

STRATUM.
ЦЕНТР БАЛКАНСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

МАРК Е. ТКАЧУК
АРХЕОЛОГИЯ СВОБОДЫ.
Опыт критической теории.

КИШИНЕВ
1996

STRATUM:
CENTRE FOR BALKAN STUDIES



MARK E. TKACHUK
THE ARCHAEOLOGY OF FREEDOM
The experience of the critical theory

KISHINEV
1996

Оглавление

Предисловие Е.Н.Князевой	8
Введение	14
Глава I. КОНТУРЫ АНОНИМНОЙ СЕМИОТИКИ.	
Смысл «Гетики» как научная проблема и беспринципность археологии.	21
В поисках единственной достоверности.	32
В поисках «вышей силы».	48
Глава II. «В ПОИСКАХ УТРАЧЕННОГО ВРЕМЕНИ». ПРЕДПОСЫЛКИ ДИНАМИЧЕСКОГО СТРУКТУРАЛИЗМА.	
Невозможное как достоверность времени.	53
Время как стена фактов.	56
Факт события.	57
Археологический «BIG BANG» отсчитывает «LONGUE DUREE».	62
От «Структурной истории» к «событийной археологии».	65
К вопросу о достижениях.	68
Пять тезисов о «событийной археологии».	76
Смысл изменений и изменения смысла.	79
От ответа Освальда Шпенглера к вопросам Ильи Пригожина.	81
Нестабильность как «циферблат» свободы.	89
Глава III. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ НАСЛЕДИЯ. ИДЕЯ ПОРОГОВЫХ СМЫСЛОВ.	
Почему феноменология?	99
Смысл феноменологии наследия.	104
Культура живая и мертвая.	106
Живое в мертвом и мертвое в живом.	109
Хранение и приобретение. Нетрадиционная традиция.	118
Потери и хранения. Упорядоченная диссипация.	126
Традиция и диссипация. Закон «культурной пирамиды».	128
Культура под гипнозом абсурда. Идея пороговых смыслов.	131
Умерщвление и оживление (ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ).	173
ЛИТЕРАТУРА.	194

Contents

Foreword (Knyazeva E.N.)	8
Introduction	14
Chapter 1. CONTOURS OF ANONYMOUS SEMIOTICS	
The sense of «Getica» as scientific problem and archaeology's lack of Principles.	21
Searching for the sole trustworthy.	32
The search for a «higher power».	48
Chapter 2. «IN SEARCH OF LOST TIME». THE PREMISES OF DYNAMIC STRUCTURALISM.	
The impossible as the ground of trustworthy in time.	53
Time as a wall of facts.	56
The fact of an event.	57
The archaeological «Big Bang» toll the «Longue Duree».	62
From «Structure history» to an «archaeology of events».	65
The question of achievements.	68
Five theses on an archaeology of events.	76
The meaning of change and a change of meaning.	79
From Oswald Spengler's answer to Ilya Prigozhin's questions.	81
Instability as the «Zifferblatt» of freedom.	89
Chapter 3. THE PHENOMENOLOGY OF HERITAGE. THE IDEA OF THRESHOLD MEANINGS.	
Why phenomenology?	99
The meaning of the phenomenology of heritage.	104
Culture alive and dead.	106
The living in the dead and the death in the living.	109
Preservation and acquisition. An untraditional tradition.	118
Preservation and losses. Ordering dissipation.	126
Tradition and dissipation. The law of «cultural pyramids».	128
Culture in the hypnosis of the absurd. The idea of threshold meanings.	131
Massacre and resurrection.	173
BIBLIOGRAPHY.	194

ПРЕДИСЛОВИЕ

Читателю, взявшему в руки эту книгу, несомненно, повезло. В огромном всевозрастающем потоке научной информации он выбрал книгу неординарную. В ней развивается новый, нетрадиционный взгляд на историю и археологию. И - что не менее важно - взгляд этот конструктивен и эвристичен, многообещающ. Это демонстрируется самим автором книги - Марком Ткачуком.

Часть обсуждаемых вопросов, конечно, остаются открытыми, что характерно для фундаментального гуманитарного исследования, по сути дела лишь переформулирующего поле исследуемых проблем. Важно, что предлагаемое видение истории позволяет определить направления дальнейшего научного поиска. Конструируемая автором «археология археологического знания» дает возможность наметить возможные пути в будущее. А значит - определить и способы реконструирования истории, ибо история строится, как пишет автор, из настоящего, из взгляда нашего сегодняшнего (с.41), и, как я бы добавила, из будущего.

На чем же строится этот многообещающий взгляд на историю? Он строится на основе современных достижений новой междисциплинарной области научных исследований - теории самоорганизации (или синергетики). Синергетика ориентирована на поиск конструктивных принципов самоорганизации и коэволюции сложных систем мира, систем разного рода, как природных, так и человекомерных, соци-

альных. Синергетика - это новый подход к познанию эволюционных кризисов, нестабильности и хаоса, к овладению методами нелинейного управления ими. Синергетика - это новый диалог человека с природой, с другими людьми и с самим собой, новый синтез знания и мудрости.

Обращение к синергетике и развитие синергетического взгляда на историю обусловлено, как показывает Марк Ткачук, концептуальным кризисом современной теоретической археологии. Действительно, использование синергетической теории как методологии анализа исторических событий позволяет отойти от чисто описательного, дескриптивного подхода к истории. Выбор синергетики как основы для построения теоретической археологии, судя по всему, обусловлен и личностными мировоззренческими предпочтениями автора. Увидеть в новом научном междисциплинарном направлении, имеющем свои истоки в естествознании, конструктивную основу для гуманитарного исследования и суметь применить синергетику к археологии, синергетически переосмыслить историческое движение человеческой культуры - несомненная заслуга автора.

Эта книга глубоко авторская. Она оригинальна и по стилю исследования, построения визуальных и ментальных образов и движения ментальных структур, и по стилю изложения, преподнесения осмысленного материала, а по сути - приглашения читателя к открытому творческому диалогу.

Оригинален язык автора. В сферу его исследования вовлекаются ритмика и аритмия культурных процессов, нетрадиционные традиции и упорядоченные диссипации, живое в мертвом и мертвое в живом, абсурды как моменты рождения новых культурных смыслов. За игрой слов скрываются глубокие проблемы исторического движения культуры, утраты прежних смыслов и реконструкции утерянных смыслов. Автор доходит до самых фундаментальных, основополагающих вопросов: «Что такое история?», «Что такое историческая интерпретация?», «Способны ли мы познавать историю в ее подлинных смыслах?» (с.34). «Как определить

масштабы исторического времени и исторического пространства?» (с.59).

Синергетический взгляд на историю - это взгляд процессуальный. Он близок к философии процесса А.Уайтхеда, к современному направлению Process Studies. Исследуются процессы исторического движения культуры во времени, процессы преобразования и исчезновения культурных ценностей и смыслов, возможного или периодического возрождения исчезнувших и утраченных смыслов, так сказать, процессы мерцания культурных смыслов.

Адекватным методом анализа сетей исторических событий является, как показывает Марк Ткачук, «свободное чтение вечно живой книги истории» (с.45). Такое чтение предполагает сотворчество историка-писателя и историка-читателя, трансформацию их обоих на нелинейном поле открытого диалога.

Отсюда вытекает внимание к историческому событию, конструктивность событийного подхода к археологии, построение «событийной археологии». Ведь в историческом событии неразличимо слиты все модусы времени: прошлое, настоящее и будущее в нем синкретично соединены. Историческое событие - это не нечто произошедшее, а то, что все еще происходит, то, что еще не завершено, остается открытым.

Историческое событие вовлекает в себя и нас самих. История строится нами и сегодня, из настоящего, она переписывается и будет переписываться. Наши познавательные усилия постигнуть смысл исторического события включены в само это событие.

Переход к «событийной истории» и к «событийной археологии» вполне справедлив в плане понимания открытости и нелинейности истории. Последнее означает существование горизонта исторических событий, т.е. принципиальных пределов их предсказуемости, «странных аттракторов» и «бифуркаций» исторических процессов, необходимость введения нарративного элемента даже в естественную

историю (историю природы) и включения ее в единую цепь эволюционных космических событий - в космогенез. Внимание к историческим событиям как средоточиям культурных смыслов и временных модусов бытия, по-видимому, все-таки не исключает эволюционного анализа исторических структур, их собственной ритмики и конфигурации, их становления, трансформации и разрушения.

Одна из труднейших проблем в истории и археологии - проблема времени. Это и проблема членения исторического времени, «масштабов времени», быть может даже определения «квантов времени», «времени событий». Ибо, как подчеркивает автор, «историческая нестабильность рождает события, а значит время» (с.75). С этой проблемой тесно связана проблема определения контуров исторического пространства, «масштабов пространства».

С синергетической точки зрения в эволюционно структурированном историческом пространстве предположительно можно увидеть следы нелинейного хода времени - контуры будущего и реликты прошлого. Будущее и прошлое конфигурационно представлено в настоящем, в наличной исторической структуре-процессе. Время как будто бы снимается. С одной стороны, археологические сущности (факты, события, данности) как бы оживают, полноправно встраиваются в день сегодняшний, в наличный ход исторических событий. А с другой стороны, жизнь археологизируется, исчезает от нас даже в современных нам культурах (с.107).

Историческое развитие человеческой культуры нелинейно. Оно многовариантно. Оно происходит в разном темпе в разные исторические периоды. В состояниях нестабильности - в точках бифуркации, ветвления исторических путей - происходит выбор дальнейшего пути из некоторого спектра возможных путей.

Процесс развития человеческой культуры многолинеен даже в прошлом, в человеческой истории. Развивая этот взгляд, можно подвергнуть сомнению известное утверждение и показать, что история знает сослагательное наклоне-

ние (с. 78). По крайней мере, это справедливо для состояний неустойчивости исторической Среды, состояний чувствительности Среды к малым воздействиям, поведенческим актам отдельных личностей, и для состояний, близких к «точкам бифуркации», точкам выбора дальнейшего пути развития.

Автором строится также историко-культурная проекция проблемы конструктивности хаоса в эволюции. Хаос, с синергетической точки зрения, не есть отсутствие порядка, но тонкое переплетение, синкретичная связь беспорядка и порядка, случайных и упорядоченных элементов, диссипации и направленного, организующего начала. Хаос, разнообразие элементов (традиций, движений, школ) является стимулом жизни и динамичного движения культуры. Как писал М.К.Мамардашвили, хаос «окружает каждую точку культурного существования внутри самой культуры».

Хаос - это элементы случайности, неповторимого разнообразия элементов культуры. Хаос является источником культурных инноваций, эмерджентной трансформации культурных традиций, нетрадиционных традиций. «Только случайность рождает непохожее, а непохожее - это и есть культура» (с.83).

Хаос - это нечто непонятное и невозможное, иногда даже пугающее, абсурд. Новые культурные смыслы рождаются нередко из и благодаря исходному кажущемуся или даже действительно абсурду.

Новое появляется сразу, вдруг, а не постепенно. «Появление нового смысла есть результат катастрофического, взрывного процесса».

В предлагаемой вашему вниманию книге археология высвобождается из прежних концептуальных рамок, выходит на нелинейное поле открытого диалога и толкования, казалось бы безвозвратно утраченных смыслов. Археология предстает как наука о способах обнаружения «утраченного» времени, о способах оживления каких-то из постоянно

хранящихся в «шкатулке истории» смыслов. Хаос не изгоняется и преодолевается в культуре, а превращается в нечто симпатичное, творческое. Хаос становится полем, рождающим искры инноваций.

Е.Н.Князева

доктор философских наук

Москва, апрель 1996

Раньше я думал, что свобода - это осознанная необходимость. Теперь я осознал и больше не думаю.

Клондик

«Беседы с Персеем». т. I.

«Часто бывал я усталым, когда тащил тебя»

Вырезано скандинавскими рунами на одном из гренландских кораблей, прибитых штормом к берегам Исландии около 1530 года.

ВВЕДЕНИЕ.

Пока оседлые люди будут искать истины, яблоко с дерева познания не будет сорвано. За дело должны взяться бездомные авантюристы, природные кочевники, для которых «ubi bene, ibi patria».

Лев Шестов

«Апофеоз беспочвенности».

Процессы культурогенеза и культурной трансформации, процессы смены культур, остаются в числе «проклятых вопросов» (Л. С. Клейн) археологии. Конец семидесятых годов был ознаменован «культурологическим бумом», обилием работ по этому вопросу. Девяностые же годы демонстрируют определенную теоретическую растерянность. Эта растерянность объяснима. Смена культур и культурная трансформация происходят буквально на глазах. Трудно осмыслить реальность, когда исследователь оказывается одновременно в положении «отстраненного» мыслителя и пристрастного обывателя. Хотя, конечно же, культурологам представился редкий случай - проверить действительность собственных схем, участвуя в «диалектической борьбе традиций и инноваций». Но, с другой стороны, становится ясно, что прийти к новым заключениям, исходя из данных наблюдаемого эксперимента, значит совершить почти невозможное - объяснить (хотя бы себе) то, что происходит с одной из самых больших и ярких (в будущем) археологических культур.

Понимая свои теоретические задачи именно таким образом, я не ограничивал поиски решения проблемы смены культур ни границами археологической дисциплины, ни границами той добропорядочной культурологической историографии, на которую «принято ссылаться, но не принято читать». В круг «обсуждения» проблемы смены археологических культур включены работы Ф. Ницше, Л. Шестова, А.

Камю. О. Шпенглера, И. Пригожина, В. Лефевра, Ю. М. Лотмана, М. К. Петрова.

В результате «обсуждения» впервые в русскоязычной историографии ставится вопрос о вненаучных истоках существующих смыслов археологических реконструкций. Новой оказывается и постановка проблемы времени в археологии с позиций синергетического подхода. Своеобразна и очередная постановка проблемы смены культур. Она рассматривается без опоры на бесчисленные конкретные археологические примеры или столь же бесчисленные философские трактовки переходных и катастрофических процессов в истории. Предлагается феноменологический (редукционистский) подход к исследованию процесса возникновения и исчезновения культур. Полученные выводы не тривиальны и приложимы к конкретным проблемным ситуациям.

Примеры из жизни археологических культур намеренно не рассматриваются в книге, хотя, вероятно, они бы облегчили ее восприятие. Демонстрация любого примера предполагает уверенность в его истинности. Но каждый пример - это всегда некая проблема, со множеством трактовок, оценок, вариантов решения. Уметь находить наиболее верный из них в историографическом «вавилоне» от палеолита до средневековья, от пирамид майя до курганов Алтая - значит уметь в считанные секунды, одним махом решать то, над чем бьется вся археологическая наука. Обладай таким талантом, я бы не стал разбрасываться и тратить время на придумывание очередного «теоретического велосипеда» типа «Археологии свободы». Но, к сожалению, таким талантом не обладаю, а потому примеров не будет. Единственный пример проглядывает между строк. Это даже не пример - скорее уж ассоциация. Она доступна каждому, кто числит себя в специалистах по рубежу II и III тысячелетий н. э.

По поводу примеров хотелось бы заметить вот еще что. Достаточно редко историческим реконструкциям, основанным на археологических источниках, предъявляют претензии в отсутствие связи с теорией. Зато практически всегда любую теоретическую работу уличают в отсутствие связи с

«практикой». При этом забывается одна простая мысль, высказанная еще П. Н. Милюковым, о том, что, если историк не пользуется никакой теорией, то значит он «становится невольным орудием отжившей теории» (Милюков 1913: 1). Поэтому я стремился не обосновывать высказываемые теоретические идеи их приложимостью к практике, а, наоборот, исходя из сугубо утилитарных, практических потребностей, вызвался решать вечные проблемы археологии.

Я признателен своим учителям: доктору исторических наук, профессору А. О. Добролюбскому и кандидату философских наук В. Д. Цуркану, оказавших наиболее существенное влияние на формирование тех теоретических подходов, которые заявлены в работе. «Событийное» восприятие собственно археологической проблематики - прямое следствие общения с доктором исторических наук М. Б. Щукиным, следствие пятилетнего участия в работах его домашнего семинара «Хронограф». Особая благодарность - доктору исторических наук К. К. Марченко, поддержавшего своим авторитетом рукопись «Археологии свободы» в самых сложных и во многом непредсказуемых ситуациях.

Судьба этой книжки и мое отношение к ней во многом были определены ее первыми читателями, ее первыми страстными рецензентами. Среди них я прежде всего благодарен самому первому, а потому самому страшному из рецензентов - кандидату исторических наук Юрию Алексеевичу Виноградову. Его положительный отзыв вернул мне некоторую уверенность и смелость, совсем иссякшие к завершению рукописи, а заодно и желание довести дело до публикации. Некоторые изменения структуры работы, переосмысление начального замысла книги стали результатом критического анализа рукописи, проделанного доктором исторических наук, профессором Ю. В. Андреевым. Несколько глав работы (в разделе, посвященном времени в археологии) появились благодаря доктору исторических наук, профессору Л. С. Клейну, обратившему внимание автора на целый ряд новых и достаточно интересных публикаций. Ему

же принадлежит самый критический разбор рукописи «Археологии свободы».

Я чрезвычайно признателен моим кишиневским друзьям - кандидату исторических наук Игорю Васильевичу Манзуре и кандидату исторических наук Николаю Дмитриевичу Русеву, отозвавшихся на рукопись пространными рецензиями. Их замечания были особенно ценны для меня, поскольку исходили от единомышленников и, во многих отношениях, соавторов книги. Из кишиневских коллег я благодарен научному сотруднику Института археологии и древней истории Молдовы - Анатолию Петровичу Городенко, впервые для меня открывшему мир Мирчи Элиаде.

Прежде чем попасть на страницы рукописи, предлагаемые идеи рождались и обсуждались в импровизированном ежедневном, а точнее - еженощном семинаре, который разместился в общежитии аспирантов в Санкт-Петербурге. Атмосфера безжалостного обсуждения, свободный (иногда более чем свободный) стиль непрерывной полемики, в которой принимали участие представители очень разных дисциплин, кажутся теперь самым главным стимулом, толкнувшим меня сформулировать собственные взгляды в письменном виде и предъявить их на суд семинаристов. Из их числа я благодарен, прежде всего, моим друзьям - историку, декабристоведе, культурологу, издателю, автору нашумевшей статьи «Россия колдунов» - Сергею Эрлиху; историку, публицисту, бизнесмену и меценату - Валерию Зелинскому; археологу и литератору - Роману Рабиновичу; единственному русскому специалисту по Евангелию от Джона Уитклиффа - Олегу Козику; единственному английскому специалисту по обычному праву пореформенной России - Гаретту Попкинеу; Ирине Марченко - единственной в своем роде; физикам-теоретикам - Левону Асряну и Гази Алиеву, которым я задавал свои первые синергетические вопросы; Алексею Липатову - студенту-археологу за участие и сочувствие; Алексею Савченко, совершенно не согласному со всем, что написано в этой книге, поскольку это приходит в противоречие с его превосходным образованием (Оксфорд), служебным

положением (редактор журнала «Арам», в том же Оксфорде), а также знанием почти всех европейских языков, не говоря об арабском, фарси и иврите; Ирине Воскановой - филологу-китаисту, среди прочих достоинств обладающей похвальной чертой иногда не соглашаться с Савченко; Василию Гукину - археологу, давшему слово прочитать рукопись книги и пока не сдержавшему его; Сергею Травкину, неоднократно пытавшемуся подойти к археологии и к свободе с точки зрения теоретической нумизматики; Екатерине Сегаль, родившей мне сына к самому завершению работы над книжкой.

«Археология свободы» была бы невозможна без финансовой поддержки Валерия Зелинского и Ольги Свиридовой, бесплатных издательских услуг, предоставленных Сергеем Эрлихом и Сергеем Морар. Эту книгу я посвящаю своим родителям - Азиф Аюповне Ткачук и Евгению Марковичу Ткачуку.

Санкт-Петербург - Кишинев, 1996 год.



КОНТУРЫ АНОНИМНОЙ СЕМИОТИКИ.

Нет нужды вести дальнейшие раскопки. Тому, кто ищет, достаточно одной единственной достоверности. Дело за тем, чтобы вывести из нее все следствия.

Альбер Камю.
«Миф о Сизифе».
Эссе об абсурде».

СМЫСЛ ГЕТИКИ КАК НАУЧНАЯ ПРОБЛЕМА И БЕСПРИНЦИПНОСТЬ АРХЕОЛОГИИ.

Гетика - это такая же историческая аллюзия, как Скифия или Вельтика. Мало кто сумеет нанести ее границы на контурную карту. Найдутся ли умельцы, способные растолковать, чем Гетика отличается от Дакии? Мы не знаем точно - ни времени возникновения Гетики, ни времени ее исчезновения. Но, с другой стороны, мы убеждены: Гетика - не только аллюзия. Гетика - это конкретная территория, конкретная эпоха, определенные события.

Гетика - это нечто предельно провинциальное. Для античного грека - это северная Фракия, дикая варварская земля. Для теперешнего европейца - это сумбурная Румыния, полосу отчуждения между европейской ойкуменой и русской Березой. Но вот другой взгляд, иной ракурс, и Гетика оказывается в одном ряду с теми демоническими краями

древней Европы, которые не дают покоя воспаленному воображению создателей и потребителей стиля «фэнтези». Неоромантики найдут здесь своих Лозингринов, а горы Орэштие предстанут остроконечными пиками утерянного Грааля. Страна магов, страна загадочного Залмоксиса, умершего и воскрешенного, легенда о котором не давала покоя античной и средневековой историографии. Страна религиозного реформатора Декинея, занесшего невесть откуда в карпатские планины взрывоопасную смесь друидизма и культов позднеэллинистического Египта. Будущая родина Дракулы и последнего своего гения, воспевшего Люцифера в чарующем облике Лучафэра.

Все это Гетика. Разная, но, тем не менее, единая в главном - не сенсационная, блеклая, не «на слуху». Сколько же нужно иметь провинциальной спеси, чтобы заниматься гетской археологией в соответствии с научным уровнем своего века? Какой должна быть аллюзия Гетики, искажение ее доступной сути, чтобы быть в состоянии породить проблему, возвышающуюся одинаковыми закорючками знака вопроса и над Карпатскими горами и над культурами остальных регионов?

Мы привыкли, что в историческом самосознании есть свои приоритетные эпохи и свои приоритетные истории. Среди них - Египет, Шумер, Хеттская и Крито-Микенская цивилизации. Они - преистория греков и римлян. Дальше цепь приоритетов начинает вращаться вокруг Западной Европы. Именно переосмысление этих историй является источником появления не только модных, но и действительно интересных историсофских идей и теорий. Специальная теория, посвященная египетской или римской цивилизациям, никогда не вызовет возражения только по причине адресата. Более того, она очень скоро начнет претендовать на статус всеобщности. Вспомним историю про рабство у греков и римлян, ставших поводом для выделения практически универсальной общественной формации, историю про феодализм средневековой Франции, так непохожего на «формацию -измы» Китая

или России, но ставшим парфюмерным эталоном понимания и России, и Китая. Яркое - значит, важное.

Гетика не считается преисторией Европы, как Греция и Рим. Она даже не в силах тягаться в приоритете варварства. Здесь издревле пальма первенства принадлежит Скифии. Но речь не о приоритетах. Речь в формах актуализации региональной проблемы. А они могут быть несколько неожиданными. Достаточно кое-что поставить с ног на голову, изменить сам контекст обсуждения и темы провинциальных, по нынешним меркам, культур станут животрепещущими как последние новости ИТАР-ТАСС. К примеру, интересно было бы рассмотреть цивилизованную ойкумену античности как варварскую периферию, соответственно - варварскую провинцию с целой свитой проблем типа: «Греческая скульптура как туниковая ветвь варварского искусства», «Античная философия как форма средиземноморского фольклора», «Гомеровский эпос в поисках родины» и т.д. Безусловно, что подобная инверсия тоже чревата крайностями, но она не менее правомерна, чем та табель о рангах, которая до сих пор существует в историографии. Хотя, конечно, вовсе не обязательно возвышать себя за счет унижения того, что вокруг. То есть не обязательно возвышать проблемы осмысления истории античной цивилизации над проблемами происхождения и исчезновения какой-нибудь гетской культуры.

Причем же здесь историсофская историография?

Так случилось, что именно Гетика оказалась предметом моего конкретно-археологического исследования. Я задался целью объяснить происхождение и судьбу этой любопытной исторической персоны. Но чем глубже происходило погружение в археологическую и историческую конкретику, тем назойливее возникали вопросы совершенно иного, абсолютно постороннего характера. Я испытывал странное чувство - смесь вины и непонимания. Вернее - вины из-за непонимания. Не мог ответить себе на один простой вопрос: а зачем, собственно, мне эта Гетика нужна? Вообще - кому и зачем она нужна?

В одном я был убежден твердо. Облик той Гетики, которую мне предстоит реконструировать, напрямую зависит от того, как я отвечу на эти вопросы. Так Гетика из цели моего исследования превратилась в некий мотив, в причину появления совершенно другой работы, другой книги. По мере написания ее связь с Гетикой становилась все менее убедительной, особенно с Гетикой историографической. Так родилась книга «Археология свободы», посвященная несенсационной, блеклой культуре, той, что не «на слуху».

Но «Археология свободы» посвящена не только Гетике. И можно было бы обойтись без ее упоминания в данном тексте. Сделать вид, что автор с самого начала решил посвятить свою работу культуре вообще, археологическим источникам вообще и беспощадно вытравить из текста все намеки на какие-либо локальные привязки. Но ведь все обстояло совершенно иначе, а, кроме того, «Гетика-мотив» не кажется мне чем-то унижительным. Посвящать работу Гетике и практически не писать о ней - это даже традиция, это почти жанр, ведущий свое происхождение от Иордана. «A la Getica» - это то, что есть в любом теоретическом исследовании, рожденном как ответ-реакция на какую-либо унижительную, с точки зрения вечности египетских пирамид, проблему. И поэтому кое-где в тексте книги я решил сохранить эту почти утраченную связь. Ведь Гетика - это не только конкретика, это еще историческая аллюзия или стилистическая ошибка, присутствие которой не позволяет нам понять, что же важнее - Гетика, которая исчезла безвозвратно или «Гетика», которая никогда не будет дописана?

Наука знает не много «Гетик». Первая из них была написана в I веке н. э. греческим философом, оратором и писателем Дионом Хризостомом. Эта «Гетика» до нас не дошла. Текст следующей возник в середине VI века и принадлежит историку готского происхождения Иордану. Очередной труд под именем «Гетика» был написан полтора тысячелетия спустя румынским археологом Василе Пырваном.

Труд Иордана «О происхождении и деяниях гетов» представлял собой в основном описание истории гетов. Подза-

головок книги В. Пырвана - «O protoistoria a Daciei» («Предыстория Дакии»). Подспудно в обоих сочинениях просматривается своеобразное пристрастие, наблюдаемое и во всей современной историографии. Суть его - в стремлении максимально точно вписать Гетику в естественные контуры объекта культурного наследия.

Историк гетов Иордан, как и Исидор Севильский, писавший столетие спустя, напрямую связал гетов и готов, сделав последних преемниками народа, чье имя было синонимом древности не меньшей, чем римской. «В начале средних веков термины «Gothia» и «Getia» применялись к Дании и острову Ютландии, а на средневековых картах Дания называлась Дакией или Гоцней, потому что в средние века даки были синонимом датчан... А когда в XIII веке Иордана стали читать в Испании, «даки» из «Historia Gothica» епископа Родриго Хименеса де Рада и «Cronica General» короля Альфонсо де Кабри вошли в историю и генеалогию испанского народа» (Элиаде 1991: 134).

Но для восточных романцев эпохи средневековья геты особого интереса не представляли. «В самом деле, - пишет М. Элиаде, - в XVI веке центральная тема румынской историографии одновременно являлась и основным поводом для национальной гордости: латинское происхождение. Рим и идея латинизации занимали центральное место при формировании румынской культуры. Лишь в середине прошлого века даки были «вновь обнаружены» (Элиаде 1991: 134). И хотя это возрождение, согласно Мирче Элиаде, тоже было порождено культурой и «принадлежит истории идей современной Румынии», сам Элиаде не без пафоса писал: «Румыны происходят от двух больших народов древности: гето-даков и римлян. Геты, или, как их называли римляне - даки, были частью великой фракийской семьи, сильно связанной с античной историей и религией архаической Эллады. Пришли они в Карпато-Дунайский регион в конце неолита, около второго тысячелетия до Р.Х.» (Eliade 1992: 3).

Частичное совпадение географических ареалов исчезнувшей Гетики и претендующих на гетское наследство Молдовы

и Румынии является таким масштабным аргументом законности наследия, что современные этносы-наследники абсолютно убеждены в том, что если геты и существовали, то только с единственной целью - быть их далекими предками. В солидных академических исследованиях мы почти нигде не найдем подобных утверждений - быть может, за исключением откровенно нацистских (серия продолжающихся изданий «Noi traci»), но они присутствуют в историографии как маргиналии, оговорки, как историографическая традиция, не признающая за собой подобных грехов, но выдающая себя неадекватными реакциями на всяких там разных «негетов».

