая наряду с "материальной субстанцией", описываемой физикой и другими позитивными науками. Многообразие культур в поисках их единства было объяснено многообразием "форм сознания", подобным многообразию форм предметного мира, в котором проявляется материальная субстанция. Тем самым оказалось постулированным единство человеческого духа, вытекающее из единого для всех людей устройства души, подобно тому как единство физического универсума лежит в основе многообразия физических явлений. Это единое, по существу, устройство предполагало, однако, различные частные модификации. Модификации эти могли быть описаны, разумеется, только при постижении единой "сущности" "духовной" субстанции, равно как многообразие физических явлений могло быть объяснено только посредством выявления некоторых физических законов, составляющих "сущность" этого многообразия. Основной опорой всей этой конструкции стал принцип соответствия между духовной и материальной субстанциями. Этот принцип, кратко говоря, состоял в том, что единство духовной субстанции, выражающееся в некотором едином фундаментальном взгляде человека на вещи, совпадает с единством описания предметного мира. Или, иначе говоря, человек, мыслящий "сущностно", мыслит мир в его "сущности".

Этот принцип корреляции духовного и материального составляет предмет бесконечной критики с новых позиций и в результате остается краеугольным камнем — философским камнем — европейской философии. Хотя культурная традиция и позитивная наука постоянно находятся в противоборстве в ходе новой европейской истории,

пронизывая всю ее противостоянием "правых" и "левых", эти два начала столь же постоянно открыты для интеграции. Дело в том, что европейская наука, полагая себя выше всякой культурной традиции, убеждена в то же время, что она соответствует некоторому естественному "общечеловеческому" взгляду на вещи. Культурная же традиция Европы, хотя и противодействует экспансии науки, все же понимает самое себя прежде всего как традицию европейских наук. Так что, хотя гегелевский синтез никогда не достигается, он всегда имеется в европейской традиции в виду.

Сама возможность как естественных, так и гуманитарных наук, возникших в европейской традиции, основывается, таким образом, на исходном философском различении "сущности" и "явления", или, что то же самое, "единого" и "многого". Это различение соответствует различению "языка" и "речи", где речь выступает как реализация "языка". Однако противопоставление "сущности" "явлению" возможно только в обществе с устойчивыми критериями понимания и ценностными критериями, ибо всегда возможен обратный ход: "явление" признается за "сущность", а "сущность" за "явление" — и тогда начинается беспощадный спор о том, что определяет что: "сознание бытия" или "бытие сознание" и т.д. В обществе, лишившемся единства понимания, оказывается возможным говорить уже не о сущности и явлении, а лишь об аналогиях между внутримирскими феноменами в строго ограниченном смысле.

Гуманитарные науки предполагают единство "сущности" — и духовной, и материальной, и их упомянутое выше родство. В мире в котором единство науки распалось на множество соперничающих теорий, а единство культурной традиции раскололо религиозными, классовыми, этническими и другими расколами, гуманитарные науки утрачивают почву под ногами, и их собственное внутренне единство

оказывается единственной, хотя и иллюзорной, гарантией единства культуры в целом. Гуманитарные науки превращаются тогда в идеологию, стоящие и над традицией, и над научной рациональностью.

В отличие от европейских государств Россия изначально не обладала единством понимания, единством исторической души. В России поэтому всегда отсутствовала вера в конечное единство мирового духа. Многочисленные сословные и этнические барьеры между людьми в русском обществе в сочетании с отсутствием традиций гласности сделали для русских очевидной бездну непонимания, существующую между ними. Это знание русского человека о возможности непреодолимого непонимания делает людей Запада наивными в его глазах. Это знание роднит Россию с великими много-религиозными и многонациональными империями Востока.

Сказанное не означает, однако, что Россия оказывается в конечном счете, как это уже бывало раньше, страной последней истины. Отсюда нет. Несмотря на всю свою наивность, Запад выработал и продолжает выработать формы культурного и социального освоения жизни в разделенном обществе. В русских условиях гарантией нормальной жизни всегда выступала государственная власть, лишенная специфической культурной определенности и в своей внутренней основе чисто имперская, т.е. денационализированная и классово индифферентная. Всякий раз, когда власть в России попадала под влияние односторонне ориентированных социальных групп или националистических тенденций, она колебалась. Альтернативой власти на русской почве традиционно выступала мистическая соборность, означавшая совместный скачок целой страны за пределы всех имеющихся внутри нее непреодолимых различий с целью обретения единой истины.

Этот скачок произошел, но результатом его явилась современ-

ная идеология, т.е. рациональная безопорная гуманитарная наука. С другой стороны, гуманитарные науки, превратившиеся в идеологию, имеют своим внутренним содержанием все тот же принцип нейтральной и безличной власти. В принципе власти сливаются идеалистическое и материалистическое крыло гуманитарных наук. Это единство осуществляется как корреляция материальной власти и идеального абсолютного содержания. В индийской традиции очень хорошо показана связь между способностью Йога к абсолютному созерцанию и властью, которой он достигает над своим телом и над стихиями. Социальный эквивалент единства содержания и власти дан Гегелем в его теории государства.

Принцип власти представляет собой эзотерическую истину каждой современной гуманитарной науки от психоанализа до марксизма, где он очевиден и выявлен, до феноменологии и структурализма, где он завуалирован. Принцип власти утверждает каждую гуманитарную науку как единственную и единственно возможную, поскольку только если гуманитарная наука единственна, она может претендовать на универсальность объяснения. Признание возможности существования другой гуманитарной науки означает либо слияние с ней в некоторую новую единую науку, либо признание множественности сущностей и детерминаций и их "системно-структурное упорядочение, либо, наконец, полемику с ней. Все эти решения, очевидно, неудовлетворительны, но последнее решение самое невыгодное. Дело в том, что в случае полемики гуманитарным наукам приходится опираться на аргументацию, почерпнутую либо из культурной традиции, либо из рациональной науки. В любом случае такая аргументация противоречит самой природе гуманитарных наук, так как ставит их в зависимость от одной из тех форм мышления, которые они призваны изучать в качестве своего предмета. Гума-

гитарные науки, тем самым, могут утвердить свою эзотерическую истину только путем прямой борьбы за власть, что предвидел уже Ницше, который говорил о будущей войне идеологий.

Структурализм — этот "консервативный" вариант левого материалистического крыла гуманитарных наук — выступил на смену марксизму в русской официальной мысли 60-х — 70-х годов. Он претендовал на то, чтобы стать идеологией интеллигенции, готовой прийти к управлению обществом, в котором все действия имеют только системный смысл и которое потеряло интуицию своей историчности. Но рациональность структурализма оказалась, как этого и следовало ожидать, слабее марксистской, и отделенная от участия в государственных институтах власти интеллигенция смогла использовать структурализм только для самоутешения в качестве метафизики, утверждающей культурную относительность всех критериев истины и, следовательно, утомительную для всех, кто не уверен в том, что его мышление и деятельность поистине эффективны. Самоутешение оказалось приятным и подействовало, тем более, что совпало с созерцанием культур столь многих занятых и экзотических народов. Однако недавние попытки укоренения структурализма в традиции и науке наводят на мысль, что его сногворно-транквилизирующее действие начинает ослабевать.

И. СУИЦИДОВ