Эти реакции часто далеки даже от имитации непредвзятости. В них содержится множество оценочных суждений, среди которых большое место занимает деление культур на местные и пришлые. Причем, признак «местная культура» отнюдь не всегда применяется к культуре более ранней. Уже у В. Пырвана можно встретить оценку скифов как ничего своего не создавших завоевателей, прервавших развитие местных племен (Историография вопроса рассмотрена у А. И. Мелюковой (1979: 3-13). Впоследствии этот концептуальный оборот становится расхожим штампом (Moscalu 1983: 159-174). И. Т. Никулицэ, например, пишет: «В результате дальнейшего развития производительных сил местных племен, а также воздействия кельтского элемента на протяжении III в. до н. э., в Карпатском регионе произошли аналогичные процессы, как и в равнинных областях северофракийского мира в VI-V вв. до н. э. На местной фракийской основе образовалась единая материальная культура, характерная для всего этого региона. Ее исследователи приписывают дакийским племенам, известным здесь по письменным источникам» (Никулицэ 1987: 244). Самая ранняя достоверная письменная информация о даках как о жителях западных областей Подунавья содержится в «Географии» Страбона и приурочена ко времени жизни амазийского географа, но этой информации для И. Т. Никулицэ достаточно, чтобы в число местных вписать все трансильванские культуры, за исключением культуры кельтов.

Неадекватность реакций на «неместные этносы и культуры» часто сопровождается своеобразной ретроксенофобией. Особенно грешит этим И. Т. Никулицэ, называющий появившихся в Гетике в конце III в. до н. э. бастарнов «чужеродцами» (Никулицэ 1987: 202; ср. более мягкий эпитет современников событий - «бастарны-пришельцы» (Ps. Skymn. 790).

Безусловно, гетская проблематика является объектом исследования не только румынской историографии, а в румынской, болгарской и молдавской археологии присутствуют не одни лишь автохтонистские и ретроксенофобские доктрины. Но и во многих других также ощущается свое пристрастие - представление о смысле и конечной цели существования древней Гетики, когда она воспринимается уже как предыстория не одной только Дакии. Как и в первом случае, этот смысл маскируется, но точно так же он улавливается по неадекватным реакциям на тех же «негетов» - скифов, агафирсов, трибаллов, кельтов, бастарнов. В первой схеме наследия все они в лучшем случае бесследно растворяются в «местной среде», словно в серной кислоте, во второй - всякий раз оказываются необходимым ингредиентом в сложном этническом коктейле.

Не блещет новизной подобное наблюдение. Но подчеркнуть его стоит, поскольку оно дает право сформулировать основную проблему исследования - как смысл культурного наследия, подойти к этому наследию не столько с точки зрения этнической и даже культурной генеалогии, сколько с точки зрения наследия ритмики и аритмии культурных процессов, с точки зрения наследия локальных исторических форм, которые могут быть просто не замечены в контексте нынешних проблемных ситуаций. Это наблюдение дает подобное право потому, что не противопоставляет выдвинутую проблему остальной традиции, а делает эту традицию естественной средой для выдвижения вопроса наследия, но уже с изменившимся объектом, по-другому осознанной.

Нам известны такие проблемы как «Смысл России», нам знакомы многочисленные «Русские идеи» (Н. А. Бердяев; Л. П. Карсавин), мы не приходим в ужас от «Смысла и назначе-

ния истории» (К. Яспере), но применительно к какой-то Гетике этот вопрос может вызвать недоумение. Он раздражает слух своей неакадемичностью, он кажется столь же неприличным, как бесцеремонные вопросы неумелого психоаналитика. Но вопрос «смысла Гетики», вне зависимости от того, поставлен он или нет, присутствует. Более того, он присутствует как осколок, как срез наших историсофских инстинктов, о которых можно лишь догадываться по конечным результатам исследований.

Стоит ли докапываться до этих инстинктов? Следует ли подчинять им замысел работы?

Не проще ли их, напротив, тщательно скрыть и, выставив напоказ постную физиономию абсолютной непредвзятости, заняться привычным и полезным делом - коррелировать, типологизировать, следуя проторенным путем готовых проблемных ситуаций и жанрового канона? Эти вопросы связаны не только с такой в общем-то далекой от вселенскости темой, как смысл Гетики. Они жестко увязаны с проблемой смысла самой археологии, смысла ее интерпретаций. А такое перемещение акцентов темы грозит уходом в совершенно заповедную даже для нашей теоретической мысли область, из которой вернуться будет крайне сложно. А ведь еще предстоит испытать на себе сопротивление банальных, но очень похожих на правду, ответов. Как то: в чем смысл археологии? - найти истину, воссоздать реальный ход истории и т.д..

Совсем недавно Л. С. Клейн выступил с весьма любопытной работой, озаглавленной им «Принципы археологии» (книга готовится к изданию, отсылки даются на текст одноименной лекции, посвященной Д. Кларку). В своих «Принципах» Л. С. Клейн предлагает не докапываться до подобных проблем, полагая, что раскусить аксиомы сложно и дело это не археологов, а философов. А именно уже с аксиомами, согласно Л. С. Клейну, и имеет дело археолог, когда импортирует в свою науку теоремы и выводы других наук и здравого смысла. Поэтому в поиске принципов археологии (то есть аксиом, подходящих для исторической интерпретации, построенной на археологических источниках) Клейн предлагает

идти другим путем. Он начинает не с раскусывания аксиом, а с обзора существующих версий, с опыта науки, чтобы затем, откорректировав накопленные положения и посмотрев, чего не хватает, придти к разумным, устойчивым принципам, из которых бы прочие положения археологии эксплицитно выводились по строгим правилам логики.

Логика Л. С. Клейна во многом объяснима. Он полагает, что существует некоторая философия, некоторая история, сциентированный здравый смысл и научная практика, из которых поступают определенные выводы. Этими выводами можно воспользоваться, а можно их отвергнуть. Но выдвигать собственные взгляды за пределами своей частной дисциплины ни в коем случае нельзя. Этим должны заниматься профессиональные философы. Подобная логика приводит Л. С. Клейна к шести парам взаимоположенных принципов: детерминизм и индетерминизм, универсализм и индивидуализация, униформизм с актуализацией и историзм, системность и неупорядоченность, опредмечивание и полисемизм, принципиальная достаточность данных для исторической интерпретации и принципиальная неполнота археологических источников.

В этом списке принципов обращает на себя внимание то, что некоторые из них не противоречат друг другу - как, например, опредмечивание не противостоит полисемизму. Полисемизм, многозначность опредмечивается с тем же успехом, как и однозначность. Другое дело, что в археологизированном виде от однозначности и многозначности остаются лишь жалкие фрагменты. Принципу системности не противостоит и неупорядоченность. Неупорядоченность, неопределенность, непредсказуемость являются точно такими же атрибутами системности, как устойчивость и предсказуемость. Просто это различные состояния систем.

Особое внимание хотелось бы обратить на последнюю пару принципов. Там, где на выходе из одного списка вытекает возможность исторической интерпретации, на выходе из второго следует отсутствие подобной возможности вследствие неполноты археологических источников. С позиций каждой

однозначности в археологическом представлении реальности, она будет оставаться разной. В ней будут и свои майоры Пронины и комиссары Мегре.

Археология беспринципна, но это не означает, что таковыми должны быть археологи.

В ПОИСКАХ «ЕДИНСТВЕННОЙ ДОСТОВЕРНОСТИ».

Что же такое история?

Чему и во имя чего служит археология?

Интерес к истории чем-то напоминает генетически наследуемый инстинкт - то ли самосохранения, то ли саморазрушения. Осознанные мотивы искушения историей - всего лишь попытки овладеть этим инстинктом, но не объяснить его происхождение.

Быть может, ответ на вопрос кроется в самой природе истории-процесса? В той самой природе, в которой история-наука является только составляющей?

Процесс истории - есть прежде всего движение культуры во времени. Во времени! А ведь этой загадочной категорией не просто определена специфическая особенность культуры накапливать внегенетическую информацию о самой себе и таким образом становиться культурой, но и измерять собственное движение.

Мы сталкиваемся с неосознанным стремлением упорядочить время не линейно (день, ночь, неделя, месяц, пятилетка, двенадцать лет), а качественно, подойти к нему ценностно, разбить на этапы с точки зрения «Всемирного потопа», «Сотворения мира» или «Основания Рима». Ведь во времени

движутся не некие абстрактные культуры - движутся ценности, представления о добре и зле, героях и антигероях. Двигутся - значит, изменяются. Одни преобразовываются, чтобы исчезнуть, другие исчезают, чтобы, спустя века, возникнуть опять. И все это происходит с разной скоростью. Все это - не единый поток. Естественно, такое движение во времени требует определенной системы координат. Не просто отсчета календарного, а отсчета ценностного, позволяющего припадать к прошлым авторитетам либо низвергать их, низвергая их последователей; противопоставлять светлое «сегодня» и мрачное «вчера», мрачное «сегодня» и позавчерашний «Золотой век». Каждый шаг требует ценностной санкции. S:

Противопоставление или отождествление себя с тем или иным прошлым вводит самую высокую шкалу самооценки - измерение временем. История как наука, как предрассудок, как сфера сознания и есть не что иное, как ценностное отношение ко времени, когда постоянно реализуется стремление обрести в символах прошлого сегодняшние смыслы. Поэтому история - это не только ценностное отношение ко времени, это еще и постоянная его организация, его реформирование и контрреформирование.

Если согласиться с таким определением истории, то придется признать и то, что смена исторических парадигм является составной частью смены тех громоздких (реже пластичных) ценностных структур, которые всегда оказываются лишь очередными шорами. Войцех Вжозек так охарактеризовал этот парадокс: «Изучаемое историками прошлое создается людьми. С другой стороны, сами историки могут постигать его только в свете категорий, данных им культурой, в границах которой им суждено существовать и мыслить. Таким образом, культура человека исследуется приемами, определяемыми тоже культурой. Пресловутый герменевтический круг - это не только невозможность отделить субъект исследований от их объекта, но и заколдованный круг антропоморфизации. Прошлое становится объектом антропоморфизации, ибо исследуется культурой. Антропоморфизацией - то и заколдовано человеческое видение мира. Антропо-

морфизация - не что иное, как внесение культуры исследующей в культуру исследуемую» (Вжозек 1991: 60). К любопытным рассуждениям Вжозека мы еще вернемся. Пока же из процитированного наблюдения вытекает еще один парадокс...

В соответствии с определением истории как ценностного отношения ко времени история необходима для того, чтобы позволить нам измерять себя тем, что было. Но ведь и то, что было, существовало, мы измеряем собой, «вносим культуру исследующую в культуру исследуемую». М. К. Петров в своих работах постоянно подчеркивал эту идею: «История не наставница жизни. Она не абсолют, в чем мы неоднократно убеждались. У нее свои, сугубо творческие задачи... Как бы легко нам было жить, если бы она была слепа, а ее законы непререкаемы: в них и таилось бы всегда полное оправдание всему» (Петров 1991: 18). Согласно М. К. Петрову, для истории существует только два абсолюта - природа и ценности «ныне живущего поколения людей».

Ю. М. Лотман высказывает похожую мысль: «Взгляд историка - это вторичный процесс ретроспективной трансформации. Историк смотрит на событие взглядом, направленным из настоящего в прошлое. Взгляд этот по самой своей природе трансформирует объект описания» (Лотман 1992: 33). Но тогда возникают очередные вопросы. Способны ли мы познавать историю в ее подлинных смыслах и явлениях, а не только в прочтении нашей (или наших) культур? Ведь существуют же исторические факты, даты, события, вся та конкретика, которая способна фиксироваться всеми с одинаковым успехом одинаково однозначно. Ведь ценности исследователя начинают влиять уже на этапе интерпретации этой конкретики, а исходный материал будет оставаться для позитивиста, экзистенциалиста или неомарксиста в равной степени «сырым» и достоверным. Проблема несоответствия ценностей прошлых и нынешних давно осознана, а историки вырабатывают своеобразный иммунитет против своих собственных шор в виде различных методик, позволяющих вскрывать подлинные смысловые контексты идей, событий и вещей.

Но история - это не факты, это отношение к ним. Это не палитра, а всякий раз картина. Никто не отрицает существования красок, возникают сомнения в их сгущениях. Конечно, так или иначе вырабатывается иммунитет против презентизма, но этот иммунитет в большей мере лишь мечта об иммунитете (очередные шоры). Прежде всего потому, что в еще меньшей степени нам понятны наши собственные ценности, пределы обзора из-за современных нам шор. Любой историк или этнолог скажет, что разрыв во времени или в ценностях между объектом изучения и исследователем - есть залог объективности. Но с какой колокольни нам удастся рассмотреть себя? Такая колокольня остается только в виде прошлого. И здесь безнадежно рушится идея истории как умозрения и любопытства. Но это крушение как раз и может быть оценено не как исчезновение смысла истории, а, напротив, его обретение.

С моей точки зрения, установление смысла истории и недостоверность истории и ее источников - есть тавтология. Остается вывести из этого утверждения некоторые следствия.

Итак, не существует абсолюта, позволяющего установить реальность воссоздаваемых картин прошлого, кроме абсолюта единственного - ...нашего представления о нем. История поэтому оправдывается не открытием той достоверности, которая существовала, а той достоверностью, которую мы ищем. Исторический «материал» никогда не говорит сам. Он умеет отвечать только на наводящие вопросы. Наивно полагать, что мы в своем путешествии в прошлое ищем другие миры, постигаем других. Мы ищем только свой мир, только себя. И тем достовернее будет этот поиск, чем искреннее мы осознаем этот глубинный мотив. А это, в свою очередь, по словам Вжозека, позволит «лучше понять изменчивость судеб исторической науки, ее венаучные истоки, ограниченность познавательных возможностей в рамках той или иной культуры» (Вжозек 1991: 61). Мы отправляемся не за знанием, а за откровением, не за истиной, а за ее доказательством.

И тут встает почти профессиональный вопрос - вопрос исторических источников. Тот произвол в отношениях исто-

рии и историков, который был констатирован, кажется вообще снимает проблему поиска достоверности в источниках. Эккерман еще в 1825 году так формулирует подобное настроение: «До сих пор человечество верило в героический дух Лукреции, Муция Сцевоиллы, и эта вера согревала и воодушевляла его. Но теперь появилась историческая критика, которая утверждает, что этих людей никогда на свете не было, что они не более как фикция, легенда, порожденная высоким патриотизмом римлян. А на что, спрашивается, нам такая убогая правда! Если уж у римлян доставало ума их придумать, то надо бы и нам иметь его настолько, чтобы им верить» (Цит. по: Свасьин 1990: 783). Эта мысль, кажется, выводит нас за пределы дихотомии «достоверно-недостоверно», и область достоверности источников оказывается столь же бесконечной, как и наша жизнь, вопрошающая их.

Но ответы на поставленные источнику вопросы мы сможем найти только тогда, когда они действительно в них содержатся, когда они просматриваются даже помимо воли того, кто создавал рукопись, расписывал вазу или обрабатывал камень. При всем пристрастии исследующего источник будет молчать, если вопросы будут задаваться не по адресу.

Бастарны будут «чужеродцами» только для историка, осознающего себя «фольклорным гетом», но для Деметрия, рассматривающего бастарнов со стен Каллатиса, или для исследователя с менее фольклоризированным менталитетом бастарны останутся «пришельцами». Подвиг Муция Сцевоиллы будет мистификацией, если нас интересует исключительно факт существования такой личности, но он окажется истиной, если мы будем интересоваться им как фактом сознания римлян.

В журнале «Сын Отечества» время войны 1812-1815 гг. появилась заметка о русском Сцевоилле, пленном крестьянине, отрубившем себе оклеймленную руку топором после того, как до него дошло, что поставленное клеймо - свидетельство его вступления во французскую армию.

Эта история быстро сделалась популярной в России тех лет. Но вот современный историк А. Ильин-Томич весьма убедительно доказал, что вся эта история про русского Сцевоиллу - патриотический миф, сработанный в редакции журнала (Ильин-Томич 1992: 126-127).

Что же из этого? Ведь недостоверность русского Сцевоиллы оборачивается достоверностью иного факта, а именно: факта необходимости некоторого обольвания публики Сцевоиллой из мужиков, а не, скажем, из столбовых дворян. То есть в поисках достоверности последнего рода далеко не всегда принципиально важно знать - прав А. Ильин-Томич или нет.

Но вот несколько иной пример, когда источники замыкаются, не позволяя трактовать их на любой манер.

Марксистская концепция социального развития, как известно, рассматривает историю прежде всего с точки зрения изменения отношений собственности. Эта концепция, достаточно точно схватившая суть таких явлений как первоначальное накопление капитала, товарный фетишизм, экономическое отчуждение, оказывается бессильной при обращении к так называемой первобытности. А на протяжении этой самой длительной (с точки зрения отношений собственности) эпохи археологу и преисторику открывается богатейшая по краскам картина трансформаций и катастроф, взлетов и падений культур. И эти культурные коллапсы никак не объяснить изменениями отношений собственности. Но теоретики (отнюдь не теория) попросту перестают вопрошать источники. Источник оказывается ненужным.

Еще один любопытный пример. Он демонстрирует, как избранная общеполитическая установка влияет на процедуру исследования, отбор фактов. Этот пример - из области адаптации по-советски понятой теории общественно-экономических формаций к проблемам смены культур. Речь идет об относительно недавней монографии Ю. В. Павленко (Павленко 1989).

Среди тем, которые подлежат рассмотрению в книге, следующие: определение общего характера становления эксплуататорских отношений на территории лесостепной Украины; выяснение специфики классовообразования, конкретные условия и формы протекания данного процесса относительно каждого из определенных Б. А. Рыбаковым трех «периодов подъема» (Скифия до нашествия сармат, период черняховской культуры, Древнерусское государство - М. Т.), установление того, каким образом особенности предшествующего развития населения данного региона сказывались на значительном «отклонении» социально-экономического развития общества Среднего Поднепровья в I тыс. н. э. от классической модели становления сложного раннеклассового социального организма древнеевропейского типа в сторону утверждения раннефеодальных сословно-классовых отношений (Павленко 1989: 194). Решение очерченного круга вопросов, по мнению Ю. В. Павленко, предполагает соблюдение ряда условий, и, прежде всего, следующего: «...требуется обосновать правомерность рассмотрения населения Украинской лесостепи I тыс. до н. э. - I тыс. н. э., как связанного единой нитью хозяйственно-культурной преемственности, а смену археологических культур на данной территории - не как свидетельство исчезновения старого населения и прихода нового, а (не отрицая и частичных изменений в этническом составе) как, в первую очередь, выражение эпохальных изменений в сфере экономики, социально-политических отношений и культуры» (Павленко 1989: 194).

То есть Ю. В. Павленко избирает в качестве исходного тезиса утверждение об эволюционности и непрерывности протекания экономических, социальных, этнических процессов, как необходимом условии успешности социально-экономической интерпретации. Этот тезис со множеством оговорок логичен в границах формационной парадигмы, абстрагированной от географических и исторических реалий, но этот же тезис оборачивается абсурдом, когда абстракции такого плана приземляют на почву Среднего Поднепровья.

Культурная дискретность, хронологические hiatus между археологическими культурами весьма невыгодны при решении тех задач, которые возложил на себя Ю. В. Павленко. Ведь в случае, когда субъект социально-экономической активности (скажем, какой-либо этнос) периодически меняется, когда происходят различные взаимоассимиляционные процессы, когда с той или иной периодичностью культурные процессы в одном и том же регионе начинаются всякий раз с нуля, трудно изобрести нечто на предмет становления эксплуататорских отношений, да еще во временной протяженности в три тысячелетия. К тому же изменяется и пространственная среда этой самой активности. Ю. В. Павленко вынужден упрощать проблемную ситуацию за счет пространственного ограничения объекта исследования, превращая его в стабильную «элементарную частицу» (термин Б. Ф. Поршнева (Поршнев 1966: 203), процесс изменения которой также изображается как континуум. Когда Ю. В. Павленко рассуждает об автохтонном развитии, задаешься вопросом - а почему автор выбрал в качестве «элементарной частицы» регион Среднего Поднепровья, а не, скажем, Юго-Запад тогдашнего СССР, либо предместья Киева, либо один Крещатик? Что это за неуловимый «внутренний фактор», столь избирательно действующий в трех ближайших от Института Археологии Украины областях, а не в реальных границах дробящихся, пульсирующих и перемещающихся культур?

Эти примеры наводят на мысль о том, что достоверность исчезает не там, где возникает пристрастность, а там, где пристрастность порождает монолог исследователя (в виде монолога его концепции), а не диалог с источниками, там, где уже не нужен источник. Достоверность исчезает там, где не ищут откровения, а занимаются миссионерством, где не открывают доказательства истины, а проповедают ее, где поиск истины не «возбуждает энтузиазма» (последнее, по словам Гете, есть лучшее, что мы имеем от истории), а оказываются ритуалом, имитацией, называющих себя беспристрастностью, а по сути оказывающихся страстью, лишенной рефлексии, болезненно скрывающей «проявления своих ночных фантазий».

Такие превращения пристрастия есть его естественная сторона, и поиск достоверности всегда рано или поздно вырождается в представление об уникальности проторенного к достоверности пути, в убеждение об уникальности самой достоверности и невозможности существования достоверностей иных. Нет необходимости фальсифицировать источники, они сами по себе со временем становятся невидимыми и немymi. Они превращаются в цитатный материал, в «первоисточники» растущего количества тем и направлений, которые оказываются на деле не чем иным, как размножением посредством деления одной и той же метатемы. И в этой экспансии увядающей страсти недовольные голоса чаще всего раздаются только по поводу того, что нужны новые источники, новые раскопки, что кто-то уже обработал такой-то источник, лишив коллегу по цеху «своего материала» и т.д.

Только очередной порыв пристрастия вносит в источник новую жизнь, возвращая ему на время утерянный дар речи. Таким был, к примеру, порыв основоположников школы «Анналов», суть «коперниканской» революции которых сводится к открытию человека смеющегося, играющего и матерящегося. Мотивы этого порыва, как уходящие в глубь современности, не только не отрицаются, но, напротив, со всей искренностью подчеркиваются первооткрывателями этой новой достоверности, утверждающими парадоксальную для многих мысль о том, что историк сам «создает» свои источники (см.: Гуревич 1992: 353, 354). Карл Ясперс, намечая схему мировой истории, открывая для нас непостижимую проблему (скорее загадку) «осевого времени», подчиняет эту схему идее единых истоков и общих целей человечества, своему собственному постулату веры. Он пишет: «Смысл же доступной эмпирическому познанию мировой истории - независимо от того, присущ ли он ей самой или привнесен в нее нами, людьми, - мы постигаем, только подчинив ее идее исторической целостности. Эмпирические данные мы рассматриваем под углом зрения того, насколько они соответствуют идее единства или противоречат ей» (Ясперс 1991: 31). Освальд Шпенглер, формулируя тему «Заката Европы», анализируя мотивы и истоки собственного покушения на замысел

«выражения новой картины мира», говорит о роковой ошибке, когда принципы каузальности, закона, системы, «стало быть, структура неподвижного бытия привносится в аспект свершения», когда «вели себя так, как если бы существовала какая-то человеческая культура, примерно так же, как существует электричество или гравитация, с одними и теми же в принципе возможностями анализа; тщеславие вынуждало копировать привычки естествоиспытателей, так что при случае задавались вопросом, что же есть готика, ислам, античный полис, но при этом избегали вопроса, почему эти символы живого должны были обнаружиться как раз тогда и там, в этой именно форме и на этот срок» (Шпенглер 1993: 186).

Не потому ли, что их обнаруживает наше бытие, наше существование?

Не потому ли, что проблема существования безусловно обостряет реакцию на аналогию прошлому в настоящем, дает самую изысканную пищу для пробуждения неожиданных ассоциаций?

Эта связь истории с современной жизнью оказывается той порочной связью, которой обычно принято стесняться, которую замалчивают. Но только она и приводит к рождению «новых картин мира», только она и открывает «осевые времена» и «создает новые источники». Констатация этой связи неизбежно ввергает в рискованное сопоставление истории и жизни. Рискованное потому, что выводит в качестве обладателя истории и жизни фигуру историка, а вместе с ней (ним) и проблему его (ее) обреченности на какой-то особенный тип этики.

Кажется, что жизнь и история несутся навстречу друг другу и, сталкиваясь в сознании историка, открывают друг другу свою бесконечную многослойность и многозначность. За многозначностью источников о жизни прошлой каждый раз проступает многозначность той жизни, которая еще осуществляется. Те, кто творил историю, и те, кто ее творить продолжает, создают огромное поле значений, которые спо-

события распознаваться очередным будущим в бесконечно малых фрагментах и в столь же незначительной степени осознаются в момент творения. Складывается впечатление, что мы постигаем смыслы, которые далеко не всегда вкладывались сознательно в исторические тексты, но которые, тем не менее, существуют. Мы живем среди родных, но неизвестных нам культур. Поэтому в той же степени масса очевидных значений, которые мы и наши предшественники с завидным упорством и постоянством возводили и возводим на пьедесталы своих ценностных пантеонов, оказываются лишь статистическим шумом, абсурдом, недостоверностью эпох. Это еще одна из сторон абсурдности жизни осуществляемой и осуществленной, момент их взаимно - и самонепонимания, искушающий или угнетающий своей чужеродностью. Не от того ли Гете называл историю «самим абсурдом»? Таковой она и является. «Планы выражения» и «содержания» пребывают в распоряжении разных эпох и невозмутимая обыденность, расталкивающая их в стороны, может быть оскорблена лишь страстным воплем историка, жаждущего соединения, требующего преобразования абсурда в смысл.

И тогда историк, сам того не подозревая, берется за труд, очень похожий на толкование абсурдных произведений. Процесс истории в этом смысле ничем не уступает «Процессу Кафки. Опыт Альбера Камю, посвятившего немало страниц творчеству Кафки, весьма поучителен в этом смысле для историка. «Детальная интерпретация Кафки невозможна, - пишет Камю. - Символ пребывает в стихии всеобщего, и, сколь бы точным не был перевод, с его помощью передается лишь общее направление движения; буквальный перевод символа невозможен... Символ всегда возвышается над тем, кто к нему прибегает: автор неизбежно говорит больше, чем хотел. Поэтому самым верным средством уловления символа, будет отказ от других символов при истолковании, подход к произведению без предвзятых схем, без отыскания его тайных истоков» (Камю 1990: 93). Мишель Мейер, рассуждая о произведениях того же Кафки, приходит к выводу о том, что в подобных текстах больше не существует смысла. Сам вопрос о каком-то изначально заложенном в текст смысле кажется Мейеру

бессмысленным. И только осознав бессмысленность этого вопроса, можно получить доступ к тексту (Мейер 1992: 175). Идеи Камю и Мейера перекликаются с культурной диагностикой нынешней постмодернистской эпохи, когда культура приравнивается к тексту (Антипов, Донских, Марковина, Сорокин 1989), к «вечно пишущейся книге», когда всерьез говорится о том, что «История - это огромный литургический текст, где йоты и точки имеют не меньшее значение, чем строки или целые главы, но важность и тех и других для нас неопределима и глубоко сокрыта» (Борхес 1984: 222). В. В. Малявин пишет почти о том же: «...Примечательно, что сама попытка объективировать дух, изучать сознание, как «объективное другое» (по известному определению К. Леви-Стросса) очень быстро привела мыслителей-постмодернистов к признанию принципиальной непрозрачности знака, к идее текста как бесконечного поля смысла. Текста, по отношению к которому и писатель, и читатель равно могут быть свободными и даже в равной мере знать и не знать, о чем в нем сообщается» (Малявин 1991: 53). Это «самое верное уловление символа», эту взаимную свободу читающего и пишущего, оставляющего следы и выслеживающего, можно было бы назвать АНОНИМНОЙ СЕМИОТИКОЙ и поставить знак равенства между ней и особенностью исторического взгляда на жизнь. Мы прозреваем в истории ту достоверность, которая нужна именно нам, обнаруживая готику, ислам или античный полве именно в «этой форме и на этот срок», заставляем историю говорить неизбежно о большем, чем она того хочет.

Так истории и жизнь сливаются для историка в некоторый род иной жизни, умноженной многократно на время, предшествующее его появлению на свет. Историк выбирает для себя эту жизнь, и когда она понимается именно так, то вопрос о достоверности становится вопросом смысла жизни.

Одним из первых, кто глубоко уловил эту связь между историей и жизнью историка, был Фридрих Ницше. Для него история лишь постольку служит жизни, поскольку мы сами согласны ей служить (Ницше 1990: 159). Именно здесь

происходит разрыв с так называемой «объективной историей», которую способны хранить, согласно Ницше, лишь поколения внуков, тех, кто не мог бы сам делать историю. «Кто не пережил некоторых вещей шире и глубже всех, тот не сумеет растолковать чего-либо из великого и возвышенного о прошлом» (198), «только тот, кто строит будущее, имеет право быть судьей прошлого» (199). Пристрастность для Ницше есть предпосылка особенной истории, истории критической, в которой нуждается существо страждущее и требующее ОСВОБОЖДЕНИЯ. Поэтому он призывает: «В объяснении прошлого вы должны исходить из того, что составляет высшую силу современности. Только путем наивысшего напряжения ваших благороднейших свойств вы сумеете угадать в прошлом то, что в нем представляется стоящим познания и сохранения и что есть в нем великого. Равное познается равным, иначе вы всегда будете принижать прошлое до себя» (198).

Итак, для Ницше история - есть некий путь к свободе. У Ницше это критическая история, которая им противопоставляется истории антикварной и монументальной, стоящих на этом пути. Но, читая Ницше, осознаешь, что и эти разновидности истории - суть свои представления о свободе. Они в той же мере относятся к истории критической, они в той же мере судят, они в той же мере пристрастны (В то время, когда мы изображаем мину непредвзятости, Бог знает, что происходит. Известно, что судим мы даже тогда, когда «умываем руки»). Другое дело, что их суд давно уже состоялся, приговор вынесен, виновные наказаны, а пересмотр «дел» и возможные амнистии запрещены традицией. И тогда проблема культурного наследия является не чем иным, как обратной стороной проблемы свободы, проблемы присвоения времени, проблемы элиминирования абсурда, превращения его в тот или иной смысл. И тогда конфликт парадигм наследия - это конфликт парадигм свободы, вызванный не просто разными взглядами на исторический источник, а разными взглядами на современную жизнь, разными ощущениями абсурда или времени отчужденного. Когда И. Т. Никулицэ брезгливо обзывает бастарнов, а М. Б. Щукин в кельтской цивилизации видит начало европейскости, пони-

маешь, что Никулицэ обзывает не бастарнов, а Щукин подобное европейское всеединство найдет в любой эпохе. В своем свободном чтении вечно живой книги истории мы явно несвободны, эта несвобода обусловлена нашими образами свободы и несвободы, представлениями о том, что обладает нами, и чем обладаем мы.

В процессе чтения как бы происходит трансформация, подобная той, что возникает при синхронном и диахронном взаимодействии, общении культур. Вжозек говорит, что отношение современной исторической науки к прошлому, особенно отдаленному, тоже есть не что иное, как отношение одной культуры к другой (Вжозек 1991: 60). Причем, отмеченная В. В. Малявиным «непрозрачность» знака, сотворчество пишущего и читающего заставляют говорить о полноправном, реальном, а не метафорическом культурном диалоге, в котором трансформации подлежат оба собеседника. По-новому прочитанный Аристотель - это изменившийся Аристотель, и говорит он о другом, потому что говорит уже другому. В. С. Библер, развивая концепцию культурного диалога М. М. Бахтина, весьма радикально признает подобный феномен: «Общаются и диалогизируют (в сознании индивида, в его бытии) не абстрактные культуры как таковые, но Прометей и Дон-Кихот, Эдип и Гамлет, Августин и Паскаль... Общаются в нашем бытии, судьбе, выборе, сознании - даже и тогда, когда мы об этом ничегошеньки не знаем» (Библер 1989: 28). Эта взаимная трансформация в диалоге приводит к известным казусам, когда из произведений одних и тех же авторов читающие делают самые противоположные выводы. К примеру, Льва Шестова «иногда упрекали в том, что он находил у Шекспира, Достоевского и Ницше несуществующие у них мысли и слишком фантазировал, толкуя идеи своих противников (весьма многочисленных, поскольку то были практически все философы трех последних тысячелетий). На подобные упреки он отвечал пируэтом: говорил обычно, что не такой уж он гений, чтобы суметь сочинить такое множество мыслителей. Но упреки не были лишены оснований» (Милош 1992: III). Конечно же, ряд таких печальных знаменитостей не исчерпывается только именами Шекспира, Ницше и Достоевского.

Думается, что в таком смысле, в каком задействованы «верхи» и «низы» (в понимании М. М. Бахтина) собеседников, когда их сорасположенность сопровождается не только взаимной трансформацией смыслов, но и оборачивается смысловым разрывом, лакуной, хиатусом, история (как наука и как процесс) оказывается вечной моделью смены археологических культур.

К чему подобное упрощение?

К чему подобная метафора?

Ведь кажется совершенно неуместной аналогия той или иной культурной парадигмы и культуры археологической?

В настоящем мы все-таки имеем дело с живыми культурами, а культуры прошлого достались нам в виде немых остатков. Ведь за последние годы в отечественной археологии полемика о содержании понятия «археологическая культура» выявила всю сложность и неоднозначность соотношения живой культуры и культуры археологической.

Все это так. И тем не менее именно сопротивление попыткам такого простого перенесения археологической культуры на тот или иной этнос, ту или иную историческую культуру, сопротивление попыткам внесения в археологическую культуру смысловых оттенков «живой» культуры оказались столь глубокими и серьезными (см.: Клейн 1991: 125 - 209; Колпаков 1991: 44-51), что заставляют, напротив, перенести многие сущностные аспекты археологической культуры на все остальные типы культурных текстов - от средневековых хроник до поэтических творений наших современников, от философских концепций до рок-н-рольных композиций. Разница при определенном взгляде, при определенном ракурсе может оказаться не столь существенной. Отсутствие перед глазами зажигательных танцев носителей трипольской культуры и наличие таковых в культуре современных молдаван еще не означает, что триполье останется для нас всегда набором вещей, а культура Молдовы прояснится во всех деталях. Степень нашей неспособности постигать нашего

незнания и непонимания обеих культур будет одинаково бесконечной. Будь это современные нам культуры или культуры древние, область, на которой может быть актуализировано наше внимание, будет оставаться равной точке, булавочному уколу. Мы не понимаем, где начинается культура молдаван, а где начинается культура советская или русская, где культура молдаван превращается в культуру румын. При этом в нашем распоряжении есть не только танцы, музыка, письменность молдаван, есть сами молдаване. Проблема соотношения культуры и этноса и в этом неархеологическом случае приобретает черты заурядной археологической проблемы. Но если археолог в подобной ситуации может заявить, что «археологическая культура» - это структурная единица классификации, всего лишь один из контуров реальности или даже понятийный фантом, то, столкнувшись с той же проблемой, но уже в настоящем, придется заявить, что понятийным фантомом является «живая культура» или культура вообще... Выходом, а, может, и своеобразным терминологическим эквивалентом, будет признание того, что ВСЕ КУЛЬТУРЫ - АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ. Как те, что существовали в прошлом, так и те, что только зарождаются. Археологичность их как раз и включает в себе момент утраты культурой (и для современников, и для наследников) какой-то своей доли, момент ее вечной неопределенности, вечной непонятости.

История в общем-то и оказывается диалогом и сменой предметов диалогов именно таких археологических культур, когда сразу же в затылок исчезнувшей Гетике выстраиваются не только даки, сарматы и римляне, но и культуры современных исторических наук, наши с вами культуры. И, подходя всегда к объекту наследия со своими мерками «верха» и «низа» (или же дозволенных и недозволенных свобод и несвобод), желательно эти мерки предать огласке, чтобы разобраться в том, что же «есть высшая сила современности?»

В ПОИСКАХ «ВЫСШЕЙ СИЛЫ».

В любом случае поиск ценностного «верха» современной культуры не может не обернуться «принижением истории до самих себя». Эрик Фегелин в своем эссе о Гегеле тонко раскрыл эту игру «верха» и «низа» на примере гегелевской философии истории. Сама гегелевская затея у Фегелина метко определена как «похоть властвования», обернувшаяся трансформацией философа в колдуна, оборотня, чародея, который «должен был разобрать воображаемый проект имманентной истории с таким рассмотрением различных эпох, при котором завершающая эпоха открывалась бы самим Гегелем», а полученный в результате скрытый апокалипсис должен был затмить мистерию смысла в истории, выраженную эсхатологическим символизмом христианства (Э. Фегелин 1991: 79). Но, с другой стороны, эта «похоть властвования», этот взаимный контрэсхатологизм, быть может, и породил все известные нам концепции истории - от Гегеля до Маркса, от Шпенглера до Бердяева, от Хейзинги до Фукуямы. Все они апокалипсичны. Явно, как у Шпенглера, либо, гримируясь под личину той или иной телеологии, как у Гегеля, Маркса или Ясперса. Это свидетельствует о том, что можно и не рассуждать в духе Фегелина, а власть («которая была страстным желанием Гегеля», которая подчинила Гегеля настолько, что тот должен был придти к совмещению политической истории и течения собственной мысли (82)) представить себе не только в образе похоти, но и обузы.

Все эти типы власти над историей есть способы такого присвоения времени, которые не просто (и далеко не всегда) позволяют узреть себя на самом гребне исторической кульминации (культурного взлета или катастрофы). Они помогают по-другому увидеть с этого гребня само время, саму историю. Апокалипсис иммитируется там, где он неочевиден, разрыв необходим для того, чтобы узреть очерченные разрывами линии времени и линии культур. И поэтому констатация апокалипсиса - есть первая и, быть может, самая творческая операция в процедуре намечающегося межкультурного диалога. Она превращает любой неопределенный континуум в узнаваемый и означенный процесс, а процесс - в событие.

Далеко не всегда этот постоянно повторяющийся «Страшный суд» истории вершится одними историками и в одних лишь исторических трактатах. И, говоря о современной Европе, современный философ К. А. Свасьян восклицает: «А все-таки она закатывается!» (Свасьян 1993: 115). «А все-таки закатывается не только она!» - так и хочется прокричать вслед этому постшпенглеровскому пророчеству. И последнее может быть истиной - правда, заключенной в топику «вечного спора низов и верхов» иного, неевропейского культурного текста.

Жизнь и будущее более не смыкаются с той естественной непосредственностью, которая была так очевидна для романтика Ницше, а также еще совсем недавно для многих из нас. Теперь, в конце XX века, взгляд в будущее уже не является столь необходимым условием жизни в настоящем, планировании этой жизни. Будущее пугает. Взгляд, обращенный к нему по инерции, ослепляет и отучает смотреть вперед, думать о будущем. Все идеи, которыми жил и которым противостоял XX век, договорены до конца. Эпоха возрождения ценностей «осевого времени», давшая нам гуманизм Просветителей и ценностные взрывы следующих друг за другом революций, завершается эпохой возрождения средневековья. Гуманизм съел себя. Возвысив человека, он совершил, по словам Бердяева, человеческое жертвоприношение. Пусть это произошло, как считает Бердяев, от того, что над человеком не оставили Бога. Причина сейчас не важна, ибо реставрировать прежнего Бога сейчас - это реставрировать гуманизм. А теперешний человек слишком умен, чтобы искренне поверить в позавчерашнего Бога и слишком бесчеловечен, чтобы сохранить вчерашнюю веру в человека. И это вовсе не «новое средневековье», как полагал Бердяев. Это настоящее средневековье с тем же трагическим противоречием «правды гуманизма» и «несправедливости гуманистов», мира, в котором «несть эллины и иудеи», и мира сеньориальных таможен (об этом подробнее см.: Gukin, Marzura, Rabinovich, Tkachuk 1995). Это настоящие «темные века» постмикенской Греции, это Греция на исходе Пелопоннесской войны, это эпоха, которая уже долго будет жить атавистическими воспоминаниями об утраченном рае и

сленным повиновением зияющей пустоте необходимости. Со всем сказанным нынче легко согласиться. Апокалипсис стал пошлостью, не перестав быть от этого истиной. Но эта истина - действительная обуза. Какой прок от такой власти, от такой свободы?

Теперь перед «чашей с цикутой» необходимости с философской обреченностью склоняют головы целые народы, а «в вечном споре низов и верхов» над ложью умов торжествует именно «тела нижняя половина» (Андрей Вознесенский). Еще вчера оседлание необходимости казалось весьма заманчивой перспективой. Но уже сегодня, когда необходимость ощущается каждым миллиметром кожи, такое оседлание легче назвать не свободой, а роком. Подвиг Сократа возмутил Льва Шестова именно таким смирением перед властью неизбежности. Массовое сократовское смирение, его отказ от перспективы наверное вызовет острое желание разразиться проклятиями каждого, для кого прошлое есть сокровенная любовь по временам любви к будущему.

Более того, вечный спор «низов» и «верхов» утрачивает былое напряжение, превращаясь либо в словесную погрешку со снотворным эффектом, либо в аттракцион с «комнатами страха» и «американскими горками». Нет больше ни «верха» ни «низа». И в этом смысле понятие свободы выхолащивается в почти физическое - «пределы, степени свободы», когда среди ценностей закатывающихся и восходящих ты находишь лишь ценности близкие, но ни одной родной.

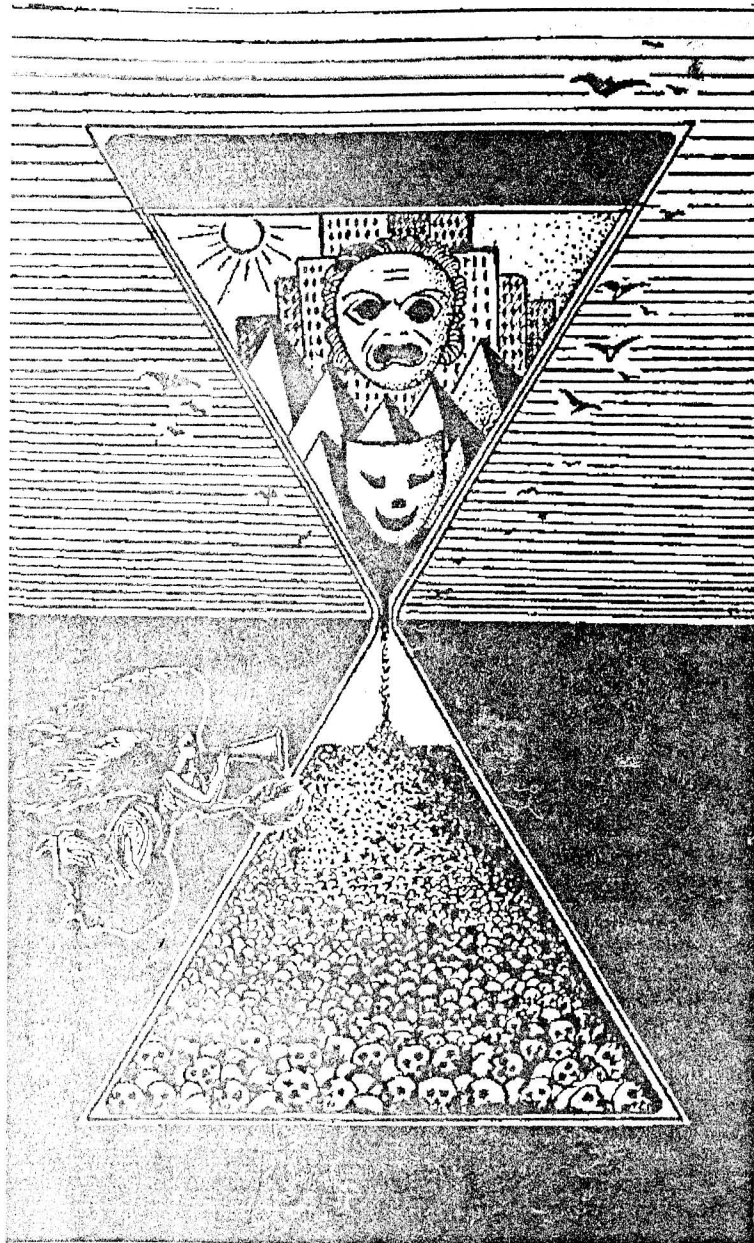
Для историка теперешнего подобный зигзаг ценностного отношения ко времени по-своему формулирует и проблему действия, и проблему достоверности. Да, для него вопрос о действии - это уже не вопрос о настоящем и тем более будущем, это - вопрос о прошлом. Да, это затянувшийся в своей постановке вопрос Фридриха Шлегеля о «пророках, обращенных вспять», причем именно о пророках, а не о следопытах беспризорной постдикиции. Историк решительно поворачивается к будущему и настоящему спиной и упирается носом в ту же самую проблему, от которой он отвернулся, а ею может быть только одна проблема - проблема смены культур. И каков

бы ни был объект наследия, он может стать полноправным объектом историографии «бесценной» эпохи, полноправным сообщником или собеседником, если в нем будут узнаны все известные симптомы рождения, развития и смерти свободы, причем свободы, не патетически раскрашенной в яркие тона, а свободы уставшей, устаревшей, бессмысленной и безразличной.

Похоже, сейчас, когда цикл массовой историзации сознания, начало которого было так остро осознанно Ницше, завершается своеобразным антифутуризмом, личность историка оказывается областью жесточайшего столкновения двух экзистенциальных противоположностей: необходимости и веры в невозможное (Шестов 1992). Здесь сила их столкновения еще идет своих Кьеркегоров и Шестовых. И Кьеркегор, и Шестов говорили о вере в невозможное как о том, что способно осуществиться в будущем, но не о том, что уже осуществлено.

Надежда на то, что диалог окажется плодотворным, невелика, но она присутствует, поскольку мы признали равноправный характер собеседников, их ВЗАИМНУЮ активность и открытость.

Легко верить в Бога, зная, что Бог есть. Легко быть безбожником, зная, что Бога не существует. Но быть - это верить в невозможное. Избрав невозможное как единственную достоверность, которую следует искать у прошлого, можно отправляться в путь. Не исключено, что на этом пути, стараясь избавиться от той или иной обузы знания и совести, придется открыть своего Бога, а потом с той же целью низвергнуть его. Ничего не поделаешь, ведь история - всего лишь ценностное отношение ко времени.



ГЛАВА II.

«В ПОИСКАХ
УТРАЧЕННОГО ВРЕМЕНИ».
ПРЕДПОСЫЛКИ
ДИНАМИЧЕСКОГО
СТРУКТУРАЛИЗМА.

Для времени никогда не может быть составлен свод законов, как и для пространства, потому что с каждой крупинкой информации наши размышления и действия, основанные на ней, вносят свой вклад в расширение границы возможного, дополняет и обогащает теорию Времени... Время это сон или кошмар, от которого никогда нельзя очнуться.

Майкл Муркок
«Танцоры на краю времени».

НЕВОЗМОЖНОЕ
КАК ДОСТОВЕРНОСТЬ ВРЕМЕНИ.

Во всем изложенном выше основной акцент делался на идее подчиненности наших интерпретаций «высшим силам» наших культур, на идее того, что осознание именно этих «высших сил», этой пристрастности позволяет по-новому оценить бесконечное поле смыслов истории и источников.

Но был признан и факт активности познаваемого по отношению к познающему, когда историк натывается совсем не на то, что ищет, когда он чего-то, вопреки всей своей страсти, не находит, либо, напротив, что-то непроизвольно открывает. И хотя каждое новое открытие очередного метода исторического исследования по сути дела является открытием нового смысла исследования, мы все же оцениваем часто глубину этого смысла-метода его способностью удивлять нас новой реальностью, новой фактографией.

Весьма остроумно похожую ситуацию описал Владимир Лефевр на примере плохого и хорошего теоретика. «Хороший теоретик похож на фокусника: положил в шляпу носовой платок, а вынул - зайца! Можно сказать так, - пишет Лефевр, - в плохую модель (шляпу) заяц потихоньку подложен, но в хорошую модель (шляпу) теоретик кладет именно платок, а выскакивает, к его большому удивлению, живой заяц» (Лефевр 1990: 55).

Такие вот неожиданности и убеждают в том, что история - это не одно только мифотворчество. И именно желание отыскать «живого зайца под шляпой» толкают и историю, и археологию на активное строительство процедуры исследования, внедрение в нее «самых современных» способов анализа первичных данных. Гуманитарии чертят гистограммы и высчитывают различные сопряженности, готовя себя к неожиданной встрече с чем-то живым и очевидным. И такие неожиданности происходят. То есть происходит настоящее общение, когда далеко не всегда ясно изначально, что нам сообщит собеседник - в данном случае исторический источник, или значительно шире - история.

Но тогда о какой невозможности шла речь выше?

Поиск невозможного - это поиск представления об абсолютном. Это поиск «твердой почвы» под ногами, о которую можно было бы упереться в исторической интерпретации. Формулировка предложенного определения истории недвусмысленно указывает на то, что под таким абсолютом понимается время. Проблема времени и проблема достоверности

оказываются проблемами предельно близкими. Они преобразуются в проблему достоверности самого времени. А это, вероятно, и есть наиболее фундаментальная проблема для всех известных историсофских направлений.

Как тяжелый груз, постоянно уходящий ко дну наших самых глубинных представлений о мире, проблема достоверности времени оставляет на поверхности представлений круги-вопросы, кажущиеся несоотносимыми друг с другом.

Столь ли очевидна взаимообусловленность таких проблем, как соотношение письменных и археологических источников и детерминизм-индетерминизм культурного процесса, возможности достоверной исторической реконструкции и объяснения смены археологических культур?

Столь ли очевидно, что сами принципы археологии (те самые принципы, рассмотрению которых посвятил свою лекцию в честь Дэвида Кларка Л. С. Клейн) во многом определены еще и отношением к этой проблеме?

Особой очевидности в подобной постановке вопроса не узреть. Но на то она и проблема, чтобы быть невидимой, чтобы пускаться по ложному следу, заставлять барахтаться в расходящихся заколдованных историографических кругах.

Проблема времени - это, наверное, та исходная логическая посылка, с которой и следует начинать любое исследование, так или иначе затрагивающее тему смысла и метода исторической реконструкции. Именно эта посылка, даже в неосознанном виде, оказывает структурообразующее действие на все предлагаемые парадигмы. Подобный вывод в такой достаточно априорной форме может показаться странным. Но чтобы убедиться в его правомерности, следует хотя бы попытаться вытащить «груз» на поверхность.

ВРЕМЯ КАК СТЕНА ФАКТОВ.

Чтобы перейти к поискам достоверного времени, следует сразу же отбросить тот его вариант, которым мы пользуемся как инструментом, шкалой, общепринятой условностью.

Таким инструментом количественного выражения времени является так называемая «абсолютная хронология» или календарное время. В археологии уже обозначились подобные настроения. Например, М. Шэнкс и К. Тилли такую абсолютизацию «абсолютной хронологии» прямо называют темпоральным империализмом, когда процессы прошлого подчиняют калькуляции и измерениям, производимым в духе ценностей капиталистической культуры (Shanks & Tilley 1987: 33). Д. Мак Глэйд, напротив, видит в такой хронологии наследие средневековой научности с ее делением времени на равные интервалы, подобно литургическим монотонным песнопениям (McGlade 1987: 25). Так или иначе, но эгоцентрическое время оказывается в действительности своеобразным ценностным вторжением настоящего в прошлое, когда прошлое всегда оказывается строго фиксированной точкой во времени (Baily 1987: 6). Попытки уйти от такой ценностной окраски времени прошлого есть одна из несомненных черт формирования новых исследовательских ценностей, пафос которых заключается в одном простом и правомерном убеждении. Его суть: время - это все-таки не то, ЧЕМ мы измеряем, а то, ЧТО мы измеряем.

Что же мы измеряем?

Если мы хотя бы на время откажемся от все упорядочивающего каркаса «абсолютной хронологии», то за ним проступит то, что принято называть стеной «фактов». При этом окажется, что стена эта не рассыпается в прах. Она продолжает стоять, открывая нам естественную дискретно-непрерывную структуру своих длительностей, качественных состояний, каковыми оказываются отдельные факты.

Быть может, именно факт оказывается квантом времени?

Быть может, время и факт в истории-науке - есть одно и то же?

И тогда следует, что отыскать факт - значит, отыскать время?

Отыскать факт, равный по объему факту предшествующему, - значит, отыскать время с сопоставимой системой отсчета?

Для нас границы факта оконтуриваются ничейной землей абсурда, то есть семантически, когда из потока информационного шума мы вычленим зерна смысла. «Факт ведь тоже есть смысл», - писал А. Ф. Лосев, полагая, «что нет вообще ничего, кроме смысла» (Лосев 1990: 156-157). Если исходить из посылки, что кроме смысла все-таки существует еще и такая вещь, как абсурд, выстраивается логическая триада: факт - смысл - время. А рядом с ней - противоположная триада: шум - абсурд - безвременье.

Но ведь это все логика познающего, ценностное отношение ко времени как к событиям.

Существуют ли события в той же дискретной форме, в которой мы различаем факты?

Другими словами, существует ли подобное время в истории-процессе?

И может ли оно служить каким-либо абсолютом?

ФАКТ СОБЫТИЯ.

Последний вопрос не случаен. Ведь, скажем, для Ньютона абсолют заключался в равномерности времени, в его независимости от нас, в его объективности и подчиненности только воле Бога (Клайн 1988: 186). Д. МакГлэйд убедительно показал, как такое механистическое или обратимое время,

для которого будущее и прошлое определяются счетной функцией настоящего, приводит к картине мира, в которой не оказывается места загадкам и тайнам, картине, в которой «все дано» (Bergson 1911: 39-40. цит. по: McGlade 1987: 25). В такой картине и историческая интерпретация будет жестко фиксироваться по жанру. В такой картине вопросы смысла интерпретации и вытекающих отсюда проблем многозначности истории будут выглядеть как уход от научности в философствующую беллетристику и абсурд.

Какой же абсолют может удовлетворить исследователя, исходящего в своих сугубо научных построениях из тех «высших сил» современности, для которых убеждение в объективности равномерного ритма времени и убежденность в прозрачной познаваемости прошлого - суть теологический бред сциентизированного сознания?

Для такого исследователя поиски абсолюта будут сосредоточены в открытии времени, самого себя обнаруживающего, времени, живущего «по своим часам», а потому объективного. Календарный счет времени не может быть признан такой объективностью - следовательно, поиски абсолюта будут направлены на поиски не единого Времени, а многих времен, порожденных многоголосием фактов-событий, сплетающихся не только в хаос безвременья, но в самые различные временные порядки и тенденции. Принять «Гипотезу Бога» мы не можем. В нашем случае это - либо «подложить зайца под шляпу», либо принять гипотезу многобожия. Если же гипотезу отринуть, то тогда придется признать, что абсолютом, к которому мы стремимся, оказывается относительность времени. Нечего сказать, хорош такой релятивный абсолют!

К перечисленным вопросам остается задать еще один: относительно чего относительно искомое время?

Историческое исследование открывает события в виде дискретных фактов в двух видах: в виде фактов-материалов и фактов-конструкций. Узор на черепке, множество черепков с разными орнаментами, любовь Наполеона к Марии

Валевской или страсть Сталина к папиросному табаку «Герцеговина Флор» могут быть фактами-материалами. И тогда их отличительной особенностью будут: открытость, смысловая свобода, легкая соотносимость с другими фактами. Они - как бы рассыпанные минуты (с различным количеством секунд) и часы (с различным количеством минут) истории. Их собирают и образуются факты-конструкции: типология орнамента керамики, жизнь Наполеона и жизнь Сталина. И в границах таких конструкций факты жестко ограничиваются контекстом, теряя прежнюю свободу и открытость, оказываясь лишь штрихами в необратимой последовательности других фактов, зажатых хронологической направленностью установленного времени, то есть факто-конструкции. Но и факты-конструкции могут оказаться в положении фактов-материалов, когда за типологией орнамента открывается та или иная культура, а за жизнью Сталина или Наполеона - события русской или французской революций.

Таковы факты, но таковы ли стоящие за ними события?

Весьма убедительно взаимную относительность событий продемонстрировал в своих историсофских трактатах Г. С. Померанц. Он оперирует категориями масштабов времени и пространства. «Суммарное историческое движение сложно и аналитически разделяется на много движений, каждое из которых становится отчетливо видным, выступает на первый план при известном масштабе членения исторического времени и пространства» (Померанц 1989: 68). Представление об относительности масштаба, его подвижности является весьма остроумным способом превращения случайного в закономерное и обратно, штриха в картину, а уникальной картины в литейную форму той или иной эпохи, когда «с одной точки (поодаль) видно закономерное, с другой (вплотную) - господствует хаос» (Померанц 1989: 68).

Но это представление не позволяет понять главное: то, что мы видим, является результатом разрешающих возможностей ценностной оптики или реальность?

Можем ли мы бесконечно увеличивать или уменьшать масштаб времени?

Идея масштабов времени у Померанца - это скорее идея только масштабов пространства, когда глобальности фактоструктуры отвечает глобальность протяженности события. Время у Померанца относительно, но в соотношении с абсолютным характером пространства.

Другой вариант относительности времени представлен в концепции «исторического времени». Понятие «исторического времени» было наиболее полно развито в трудах французских историков школы «Анналов». Особую популярность получила концепция Фернана Броделя. В ней вместо равномерного календарного ритма ведется речь о взаимодействии трех временных протяженностей (большой длительности структур, средней длительности конъюнктур и короткого шага события), каждая из которых соответствует определенному типу исторической реальности. Структуры (LONGUE DUREE) отражают некие, близкие к константам отношения общества и среды, за конъюнктурами выступают социальные и политические изменения, а события приравниваются к индивидуальным эпизодам истории (Braudel 1958).

Но возникает тот же вопрос: где проходит граница между длительностью события и длительностью конъюнктуры? Ведь достаточно, руководствуясь статьей Г. С. Померанца, изменить масштаб времени, и отдельное событие мы растянем до самой предельной конъюнктуры, а «LONGUE DUREE» сведем к банальнейшему событию. И тогда протяженности Броделя окажутся лишь любопытной формой периодизации, оригинальность которой будет заключаться только в том, что периоды, эпохи и ступени истории называются теперь «временами мира». В отличие от Померанца, у Броделя масштабы времен ограничены и слева, и справа. Но так же, как у Померанца «времена» относительны. В этой относительности без труда улавливается наименее относительное время, как бы задающее всю систему координат. Это - событие. Событие у Броделя не десакрализовано, оно в сконструированном им часовом механизме истории берет на себя функции секунд.

Задавая событию «короткий шаг», Фернан Бродель приравнивает его к количественной единице, к чему-то такому, что бы заменило пустоту в сознании после того, как оттуда было вытеснено календарное время. Логика различения категорий - «большая» и «средняя» длительность - требует ответов: насколько большая? насколько средняя? Если они измеряются событиями, то каким количеством событий определяется структура, а каким конъюнктура? Любопытно, что существующие попытки развить трехчастную структуру исторического времени как раз приводят к таким весьма туманным временным масштабам как то: «очень длинная», «длинная» и «короткая» конъюнктуры (Kinser 1981: 93). Видимо, следующим шагом в подобного рода исследованиях будет выяснение соотношения между «petite longue duree» структур и «very long-term» конъюнктур...

Противоречие концепции Броделя особенно наглядно прослеживается в трудах его единомышленника М. А. Барга. Бург пишет: «Время и история - суть два способа измерения процесса изменений: именно благодаря равномерности течения календарно-счетного времени оно может служить «шкалой», на которую движущаяся далеко не столь равномерно история наносит свои «изломы» (Бург 1984: 62). Различие календарного времени и исторического М. А. Бург видит также в том, что календарное время непрерывно, а историческое прерывно; календарное время течет ритмично, равномерно, ему не известны замедления и ускорения, историческое же время аритмично (Бург 1984: 69). В каких формах история протекает непрерывно, в ритме календарного счета, остается неясным, но вот историческое время себя обнаруживает, согласно М. А. Бургу, прежде всего в форме стадийности. «Что такое периодизация в истории, - пишет М. А. Бург, - если не попытка с помощью объективного ее содержания обозначить границы данной завершенной стадийной длительности предмета исследования, то есть попытка вычленив отрезок (точнее область) времени «внутреннего», содержание которого образует определенную историческую целостность, смысловое единство на фоне непрерывного следования. Общие очертания подобной длительности

образуют период, эпоху, фазу (стадию) процесса» (Барг 1984: 91). Почему в этот перечень М. А. Барг не включил понятие «события»? Конечно, дело не только в том, что события-то как раз, видимо, и оказываются в его концепции, как и в концепции Броделя, «фоном непрерывного следования». Просто, если подобную «историческую целостность» и «смысловое единство» распространить на событие, то окажется неясным, что является фоном непрерывного следования и на что история «наносит свои изломы». Только лишь на условность, каковой является календарное время? Этого, естественно, разум принять не может. Условность поэтому заменяется реальностью, но подогнанной под законы условности, по которым события текут равномерно.

АРХЕОЛОГИЧЕСКИЙ «BIG BANG» ОТСЧИТЫВАЕТ «LONGUE DUREE»?

Но сама по себе идея исторического времени как феномена, связанного не только с процессом стадийных изменений, а изменений вообще, может быть весьма плодотворной. Особенно в ее археологической проекции.

Необходимость применения броделевской шкалы времени к археологии иногда аргументируется концептуальным кризисом, который испытывает современная теоретическая археология.

По мнению Джона Бинтлифа этот кризис сводится к тому, что модели процессов, конструируемых в парадигмах пост-процессуалистских течений в археологии и смежных дисциплинах, хорошо работают на уровне общества в целом, его региональных проекций, на уровне наиболее масштабных и долговременных форм развития, но оказываются малопригодными в интерпретации кратковременных явлений, очень немногие говорят об индивидуальном в прошлом, о личности, об «условиях времени» (Bintliff 1991: 3). Бинтлиф

полагает, что именно методология «Анналов» с ее детальным исследованием ментальностей, структур повседневности, может оказаться дополняющей по отношению к существующим моделям (Bintliff 1991: 4). Использование творческого наследия французских исследователей должно как бы выровнять сутулую фигуру пост-процессуализма, «очеловечить» археологию.

Столь же радужные перспективы диалога археологии и наследия четырех поколений школы «Анналов» обрисовывает и Бернар Кнапп. Но Кнапп, напротив, подчеркивает сходство проблем, которыми увлечены французские историки и современная археология. «В своем обращении ко времени, пространству, изменениям археология обладает структурной близостью с историей, в частности, с методологией истории «Анналов», - пишет Бернар Кнапп (Knapp 1992: 10).

Из этих двух совершенно противоположных позиций напрашивается единственный вопрос: чему могут научить археологию «анналисты»?

Именно так озаглавлена недавняя статья Эндрю Шерратта (Sherratt 1992). Перечисляя несомненные достоинства школы «Анналов», Э. Шерратт считает, что подход Броделя снимает проблему «археологической шизофрении», проблему раздвоения между «традиционной историей» и «преисторией», различие которых просматривается не только в «конкретных интерпретационных моделях, а в самой методологии» (Sherratt 1992: 140).

К подобным оценкам броделевской шкалы времени присоединяются Бинтлиф, видящий в ней концепцию-триумфатора всего направления «Анналов» (Bintliff 1991: 4), Майкл Смит, называющий ее одним из наиболее важных вкладов в изучение истории (Smith 1992: 25), многие другие исследователи, для которых идея темпорального плюрализма ассоциируется исключительно с именем Фернана Броделя.

Темпоральный плюрализм действительно является весьма плодотворной идеей, но этот плюрализм отнюдь не исчерпывается той структурой исторического времени, которая предложена Броделем. Сама идея времен мира - это идея, высказанная еще до Броделя Анри Бергсоном в его сочинении «Длительность и одновременность» (Бергсон 1921). Идея повторяющихся конъюнктур - это идея Кондратьева, также апробированная значительно раньше конъюнктур броделевских (См.: Полетаев, Савельева 1986: 18-19). В границах такого пестрого «направления», каким являются «Анналы», существуют и иные трактовки исторического времени, представленные взглядами Жака Ле Гоффа и Ле Руа Ладюри.

Поэтому, когда мы задаемся вопросом: чему может обучить археологию концепция Броделя? - следует указывать не на идею темпорального плюрализма, как это, скажем, делают Шерратт, Бинтлиф или Смит, а на конкретную броделевскую интерпретацию этого плюрализма. А в ней, признаться, трудно найти нечто большее, чем иерархическую периодизацию, содержащую к тому же такой сомнительный структурный элемент, как обыденно-воспринимаемое событие.

Целесообразно подчеркнуть еще одно обстоятельство. Чары «Анналов» постепенно овладевают археологией. В скором времени «Longue Duree» может оказаться расхожим «археологическим» термином. «Анналы» постепенно становятся модой в археологии. Но намного ли умнее станет археология от того, что назовет энеолит «большой длительностью», а трипольскую культуру «трипольской конъюнктурой»?

Чтобы общение археологии и «тотальной истории» последователей Марка Блока и Люсьена Февра не оказалось обыкновенным отступлением от прозаически работающих схем в пользу «хвранцузской» экзотики, археология должна породить концепции новых смыслов своей науки, должна по-своему повторить революцию «Анналов» - открыть среди старых источников источники новые. Если постижение археологических культур больше не интересуется археологию

так живо, как в прежнюю сотню лет, то переименование их в «культуры безмолвствующего большинства» еще не означает, что археология сумела изменить одну из своих парадигм. Это еще не открытие, это заимствование. Причем заимствование того, что уже давным-давно есть. Увидеть за бурлящей историей «происшествий» заурядный континуум повседневных ценностей, слои ментальностей, еще, как минимум, два потока времени - это несомненное достижение для письменной истории. Но заимствовать подобное в археологию - значит оторвать эту науку от того по-своему уникального уровня непонимания, до которого она дошла «своим умом» и для которого подобные «структуры повседневности» - чаще всего грустная, порядком поднадоевшая реальность анонимных источников, а не область переоткрытия смысла исследования.

ОТ «СТРУКТУРНОЙ ИСТОРИИ» К «СОБЫТИЙНОЙ АРХЕОЛОГИИ».

Переосмысление возможно только в одном направлении - в направлении поисков той системы координат, в которой время обнаруживает свою относительность, то есть вообще себя обнаруживает. Причем, в этой системе все переменные должны отличаться своей сопоставимостью. Нельзя, скажем, сравнивать событие, структуру и конъюнктуру, или событие и процесс, поскольку это всегда будет приводить нас исключительно только к арифметической стороне соотношения. Соотносимы лишь процесс с процессом, событие с событием. В этом, кстати говоря, заключается и методологическая сложность соотнесения данных письменных и археологических источников. Мы все время пытаемся соотнести несоотносимое, отчего и происходит не соотнесение, а раздвоение, которое Э. Шерратт назвал археологической шизофренией.

Как прийти к сопоставимым переменным?

Для ответа на этот вопрос повнимательнее вникнем в броделевскую схему. В ней наибольшие претензии вызывает «событие», которое не десакрализовано, оставлено недодуманным, как нечто само собой разумеющееся. Кроме того, событие приравнено к чему-то исчислимому. Поэтому десакрализация события - это самый естественный путь определения искомых переменных.

Примерно в этом направлении продвигается Жак Ле Гофф, считающий, что «как бы ни полезна была броделевская схема прочтения исторического времени по трем ритмам, ...необходимо в разумных пределах усложнить аппарат историка в области хронологии и времени» (Ле Гофф 1991: 27).

Ле Гофф считает полезным возвращение к урокам Марка Блока, а именно к следующим размышлениям основоположника «Анналов»: «Человеческое время всегда будет сопротивляться строгому единообразию и жесткому делению на отрезки, которые свойственны часам. Для него нужны единицы измерения, согласующиеся с его собственным ритмом и определяемые такими границами, которые часто - ибо того требует действительность - представляют собой пограничные зоны. Лишь обретя подобную гибкость, история может надеяться приспособить свои классификации к «контурам самой действительности», как выразился Бергсон, а это, собственно, и есть конечная цель всякой науки» (Блок 1973: 101). Ле Гофф обратился именно к контурам «самой действительности». А в ней он наотрез отказался различать какие-либо абсолюты в виде арифметических веков. «Итак, изменчивость, пластичность, разноречивость, составляющих историю, но также и внезапное схождение их в пучок, происходящее благодаря осознанию людьми соответствующих реалий», - пишет он (Ле Гофф 1991: 27). Мир истории принимается им, несомненно, как бесконечное множество систем исторического времени, взаимноотносительных, случайных и взаимосвязанных.

В таком прочтении время оказывается в своем собственном распоряжении - оно рождается из сопоставления тенден-

ций, веков и веков, каждые из которых - событие. И несть числа таким событиям, несть числа таким сопоставлениям. Ле Гофф не пишет об этом, но именно подобный смысл улавливается в его концепции ценностных ориентаций. И главное заключается в том, что Ле Гофф стремится к естественным границам событий, возникающих не только «благодаря осознанию людьми соответствующих реалий». Историки улавливают факт по контурам, за которыми уже следует абсурд, по контурам смысла, и можно было бы точно так же пытаться уловить границы события по осмыслению его в прошлой исторической реальности, по его означиванию, полагая, что то, что не осмысленно, не выделено из континуума повседневности, не является событием, оказываясь всего лишь серым безвременьем. Но Ле Гофф показывает, что эта неозначенная, неосмысленная реальность не является событием лишь для людей прошлого, лишь с точки зрения прошлых ценностных ориентаций. Для историка же этот серый континуум может оказаться в разряде событий, но тогда, когда это «безвременье» является скрытым созреванием грядущего «излома», созреванием грядущего события. Не смысловой абсурд, а смысловой «излом» рождает событие. То есть смысл оказывается не только в положении объектива, направленного на прошлое, но и в положении объекта. Он также подвержен изменениям.

Практически вплотную к этому выводу дополнительно подводит очень интересная статья С. И. Великовского (Великовский 1989). Он пытается «нащупать некую первично-сущностную клеточку всякого культуротворчества, отправляясь от которой можно было бы проследить ее бесконечные метаморфозы в необъятном разнопланном пространстве культуры того или иного народа, отрезка истории, той или иной цивилизации» (Великовский 1989: 18). В качестве такой «безразмерно» великой и ничтожной одновременно клеточки культуротворчества С. И. Великовский называет способ полагания смысла, иллюстрируя собственную идею целым рядом примеров изменения такого способа полагания в истории (там же).

Из вышесказанного следует, что если триада факта это «факт - смысл - время», то триада события это «событие - изменение - время». И в этом «смысле» к категории событий можно отнести любые процессы изменений. Сама категория изменения предусматривает некоторую систему координат, относительно которой изменение фиксируется. Такая система образуется только из других событий. Поэтому событие как изменение и есть уже сама относительность. Быть может, этот признак и заставляет видеть время именно в событии.

«Событийный» подход кажется несколько неожиданным для археологии, но только с точки зрения терминологической. Археология во многих отношениях созрела для восприятия именно «событийной» стороны в анализе тех явлений, которые уже давно величаются исключительно процессами. Но беда археологии не в том, что ею реконструируются «процессы» и слишком мало она говорит об «индивидуальном». Беда ее в недооценке собственных достижений.

К ВОПРОСУ О ДОСТИЖЕНИЯХ

Речь идет об одновременной фиксации следующих явлений: относительной хронологии, нелинейности культурного развития, признания этого развития стабильно - нестабильным, ускользании в начальных и конечных пунктах времени траектории развития, невозможности ее реконструировать.

Идея относительной хронологии, внедренная в археологию из геологии, а также из периодизационной схемы, восходящей к наитиям Декеарха Месинского и Лукреция Кара, очень быстро переросла из концепции «трех веков» в более дробный тип квантифицирования времени. И если деление преистории на каменный, бронзовый и железный века были во многом заданы восприятием времени как постоянного и непрерывного усложнения культуры, ее направленностью в сторону неизменных прогрессивных

изменений, то на уровне отдельных культур и ситуаций межкультурных взаимодействий относительная хронология демонстрирует иную картину. С одной стороны, она показывает естественные «изломы» в развитии типов в границах отдельных культур, с другой стороны, дискретность культурного развития, когда «изломы» между культурами оцениваются не с позиций категорий прогресса или регресса, а как обычная, повторяющаяся ситуация, практически не знающая исключений. Последнее чрезвычайно важно, поскольку заставляет открывать временной плюрализм эпох, равноправие любых способов отсчета изменений.

Внедрение в относительную хронологию методов корреляции, узких и широких датировок (Щукин 1978), в соответствии с которыми ступени и фазы развития вычлениются по наиболее сопряженным типам, позволяет наглядно наблюдать всплески - события, шлейфы, остающиеся за ними в виде инерционного бытования типов, соотносить их с аналогичными всплесками и шлейфами в соседних культурах, то есть устанавливать отношения временных параметров как в «синхронии» так и в «диахронии».

Относительная хронология оказывается относительной не в смысле своей ущербности и невозможности распределить ступени - события в ритмической протяженности астрономического времени, а чутким регистратором синхронных явлений, часто отдаленных друг от друга арифметическими веками. В идеале корреляция типов в относительной хронологии способна дать кросс-хронологическую картину всеобщей относительности временных протяженностей в разных культурах, когда даже без привязки к календарному времени может оказаться ясным, что римское время в лесной зоне Восточной Европы наступило позже, чем в лесостепной. Конечно, о такой кросс-хронологической картине пока можно только мечтать, но только по причине наших непомерных аппетитов, а не в силу порочности и ограниченности самой относительной хронологии.

Если воспринимать относительную хронологию не как условность, а именно как археологически улавливаемую

линию событий, линию времен, то по-новому открывается и значение времени ритмического, календарного. Последнее как раз и предстает в форме условности, инструмента исследования, позволяющего более точно высчитывать взаимное соотношение относительных хронологий и их соотношение с событиями письменной истории. Без такого инструмента нам действительно не обойтись, когда в кросс-хронологической картине возникают разрывы. Без «абсолютного» исчисления таких разрывов, временных лакун процесс изменения предстает в искаженном свете - нам не менее важно знать, как долго отсутствовало время, отсутствовали события, отсутствовали культуры в том или ином регионе.

К интересным и поучительным выводам-урокам пришел М. Б. Щукин, исследуя как раз проблему соотношения исторических и археологических дат на примере хронологии раннеримского времени. С точки зрения приложения к событиям письменной истории и истории материальной культуры шкалы интервального времени, получается, что «политическая история и история материальной культуры звучат как две темы одного опуса с синкопированными ритмами» (Щукин 1991b: 104). Приложение одной и той же шкалы времени к этим двум историям и приводит, с точки зрения М. Б. Щукина, к видимому расхождению ритмов, которое может объясняться не только текучестью культурных, социальных и этнических процессов. Если историческая дата - некая точка во времени, то археологическая, согласно М. Б. Щукину, - всегда некий интервал, даже если речь идет об одноразовом событии: совершение захоронения, разрушение поселения и т.д. Это событие размещается в пределах интервала с той или иной степенью достоверности (Щукин 1991b: 104).

Именно благодаря привязке относительного или же реального времени ко времени условному или «абсолютному» может оказаться, что «смена стилей происходит не одинаково, не одновременно. Для разных территорий возможны различные датировки. «То есть, если взаимная относительность относительных хронологий пока способна

дать лишь очень противоречивый срез сорасположения ступеней-событий, то сквозное деление времени на равные отрезки может открыть достаточно неожиданную картину, в которой «на протяжении почти ста лет одновременно сосуществовало несколько, казалось бы, разновременных по относительной хронологии явлений, сцепленных наподобие «шестеренки» (Щукин 1991b: 104), а также картину, в которой смена археологических культур напоминает «нитку бус» «с зазорами или даже «пробелами» между ними» (Щукин 1991a: 198).

Проблеме относительной хронологии в археологии весьма близка проблема периодизации. Периодизацию иногда рассматривают как одну из сторон относительной хронологии, противопоставляя хронологии в целом, либо как процедуру распределения объектов и явлений не только по временным параметрам, но обязательно вместе с признаком время (Вишняцкий, Колпаков 1991: 5). Такой взгляд на периодизацию, конечно, более чем сомнителен. П. В. Шувалов, например, весьма категорично высказался против сужения термина «хронология» до его обиходного, бытового значения, полагая, что не следует противопоставлять периодизацию хронологии (Шувалов 1992: 63).

Понятно, что обиходное понимание не только термина, но и явления хронологии вызвано доминированием представления о времени исключительно как о календарном ритме, непониманием того, что периодизация - это квантификация времени не только по принципу распределения явлений и объектов на оси абсолютной хронологии. Само выявление фактов как событий и есть установление времени. Фактор времени в периодизации - это не абсолютная хронология (или не только абсолютная хронология), это и способ комбинирования явлений по принципу их относительной длительности и изменчивости. Изменяемость явления - это и есть область и принцип периодизации. В этом смысле любая периодизация действительно может быть названа хронологией. Тем не менее, Л. Вишняцкий и Е. Колпаков правы в таком своем, пусть даже «обиходном»,

определении хронологии и периодизации. Различие тут (между двумя хронологиями) присутствует. Первая «хронология» (абсолютная и относительная) - неотъемлемая сторона процедуры подготовки археологических источников к исторической интерпретации, вторая «хронология» (периодизация) - это уже сама интерпретация, неизбежно выходящая за границы узкоархеологического исследования.

Так или иначе, но разработка проблем периодизации в некоторых конкретных случаях выявила очень любопытные формы течения исторического времени, когда «изломы» открывались в категориях и явлениях стабильности-нестабильности, когда процессы изменений распознавались в виде колебательных процессов. Можно привести несколько примеров таких периодизаций.

Вот как описывает И. В. Манзура ситуацию перехода от неолита к эпохе бронзы в Северном Причерноморье: «...При возросшей интенсивности культурных процессов отмечается сложное переплетение разнопорядковых элементов. Теперь любые отклонения в поведении того или иного признака отражаются почти на всех компонентах и структурных связях между ними. Активность системы, ранее направленная на сохранение ее целостности, проявляется как в усилившейся предрасположенности к восприятию внешних импульсов, так и в широкой трансляции собственных культурных стандартов» (Манзура 1990: 23). В такой ситуации, как полагает И. В. Манзура, происходит дробление трипольского массива, углубляются различия в направлении развития отдельных районов системы, происходит нарушение прежде действовавших информационных связей, на фоне растущей дифференциации намечается тенденция к межсистемной интеграции. Происходит такое переформливание культурной системы, когда устраняется возможность выйти из назревших и обострившихся противоречий преимущественно за счет факторов внутреннего развития (Манзура 1990: 23-24).

Подобное описание колеблющегося движения культуры во времени со спонтанно возникающей трансформацией, как

бы вырастающей из прежней упорядоченности, но обреченно ждущей случайных внешних факторов для выхода из надвигающегося культурного коллапса, не вписывается в традиции классического детерминизма, для которого случайность - есть всегда досадная случайность, исключение из правил, а не возможный и правомерный аспект научного описания.

Если схема И. В. Манзуры в основном рассматривает момент перехода между двумя крайними точками, то периодизационные схемы Ю. А. Виноградова и К. К. Марченко (Vinogradov, Marcenco 1989; Виноградов, Марченко 1991) построены на многоточии, траектория которого внешне скорее будет близка осциллограмме, чем прямой линии.

Ю. А. Виноградов и К. К. Марченко в предложенном ими варианте (пока единственном) периодизации культурных явлений в Причерноморье в Скифскую эпоху исходят из двух весьма принципиальных условий. Суть первого условия сводится к рассмотрению культурно-исторического развития региона как динамично изменяющейся во времени системы, состоящей из трех элементов: кочевых обществ степей, античных государств и оседлых и полuosедлых потестарных образований лесостепей (Виноградов, Марченко 1991: 146). Фактически это условие демонстрирует стремление авторов соотнести различные варианты течения времени и установить их взаимную корреляцию, посредством которой можно было бы выявить скрытые событийные всплески. Вторым выдвигаемым условием является устанавливаемое авторами равноправие интерпретационных возможностей археологии и письменной истории. Они пишут: «В настоящее время есть все основания полагать, что хронологически ограниченные сочетания разнообразных по своей сути, но одинаковых по тональности фактов археологии раннего железного века, фактов, охватывающих все главные части рассматриваемой системы, в принципе могут служить вполне надежной первичной базой построения полнокровной исторической периодизации» (147).

Конечно же, «полнокровность» периодизации в данном случае, быть может, не совсем очевидна, но следует признать

действительно правомерным стремление авторов оживить «молчаливую» археологию, уравнивать ее событийный потенциал с возможностями исторических реконструкций, построенных на источниках письменных.

Ю. А. Виноградов и К. К. Марченко восстанавливают пять основных периодов в истории скифской эпохи в Северном Причерноморье. Внутренние «изломы» этой эпохи проходят, согласно авторам, по всплескам дестабилизации обстановки в регионе, вызываемыми непредсказуемыми и неожиданными вторжениями новых орд степняков. Между такими всплесками прослеживаются фазы стабилизации, фазы продуктивного кросс-культурного развития, сопровождающиеся активным соучастием наименее катастрофического компонента системы - античных городов.

Обрисованная апокалипсическая картина культурного развития Северного Причерноморья в скифскую эпоху в чисто археологической проекции демонстрирует пунктирную линию развития культур в регионе, «нитку бус» с хронологическими hiatusами между культурами. Подобные «пробелы» и М. Б. Щукин склонен интерпретировать как отражение дестабилизации этно-политической обстановки (Щукин 1991b: 198). Реконструкция дестабилизации и оказывается естественным контуром такого события, как существование отдельной культуры. Траектория времени культур в пределах «пробелов» становится неуловимой, событийные линии изменяют свое направление.

Значение всех этих наблюдений особенно велико, поскольку реконструкция процесса проходила не под воздействием каких-либо готовых дедуктивных схем, а под суровым обаянием самой открываемой реальности.

Но были ли действительно в археологии какие-либо теоретические находки, способные оказать помощь в решении тех задач, которые вызвались решать К. К. Марченко и Ю. А. Виноградов?

Да, такие находки были. Но связаны они не столько с проблемой периодизации, сколько с проблемой объяснения культурных изменений.

В 1981 году Л. С. Клейном была опубликована короткая статья-тезисы «Проблема преемственности и смены археологических культур» (Клейн 1981). В этой статье он пытается найти ответ на им же поставленную проблему «общего выражения» всех факторов, приводящих к смене культур (Клейн 1975). «Для реализации такого выражения, - пишет Л. С. Клейн, - необходимо представить культурно-исторический процесс в понятиях теории информации и коммуникации на основе содержательно-исторического анализа, то есть рассмотреть процесс культурного развития человечества как передачу информации от поколения к поколению... Тогда проблема дискретности и смены культур сведется к проблеме стабильности-нестабильности информационно-коммуникативной системы» (Клейн 1981: 37).

Л. С. Клейн выводит ряд условий стабильности социальной системы, нарушение которых способно привести к дестабилизации, а значит, к разрыву, к «излому», улавливаемому в смене археологических культур. Л. С. Клейн не пишет о том, в силу каких обстоятельств нарушается стабильность системы, в силу каких причин «нарушается функционирование людей как производителей, передатчиков, приемников и потребителей культурной информации» (Клейн 1981: 37), но сама постановка проблемы, в которой звучал достаточно неожиданный язык «стабильности-нестабильности», создает относительно локальную зону поиска ответов. Нестабильность у Л. С. Клейна оказывается явлением, фактически рождающим изменения, а в нашем случае - рождающим событие, то есть время.

Л. С. Клейну, наверное, принадлежит и приоритет в осознании всей фундаментальности «проклятого вопроса» смены археологических культур для археологической дисциплины. Объяснения такой смены, по Л. С. Клейну, всегда оказывались стержнем всех известных теоретических направлений, всех археологических «измов».

Историографически разрабатывая этот самый «проклятый вопрос», Л. С. Клейн формирует понятия «колонной» и «генетической» секвенции. За первым понятием он видит последовательный, диахронический ряд культур одной местности, под вторым - ряд одной культурно-генетической линии (Клейн 1975: 96). Первый тип секвенции отражает, с одной стороны, особенности археологической практики («археологический материал дан нам в колонной секвенции»), а с другой - особенности культурогенетического процесса. И хотя Л. С. Клейн видит задачу археологов в превращении колонной секвенции в генетическую, он подчеркивает, что генетическое развитие не однолинейно (Klejn 1973).

Конечно, сказать не однолинейно, еще не означает сказать - не линейно. Множественность линий развития, восходящих к одной точке, к одной линии, или сплетающихся в сеть «секвенций», задает по-евклидовски одномерную картину процесса изменений. Но интересно и плодотворно развиваемая Л. С. Клейном идея Э. Ваде о «невидимых», «латентных» изменениях в культурах, как бы незаметно готовящих предстоящий разрыв или «излом», фактически порождает весьма принципиальный вывод: возникновение, становление культур и их исчезновение происходят как бы в разных системах отсчета.

ПЯТЬ ТЕЗИСОВ О «СОБЫТИЙНОЙ АРХЕОЛОГИИ».

Итак, о чем же свидетельствуют перечисленные достижения археологии?

Археология лишена событий в их традиционном понимании. Тем не менее, имея дело с такими тотальными и дискретными явлениями как типы и культуры и часто не обладая возможностью обратиться за спасительным контингентом письменной информации о прошлом, археология

реконструирует богатейшую по краскам событийную канву истории, в которой основные события и есть процессы смены культур и типов.

Оконтуривание изменений-событий явлением смены культур приводит к ряду принципиальных выводов.

Во-первых, временной масштаб археологии свидетельствует о том, что любой процесс может быть приравнен к событию. И если кажется, что такому утверждению противоречит неосознаваемость перспективы современных процессов, которая не позволяет узреть их грядущую трансформацию, а значит, приравнять к событию (это обстоятельство относится Д. Бейли к числу наибольших сложностей и противоречий концепции временного перспективизма, сторонником которой Д. Бейли себя считает (Baily 1987: 15)), то стоит вспомнить о «скрытом апокалипсисе» как инструменте исследования или о явном телеологизме как методе косвенной реабилитации настоящего. То есть, тот или иной процесс прошлого улавливается нами в качестве объективного или вообще улавливается и осмысливается, воспринимается как событие тогда, когда он соотносится не просто с другим процессом, а с другим катастрофическим, конечным процессом.

Во-вторых, археология наиболее ярко и трагично демонстрирует необратимость процессов культурного развития. Если для исторических реконструкций, выстроенных исключительно на фундаменте письменных источников, оказываются не всегда признаком глупости политизированные выводы об истории как о духовном источнике всяких «возрождений» и «реставраций», то для «апокалипсически» воспринимающей мир археологии подобные выводы изначально отбрасываются как заведомая чушь. Археология не знает «реставраций», ее источники демонстрируют лишь временные «припоминания» культурой каких-либо форм из своих прежних состояний. Археология демонстрирует необратимость катастрофичностью в развитии типов и культур, разрывами между ними, невозможностью свести и вывести однозначно все инновации из

предшествующего развития. Археология знает историю лучше истории. А в этой истории стрела времени задается постоянным уходом от первоначальных условий культуры.

В-третьих, подобные, необратимые, случайные процессы, проявляющиеся на всех структурных горизонтах культур (от микроскопических до макроскопических, от случайных колебаний признаков относительно того или иного культурного стандарта до изменения культуры в целом) задают четкие временные векторы-направленности развития. Эти векторы могут сойтись в одной точке и отпечатать собственные перспективы под прессом «расплавленной лавы» одного из временных векторов (т. н. «предпосылка Помпей», когда катастрофическая остановка одного из времен фиксирует пучок многолинейных направлений развития культуры. См. об этом: Smith 1992: 26), могут следовать друг за другом, но их существование и направление обусловлено двумя крайними позициями. Это позиции нестабильности, позиции возникновения и исчезновения, позиции двух непредсказуемостей. Когда реконструкция археологических апокалипсисов приходит к констатации нестабильности как к их условиям, она приходит к непредсказуемости, к интерпретации, для которой весьма сложен выбор между факторами катастрофы. Археология авторитетно заявляет о том, что история в подобных нестабильных состояниях знает сослагательное наклонение, просто окончательный выбор приводит к тому, что это наклонение историей забывается.

В-четвертых, такая карта, с бесконечным количеством микро и макроколлапсов, взаимопересекающихся и пребывающих в разных измерениях стабильностей и нестабильностей, рождающихся и умирающих культурных абсолютов и абсолютиков, быть может с большей точностью, чем история, указывает нам границы индивидуального и тотального. Она позволяет видеть личности не там, где их пытаются увидеть историк, соотносящий личное имя, тело и действия, а там, где рушатся структуры, там, где возникают хпатусы, там, где искривляются и рвутся временные векторы. Археология открывает эти анонимные фигуры умолча-

ния по контурам относительных хронологий, временных «пробелов», по контурам реконструируемой нестабильности. Внутри же этих контуров, внутри этих «археологизированных личностей» может хватить места не для одного десятка народов.

В-пятых, «событийная археология» более «коммуникабельна». Она демонстрирует способность к диалогу с самыми различными собеседниками, с самыми различными «высшими силами», в том числе с таким собеседником, как письменные источники. Но в последнем диалоге уже видится некоторое затруднение. Оно в том, что существующим реконструкциям истории, основанным на письменных источниках, как раз и не хватает той самой событийности, оконтуривания «излома» нестабильностями, которые характеризуют археологические реконструкции. Истории не хватает событийности? Звучит парадоксально. Но еще более парадоксально звучит следующее утверждение: отсутствие подлинной событийности в исторических реконструкциях, возведенных исключительно на письменных источниках, является следствием отсутствия процессуализма, которым археология, напротив, уже пресытилась. Таким историческим реконструкциям не хватает археологичности, то есть смысловой дистанции с источником. Реконструкции подобного типа остаются под гипнозом смысловой очевидности письменной информации, а углубление их смысла связывается только с надеждами на появление «новых источников».

Все эти частно-археологические рассуждения приводят к представлениям более общего характера.

СМЫСЛ ИЗМЕНЕНИЙ И ИЗМЕНЕНИЕ СМЫСЛА.

Исходя из вышесказанного, мы приходим к представлению о двух типах непридуманного, естественного времени - времени фактов и времени событий.

Время фактов отсчитывает СМЫСЛ изменений. Время событий определяется как ИЗМЕНЕНИЕ смысла. Первое время задается «высшими силами» современности, оно насквозь аксиологично. Второе складывается из объективного следования ценностей, эпох и стилей, оно онтологично. Аксиологическое время - МОТИВ исследования, онтологическое время - ОБЪЕКТ исследования. Первое бушует и вопиет среди страстей прошлого и настоящего, второе бесшумно покоится в этих страстях.

К этим двум временам следует добавить еще то самое выдуманное, календарное время, которое было изначально отброшено. Его можно признать в качестве необходимого ИНСТРУМЕНТА исследования.

Различать и разделять эти времена можно только в облике понятий. Все три времени обладают дурным свойством «переодеваться» друг в друга, фактически выступая в качестве единого времени.

Факты и события накладываются друг на друга столь же не точно и относительно, как представления о прошлом покрывают своими смыслами смыслы самого прошлого. Если мы присваиваем прошлое с позиций того или иного ценностного абсолюта, то, следовательно, мы в той же степени присвоены временем, в той же степени наше знание прошлого в виде фактов о прошлом оказывается одним из событий настоящего.

История непрозрачна, многопланова. И мы ей не уступаем в этом, будучи далеко не всегда ее сознательными соучастниками. Поэтому наши заблуждения о самих себе в виде смены тех или иных парадигм, эпистем или культур, наши открытия в виде той же последовательности, наша обреченность оглядывать прошлое из своей собственной культуры, оставляющей тот же пунктирный след, и создают необратимые последовательности, длительности, иными словами - время.

Относиться к такому времени как к абсолюту весьма непросто. Но история как знание всякий раз рождалась

именно из этого противоречия, из этого несоответствия факта и события, из заколдованного круга поиска СМЫСЛА изменений и ИЗМЕНЕНИЯ смысла в этом поиске.

Возникает проблема не просто установления относительности времени (когда уже даже из броделевской схемы ясно, что относительность означает взаимное сопоставление времен-процессов, а не процессов и «пассажей времени» (McGlade 1987: 24)), а выяснение соотношенности и соотносительности событий, проблема выяснения не их иерархии, выстраивающейся по принципу «насколько дольше, настолько и главнее» (что констатируется концепцией LONGUE DUREE), а самого механизма прямых и обратных связей между событиями различной длительности. Другими словами, встает вопрос: образуют ли события конструкции, и если образуют, то какой степени свободы могут обладать в таких конструкциях-событиях события-материалы? А если зайти в формулировке проблемы еще дальше, то она зазвучит вообще неожиданно: как возникают события? Как возникает время?

ОТ ОТВЕТА ОСВАЛЬДА ШПЕНГЛЕРА К ВОПРОСАМ ИЛЬИ ПРИГОЖИНА.

Ответ на поставленный вопрос предусматривает нашу изначальною уверенность в том, что время все же явление объективное. Эту объективность мы пытались уловить через установление принципа относительности, через установление переменной этой относительности, каковой оказалось явление «события». И, тем не менее, формулировка времени как оппозиции между ИЗМЕНЕНИЕМ СМЫСЛА И СМЫСЛОМ ИЗМЕНЕНИЙ не дает желаемого ощущения «достоверности», уверенности в том, что зайца опять не подложили под пляшу.

Относительность, в которой прошлое живет в самых различных инерциальных системах, а настоящее представ-

лено целым списком ценностных ориентаций со своими системами отсчета, со своими смыслами, может породить убеждение в том, что время в истории - это действительно условность, что не может быть реальным то, что необратимо, уникально, невоспроизводимо, неуловимо.

Именно к такому выводу пришел в свое время Освальд Шпенглер. Но его сомнения, его вопросы долгое время оставались без ответа. В нашем случае будет совершенно некорректным обойти эти вопросы. Задаваясь проблемой возникновения события, проблемой его конструкции, мы должны по мере возможности обнажить все ситуации, при которых ответ на вопрос «Что такое время?» приведет к очередной условности, к очередному параметру.

Шпенглер оценил проблему времени как проблему фундаментальную в истории культуры. Многие из его наитий были без отсылок адаптированы впоследствии исторической наукой, но адаптированы без той катастрофы, какую претерпело понятие времени в «Закате Европы». Разбирая такие основополагающие для его концепции феномены, как судьба и каузальность в истории, Шпенглер приходит к выводу: время - это противоположение пространства (Шпенглер 1993: 283). Он пишет: «Бесспорной предстает та с давних пор существующая догадка, что все исконные слова, безотносительно к тому, обозначают ли они вещи или свойства возникли попарно. Но даже в более поздние времена и по сей день еще каждое новое слово равным образом получает свое содержание в качестве отсвета другого слова. Лингвистическое контролируемое понимание, не способное включить в мир своих форм внутреннюю достоверность судьбы, создало, отгалкиваясь от «пространства», «время», как его антипод» (Шпенглер 1993: 284). Идея судьбы, которая обладает миром как историей, противопоставляется Шпенглером идее каузальности с миром как природой. Идея судьбы как направленности культуры соотносится с идеей каузальности как протяженности. «Судьба» - это слово для неподдающейся описанию внутренней достоверности. Сущность каузального проявляется физической или теоретико-познавательной

системой, числами, понятийным анализом. Идею судьбы можно выразить только будучи художником... Одно требует различения, стало быть, разрушения, другое насквозь творчество. В этом кроется связь судьбы с жизнью, каузальности со смертью» (Шпенглер 1993: 273). Шпенглер полагает, что «настоящая история отягчена судьбой, но лишена законов» (274), что «можно предчувствовать будущее, но исчислить его нельзя» (274), что «судьба и каузальность относятся друг к другу, как время и пространство» (274).

Идея направленности культуры, идея судьбы культуры нашла свое дальнейшее развитие у Хейзинги. У него культура есть всегда направленность на идеал, выходящий за рамки индивидуального, на идеал сообщества (Хейзинга 1992: 259). Но у Шпенглера подобная направленность есть направленность на нечто уникальное, НЕОБРАТИМОЕ. Кажется, Шпенглер сознательно ищет нечто невыразимое в культуре изобразительными средствами науки, нечто необратимое для того, чтобы присвоить такому необратимому понятие времени. Именно так он приходит к направленности истории, направленности культуры, как к судьбе. Он всецело отдает время в распоряжение истории, видя во времени нечто предельно относительное, нечто, чем нельзя было бы пользоваться как «общим аршином». Для Шпенглера время всегда катастрофа, всегда апокалипсис, всегда нарушение каузальных связей, ибо только случайность рождает непохожее, а непохожее - это и есть культуры. Время оказывается знаком, символом, исполненным только лишь ценностными оттенками. Время у Шпенглера - это почти ценностное отношение к истории как к ценности. В такой трактовке времени на поверхности господствуют стихии относительности, под которой видится дно шпенглеровского абсолюта: «Свободная воля» есть внутренняя достоверность» (300). То есть и абсолютом также охвачен стихией, он тоже относителен, ему не зацепиться за что-то осязаемое, конкретное, РАЗУМНОЕ. А потому - «кто подходит к истории во всеоружии суждений, тот обнаружит в ней только сведения» (298), а потому - «нет никакой науки истории, но есть преднаука для нее, устанавливающая нали-

«не бывшего», а потому - «для исторического взгляда данные всегда суть символы» (315).

Вот как просто из признания времени в виде символического, иррационального феномена, порождаемого уникальными катастрофами рождения - смерти народов, личностей и культур, неизбежно вытекает ненаучность истории. Нужно признать, что подобный вывод останется в силе для всякого, кто сохраняет территорию времени лишь за культурой или распространяет ее на неживую природу, пользуясь отрывным календарем. Если время необъективно, если в неживой природе не бывает судеб, не бывает направленности, не бывает катастроф, то тогда прав Шпенглер.

Неуловимость и необъективность времени у Шпенглера следовали из однозначного признания господствовавшей на момент написания «Заката Европы» естественно-научной картины описания мира и логически следовавшего за ним отрицания правомерности распространения этой картины на мир культуры. Ньютоновская механика, бывшая прототипом классической физики, еще прочно удерживала свой приоритет не только в узконаучных сферах, но в самой идеологии научного знания. Именно как идеологию рассматривает классическую механику Ньютона один из нынешних революционеров знания, выдающийся бельгийский ученый, нобелевский лауреат Илья Пригожин. Он пишет о классической физике и классической механике почти то же самое, что и Шпенглер: «Главнейшие черты этого учения - обратимый характер любых перемещений и абсолютный детерминизм (задайте начальные условия - и траектория будет предсказана строжайшим образом); направление времени не играет никакой роли. Ни отбору, ни необратимым изменениям (истории? - М. Т.) в классической механике места нет. Квантовая механика, несмотря на то, что вероятность в ней учитывается и что речь идет не о траекториях, а о волновых функциях, стоит на том же фундаменте: обратимость и детерминизм. Какова же тогда роль времени?» (Пригожин 1989: 311).

Ответ на этот вопрос знаменует собой, быть может, одну из самых радикальных революций знания, свидетелями которой мы являемся в последние годы. Революция это происходит в физике, математике, философии (Самарский, Курдюмов 1989; Князева, Курдюмов 1993; Knyazeva, Kurdyumov 1994; Князева, Курдюмов 1994; Knyazeva 1996; Курдюмов 1991; Пригожин, Сэндерс 1986; Николис, Пригожин 1990; Пригожин 1991; Берже, Помо, Видаль 1991; Ben-Dov 1993), но, кажется, никогда еще подобные перевороты не были столь глубоко и очевидно связаны с проблемами культуры, с теми проблемами, которые кажутся давно монополизированными гуманитарными дисциплинами (Ласло 1995; Назаретян 1995). Не будет большим преувеличением признание, что в немалой степени переворот этот стимулирован именно гуманитарной, культурологической проблематикой с ее обращением вокруг вопросов исторического времени, свободы воли, предсказания в истории, объяснения культурных катастроф, стабильности и нестабильности в истории.

Быть может, это парадоксально, но гуманитарные науки, испытывая какой-то странный комплекс неполноценности перед теоретическим аппаратом той же классической физики, умудрились создать теоретические конструкции во многих отношениях не менее глубокие, нежели физические, особенно в области трактовки феномена времени. Последнее может показаться преувеличением. Но это будет преувеличением для тех, кто воспринимает ту же классическую физику в качестве образца построения однозначных и достоверных теорий.

Для большей убедительности столь странного вывода можно привести пространное высказывание Ильи Пригожина, поводом для которого послужила мысль Марка Блока о том, что история - это «наука, переживающая детство... Или, лучше сказать: состарившаяся, прозябавшая в эмбриональной форме повествования, долго перегруженная вымыслами, еще дольше прикованная к событиям, наиболее непосредственно доступным, как серьезное аналитическое занятие

история еще совсем молода» (Блок 1973: 12). Илья Пригожин пишет: «Возможно, говоря об истории как о «молодой» науке, Марк Блок полагал, что физика - наука «зрелая». Ведь он указывает в этой работе, что образ физической науки в такой степени зачаровал некоторых историков, что они действительно считали возможной науку об эволюции человечества», исключая «многие реальные факты весьма человеческого свойства», которые, однако, казались им абсолютно не поддающимися рациональному познанию. Этот осадок они презрительно именовали «происшествием» (Блок 1973: 12-13). Как мне представляется, то, что физика могла вызвать пренебрежение к происшествию, выдает как раз «молодость» этой науки. О физике также можно сказать, что она долго была «перегружена вымыслами», прикована - правда, не к непосредственно доступным событиям, - но к определенной модели понимания, во имя которой она верила, наоборот, в возможность отрицать непосредственно доступную реальность, гадательность случая или существенную необратимость такого, например, процесса, как распространение тепла (Пригожин 1989: 3).

В качестве параллели высказыванию Марка Блока Илья Пригожин приводит свидетельство президента Международного союза теоретической и прикладной механики сэра Джеймса Лайтхилла: «...Мы хотим все вместе принести наши извинения за то, что мы ввели в заблуждение образованную публику, ибо опирались на такие идеи по поводу детерминизма систем, удовлетворяющим ньютоновским законам движения, которые показали после 1960 года свою несостоятельность» (цит. по: Пригожин 1989: 4).

Другой реверанс в адрес истории, а именно - в адрес броделевской схемы, еще более красноречив: «Конечно, отношения между тремя броделевскими «историями» более тесные. Живые существа, даже люди, не в состоянии остановить радиоактивные процессы, связанные с распространением тепла гидродинамическими потоками, в то время как деятельность социальных групп произвела глубокие изменения в «неподвижной» истории взаимоотношений человека со

своей средой, а история наук является лучшим примером того, как при определенных условиях «событийная» история может сыграть роль в истории «социальной». Однако это различие вторично по отношению к пропасти, которая отделяет оба эти способа повествования от того способа понимания, с которым долгое время физика себя идентифицировала» (Пригожин 1989: 5).

Эти высказывания И. Пригожина о преимуществах теоретических конструкций той же школы «Анналов» можно было бы смело перенести на археологическую дисциплину, учитывая растущую популярность броделевской «доктрины» у археологов, если бы не твердое убеждение в том, что эта популярность не относится к числу неоспоримых достоинств многих концепций времени в археологии.

Казалось бы, что не так уж и важно знать, откуда в современную физику внедрилась необходимость радикального пересмотра феномена времени. Но такое знание на самом деле открывает представление о совершенно новой эпохе в диалоге наук, когда науки естественные во многом начинают воспринимать проблематику наук гуманитарных с тотальным переосмыслением их достоинств и недостатков. То, что для историка Марка Блока свидетельствует о «молодости» истории, то, что для Освальда Шпенглера является признаком не науки, а «преднауки», для Ильи Пригожина характеризует именно зрелость гуманитарного знания. В книге «Порядок из хаоса», написанной в соавторстве с Изабеллой Стенгерс, Илья Пригожин пишет: «...Проблема времени всегда находилась в центре научных интересов одного из нас, и ее исследованием он занимался всю жизнь. Еще в бытность свою студентом Брюссельского университета, где ему довелось впервые соприкоснуться с физикой и химией, он был поражен, как мало могут сказать естественные науки о времени (скудость естественнонаучных представлений о времени была тем более очевидна для него, что еще до поступления в университет он изучал цикл гуманитарных дисциплин, из которых ведущими были история и археология).» (Пригожин, Стенгерс 1986: 51).

Французский вариант книги Пригожина и Стенгерс назывался «La Nouvelle Alliance» («Новый альянс»). Этим названием авторы стремились четко сформулировать основной пафос книги - конвергенцию естественных и гуманитарных наук (Пригожин, Стенгерс 1986: 37).

Пока историки, археологи, культурофилософы испытывали неудобства от невозможности построения однозначных и достоверных картин прошлого на манер физических, тщательно гримировали задачи собственных дисциплин под шаблон ньютоновской, а потом позитивистской схемы вопрошания «объективной реальности, ДАННОЙ нам», физика пошла по пути «истории». В результате возникла совершенно новая дисциплина - синергетика, избравшая объектом изучения процессы самоорганизации в живой и неживой природе. И теперь уже пришел черед истории увидеть в синергетике многие из своих ответов на свои же собственные вопросы. Но теперь придется реабилитировать эти ответы, возвести их из неприличного разряда импрессионистской болтовни в разряд достоинств, оценивать их не как случайные публицистические отклонения от академической стилистики, а как респектабельный канон исследования реальности, разработанный умными физиками.

Шпенглер был прав, проводя различие между «преднаукой» истории и остальной наукой своего времени, но он не предполагал, что в этой науке грядет переворот. Однозначные вневременные законы каузальности перестанут удовлетворять науку, и из «преднауки» в нее переберутся и шпенглеровские «необратимость», и «направленность», и «судьба», и «свобода воли». Из «преднауки» истории в естественно-научную проблематику переберется само ВРЕМЯ.

И. Пригожин и И. Стенгерс пишут: «Наше видение природы претерпевает радикальные изменения в сторону множественности, темпоральности и сложности... Мы все глубже осознаем, что на всех уровнях - от элементарных частиц до космологии - случайность и необратимость играют важную роль, значение которой возрастает по мере расшире-

ния наших знаний. НАУКА ВНОВЬ ОТКРЫВАЕТ ДЛЯ СЕБЯ ВРЕМЯ» (34-35).

НЕСТАБИЛЬНОСТЬ КАК ЦИФЕРБЛАТ СВОБОДЫ.

Основные понятия, которыми оперирует синергетика, являются: диссипативные структуры, аттракторы и бифуркации. Список понятий постоянно варьируется в зависимости от возникающих проблем. Само содержание понятий различно у различных исследователей. Но общим оказывается объект исследования: открытые нелинейные системы. Если учесть, «что в природе закрытых систем вообще быть не может» (Самарский, Курдюмов 1989: 23), то при всем терминологическом разном к синергетическому подходу по праву переходит эстафета новой универсальной идеологии научного знания.

Понимание всего значения синергетики может быть извлечено из одного только перечисления вечных оппозиций познания, непримиримых взглядов на мир, которым синергетический подход дает право не исчезнуть, а выговориться во взаимодействующей конструкции знания. Среди этих оппозиций - порядок и хаос, становление и бытие, детерминизм и вероятность, постепенность и взрывообразная трансформация, стабильность и нестабильность, предсказуемость и непредсказуемость, несвобода и пределы свободы. В силу этого можно попытаться изложить основные проблемы и постулаты синергетики как некие общие ассоциации той проблеме, которая была сформулирована в самом начале работы и которая с неизбежностью повлекла за собой необходимость ответа на вопрос: что такое время?

Итак, в чем же заключена принципиальная новизна синергетического подхода? Как «наука вновь открывает для себя время»? Каким образом это новое знание способно вдохновить историю и археологию?

Подобного рода вопросы кажутся правомерными. Е. Н. Князева и С. П. Курдюмов пишут: «...Если синергетика, действительно, претендует на то, что она дает новое видение мира, новые мировоззренческие ориентиры, то естественно ожидать от нее и ответов на вечные вопросы о человеке, о его месте в мире, о способах постижения, узнавания этого мира. Встает вопрос о том, насколько правомерны и как возможны приложения синергетики к предельным случаям, к предельно сложному времени - к человеку» (Князева, Курдюмов 1993: 110).

Логическое начало синергетической парадигмы - неравновесность. Ее плодотворная метафора - маятник, находящийся в состоянии прямо противоположном состояниям обычным. Груз поднят вверх, его падение влево и вправо непредсказуемо (Пригожин 1991: 46). И если обычно маятник падает вниз и в конце концов его положение уравнивается относительно какой-либо точки, то в окружающем нас мире таких окончательных состояний почти не бывает. Очередное равновесие и предсказуемость сменяется новым экстремумом вероятности. При этом несложно убедиться, что после того, как маятник наконец переходит из такого крайне неустойчивого верхнего положения в движение (влево-вправо), он может быть описан как детерминированный объект, «и мы в точности знаем, что должно произойти» (Там же).

«Напротив, проблемы, связанные с маятником, если так можно выразиться, перевернутым с ног на голову, содержат представления о недетерминистическом объекте» (Пригожин 1991: 46).

Опыт-метафора с маятником уже включает в себя основные понятия синергетики. Когда маятник стремится к крайней нижней точке своего движения, когда именно эта точка его «привлекает», когда, при незначительных колебаниях, маятник будет продолжать движение относительно этой точки-привлечения, тогда такое движение маятника называется «точечным аттрактором». Кроме подобных

и «странных». К ним мы вернемся чуть ниже. Интересно обратить внимание и на то, что в своем перевернутом с ног на голову положении маятник находится в точке выбора решения, в точке перелома, в точке «свободы». Такая точка в теории катастроф и синергетике называется точкой бифуркации.

И вот тут-то возникают очередные вопросы. В какой мере точка бифуркации задана предшествующими состояниями? Можно ли уверенно связать состояние покоя маятника или его колебание относительно какой-то точки и неожиданный кувырок через голову? Другими словами, насколько детерминирована вероятность и вероятностей детерминизм?

Использование примера с маятником при ответе на подобный вопрос уже не годится, поскольку пришлось бы описывать сложную систему, приводящую маятник в движение. Одним из необходимых элементов такой системы являлся бы человек. Поэтому стоит довериться синергетике, утверждающей, что подобные сложные системы «кишмя кипят» вокруг нас и в нас. Случай с маятником является частным и неинтересным, поскольку в его бифуркации выбор предопределен двумя возможными решениями (влево-вправо), а аттрактор-привлечение заведомо стремится к точке. А во многих случаях спектр возможных траекторий, возникающий в точке бифуркации, то есть спектр аттракторов, достаточно разнообразен и включает не только два возможных. Движение по такой нестандартной траектории называется нелинейным, а подобные аттракторы получили название «странных». «В странном аттракторе система движется от одной точки к другой детерминированным образом, но траектория движения в конце концов настолько запутывается, что предсказать движение системы в целом невозможно - это смесь стабильности и нестабильности. И, что особенно удивительно, окружающая нас среда, климат, экология и, между прочим, наша нервная система могут быть описаны как стабильность, так и нестабильность» (Пригожин 1989: 50). В этот список можно внести еще и культуру, сделав ассоциативный ряд, предложенный Ильей

Между состояниями системы в точке бифуркации, до него и после него существует принципиальное отношение - это отношение необратимости, невозможности возвращения системы в предшествующие состояния, постоянный уход от начальных условий. Это отношение пронизывает собой все состояния системы, состояния до ее возникновения и после ее исчезновения и возникновения системы новой. Это отношение присутствует даже в интервалах предсказуемой траектории движения, описываемого по принципам каузальности. Это отношение - энтропия, второе начало термодинамики. Именно энтропия - направление к неупорядоченности, неопределенности, дезорганизации системы создает барьер, отделяющий навсегда прошлые состояния от последующих, «разрешенные начальные состояния от запрещенных» (Стенгерс, Пригожин 1986: 347). Запрещающий характер энтропии, согласно И. Пригожину и И. Стенгерс, является источником «самопроизвольной эволюции системы»; энтропию, вслед за Эддингтоном, они называют «стрелой времени» (173).

Но тогда логично было бы предположить, что такая деструктивная сила энтропии должна была бы разрушить навсегда все существующие структуры, развеять их, «диссипировать»? Но на примере процесса смены культур мы видим иное. Структуры-аттракторы, каковыми культуры, безусловно, являются, исчезают. Но на их месте возникают культуры новые. В объяснении происхождения этих новых культур мы, как правило, пытаемся опереться на их сходство со структурами культур предшествующих или синхронных и приходим к признанию того, что не существует каких-либо вечных структур, оказывающихся неистощимым резервуаром аналогий культурам возникающим и исчезающим. Тем не менее, культуры-аттракторы исчезают, а спустя время хронологических и типологических разрывов, спустя периоды реконструируемой дестабилизации, спонтанно сменяются очередными структурами, невыводимыми однозначно из предшествующих и синхронных. То есть, выходит, что, с одной стороны, порядок не сменяется раз и навсегда неупорядоченностью, а, с другой стороны, генетически и плавно не вырастает из прежних структур.

Вот тут-то и заключается весь новаторский пафос синергетики, утверждающей нечто совершенно неожиданное.

Как говорилось выше, абсолютно изолированных систем не бывает. Говоря словами И. Стенгерс и И. Пригожина, «...эти системы не только открыты, но и существуют только потому, что они открыты» (Пригожин, Стенгерс 1986: 180). А это означает, что открытость структуры, ее определенная неупорядоченность есть необходимое условие ее жизнеспособности, позволяющее поддерживать равновесие со средой. Поэтому «структура - это процесс. Это процесс, локализованный в определенных участках сплошной открытой среды, процесс, имеющий определенную геометрическую форму, способный перемещаться по среде с сохранением формы..., а также как-то перестраиваться, эволюционировать, распадаться или достраиваться, интегрироваться с другими структурами этой среды» (Князева, Курдюмов 1993: 111). Диссипация, хаос, энтропия оказываются условиями, поддерживающими равновесие. Но эти условия, с другой стороны, постоянно удаляют структуру от первоначальных условий ее формирования, вносят в нее все больше элементов непредсказуемости.

Как это происходит? Почему это происходит? Почему конструктивный характер диссипации ведет систему от открытости к гибели, к разрушению?

Происходит примерно следующее. В то время, как одни элементы системы пытаются приспособиться к неожиданностям и сюрпризам среды, другие реагируют уже на это приспособление некогерентно, несогласованно. Уравновешивание на одном уровне системы формирует своеобразное «подполье» неравновесности, энтропийности. Время не останавливается. Формируются новые структурные единицы, которые ведут себя несогласованно в состоянии равновесия системы. И. Пригожин и И. Стенгерс называют их «сомнамбулами» или «гипнонами», «поскольку в состоянии равновесия они движутся как во сне, «не замечая друг друга». Каждый из гипнонов может обладать сколь угодно сложной структурой..., но в состоянии равновесия их сложность обращена «внутрь» и никак не проявляется

«снаружи»» (Пригожин, Стенгерс 1986: 357-358). Именно поэтому синергетика формулирует весьма принципиальный вывод о том, что именно в состояниях равновесия вероятность достигает максимума, когда каждая из таких сомнабул может оказаться контуром «грядущего» аттрактора. Система приближается к точке бифуркации, ее косвенные признаки - все большая упорядоченность, за непрозрачностью которой улавливается кропотливая и подрывная работа гипнонов. Какой из них окажется наиболее привлекательным - дело случая. Но случая, рождающего строго определенный спектр аттракторов, поле путей развития или древо ветвящихся направлений развертывания событий, определяющихся сугубо внутренними свойствами данной среды (Князева, Курдюмов 1993: 111; Курдюмов 1991: 56).

Система гибнет, и на смену ей приходит творческий хаос, новый уровень разнообразия, становящийся в условиях «сильной неравновесности» источником нового порядка. Развитие не останавливается. И установление того факта, что хаос по сути обладает имманентной конструктивностью, является самым выдающимся открытием синергетики. Именно сложный характер хаоса, наличие в нем определенного порядка (П. Берже, И. Помо, К. Видаль 1991) стали логической предпосылкой появления такого парадоксального понятия, как диссипативная структура, определяющего связь, «с одной стороны, между структурой и порядком, а с другой - между диссипацией или потерями» (Пригожин, Стенгерс 1986: 198).

Источником порядка является неравновесность. Неравновесность есть то, что, по словам И. Пригожина и И. Стенгерс, рождает «порядок из хаоса» (367). Хаос необходим для того, чтобы система выпала на аттрактор, на собственную тенденцию развития, на появление других форм организации (Пригожин 1991: 50; Князева, Курдюмов 1993: 112). Е. Н. Князева и С. П. Курдюмов говорят даже о своеобразном «барокко природы», когда исходное разнообразие системы значительно превышает разнообразие, необходимое для ее дальнейшего динамического развития (114).

Оказывается, что эта новаторская роль хаоса, разнообразия, неравновесности, нестабильности проявляется как в состояниях, когда подобные явления господствуют, когда они подняты до уровня непредсказуемых комбинаций судьбы, когда в точках бифуркации происходят ветвления разнообразных перспектив, так и в состояниях, близких к стабильным, с участками траекторий, поддающихся строгой фиксации в том или ином виде. В последнем случае творческие функции берут на себя гипноны-сомнабулы, находящие аналогии в латентных, скрытых изменениях культуры, о которых писал Л. С. Клейн, следы которых пытается отыскать Ле Гофф в динамике изменения ценностных ориентаций.

Порядок и хаос, стабильность и нестабильность, каузальность и вероятность оказываются действительно условиями друг друга. Причем условиями не логического, умозрачительного свойства, порожденными бинарностью нашего мировосприятия, а условиями самой реальности.

Илья Пригожин поэтому далеко не случайно оказался щедр на реверансы двум идеям о времени. Идеи Анри Бергсона о том, что «время - это сотворение нового или вообще ничего», а также идеи Поля Валери о том, что «время - это конструкция». Перефразируя их, можно сказать, что время - это конструкция сотворения. Время - это конструкция сотворения события.

Контур этой конструкции кажутся несколько громоздкими. Они просматриваются в трех достаточно грубых, но во многом передающих эти громоздкие контуры пропорциях. В этих пропорциях участвуют три переменные: разнообразие структуры, гипнонов и среды. Все три переменные находятся в обратной пропорциональной зависимости.

Соотношение разнообразия системы и среды развивается в сторону все большего упорядочения системы, в сторону равновесия. Система движется вперед, но обернувшись к будущему спиной, постоянно корректируя собственное движение относительно прошлого состояния, того разнообразия, в котором система возникла. Такое движение по сути своей

консервативно, поскольку пытается приспособиться к разнообразию, которое давным-давно изменилось.

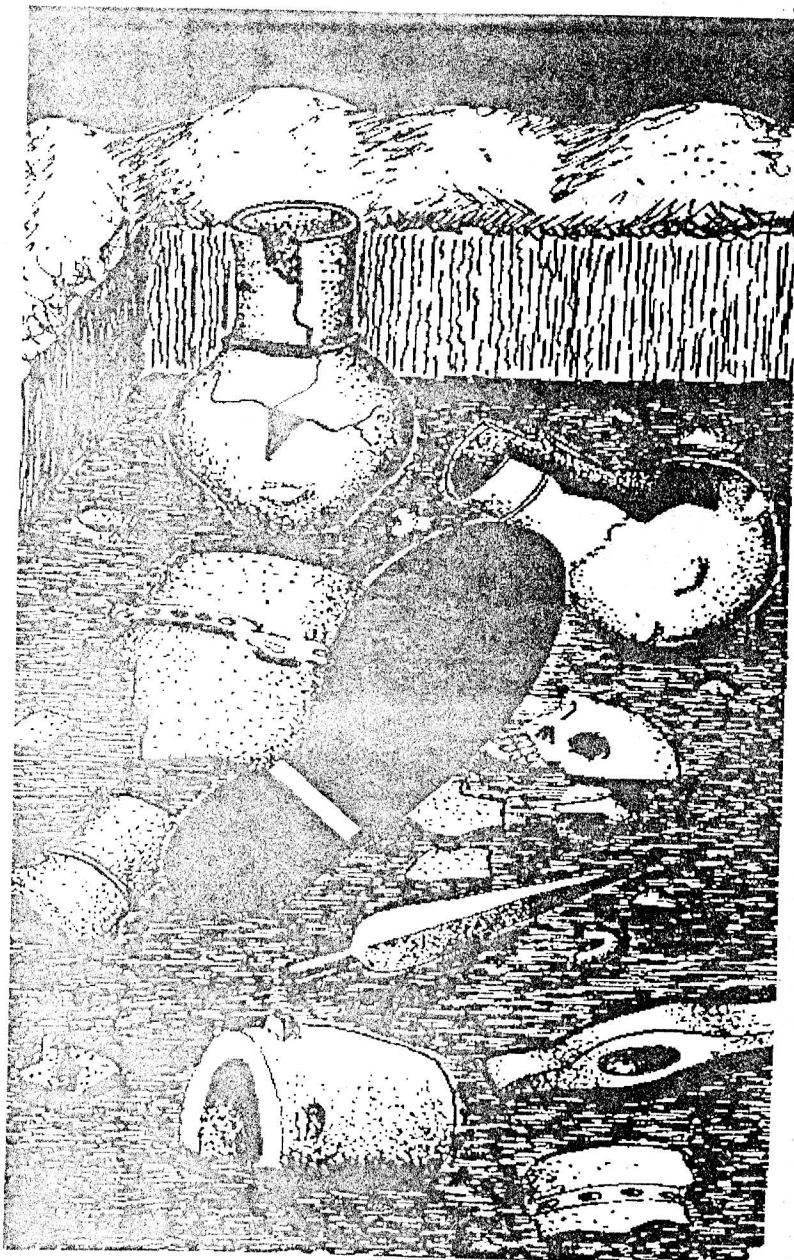
Соотношение упорядоченности системы и скрытого разнообразия гипнонов развивается в сторону увеличения разнообразия последних. Гипноны возникают как реакция на неадекватность системы изменившейся среде. Это как бы эхо неадекватности. В нем много скрытой борьбы, но очень мало подлинного новаторства, непредсказуемости. Борьба с консервативностью системы превращает гипноны в ее сиамских близнецов - в диссидентов. Гипноны-диссиденты движутся вперед, но корректируя это движение относительно актуального разнообразия среды.

Соотношение разнообразия гипнонов и среды развивается только в одном направлении - в направлении бифуркации, в направлении от порядка к хаосу, к спектру новых аттракторов, к непредсказуемости, к творческим взрывам.

Эти три соотношения, образующие конструкцию события, являются конструкцией трех времен: консервативного, диссидентского и креативного. Величины пропорций - времен свидетельствуют о том, насколько далеко ушла структура от своего «природного барокко» навстречу неминуемой гибели, в какой мере она еще распоряжается собой, в какой степени она еще свободна, как далеко она эволюционировала от нестабильности и неравновесности к несвободе оказаться лишь плацдармом для спонтанного возникновения новой структуры.

Неожиданным образом мы приходим не только к утверждению реальности времени, но и к самому механизму наследия, разворачивающегося в направлении трех времен-пропорций, трех времен-свобод. Но этот механизм утверждает лишь реальность времени, но не его безоговорочную объективность. Время - это то, что обладает нами, но это и то, что мы творим. Говоря словами Ильи Пригожина, «время - это нечто такое, что конструируется в каждый данный момент» (Пригожин 1991: 52). Таким образом «охота на зайца» становится похожей на охоту за солнечным зайчиком. Время всегда объективно временно.

Но синергетический подход дает лишь самую общую ассоциативную связь с проблемой наследия. Остается неясным, что стоит за аттракторами, гипнонами и бифуркациями в мире культуры. В. В. Василькова, рассматривая перспективы синергетического подхода в исследованиях общественных наук, не без основания пишет: «Пока же наука (в первую очередь, общественная), очевидно, не сможет избежать феноменологического этапа, который заключается в распознавании в знакомой, привычной реальности признаков всемирного процесса самоорганизации. Нас ожидает этап узнавания и называния, на котором будет происходить отбор, очерчивание границ нового объекта исследования, сопоставление методов и поиск нового языка, то есть создание тех теоретических реалий, которые должны отличать новое научное знание» (Василькова, Яковлев, Барыгин и др. 1992: 57). Следовательно, остается неясной сама феноменология наследия.



ГЛАВА III.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ НАСЛЕДИЯ. ИДЕЯ ПОРОГОВЫХ СМЫСЛОВ.

Ведь сама археология - есть выражение чувства повторяемости истории.

Освальд Шпенглер
«Закам Европы»

ПОЧЕМУ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ?

В науках о человеке и культуре существует два принципиально различных способа рассуждения на теоретические темы.

Способ первый - самый распространенный. Он исходит из бесспорного признания актуальности большинства существующих в науке проблем. Он признает за этими проблемами силу и перспективу уже в силу того, что эти проблемы существуют. Критически он настроен преимущественно к самому решению проблем и в гораздо меньшей степени его критический пафос сосредоточен на смысле проблематики, ее «внеаучных истоках». Именно в процедурном совершенствовании области решений, в этом своеобразном теоретическом «сервисе», облегчающим познание, этот способ рассуждения находит свое оправдание.

Внешне этот путь теоретизирования узнается по заискиванию перед специалистами, занятыми «конкретикой», пос-

толстыми попытками доказательства собственной необходимости, а потому использованием в аргументации примеров, взятых из той же «конкретики». Этот образ рассуждений напоминает интеллектуальную эстафету, участники которой не поддаются искушению «вернуться на круги своя» и задаться вопросами о том, с чего эта эстафета началась? куда она приведет? во имя чего она совершается? На эти вопросы наложено табу. Инстинктивно осознается, что они не упростят познание, а осложнят его самой необходимостью более глубокого размышления, а значит, сделают познание более опасным. А может быть, и более ответственным?

У этой эстафеты есть свое достаточно известное и общепринятое название - «методология», а ее участники зовутся методологами. Их основной вопрос - «чего изволите?» - одновременно по-лакейски и по-барски обращен к тем, кто, якобы, без методологической подсказки и шагу ступить не сможет. Но слепая вера теоретиков-методологов и специалистов, которым они служат, в изначальную целесообразность самого пути, в его обоснованность уже самим фактом познания, не позволяет узреть принципиальной разницы между теоретизированиями первых и угрюмым эмпиризмом вторых. Их необсуждаемая вера в «эстафету» вызывает сомнения, с одной стороны, в концептуальной отвлеченности выдвигаемых теорий-рецептов, а с другой - в нетеоретичности конкретных исследований. Для методологов теоретизирование - нечто близкое к актуализированному комплексу неполноценности, порожденному противопоставлением элитарности теоретической мысли и «массовой культуры» остальных исследований. Для так называемых практиков теоретизирование является комплексом скрытым, своеобразным «предрассудком», который не выпячивается, а, впитывая в себя осколки различных познавательных установок и принципов, реализуется в изображении отдельных картинок реальности. Поэтому представители «массовой научной культуры» отвечают своим элитам равнодушным почтением, изоляцией методологов в их взаимных спорах о том, как правильно подавать советы, и не без основания следуют

хорошо усвоенному принципу: «Методологией занимается тот, кто не способен ни на что путное».

Способ второй проявляет себя время от времени. Проявляет он себя именно как первопричина рождения и методологий, и снобствующих «практик». Он как бы подает команду начала «эстафеты», но он же ее и прекращает. Этот способ рассуждения является в большей мере дотеоретическим, поскольку он исходит из первоначальной оценки возможностей познания, переоценки самого смысла его избранных форм. Он пытается дойти до его «непознаваемых» основ, до тех неистижимых категорий, которые тайно властвуют над умами. Этот способ не может относить себя к «сфере теоретических услуг», он всегда противостоит подобной иерархической зависимости. Он редко прибегает к примерам как к аргументам. Примеры облегчают восприятие неожиданных идей, но, как правило, сами нуждаются в доказательствах. А. Ф. Лосев, применяя именно этот дотеоретический подход в своей «Философии имени», писал: «Наши наивные языковеды обычно думают, что конкретность науки, понимаемая в смысле заваливания бесчисленными «фактами языка», может заменить ту подлинную конкретность науки, которая получается в результате ясности и логического чекана определений и выводов» (Лосев 1990: 33).

Но именно объяснение реальности во всех ее неожиданных проявлениях оказывается мотивацией этого варианта рассуждения. Это такое объяснение, которое возможное решение проблемы видит только в ее принципиально новой постановке, а постановку сводит к беспощадной критике господствующих осознанных и тщательно скрываемых теоретических концептов, постулатов и принципов.

Согласно этому антиметодологическому взгляду, следует, что как раз в постановке новой проблемы заключено завершение решений многих проблем, поставленных прежде. Но новая постановка проблемы - это такая критика, которая опровергает господствующие установки и парадигмы не тем, что спорит с ними, а тем, что стремится к своеобразному сведению всех понятий к нескольким перво-

понятиям - феноменам, которые господствуют в сознании как вечно внешние и вечно враждебные силы.

Искушаемый исследованием реальности как освобождением, этот способ теоретизирования вынужден теоретизировать поневоле. Поэтому он в самую последнюю очередь отвечает на вопросы - как делать и что делать? Его основные вопросы - во имя чего делать? каков смысл доступных нам путей познания?

Такой гиперкритический подход получил название феноменологии. А. Ф. Лосев так характеризует феноменологию: «Феноменология - там, где предмет осмысливается независимо от своих частичных проявлений, где смысл предмета - самотождественен во всех своих проявлениях. Это и есть единственный метод феноменологии - отбросивши частичные проявления одного и того же, осознать и зафиксировать то именно, что во всех своих проявлениях одно и то же» (Лосев 1990: 160).

Критический запал феноменологии восходит к Канту и Декарту (Марков 1991: 177-180). Феноменология этого столетия возникла, по-видимому, как оппозиция естественно-научному или натуралистическому взгляду на мир, как оппозиция его убежденности в непогрешимости исходных принципов достоверности, истинности и блага процесса познания. По крайней мере, Эдмунд Гуссерль свою «Трансцендентальную феноменологию» начинает именно с противопоставления феноменологического образа мысли натуралистическому («натуралистическая установка еще не озабочена критикой познания» (Гуссерль 1991: 198)). Но естественно-научная установка до недавнего времени заключалась еще и в своей монолличности. М. М. Бахтин так описывает эту особенность естественно-научного подхода: «Интеллект созерцает вещь и высказывается о ней. Здесь только один субъект - познающий (созерцающий) и говорящий (высказывающийся). Ему противопоставит только безгласная вещь» (Бахтин 1979: 363).

Победное шествие «натуралистической установки» в естественных науках прекратилось с появлением синергетики. Теперь приходит время выводов. Причем выводов для всех тех наук, которые не устояли перед чарами этой апеллирующей к вечным истинам установки познания.

Но синергетическая парадигма существенно влияет и на выбор имеющихся феноменологических средств. Они, как известно, весьма и весьма различны. Диалогичная, упорядоченно-хаотическая природа реальности, закономерности, присущие этой реальности, заставляют с большим вниманием отнестись к той феноменологической традиции, которая предполагала сочетание феноменологии с диалектикой. Среди основоположников этой «традиции» следует, безусловно, назвать А. Ф. Лосева. С другой стороны, предполагаемая феноменология - это не некий неподвластный верификации способ «вчувствования» в сознание, это исследование реальности, бытия, то есть это онтологическая феноменология. Основоположником такой феноменологии был Мартин Хайдеггер.

Так почему же все-таки феноменология избрана специфическим способом теоретизирования применительно к проблеме наследия?

Во-первых, это связано с тем, что существующие концепции культурного наследия, находящиеся под обаянием естественно-научного способа теоретизирования с его мистической уверенностью в достоверности знания, с его непоколебимой верой в прогресс знания, в эстафету, а значит, с его непрерывным фактографическим голодом, с его постоянным презрением к недостаточно насыщенному конкретными фактами современному уровню познания, как к будущему прошлому, не способны предложить никакого оригинального решения явления смены культур.

Во-вторых, это связано с тем, что оригинальное решение не может родиться в схоластическом плену многочисленных понятий, импортированных в археологию из вторичных философских и культурологических доктрин, из решения не

столь острых проблем. Именно феноменология, как критика познания, может сделать незаметной эту бесконечную паутину категорий. Эта паутина окажется незаметной, если начнется, наконец, процесс редукции понятий, их сведение к первопонятиям. Разобраться необходимо не с фактами, а с понятиями, которыми мы означиваем реальность; с теми понятиями, которые тоже реальность.

В-третьих, это связано с тем, что такая редукция - принципиально новая постановка не просто проблемы наследия, а смысла этой проблемы. А это уже феноменология.

СМЫСЛ ФЕНОМЕНОЛОГИИ НАСЛЕДИЯ.

Мартин Хайдеггер по несколько часов в день проводил за чтением античных авторов. Одиноким голосом Заратустры мутировал из кропотливых занятий Фридрихом Ницше классической филологией.

Случайно ли это?

Будем думать, что нет. Но почему никто из философов не пытался заглянуть чуть дальше письменной мудрости - туда, где обрывается традиция кажущегося понятным слова и начинается безбрежный горизонт хлама, именуемого артефактами? Ведь вся письменная история размещается всего лишь на острие стрелы времени присутствия Человека и Культуры. Кажется нелепым созерцание одного лишь острия.

Но и археологи не часто задумываются над тем, насколько внутренне обоснованы общегуманитарные претензии археологии.

Ведь что означает стремление объяснить явление смены культур? Нужно отдать себе отчет в том, что это означает - ни много, ни мало - совершить переворот в самой сердцевине

гуманитарного знания. Трудно признать нормальной ситуацией, в которой знание, вращающееся вокруг самой большой длительности в истории культуры, пользуется обедками-цитатами откровений со стола революционно-контрреволюционной фактографии последних столетий. И, тем не менее, археология испытывает панический ужас перед перспективой заговорить на равных с «высшими силами современности». Она боится выдать в изысканном философском диспуте свой археологический акцент и, напротив, с большой легкостью демонстрирует знание вульгарной «философской латыни» в своем кругу.

Пока археология не осознает того факта, что все культуры археологические, она не подскажет ни одной интересной идеи. Пока археология не оценит саму историю как анонимную семиотику, она не избавится от чувства научной провинциальности и косноязычия.

Археология - это не специфические источники, это область обнажения, демистификации специфики всех источников.

Археология - это область самой контрастной, самой антиномичной фиксации проблемы времени.

Археология поэтому - это еще и «состояние нужды» в новом феноменологическом знании о времени. О том времени, которое в срезе гуманитарного знания обретает смысл в форме проблемы наследия - проблемы присвоения прошлого времени.

Феноменология наследия обретает смысл как теория смены культур и как присвоение смысла этой смены, как парадигма, устанавливающая границу между тем временем, той историей, которые обладают нами, и тем временем, той историей, которыми обладаем мы.

Феноменология наследия - это прежде всего алгоритм свободы, свободы от прошлого и смысловой свободы прошлого от наших способов препарировать его.

Это теория, рождающаяся не из диалога с прошлой мыслью, а из диалога со всякой мыслью, но о прошлых событиях.

Это такая герменевтическая конструкция, которая, родившись во чреве археологической проблематики, способна вернуться к ней и не только к ней.

То есть это такая феноменология, которая признает своей истоптанную территорию основных идейных споров о времени и без кокетливой скромности вмешивается в них.

Контуры именно такой феноменологии предлагаются ниже.

КУЛЬТУРА ЖИВАЯ И МЕРТВАЯ.

«В мертвом ведется поиск живого, вернее, аналогов живого, элементов самоотраивания... А в живом поиск мертвого, того, что обще ему с мертвым, что уже присутствует в мертвом», - пишут Е. Н. Князева и С. П. Курдюмов, имея в виду общие тенденции развития современной науки (Князева, Курдюмов 1994: 34). Каким образом представлена археология в этих тенденциях?

Археология имсет дело с мертвыми культурами. Это положение, внедренное в археологию Г. Ю. Эггерсом (Eggers 1950: 49-59), а впоследствии детально развернутое Л. С. Клейном (Клейн 1978: 54-55), еще не стало общепринятым. Полемиическая заостренность этой идеи сохраняет свою актуальность, а сама идея, равно как и исходящие из нее постулаты о сложности и многоступенчатости процедуры исторической интерпретации археологических источников, то есть реконструкции живой культуры, достойна дальнейшего развития.

Но какого развития? Притягательность этой идеи несколько меркнет, если критериями в противопоставлении

живой и мертвой культуры служит «достоверное» знание смысловых контекстов настоящего и утрата смысловых контекстов прошлого. Граница между мертвым и живым действительно проходит по границе «утраченного времени», утраченных, а точнее - непонимаемых смыслов, но это не означает, что граница отсечет настоящее от прошлого, письменную историю от археологии.

Выше предлагалось распространить проблемную ситуацию, связанную с неоднозначностью культур археологических, на культуры живые. С точки зрения непостижимости и бесконечности познания живая и мертвая культуры равны. В равной степени они несут на себе отпечаток утраты от современников и наследников многих своих смыслов. Невозможно провести границу во времени, отделяющую эпохи, в которых мы утрачиваем больше от эпох, которые мы прозреваем насквозь. Отсюда следует с неизбежностью вывод о том, что все культуры археологические. Археологизация в этом случае - это и есть утрата, непонимание, переведенные на язык источниковедения.

Но ведь мы все время пытаемся «оживить» мертвые культуры, объяснить их происхождение, развитие и судьбу. Стремимся там, где это возможно и целесообразно, соотносить мертвые культуры с известными по письменным источникам этнонимами, политическими образованиями и т.д.. Следовательно, сама по себе археологичность культуры еще не свидетельство смерти культуры. Археологизированность культуры - это одно из препятствий ее реконструкции - такое же, как, скажем, недоступность архивов КГБ или невозможность поименного учета всех непризнанных гениев, рукописи которых горят, для реконструкции живой советской культуры.

То есть, в мертвых культурах мы улавливаем некоторые индикаторы жизни, по ним воспроизводим прошлую реальность. Но тогда отчего эти индикаторы нам не объясняют разрывов между культурами, не позволяют заполнить «пробель» не гипотезами, а чем-то более достоверным и однозначным? К примеру, почти никто не сомневается в том, что существовали скифская, черняховская или раннеславянская

культуры. Скептикам приведут аргументы в виде черепков, датировок, погребальных обрядов и конструкций жилищ. Но если задаться вопросами о том, откуда эти культуры возникли и куда, в силу каких причин исчезли, то вместо черепков и погребального обряда скорее укажут на историографию. Между прочим, в случае с так называемыми живыми культурами мы сталкиваемся точно с такой же ситуацией. Вряд ли есть серьезные основания сомневаться в том, существует ли Россия. Но вот происхождение ее (политического и культурного темперамента) остается загадкой, породившей историографию значительно большую, чем проблема происхождения зарубинецкой культуры. Запад ли Россия? Восток ли? И ведь, в отличие от зарубинецкой культуры, есть у кого спросить. Но все отвечают по-разному.

Сходство ситуаций убеждает в одном: достоверность картины той или иной реальности возникает там, где археологизированность источников минимальна, где мы сталкиваемся со структурой, скелетом, трупом культуры. Следовательно, то, на что мы опираемся в исторической реконструкции прошлого и настоящего, в большей мере является индикатором смерти, нежели жизни. Жизнь ускользает от нас даже в современных нам культурах. Она археологизируется.

Напрашивается вывод: если мы хотим обрести способ объяснения смены археологических культур, обрести феноменологию наследия, то есть найти способ оживления древних культур, мы должны найти индикаторы смерти, мертвой культуры в культурах пока еще живых, и индикаторы жизни в культурах, творцы которых давным-давно жить перестали.

Учитывая отсутствие непроходимой границы между культурами живыми и мертвыми, можно сформулировать проблему более продуктивно для культуры вообще, вне зависимости от ее временного положения по отношению к периоду истории, в котором существует археологическая дисциплина.

ЖИВОЕ В МЕРТВОМ И МЕРТВОЕ В ЖИВОМ.

Но возникает вопрос: в состоянии ли мы видеть не только остановившееся, но и становящееся? В состоянии ли мы видеть не только погибшее, но и погибающее?

Сами эти вопросы уже подразумевают констатацию некоего дуализма, присущего культуре как единству становящегося и погибающего. В таком предельно обобщенном виде этот взгляд на культуру заставляет особенно внимательно присмотреться к некоторым идеям, высказанным именно по этому поводу, но не нашедших отклика в силу той вызывающей формы, в которую они были облачены.

Речь идет о концепции античной истории, предложенной еще в 1871 году Фридрихом Ницше в книге «Рождение трагедии из духа музыки». Эта концепция значительно шире своего объекта, не случайно она оказалась столь популярной в философии и по той же причине практически неизвестной списку методологических откровений на историческую тему. Из несомненных авторитетов, пытавшихся обратить внимание специалистов-историков на книгу Ницше, был А. Ф. Лосев. Он достаточно определенно высказался по ее поводу: «...Тут нельзя не упомянуть замечательного имени Фр. Ницше, который будучи сам академическим филологом, прорвал наконец плотину и дал удивительную концепцию античности, оплодотворившую к детальным филологическим изысканиям таких ученых, как Э. Роде, Вяч. Иванов и др. Университетская наука в лице заносчивого У. Вилламовиц-Фон-Меллендорфа не замедлила открыть огонь по гениальной интуиции Ницше. Но дело было сделано. Концепция Ницше не умерла, а, наоборот, превратилась в прочно обоснованную научную теорию; и только из-за упорства многие филологи продолжают игнорировать великое дело Ницше и Роде» (Лосев 1993: 27). Слова эти относятся к 1928 году и потому можно лишь позавидовать уверенности тогдашнего А. Ф. Лосева в оценке перспектив великого дела Ницше.

Итак, что же это за концепция?

Она рассматривает происхождение всего-навсего одного из жанров греческой литературы - жанра трагедии. В поисках генезиса этого типа Фридрих Ницше создает полифоническое произведение, в котором основной темой является скорее генезис вообще, тема происхождения, фактически - тема наследия.

Развитие Ницше раскрывает через борьбу и взаимодействие двух начал греческой истории - аполлонического и дионисического. И тут сразу необходимо привести оговорку самого Ницше об условности этих понятий и об их возможном распространении далеко за пределы собственно греческой истории. Ницше пишет: «Было бы большим выигрышем для эстетической науки, если бы не только путем логического уразумения, но и путем непосредственной интуиции пришли к сознанию, что поступательное движение искусства связано с двойственностью аполлонического и дионисического начал, подобным же образом, как рождение стоит в зависимости от двойственности полов, при непрестанной борьбе и лишь периодически наступающем примирении. Названия эти мы заимствуем у греков, разъясняющих тому, кто в силах уразуметь, глубокомысленные эзотерические учения свои в области воззрений на искусство не с помощью понятий, но в резко отчетливых образах мира богов» (Ницше 1990: 59).

Аполлоническое начало связывается Ницше с миром сновидений. Аполлон - есть выражение чувства меры, «самоограничение, свобода от диких порывов, мудрый покой бога - творца образов» (61). Аполлон - есть выражение четкой формы. Он морфологичен, его культ неразрывно связан со скульптурными воплощениями. Аполлон несет в себе силу порядка. «Как этическое божество» он требует не только меры, но и самопознания (70). «И таким образом, - заключает Ницше, - рядом с эстетической необходимостью красоты стоят требования «Познай самого себя!» и «Сторонись чрез-

мерного!». Самопревозношение и чрезмерность рассматривались как враждебные демоны неаполлонической сферы по существу, а посему и как свойства до-аполлонического времени, века титанов, и вне-аполлонического мира, то есть мира варваров» (70).

Дионисическое начало связано с миром опьянения, с неуемной хаотической силой именно тех дерзких, варварских, неограниченных сил, которым противостоит Дельфийский Бог. Дионисическое начало бесформенно, какофонично, оно есть непрерывная импровизация, участники которой в своих мистических переступают через морфологию этики, совершают групповое преступление против формы. Новаторство и принципиальная контркультурность оказываются почти синонимами, а потому решиться на новаторство, плоды которого не обретут среди культурных и образованных современников никакого отклика, способны лишь варвары и титаны. «Под чарами Диониса не только вновь смыкается союз человека с человеком: сама отчужденная, враждебная или поработанная природа снова празднует праздник примирения со своим блудным сыном - человеком... Теперь раб - свободный человек, теперь разбиты все неподвижные и враждебные границы, установленные между людьми нуждой, произволом и «дерзкой модой»» (Ницше 1990: 62).

Но Ницше пишет не просто о двух началах. Он пишет об их взаимосвязи, об их взаимной генетике, взаимопорождении. «Аполлон не мог жить без Диониса!» - считает Ницше (Ницше 1990: 70), раскрывая, каким образом аполлонический грек должен был ощущать, «что все его существование, при всей красоте и умеренности, покоится на скрытой подпочве страдания и познания, открывавшейся ему вновь через посредство этого дионисического начала... И представим себе теперь, как в этот, построенный на иллюзии и самоограничении и искусственно огражденный плотинами, мир - вдруг врываются экзотические звуки дионисического торжества с его все более и более манищими волшебными напевами, как в этих последних изливается вся чрезмерность

природы в радости, страдании и познании, доходя до пронзительного крика... Чрезмерность оказывалась истиной; противоречие, в муках рожденное блаженство говорило о себе из самого сердца природы. И таким образом везде, куда ни проникало дионисическое начало, аполлоническое упразднялось и уничтожалось» (70-71). С другой стороны, Ницше отмечает, что там, где первый натиск этого начала бывал отбит, престиж и величие дельфийского бога выступали непреклоннее и строже, чем когда-либо. Ницше объясняет дорическое государство и дорическое искусство «как постоянный воинский стан аполлонического начала: лишь в непрерывном противодействии титанически-варварской сущности дионисического начала могли столь долго продержаться такое упорно-неподатливое, со всех сторон огражденное и укрепленное искусство, такое воинское и суровое воспитание, такая жестокая и беспощадная государственность» (71).

Итак, Ницше в своей пионерской работе раскрыл то, «как дионисическое и аполлоническое начала во все новых и новых последовательных порождениях, взаимно пробуждая друг друга, властвовали над эллинизмом; как из «бронзового» века с его битвами титанов и его суровой народной философией под властью аполлонического стремления к красоте развился гомеровский мир; как это «наивное» великолепие вновь было поглощено ворвавшимся потоком дионизизма и как в противовес этой новой власти поднялся аполлонизм, замкнувшись в непоколебимом величии дорического искусства и миропонимания» (71).

В предложенной картине не хватает только четкой и однозначной формулы процесса. Она будет изречена на закате творческой биографии Ницше устами Заратустры: «Я говорю вам: нужно носить в себе еще хаос, чтобы быть в состоянии родить танцующую звезду» (Ницше 1990: 11).

И Ницше разворачивает эллинскую историю как постоянную смену хаоса и порядка, как торжество одного над другим, как их взаимообусловленность, взаимопорождаемость. Пространственная форма и звуковая какофония противопоставляются до такой степени прозрачности, что это

противопоставление искушает увидеть за антагонизмом воли к свободе и воли к порядку столкновение двух других антагонизмов - воли к жизни и воли к смерти. И это очень принципиальный момент, поскольку от его констатации можно придти к другому более любопытному наблюдению.

Все это не просто ассоциации. За взаимосвязью хаотического дионисического начала и воли к жизни, с одной стороны, и организующего, этического аполлонического начала и воли к смерти, с другой, скрывается не только целый реестр признаков, которыми часто неосознанно пользуются для того, чтобы отличить мертвое от живого, но и момент взаимоперехода одного в другое.

Например, ориентация аполлонического начала на морфологию, структуру, закон делает его началом пространственной фиксации, тем, в чем Шпенглер видел «насквозь смерть». В свою очередь, в хаосе, в творческом опьяняющем порыве видится шпенглеровский «аспект свершения», противостоящий пространству, связанный с жизнью. Почему? Прежде всего потому, что именно хаос оказывается столь близок непредсказуемости, непостоянству, индивидуальной свободе, которые не без основания связываются фрейдистами с жизненностью, витафилией, Эросом. И, напротив, предсказуемая сила порядка, искушение им, стремление к унификации приравнивается к воли к смерти - Танатосу.

Наиболее глубоко эти психологические ориентации в культуре раскрыты Эрихом Фроммом. Фромм в значительной степени возвратил научное обаяние концепции Фрейда о наличии некоего инстинкта саморазрушения, инстинкта смерти, присущего человеку, укорененного в его культуре. Фрейд относился к идее Танатоса как к экстравагантной гипотезе, не более, исходя из умозрительного положения о том, что «если... в незапамятные времена и непредставимым образом из неживой материи однажды появилась жизнь, то... тогда же должен был возникнуть инстинкт, направленный на то, чтобы ее уничтожить и снова восстановить неорганическое состояние» (цит. по: Фромм 1992: 38). Фромм

му удавалось наглядно продемонстрировать справедливость этой гипотезы на примере двух типов ориентации в культуре - биофильного и некрофильного. Для первого значительно важнее создавать заново, чем сохранять, «он в состоянии удивляться и охотнее переживает нечто новое, нежели ищет прибежища в утверждении давно привычного» (Фромм 1992: 36). Для второго «характерна установка на силу», «некрофилы живут прошлым и никогда не живут будущим», они «приверженцы «закону и порядку» (Фромм 1992: 31). «Закон и порядок» - их идолы, и все, что угрожает закону и порядку, воспринимается ими как дьявольское вторжение в высшие ценности», поэтому некрофил «принципиально ориентирован на прошлое, а не на будущее, к которому относится с ненавистью и которого боится. Сродни этому и его сильная потребность в безопасности. Но жизнь никогда не бывает чем-то определенным, ее никогда нельзя предсказать и поставить под контроль; чтобы сделать ее контролируемой, ее нужно превратить в мертвое; смерть - единственное, что определено в жизни» (Фромм 1992: 33).

Фромм на многих примерах показывает как странно переплетаются биофилия и некрофилия в жизненной ориентации одних и тех же людей, как они подчас гармонично дополняют друг друга. Фромм, как правоверный фрейдист, находит культурные предпосылки биофилии и некрофилии, переносит обе ориентации на типы общественного устройства, типы культур.

Но гипотеза Танатоса Фрейда, в отличие от теории Фромма, заключала в себе не просто констатацию наличия некоего инстинкта, вечно противостоящего жизни, коррелирующего с ним, а идею инстинкта, порождаемого именно жизнью. То есть «закон и порядок», ориентация на прошлое - все эти признаки воли к смерти, скрупулезно описанные Эрихом Фроммом, могут быть реакцией во времени на своеобразные биофильные стадии культуры. И, наоборот, творчество, ориентация на новое являются как бы обратной реакцией на засилье культа умирающего, защищающегося при помощи «закона и порядка».

На этот диахронический дуализм обращали внимание Владимир Эрих и Николай Бердяев. «Создается культура лишь творчеством. - пишет В. Эрих, - Всякое же творчество двуедино. Днище вдохновения катарсически ищет выхода в аполлонической форме. Где нет Аполлона, там нет исхода для творческого порыва» (Эрих 1991: 105). «Радостный подъем жизни в углублении и развитии ведет не к реализации полноты, не к победе, а к гибели», - более радикально заключает Бердяев (Бердяев 1991: 128). То есть инстинкт смерти в культуре является ничем иным, как стремлением к порядку, к норме, к закону, рождающихся как естественная реализация, кристаллизация творческого порыва или же как реакция на очередной «разгул» биофилии и хаоса - стремлением, которое само по себе закономерно и фатально, а потому изначально существует в самых жизнеспособных и жизнеспособных формах культуры. Е. Н. Князева и С. П. Курдюмов рассуждают именно в этом ключе: «Наличие моментов обострения, то есть конечность времени существования сложных структур, само по себе также поразительно. Получается, что организация (структура) существует только потому, что существует конечное время. Жить конечное время, чтобы вообще жить! Внутри жизни имманентно заключена смерть. Или иначе: лишь смертное способно к самоорганизации. Возможно, что это один из законов эволюции... хаос в этом аспекте предстает как средство борьбы со смертью» (Князева, Курдюмов 1994: 83-84).

То есть именно этот творческий аспект свершения необратимо утрачивается, всякий раз реализуясь в той или иной форме морального закона, которая, напротив, хранится и продолжает жить.

Было бы справедливо утверждение, что «закон и порядок» являются индикаторами мертвого, вечно умирающего в живой культуре, а индикаторами живого - противоположные устремления: нарушения запрета, творчество, случайность, уникальность, отход от вековых традиций, другими словами, свобода и хаос, если бы не было столь явного перехода одного в другое, если бы не было столь очевидного диахрони-

честного дуализма между свободой и порядком. И хотя это утверждение действительно отчасти справедливо, его справедливость достаточно поверхностна, чтобы с нею согласиться.

Противопоставление, к которому мы пришли, является в гораздо большей степени противопоставлением между рождающимся, становящимся и умирающим, а не между мертвым и живым в культуре. Конечные состояния оказываются практически неуловимы. Мертвое и живое оказались сторонами единого процесса.

Но какого процесса?

Какого рода переменные взаимодействуют в нем?

Если свести все вышеприведенные «индикаторы» живого и мертвого к наиболее емким понятиям, то ими окажутся феномены «приобретения» и «хранения» в культуре. Но не только они. Есть еще один феномен. И его наличие как раз разрушает очевидную и привлекательную, но, безусловно, ошибочную дуальную конструкцию. Этот третий феномен - потери.

Приобретения - творчество, новаторство, ориентация на уникальность и свободу, с одной стороны, и хранение, как ориентация на порядок, структуру, закон, необходимость оказались феноменами достаточно коварными. Они отнюдь не изоморфны живому и мертвому в культуре; они могут служить отражением обоих начал. Таков же и феномен потерь.

С точки зрения обыденной кажется естественным списать потери за счет мертвого начала, того, что умерло. Но, с другой стороны, умирает лишь то, что некогда было живым. На потери способно только живое, то есть то, что необратимо. Напротив, именно мертвое характеризуется качеством относительно обратимости. А значит потери, как это ни парадоксально, связаны со случайностью, творчеством, свободой и хаосом. Но поскольку «радостный подъем жизни» в конце концов утрачивается, поскольку «Дионис вдохновения ищет

выхода в аполлинической форме», потери в той же степени связаны с порядком, необходимостью, структурой.

Очень интересно этот парадокс проявляется при столкновении идей И. Пригожина о феномене жизни с идеей М. Ю. Лотмана о природе текста. Илья Пригожин пишет: «Сейчас мы занимаемся экспериментами с так называемой системой Лоуренса - сложной колебательной реакцией, в которой периодически меняется концентрация сразу трех компонентов. В условиях, далеких от равновесия, наблюдаются колебания, в которых налицо определенная последовательность, текст!... Я бы сказал так: жизнь возникает всякий раз, когда появляется некий текст и соответствующий ему «читатель»» (Пригожин 1989: 314). Не следует думать, что понятие текста в данном случае - метафора. В кавычки взято только слово «читатель».

Но как появляется сам текст?

М. Ю. Лотман показал, что текст появляется в случае «исходной неидентичности говорящего и слушающего», с одной стороны, и, с другой, в случае «пересечения языкового пространства говорящего и слушающего» (Лотман 1992: 14). М. Ю. Лотман при этом считает, что в ситуации пересечения общение предполагается невозможным, полное пересечение делает общение бессодержательным. «Можно сказать, - пишет М. Ю. Лотман, - что перевод непереводаемого оказывается носителем информации высокой ценности» (Лотман 1992: 15), «более того, непонимание (разговор на неполностью идентичных языках) представляет столь же ценным смысловым механизмом, что и понимание» (16). А. М. Пятигорский так комментирует эту мысль: «Юрий Михайлович Лотман однажды сказал, что полное взаимопонимание непродуктивно, что всегда должны существовать какие-то зазоры (курсив мой - М. Т.) между стремящимися к пониманию. И только благодаря этому понимание имеет некоторый шанс превратиться в текст» (Пятигорский 1990: 93).

Эти зазоры - не что иное, как потери, потери смысла. Именно они и приводят к появлению текста, к его необходи-

мости его - именно они - одно из парадоксальных свидетельств жизни.

Итак, ницшевское противопоставление дионисийского и аполлонического, фрейдовское различие Эроса и Танатоса, фроммовская оппозиция биофилии и некрофилии позволяют видеть за всеми этими оппозициями, за их взаимопереходами не просто некий процесс, разворачивающийся во времени, а процесс взаимодействия трех переменных культуры. И именно в установлении взаимозависимости, в корреляции и оппозиции (говоря философским языком, диалектике) между феноменами потерь, хранения и приобретения видится решение проблемы соотношения мертвого и живого в культуре, а значит - проблемы перехода культуры из живого состояния в мертвое, а значит - решение проблемы смены культур, а значит - проблемы «оживления» прошлых культур, а значит - решение проблемы наследия.

ХРАНЕНИЕ И ПРИОБРЕТЕНИЯ. НЕТРАДИЦИОННАЯ ТРАДИЦИЯ.

Соотношение феноменов хранения и приобретения ищет увидеть за ним соотношение традиций и инноваций. Но как гласит один из известных законов Мэрфи: «Сложные проблемы всегда имеют очень привлекательные, простые, но неправильные решения». В данном случае о справедливости действия этого закона свидетельствует огромная культурологическая историография, посвященная именно диалектике таких «противоположностей», как традиция и инновация. Столь нелицеприятная и категоричная оценка историографии основывается на убеждении в том, что никакой «диалектической противоположности» между понятиями традиции и инновации быть не может. Эти понятия различны по объему и друг другу не противостоят.

Чуждого схоластики для подтверждения этого тезиса. В случае радикальной смены традиций новая традиция по отношению к предыдущей будет выглядеть как инновация. Именно так и представляют зачастую в культурологии смену традиций. Но возникают вопросы: как долго такая традиция будет приравнена к инновации? какой критерий позволит их отличить друг от друга? Получается, что таким критерием оказывается только время? Выходит, что то, что возникло раньше, то - традиция, что позже, соответственно, - инновация?

Временной критерий в данном случае играет, конечно же, не последнюю роль. Но, поворачивая несколько аспекты проблемы, следует заметить, что традиция - это не то, что раньше инновация, это, скорее, то, что предшествует другой традиции. То есть, это нечто целостное, дискретное, узнаваемое на протяжении того или иного отрезка времени. Именно поэтому мы можем говорить о традициях классицизма, романтизма или постмодернизма.

А между тем в самой традиции («характеризующейся определенной повторяемостью и сохранением во времени, как результату «стереотипизации», «стандартизации» поведения входящих в общество индивидов» (Маркарян 1973: 50)) происходит неизбежная деформация и перестройка стереотипов. Они, как это ни странно, развиваются. В. В. Малавиин характеризует традицию как «нечто вечнопреемственное в стихии жизненных метаморфоз», как перемену всех перемен, неизменную в своем непрерывном обновлении, как «мир вечно ускользающих нюансов, непрерывно уточняющихся изменений» (Малавиин 1991: 53).

Но что это за изменения?

М. Ю. Лотман справедливо различает случайные, непредсказуемые изменения в культуре и изменения, являющиеся «формой антивзрывной структуры» (Лотман 1992: 21). Первые оказываются, как правило, незамеченными в границах своей культуры. То есть они не становятся инновациями. Они либо исчезают бесследно, либо оказываются

фундаментом новой традиции, либо одним из способов разрыва с традицией предшествующей. Вторые, напротив, необходимы для стабильного и позитивного динамического развития традиции. «Технические изобретения, даже исторические открытия вписываются в эту... картину всеобщего движения, причем движение это предстает перед нами как плавный поток широкой и мощной реки» (Лотман 1992: 19).

Значит традиция как целостное, дискретное образование существует и хранится благодаря непрерывной цепочке таких незаметных, благопристойных инноваций? При этом количественная мера между этими «уточняющимися изменениями» и масштабным, все переверачивающим вверх дном новаторством не может быть подсчитана никакими законами о переходе количества в качество. Мера есть скорее категория бухгалтерии, нежели науки. Содержательно «непрестанные обновления» - есть не что иное как инновации, как бы ни пытались их переименовать в более нейтральное понятие нововведений. И тогда следует однозначный вывод: инновация есть одна из сторон традиции. А из этого следует, что приобретения, как инновации, не противостоят традиции.

Что же из себя представляет другая сторона традиции?

Не составляет особого труда противоположность инновациям увидеть в хранении постоянно актуальных «пережитков», так называемых реминисценций. Традиция, таким образом, предстает перед нами в весьма нетрадиционном виде как единство хранения и приобретения, как единство реминисценций и инноваций.

Сведение инновации к традиции позволяет выйти из логической западни, в которой оказалась теория традиции, и вплотную подойти к решению проблемы смены культур.

Но первым шагом к решению проблемы смены культур и соответствующих им традиций будет постановка вопроса не о том, как традиция возникает и исчезает, а о том, как она развивается. Такая последовательность решения вопроса диктуется самой природой традиции, ее загадочной пластич-

ностью и стабильностью. Внутренне предсказуемая траектория традиции, ее временная и пространственная дискретность косвенно свидетельствуют о том, что это развитие подчиняется определенному закону. Традиция сама есть закон и тотальность, и поэтому уже a priori ясно, что именно ей не чужды каузальность и власть необходимости. Но это такая власть, которая в конце концов самоустраняется, уничтожая самый объект своего господства.

Что приводит традицию в движение? Что заставляет ее и сохранять, и приобретать одновременно?

Адаптационные версии культуры видят в традиции прежде всего некий способ приспособления, внегенетическую информацию, передаваемую из поколения в поколение (Байбури 1985: 9). Но к чему приспособляется культура посредством этой внегенетической информации?

Ни при каких обстоятельствах нельзя изначально принять в качестве ответа на эти вопросы понятие культурной и природной среды. К этому понятию следует подойти с целым рядом оговорок. В том виде, в каком существует феномен среды в сознании исследователей, он не является исчерпывающим. Среда есть категория исключительно пространственная. Среда есть категория пространственно внешняя. А поэтому взаимодействие с ней всегда будет выглядеть как обмен информационными экспансиями с внешними то пассивными, то активными силами. Необходимо понять, каким образом среда становится активной либо пассивной, каким образом она из места действия традиции превращается в равноправное действующее лицо.

Изначально принять понятие эко-культурной среды - значит скрыть внутренние двигатели культуры. А культуры приспособляются не только к культурному и природному пространству, не только к чужеродным и запредельным мирам, но еще и к самим себе. К тому же далеко не всегда зрительно запредельное оказывается чужеродным и незнакомым. Но даже если рассматривать среду как процесс, то этот процесс череват всегда случайностями, непредвиденными

поворотами. А именно они так не свойственны традиции. Традиция не может быть способом приспособления культуры к постоянным случайностям. Не в этом смысл ее внутреннего опыта. Он как раз состоит в обратном.

Необходимое понятие можно отыскать в ранних работах основоположников столь активно презираемой ныне марксистской традиции. В «Немецкой идеологии» К. Маркс и Ф. Энгельс пишут: «Предпосылки, с которых мы начинаем, - не произвольны, они - не догмы; это - действительные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении. Это - действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью» (Маркс, Энгельс: 3: 118).

Понятие условий, содержащееся в этой цитате оказывается более продуктивным для понимания феномена традиции, для понимания того, почему традиция предстает перед нами в качестве непрерывной траектории, а не пунктирной линии постоянных проб и ошибок.

Главным является в этом понятии его акцент на единстве пространственного и временного аспектов, на диахроническом противоречии между условиями наследуемыми и условиями производимыми. Причем в число наследуемых условий с неизбежностью попадает сама традиция и соответствующая ей культура, но будучи уже мотивом дальнейшего развития или же хранения собственной формы. Именно последний момент придает понятию условий особую познавательную привлекательность. В условия поэтому не входят ни веншики на солнце, ни падение метеоритов, ни землетрясения, ни нежданно-негаданное вторжение из-за тысяч километров незнакомого неприятеля. Конечно же, это только в том случае, если все эти случайные события не являются следствием развития традиции, не являются условием ее развития. Таким образом, понятие условий оказываются неким промежуточным явлением между средой и традицией.

Можно сказать, что традиция есть способ приспособления к производимому и наследуемому времени, что традиция есть способ приспособления к изменяемому и наследуемому эко-культурному пространству. Но наиболее полно определение можно записать следующим образом: традиция - есть способ приспособления культуры к производимым и наследуемым условиям, осуществляющееся посредством сохранения реминисценций и приобретения инноваций.

Определение, быть может, несколько громоздкое, но в нем заключен источник динамического и статического начал в традиции, источник ее развития. Таким образом, мы подобрались к самому закону, разворачивающему традицию в траекторию непрерывного следования. Суть закона в постоянном несоответствии традиций и условий, в постоянном запаздывании традиций, в постоянном их устаревании.

Дело в том, что новые условия возникают именно в процессе приспособления. Приспосабливаясь к одним условиям, традиция неизбежно порождает условия новые. Удовлетворение одних потребностей приводит к возникновению новых, ибо «в человеческом обществе предметы потребностей производятся, а благодаря этому производятся и сами потребности» (Леонтьев 1977: 88). Предугадать их невозможно. Поэтому традиция обычно успевает приспособиться к прошлому и настоящему, но от будущего, от производимых условий она всегда отстает. Традиция - это всегда инерция. А. О. Добролюбский в несколько необычной социально-экономической терминологии, но очень точно определил традицию, как инерцию осознания обществом изменяющейся функции продукта (Добролюбский 1980: 136).

И в этом процессе несоответствия вырисовывается определенная необратимая тенденция. С каждым новым шагом во времени традиция должна сохранять все большее количество информации, каждое приобретение становится новым объектом хранения. Объем памяти традиции непрерывно возрастает. Следовательно непрерывно возрастают ее репродуктивные функции. Отсюда постоянная прогрессия авторитета самой древности традиции, прогрессия авторитета опы-

та, прогрессия роста власти хранителей традиции и неизбежное сокращение доли новаторства. Приспособление к реминисценциям самой традиции, к ее писаным и неписаным законам берет верх над приспособлением к последствиям реализации этих законов на практике, берет верх над попытками реформирования законов. Традиция все больше и больше закрывается от внешнего мира, проводя время в нарциссическом самолюбании. Основной закон традиции, закон ее несоответствия условиям формулируется поэтому как обратная пропорциональная зависимость между хранением реминисценций и приобретением инноваций. - Чем больше мы храним, тем меньше приобретаем, и наоборот. Другими словами, чем традиция старше, тем она глупее, чем она моложе, тем быстрее она реагирует на производимые условия. Этот вывод при всей своей очевидности может быть оскорбителен любителям удревления собственных культур. Но в качестве утешения им следует примириться с тем, что их оскорбляет один из законов развития.

Данная пропорция задает в некотором смысле «стрелу времени» в культуре, невозможность ее возвращения к предшествующим стадиям. Эта «стрела времени» есть непрерывное старение традиции, ориентация на закат. Его внешние симптомы легко угадываются в непрерывном росте униформизации, подавлении любых, даже самых незначительных отклонений от нормы. Традиция борется с ними, как с демонами случайности, хотя часто эти демоны оказываются благопристойными святошами, ортодоксально кивающими на первоисточники традиции.

И вот тут-то и происходит коварная мутация прогнозируемых и привычных условий во внешнюю и враждебную среду, следствием внутреннего развития во внешний фактор. Берущая верх ориентация на приспособление к наследуемым условиям, то есть на приспособление и приобщение ко всему тому, что хранится традицией, приводит к тому, что производимые условия превращаются в потенциально активные и непредсказуемые силы. Потенциальная активность производимых условий может, наверное, увеличиваться до бесконечности. Но

именно в таких состояниях традиция проявляет свою уязвимость и хрупкую бесполезность всего своего сохраненного опыта, когда достаточно порой даже легкого механического толчка, какого-нибудь нашествия «бастарнов-чужеродцев» (не говоря уже о таких оригинальных случайных факторах, как солнечная активность), чтобы бастион традиции рухнул как картонный домик.

Традиции, окруженные множеством других традиций, творят совокупные условия, творят и изменяют друг друга, как необходимые (но недостаточные) условия для существования друг друга. Это ведет к соразмерности культурных ритмов, возникают цепные реакции стабильности, «культурные блоки» (по терминологии В. С. Бочкарева). Но в этом и заключен источник относительно синхронных цепных реакций, приводящих к почти одновременной гибели традиций на огромных территориях, когда процесс смены культур, по образному выражению М. Б. Щукина, напоминает падающее домино. Коварная и страшная логика увеличения объектов хранения, их преобладания над приобретениями заставляет видеть именно в этих полных флегматической уравновешенности периодах, периодах благоденствия, периодах минимума новаторства и какой-бы то ни было серьезной оппозиции, нулевую фазу грядущей катастрофы. Когда кажется, что ничего невозможно, что никакие изменения в ближайшем будущем не состоятся, именно тогда и жди изменений! Причем радикальных!

Традиция - это запрограммированное самоубийство культуры. Все силы культуры, бросаемые на развитие традиции, на совершенствование ее институтов хранения и субститутов творчества, приводят лишь к тому, что закономерно производящиеся условия в какой-то момент превращаются во внешний, враждебный и неожиданный несчастный случай.

Необратимость этого процесса позволяет легко догадаться о его конечных результатах, но оставляет в тени неизвестности источники зарождения этой необратимости, этой

непрерывной траектории. Но этот вопрос уже вопрос происхождения традиции, а, фактически, вопрос смены культур.

ПОТЕРИ И ХРАНЕНИЕ. УПОРЯДОЧЕННАЯ ДИССИПАЦИЯ.

К вопросу смены культур трудно подобраться только исходя из закономерности развития традиции. Традиции, как воплощению порядка в культуре, противостоит менее предсказуемый, но не менее любопытный феномен - диссипация (рассеивание).

Понятие это пока не прижилось в культурологии. А. С. Мыльников вероятно первым обратил внимание на феномен рассеивания культуры, отмечая, что этот феномен не получил комплексной культурологической оценки (Мыльников 1989: 31) А. С. Мыльников считает, что «смысл названного феномена заключается в определенной семантической дистанции между нормой культуры и ее реальным функционированием как одного из проявлений между должным и сущим» (31). Он предлагает назвать этот феномен эффектом культурной дифракции, которая, обладая многозначностью, может рассматриваться в планах диахронии и синхронии (31-32). В синергетике под диссипацией понимается «хаос на микроуровне» (Князева, Курдюмов 1992: 8-9), то есть хаос, естественным образом присущий системе, позволяющий ей все время оставаться открытой. Диссипативные структуры были вкратце описаны выше. Моя задача заключается в рассмотрении этого феномена применительно к культуре.

Что такое хаос в культуре?

Может ли вообще хаос быть связанным с культурной формой?

Интуиция при первом приближении к проблеме подсказывает, что хаос и культура вещи несопоставимые. То, что не

регламентировано в культуре, то, что выпадает из силового поля стереотипизации и стандартизации, то, что не приведено в соответствие с культурной нормой, не может считаться феноменом культуры.

Если интуиция, либо же здравый смысл действительно направляют наши размышления по этому пути, то стоит безоговорочно признать, что этот путь ложный. В нем заложена неверная исходная посылка, отождествляющая культуру с традицией. А культура не сводится исключительно к традиции, к некоей системе традиций. Культура воплощает в себе и многое из того, что с неизбежностью выпадает из традиции, не находит применения, не замечается и даже не претендует на то, чтобы быть замеченным. Объяснение того, почему все эти отклонения от традиционной нормы тем не менее являются составляющей культуры, не сводится только к тому, что *post factum* они могут быть признаны в качестве образцов для подражания, могут быть реабилитированы из небытия хаоса и внедрены в самый наикультурнейший боомонд. Главным здесь является то, что культурному хаосу свойственны некоторые закономерности, теснейшим образом связанные с вышеописанными закономерностями культурной традиции.

Эти хаотические закономерности, образующие феномен диссипации, являются следствием взаимодействия двух феноменов - хранения и потерь.

Если действительно традиция разворачивается во времени в сторону все большего увеличения хранения и сокращения инноваций, в сторону униформизации, то из этой закономерности с неизбежностью вытекает другой вывод. Чем больше увеличивается в культуре объем сохраненной информации, тем меньше в ней информации потерянной. И, наоборот, чем большим инновативным потенциалом обладает традиция, чем меньше в ней звучат тоталитарные претензии стандартизации всех без исключения форм человеческой активности, тем в большей мере культура теряет.

Поэтому именно ранние фазы культуры (когда происходит только становление той или иной традиции в борьбе с другими традициями) характеризуются таким широким спектром несохраненного, утерянного. Именно ранние фазы культуры оказываются столь вызывающе разнообразными, вызывающе хаотичными. Поэтому именно поздние, завершающие стадии оказываются столь упорядоченными и однообразными. Поэтому каждая культура - это еще и свой специфический способ потерь, оказывающийся обратной стороной приобретений, отбора.

Но диссипация не может быть сведена только к потерям. Диссипация - это всегда соотношение, всегда пропорция, обратная связь между потерями и хранением. Следовательно диссипация - не просто хаос. Обратной пропорциональной зависимости между потерями и хранением свидетельствует о том, что это определенным образом организуемый во времени хаос.

ТРАДИЦИЯ И ДИССИПАЦИЯ. ЗАКОН «КУЛЬТУРНОЙ ПИРАМИДЫ».

Итак, в предложенной феноменологии участвуют феномены традиции (единство хранения и приобретения) и диссипации (единство хранения и потерь), образующие в свою очередь некие противоположные аспекты культуры. Вся структура феноменов образует конструкцию, внешне напоминающую контур пирамиды. Ее вершину венчает феномен культуры (См. схему №1).

Эта конструкция включает в себе не просто связь традиции и диссипации, а закономерную связь трех переменных - потерь, хранения и приобретения, - то есть нечто иное, как закон динамического преобразования культуры.

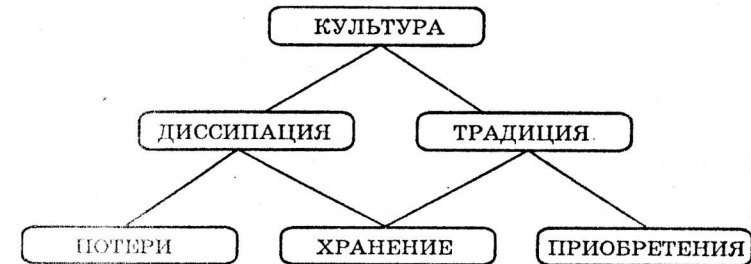


Схема №1. Закон «культурной пирамиды»

Попробуем формально-логическим путем установить его содержание, зная содержание закономерностей, присутствующих и традиции и диссипации.

I. Мы знаем, что объем информационного приобретения обратно пропорционален объему хранения $\Leftrightarrow b = k_1/a$, где: a -хранение, b -приобретения, k_1 -константа формулы обратной пропорциональности.

II. Мы знаем, что потери обратно пропорциональны хранению $\Leftrightarrow c = k_2/a$, где: a - хранения, c - потери, k_2 - константа формулы обратной пропорциональности. В данном случае это уже иная константа, нежели в первой формуле, поскольку мы не можем утверждать, что потери равны приобретениям.

Из этих двух утверждений следует утверждение, распространяемое уже не на отдельные стороны культуры, а на культуру в целом. Его суть: приобретения прямо пропорциональны потерям $\Leftrightarrow b = k_3 c$, где $k_3 = k_1/k_2$.

Иными словами, открытый закон с простодушной банальностью вещает: чем больше мы приобретаем, тем больше мы теряем. Но его банальность отступает, если иметь в виду, что подобный вывод оказывается логически корректен толь-

ко при согласии с формулировками двух предшествующих законов. Обыденное наблюдение («нет худа без добра», «где найдешь, там потеряешь» и т.д.) подтверждается, но подтверждается посредством открытия иррационального процесса постоянного возрастания информационного хранения в культуре, сокращения ее инновационного потенциала, подавления внутреннего разнообразия.

Чем меньше мы приобретаем, тем меньше мы теряем. - Столь же правомерное толкование закона «культурной пирамиды». Именно к этой стадии - стадии равновесия, покоя, культурной апатии и холодности всякий раз эволюционирует культурная форма. «Чем меньше мы приобретаем, тем меньше мы теряем!» - становится чуть ли не лозунгом целых эпох в развитии культур, когда любое заимствование, любое отклонение от нормы становятся угрозой стабильному и комфортному существованию, угрозой, способной себя реализовать в неисчислимых потерях и жертвах. В результате действительно оказывается, что новое масштабное приобретение оборачивается масштабными потерями. Такими потерями, что меняется сам субъект приобретений, меняется культура, а предшествующая утрачивается навсегда.

Что это за такое масштабное первоприобретение?

Ведь согласно закону «культурной пирамиды» следует, что к финальным стадиям существования культуры, к стадиям ее стабильного развития культура становится почти «стерильной». Ее внутренний хаос достигает минимума.

А значит, в ней практически не остается места для культивирования прототипов последующих традиций?

Возможно ли такое? Ведь новая культура плавно не вырастает из культуры предшествующей?

Что же творит новую культуру?

Как она рождается?

КУЛЬТУРА ПОД ГИПНОЗОМ АБСУРДА. ИДЕЯ ПОРОГОВЫХ СМЫСЛОВ.

«Есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема - проблема самоубийства. Решить стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, - значит ответить на фундаментальный вопрос философии», - писал Альбер Камю (Камю 1990: 24).

Готов оспорить это утверждение.

Вопрос о том, стоит жизнь того, чтобы ее прожить и как его распорядиться, не несет в себе никакой философской фундаментальности. И вовсе не оттого, что это проблема этическая, принадлежащая в большей мере к кругу популяризации и без того известных всем шпаргалок, а потому, что это - не проблема, а производная другой, более глубокой темы для размышлений. От решения или нерешения проблемы смысла существования ничего не меняется, кроме того, что исчезает существование. Посредством самоубийства или посредством джогинга человек все равно умирает. Налицо - явная закономерность, вне зависимости от того, какой смысл ей придается. Какая же тут проблема?

Единственная, по-настоящему серьезная философская проблема - это проблема рождения, возникновения. Все остальные проблемы являются производными от нее. Решить проблему рождения - значит решить и проблему исчезновения, в том числе и такого исчезновения, как самоубийство культуры.

Уже самая обыденная постановка этой проблемы свидетельствует о той иррациональной глубине, которую она в себе таит. Человек не способен родиться сам. Это находится за пределом его возможностей. Он способен лишь обрести красивую сказку - смысл существования, но отнюдь не смысл рождения. Каждый раз обретение смысла рождения будет вынужденной подтасовкой, игрой в поддавки. Но нормальный человек не способен долго размышлять над этим печаль-

ным вопросом. Он должен закрыть глаза на его присутствие, чтобы выжить в мире господствующей повседневности. Вот и главное иррациональное начало культуры, ее исходный абсурд - абсурд рождения.

Архаические культуры активно боролись за рационализацию столь случайного и абсурдного явления посредством института инициации, возрастных испытаний. Физическое рождение человека как бы не засчитывается. А потому дается лишь временное имя до наступления возраста, когда, пройдя целую серию тяжелых испытаний, он, наконец, рождается фактически. Тогда ему и присваивается имя. В значительной мере рождение из случайного и непредсказуемого момента трансформируется в закономерный или законный (что в данном случае одно и то же) акт.

Вместе с новым именем, с имитацией рождения человек обретает ясный смысл и программу своего дальнейшего поведения. М. К. Петров так описывает этот процесс: «Взрослые имена не покидают горизонта социальной эмпирии, т. е. введенный в имя индивид попросту «растворяется» в тексте этого имени, отождествляя себя со всеми прежними его носителями и принимая на себя как свои собственные все роли, подвиги и нормы поведения в типизированных ситуациях коллективного действия, которые содержатся в тексте, привязанному к данному имени. Ясно, что носить взрослое охотничье имя не по силам ни ребенку, ни старику, поэтому человек в лично-именном социуме «трижды рождается» для общества: как ребенок, как взрослый и как старик, получая в каждом таком акте особые имена. В акте посвящения - центральном акте трансляции (имеется ввиду трансляция социокода - М. Т.), который оснащен достаточно действенной и не всегда безболезненной мнемотехникой, - индивиды программируют в его социальные роли и обязанности, вводя в него текст имени» (Петров 1991: 98).

Проблема рождения (человека или традиции) - это динамит иррациональности. Это самая уязвимая точка любой логической конструкции. «Это точка, в фундаменте которой лежит случайность, сверху покрытая целым слоем

произвольных предположений и квазиубедительных причинно-следственных связей, приобретает под пером историка почти мистический характер. В ней видят торжество божественных или исторических предназначений, носительницу смысла всего предшествующего процесса. В историю вводится объективно совершенно чуждое ей понятие цели» (Лотман 1992: 33-34).

Под пером истории эта точка становится стартовой площадкой сакрализации всего того, что не поддается логике здравого смысла. То, что мы называем нравственностью, Этосом, как раз и состоит из сакрализации того, что рационально необъяснимо. История, разворачивающаяся как смена этнических и религиозных имен, смена культур, смена властных вывесок, кажется поэтому попыткой вечного решения силлогизма, в посылке которого присутствует непреодолимая логическая ошибка рождения. Источник каждого нового рывка - это коллективно усвоенный абсурд, доведенный до нормативного действия. Абсурд, доказывающий свою правоту не в исходной точке движения, а в историческом действовании, не в теории, а на практике. Как только устанавливается некорректность самого процесса доказательства, его исходной посылки, рождается посылка новая, не менее абсурдная, столь же абсурдная. Идея «того мира» - тоже домысливание силлогизма, вызванного к жизни логической ошибкой рождения, когда в инициацию превращается вся жизнь, а момент осознания ее смысла и цели наступает в момент Страшного суда. Ветхозаветная версия рождения мира «этого» содержит свою иррациональность не в том, что мир творится каким-то высшим существом, а в том, что Творец время от времени однозначно утверждает: «Это хорошо». А что же, собственно, в этом хорошего? Почему ЭТО - хорошо? Не случайно именно это сомнение стало основным криминалом всей человеческой истории, за которым последовало изгнание из рая. История грехопадения - это ветхозаветная модель катастроф культур, идущих от абсурда к абсурду. Откровение Иоанна, или Апокалипсис, - новозаветное дополнение к этой модели.

Изначально существовали и существуют вопросы, на которые невозможно получить никаких ответов. У них не существуют никаких решений. Они не поддаются пониманию. Ответы на эти вопросы могут лишь приниматься на веру. В противном случае человек выпадает из культуры. Он становится либо парией, либо идиотом. В обоих случаях его ждет беда.

Но если рождение абсурдно, если, говоря языком Ю. М. Лотмана, сам «взрыв» нелогичен и непредсказуем, то «на следующем этапе он уже создает предсказуемую цепочку событий» (Лотман 1992: 29). То есть абсурд становится точкой рождения закономерности. Точно так же абсурд становится необходимым условием логики. Не случайно, что прежде чем пуститься в сложные алгебраические или геометрические исчисления, мы вынуждены принять на веру ряд совершенно абсурдных тезисов-аксиом. «Полагая собственное мышление вполне самостоятельным, люди часто не подозревают, что они опираются на некие допущения, осуществленные задолго до их появления на свет. В этой связи понятно парадоксальное утверждение философов о том, что наука не мыслит, так как условием ее возможности является представление мира как объективной, законосообразной реальности, подчиненной механизму причинно-следственных связей. Эти акты представления или сознания, когда-то являющиеся революционными новациями, знаменующими новое качество человека, ныне стали анонимными составляющими своеобразного «коллективного бессознательного» (Марков 1991: 176).

Ни одна культура, ни одна идея, таким образом, не имеет рационально обоснованных начал. Эти начала всегда абсурдны, ибо время от времени они ниспровергаются (Аристотель писал: «В итоге со всеми подобными взглядами происходит то, что всем известно, - они сами себя опровергают.» (Аристотель 1975: I, 144)). У культуры таковыми началами оказываются идеи-предпосылки, идеи-аксиомы, авторы которых забыты за ненужностью либо канонизированы. У идей такой абсурдной, неосмысливаемой предпосыл-

кой всякий раз оказывается сама культура с ее канонами, традициями и языком.

Проблематика тяготеет к интересной переформулировке. Начала, то есть некие фундаменты, предпосылки мышления и творчества и начало как некая точка во времени, в которой происходит разрыв с прошлым абсурдом, с прошлыми предпосылками, точка изобретения новых предпосылок и установок деятельности, оказываются одним и тем же. Это одновременно и хронологическое, и логическое начало (начала). Можно предположить поэтому, что сама предпосылка движения оказывается источником последующей катастрофы. И тогда причины катастрофы неизбежно перемещаются от финальных ступеней и стадий развития традиции (где их обычно пытаются отыскать) к ее стартовой позиции, к точке ее рождения (Можно по этому поводу вспомнить изречение Анаксимандра: «А из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности» (Фрагменты ранних греческих философов 1989: I, 127). Эта ретроспективная редукция предпосылок в итоге сталкивается с загадочной природой самого мышления, не способного существовать вне освящения чего бы то ни было, вне сакрализации.

Начиная с Мирчи Элиаде существовало подозрение, что мышлению присущи некие константы сакральности, изначально присутствующие установки на освящение, формирующие ценностные иерархии культур (Eliade 1973: 102). Во многих работах явно или неявно проскальзывала идея о том, что не будь таких констант, не возникла бы и культура, не возник бы человек. Но этому прозорливому подозрению противилась наука (от психологии до этнологии), поскольку видела в нем отказ от фундаментального антропологического тезиса, принадлежащего Фрейду, о том, что культура - это совокупность запретов (на инцест, каннибализм и кровожадность) (Фрейд 1989: 99-100), что она есть некий репрессивный механизм, с одной стороны подавляющий человека, а с другой безжалостно вписывающий его в структуру социальности, в которой он и становится-то человеком.

Идеалы и высшие ценности, согласно Фрейду, также зачастую оказываются всего лишь продолжением действия указанных запретов. Фрейд пишет: «Нарциссическое самодовольство собственным идеалом тоже относится к тем силам, которые успешно противодействуют внутри данного культурного региона разрушительным настроениям» (Фрейд 1989: 102).

Первичность культурного запрета, а не ориентация на идеал, казалось, наиболее адекватно соответствует материалистическому пониманию мышления и культуры. Она превращала религиозное сознание, этот вечный спутник культуры, и саму культуру в источник хронических заболеваний, неврозов. Но тут же возникало противоречие. Техника и практика психоанализа, стремясь освободить человека от приобретенных и навязанных культурой комплексов, не превращали агрессивного пациента в волка, а одержимого магией преследования в овцу. Психоанализ не освобождал человека от культуры, не возвращал его в животное состояние. С любой точки зрения он делал человека более культурным. Но быть более культурным, более здоровым, менее закомплексованным - означает ли это быть более зависимым или менее зависимым от культуры? Быть более свободным или менее свободным? Освободившись от запретов, чему подчиняет себя свободная личность? Не идеалам ли? Только более новым, более модным, не таким древним, как инцест и каннибализм.

Таким образом, не все в этой бескомпромиссной оценке культуры и религии и соответствующих им идеалов можно признать логичным. Да, практика сталкивала человека с враждебной внешней средой. Да, он «обжигался» и ошибался. Да, он признавал ошибки, устанавливал критерии истины, которые оказывались великий раз всего лишь иллюзиями, после чего формировал запреты для себя и окружающих, то есть адаптировался, а потом уже боролся с запретами, когда они устаревали.

Но почему все эти запреты на поедание подобных себе, на инцест, на убийство не запрещены раз и навсегда?

Почему в этой области мы не обнаруживаем следов знакомого прогресса, для которого практика убийства бы ассоциировалась только с ручным рубилом и палкой-копалкой?

Почему злополучные влечения (быть может, за исключением инцеста) так часто взрываются взаимоиспепеляющими войнами?

Не от того ли, что они сами служат идеалам?

Сомнения возникают не в категоричности фрейдовского богоборчества, а в его недостаточности. Признавая так называемые «идеалы», религию, или же, точнее, жажду идеалов, жажду боготворения производными фундаментальных запретов, их бинарной тенью, Фрейд видел в них всего лишь вакантное место для постепенного утверждения научного мировоззрения. Бессмысленно упрекать Фрейда в том, что он верил, хотя и со многими и многими оговорками, в то, что насилие разума над звериными влечениями человека окажет иное воздействие на культуру, нежели воздействие религиозное. Убеждение Фрейда, его ориентация на идеал культурного сообщества лучше любых других аргументов свидетельствует о том, что этот идеал, как и многие другие, первичны, что трудно отыскать те запреты, которые их сформировали. Но зато очень легко найти запреты, которые последовали из этих идеалов...

Понятно, что фрейдистскому пониманию генезиса культуры очень близка марксистская традиция осмысления общественного развития. Сегодня эту традицию не пинают разве что только самые ленивые. Но - будем оригинальны. Оставим эту традицию за скобками. На время. Для более интеллектуально жестких, честных и интересных условий критики.

Относительно недавние открытия в области человеческой рефлексии опровергают взгляд на природу и мышления, и культуры как на следствие некоего первозапрета с вытекающей из него строго эволюционной линии других запретов.

Речь идет не о частных наблюдениях. Готовится еще одна революция знания. По стечению обстоятельств, так же как и в случае с синергетикой, ее «первосвященником» оказался русский эмигрант, а ныне известный американский психолог Владимир Лефевр.

Научное открытие, совершенное Лефевром, для заскорузлого гуманизма уже в самих посылках кажется святотатственным. Исследуя природу рефлексии, Лефевр отказался от попыток его дескриптивного представления и вышел на предельно простую математическую модель. Лефевр так описывает открытие собственного подхода: «Суть в том, что человек, как объект исследования представляет собой нечто особенное. Физик, скажем, изучает объект, который он может как-то «зарегистрировать» и потом действовать с полученными данными. Важно, что объект изучения в момент оперирования с информацией о нем при этом не присутствует. А с человеческой душой, к сожалению, дело обстоит иначе. Душа все время как бы присутствует, она свидетель наших разговоров о ней. Поэтому душа как бы «пищит» исследователю: да вовсе я не такая как ты говоришь! я другая!... Вы думаете, что я описываюсь математикой? - а я ею не описываюсь. Вы говорите, что я подчиняюсь тем-то и тем-то законам? - а я им не буду подчиняться, не хочу и все тут! И просто некуда деться от этого крика (или писка) души!... Итак, что же сделал я в те времена, еще не ведая о том, что я сделал? Я стал рисовать душу мелом на доске... и тем самым обманул ее, заявив ей, что она на самом деле - структура, изображенная мелом на доске, что она - подлинная - находится там на доске, а не здесь внутри меня. И тогда душа стала объектом, о котором можно что-то сказать» (Лефевр 1990: 52).

Открытие Лефевра пока не привело к логической цепной реакции переосмысления бесчисленного множества частных и фундаментальных проблем гуманитарного знания. Научной революцией оно не стало только из-за косности представителей этого знания. А ведь модель Лефевра объясняет не только такие неразрешимые феномены знания, как математическая константа «золотого сечения», константа

музыкальных интервалов, но и постыдно выпавшую из научного обихода проблему происхождения выбора между Добром и Злом. Ни много ни мало! Последнее имеет для нас значение прежде всего культурологическое. Что сначала - ориентация на идеал или запрет? Добро или Зло? Какое из начал определяет саму сущность культуры и человеческого мышления? Можно ли вообще пытаться отвечать на эти вопросы, не впадая, с одной стороны, в схоластику, а с другой, в дурную бесконечность содержательных трактовок идеалов как скрытых запретов и наоборот?

Как ответил на эти вопросы Владимир Лефевр?

Прежде чем пересказать суть удивительного открытия Лефевра, следует привести один парадоксальный феномен. Его регистрация долгое время считалась курьезом, абсурдом, не имеющим никакого научного объяснения. Очень подробно и интересно его описал М. А. Розов (Розов 1990: 42)

Например, подбрасывая монету, мы быстро установим эмпирическую закономерность, в соответствии с которой выпадение «орла» и «решки» будет происходить с равной вероятностью. Иными словами, доля каждого выбора будет равна 50%. А теперь, допустим, нам необходимо разделить на «плохих» и «хороших» группу людей, совершенно нам не знакомых. Здравый смысл подсказывает, что при многократном повторении эксперимента результат должен свестись к равному количеству людей «плохих» и «хороших». Но оказывается, что это не так. Здравый смысл не прав. В ситуации, когда выбирает не мускульная энергия, а сознание, выбор оказывается иной, логика равной вероятности пропадает. «...Адамс-Веббер и Бенджефилд обнаружили, что доля позитивных выборов составляет примерно 62% (0.62 - это и есть константа «золотого сечения» - М. Т., см.: Тиммердинг 1924). В наиболее чистом виде эта ситуация проявляется, когда субъект вообще не имеет какого-либо объективного критерия для оценки. Например, в экспериментах, проведенных Викторией Лефевр, испытуемым предлагали пары фасоли, специально отобранными экспертами так, чтобы фасолины были максимально похожи друг на

друга. Испытуемых просили рассортировать эти пары в два ящика - «плохие» и «хорошие». Когда аккуратно проводят подобный эксперимент, оказывается, что 62% пар попадает в ящик с этикеткой «хорошие» (Лефевр 1990: 55).

Именно математическое объяснение этого феномена представляет главный интерес в открытии Лефевра. Перевести это объяснение на «более привычный» и менее формализованный язык крайне сложно. Даже предложенные журналу «Вопросы Философии» статьи Ю. А. Шрейдера и И. М. А. Розова (пытавшихся адаптировать идеи Лефевра к философской аудитории) нуждаются в специальной дешифровке. Поэтому, опуская самый интересный вопрос о том, каким образом Лефевр пришел к своим выводам, (чтобы не усложнять изложение), обратимся к самим выводам.

Во-первых, Лефевр доказал, что существует два первых уровня рефлексии (оценка субъектом себя и ощущение этой оценки как негативной или позитивной), которые работают без усилий сознания. Лефевр доказал, что выводы на каждом уровне рефлексии зависят еще и от интенции самого субъекта, то есть его внутреннего устремления. Не рассматривая содержательную сторону этих устремлений и последующих уровней рефлексии, а формализовав ее в двоичной системе (0;1), Лефевр пришел к выводу о том, что возможна некоторая конечная комбинация результатов рефлексии. Их оказалось восемь. Из них пять всегда приводят к положительным оценкам. То есть $5/8 = 0,625$. Именно через автоматический перебор всех этих вариантов проходит «встроенный в психику человека рефлексивный компьютер» (Шрейдер 1990: 35), когда человек сталкивается с ситуацией выбора при отсутствии каких-либо общепризнанных или же объективных критериев отбора. Вот где рождается таинственное «золотое сечение».

Но бог с ним, с «золотым сечением». Оставим его для более пикантных исследований реальности. Для нас сейчас важно другое. Даже при отсутствии общепризнанных идеалов или запретов человек оказывается настроен идеалистически. Встроенный в его голову «рефлексивный компьютер»

заставляет его в любых условиях настраиваться на лучшее. Точнее - на поиски лучшего. Даже тогда, когда он не представляет, как это лучшее выглядит из себя. Даже тогда, когда содержательно лучшее кажется несбыточным (вспомним экзистенциалистское «невозможное»). Вот она - константа сакральности, потребность освящения, действующая как невидимый механизм. Вот она - установка психики, всякий раз скрывающая свое хроническое богоискательство и богостроительство за всем тем, чему приписана объективная святость (языку, культуре, природе, истории, Богу). В ситуациях отсутствия критериев выбора между «плохим» и «хорошим» человек ведет себя абсурдно - он... выбирает. Он, таким образом, постоянно творит Бога, но Бог здесь не при чем. Его явно не существует. По крайней мере, при такой установке психики его может и не быть. Все равно человек его сотворит по своему образу и подобию.

Во-вторых, исходя из факта наличия такой автоматической рефлексии, Лефевр вышел на проблему двух этических систем. Его модель рефлексии уже изначально строится на таком общепринятом факте, как бинарная природа выбора возможных оценок реальности. Поэтому неудивительно, что в ситуации не только культурной самооценки, но и в отношении одной культуры к другой, автоматически действует принцип бинарности, то есть выбора одного единственного исхода из двух возможных. Лефевр предложил такую модель взаимооценок двух культур, в которой оценки исходят из интенций (внутренних устремлений) каждой из культур. Критерием самооценки и оценки соседних культур оказывается ценностное отношение к слиянию или разделению представлений о добре и зле в каждой из культур, представлений об отношениях между благой целью и неблагоприятными средствами ее реализации. То есть всегда существуют культуры, для которых такое соединение кажется нормальным, и такие, для которых оно «немыслимо».

Лефевр предлагает следующий мысленный эксперимент-притчу: «Представим себе игрушечный замок, в котором живет бумажный человечек со своими бумажными

друзьями. Неожиданно к замку приближается дракон с человеческим лицом. Бумажный человек открывает ворота, смело идет навстречу дракону, протягивает ему руку дружбы и пытается пробудить в нем человеческие чувства. Но дракон выдыхает пламя из пасти, и бумажный человек превращается в горстку пепла.

Представим теперь другой игрушечный замок с другим бумажным человечком, живущим со своими друзьями. Другой дракон с человеческим лицом в то же время приближается к замку. Бумажный человек также открывает ворота и смело идет с крошечным мечом в руках навстречу дракону для того, чтобы вступить в борьбу с ним; но и этот бумажный человек исчезает в огненном пламени.

Пусть оба дракона потеряли интерес к замкам после того, как бумажные человечки сгорели; таким образом, остальные обитатели замков остались живы. Каждый бумажный человек канонизируется в своем замке, однако люди из другого замка придерживаются иного мнения. В первом замке бумажный человек, протянувший руку дружбы дракону, считается героем, а во втором - слабым человеком, не нашедшим в себе мужества взяться за меч. Другой бумажный человек, пытавшийся бороться против дракона, во втором замке считался героем, а в первом - слабым человеком, не нашедшим в себе мужества выйти без меча.

Спрашивается: кто прав и кто не прав? Если задуматься на минуту, то станет ясно, что не существует рационального основания для предпочтения одной из этих двух точек зрения. Но и обе точки зрения одновременно невозможно принять.

Такова дилемма. Мы не можем ее разрешить. Но мы можем ее объяснить, используя нашу модель» (Lefebvr 1990: 25. Цит. по: Шрейдер 1990: 36-37).

Лефевр доказывает с помощью своей математической модели, что выбор происходит автоматически. Выбор возможен только исходя из вышеуказанного критерия соединения

или разделения представлений о добре и зле. С точки зрения этого критерия, обитатели первого замка являются носителями первой этической системы. Обитатели второго, соответственно, исповедуют вторую этическую систему.

Для культур первой этической системы характерно негативное отношение к слиянию представлений о добре и зле. Они четко разделены по ценностным полюсам. Сталкиваясь с очевидным, с их точки зрения, злом, такие культуры «растут в собственных глазах» не тогда, когда стремятся его уничтожить любым путем, а когда находят взаимопримиряющий компромисс. При всем своем несогласии с тем или иным образом зла, пойти на его уничтожение, означало бы резко снизить самооценку, поразить добро во всех своих правах.

Для культур второй этической системы, напротив, свойственно «закрывать глаза» на порочащие средства реализации тех или иных «благих намерений». Ценностная система представляет из себя нечто синкретическое, четкого разделения образов зла и добра внутри системы нет. Они сливаются. Поэтому, сталкиваясь со злом в облике соседней культуры, самооценка культуры снизится, если соседнее зло не будет уничтожено. С точки зрения этой системы, «добро должно быть с кулаками».

Лефевру удалось доказать эмпирически наличие двух этических систем, проведя целую серию опросов американцев и бывших советских эмигрантов. Оказалось, что большинство американцев негативно оценивали комбинацию добра и зла и позитивно - их разделение, в то время как большинство советских наоборот - позитивно оценили соединение добра и зла и негативно их разделение. Большинство американцев одобрили компромиссное поведение, а большинство советских хвалили бескомпромиссное (Lefebvr 1990: 28-29. Цит. по: Шрейдер 1990: 38).

Но вот что важно подчеркнуть. Открывая взаимную абсурдность и абсолютную иррациональность обеих этичес-

ких систем, Лефевр упускает из виду, что деление на такие системы - есть не этнографическая константа, а переменная, значение которой будет всякий раз меняться в зависимости от того, какую пару культур мы возьмем для сопоставления. Иначе все культуры мира разделились бы на две этические системы. Двоичность - это не реальная двоичность, а относительная. Объективного критерия оценки не существует. И поэтому вызывает только сожаление попытка Лефевра стать адвокатом первой этической системы только на том основании, что «в тех культурах, где доминирует вторая этическая система, не существует процедуры разрешения конфликта, сохраняющей достоинство обеих сторон» (Lefebvre 1990: 39-42. Цит. по: Шрейдер 1990: 40). Выбор, сделанный Лефевром, столь же абсурден, сколь абсурдны сами этические системы, меняющие свою принадлежность в зависимости от того, с чем или с кем их сопоставляют.

Но в то же время Лефевром установлен еще один принципиальный факт: асимметрия этических систем, преобладание одной системы над другой в культурах носят не только пространственный, но и временной характер. Вторая этическая система проявляет свое абсолютное господство в переломные периоды истории. Именно в эти моменты, вне зависимости от идеологического содержания «переломов», проявляет себя «самая страшная болезнь нашего времени - массовые уничтожения людей... Трудно найти рациональные основания этих вспышек массового истребления людей» (Lefebvre 1990: 39-42. Цит. по: Шрейдер 1990: 39).

Этот вывод доказывает, что этические системы возникают и существуют только как реакции друг на друга, что в основании первой этической системы всегда находится вторая этическая система. У каждой культуры есть не только свой классический, но и свой героический период, свой нелогичный, абсурдный «взрыв», который, в свою очередь, завершается умиротворенным и готовым к компромиссам периодом. Но этот компромисс всегда покоится на пепле человечков, только не бумажных, а реальных, выходящих время от времени навстречу дракону с кремневыми, бронзо-

выми и железными мечами. Другими словами, проблема автоматического выбора из того, из чего выбрать невозможно, это еще и проблема диахроническая. Абсурд, растянутый во времени, обладает логикой взаимообуславливающих ошибок. Но в одних случаях ошибка и абсурд становятся логическими началами, в других логически безупречное рассуждение, основывающееся на канонизированном абсурде, в конце концов становится полигоном испытания нового взрывного устройства очередного абсурда. То есть, вторая этическая система есть всегда результат «взрыва» (если пользоваться языком Ю. М. Лотмана). Первая этическая система - эволюционное и логическое преобразование взрыва в респектабельную форму сложившейся традиционной структуры. Переход от второй системы к первой в границах одной культуры возможен только как плавный процесс, когда уничтожены не только герои, но и померли те антигерои, которые их уничтожали. Обратный или же, точнее, перспективный переход от четкой традиционной структуры ко второй этической системе равнозначен гибели культурной формы, но в то же время равнозначен рождению новой культуры.

Именно в этой неизменной природе человека, как «абсурдного животного», кроется источник динамических изменений его культуры. Источник смены культур.

Вопрос заключается теперь в том, почему эта смена носит дискретно-периодический характер? Как так получается, что в истории возникают точки рационально немотивированного выбора, когда рушатся все объективные (точнее будет - сложившиеся в прошлом) критерии отбора?

Задаваясь подобными вопросами, мы с совершенно новой стороны подходим к предмету ожесточенной полемики, развернувшейся почти тридцать лет назад между двумя властителями дум тогдашней европейской интеллигенции - Сартром и Леви-Строссом, между двумя взглядами на культуру и человека - экзистенциализмом и структурализмом.

Идеи культурных констант, бинарных оппозиций, структурных законов реальности относятся к кругу основных догматов структурализма. Но, вскрывая мир в бинарных оппозициях, в вечных и неизменных структурах культуры и представлений о ней, структурализм забывал объяснить то, каким образом одни структуры бытия превращаются в прах и уступают место новым, в какой степени мы свободны от них и в какой неосознанно им подчиняемся? Сартр долго пытался выведать у Леви-Стросса ответы на эти вопросы, но спор вели «глухой» со «слепым». Сартр, говоря о структурах, представлял себе почти что фашистскую оккупацию Франции, а потому видел в структурализме основание для конформизма. Леви-Стросс, говоря о структурах, полагал в них некую проекцию универсума, «тождество законов мира и мышления», нарушение которых в «печальных тропиках» культурных аборигенов привносится разрушительной силой, в том числе и французских колонизаторов (автор пришел к столь смелой трактовке полемики на основании ее обильного цитирования в достаточно тенденциозной, но по-своему интересной работе Ласло Фаркаша «Экзистенциализм, структурализм и фальсификация марксизма» (Фаркаш 1977)).

Вопрос рождения структур казался запертым навечно в самих структурах. И структурализм сам оставался статичным, исключаяющим фактор изменения и времени в развитии культуры. Динамика отрицалась им, хотя ее и пытались внедрить тем или иным путем. Структурализм настаивал на вечных ценностях. Экзистенциализм таковых не находил. Первый фактически утверждал нечто близкое тому, что «выше головы не прыгнешь», «каждый сверчок - знай свой шесток», второй верил в творчество, в свободу, не в инвариант, а в личность. Несколько утрируя, можно охарактеризовать этот спор, как спор представителей разных этических систем. Структурализм - это, естественно, первая этическая система. Сартровский экзистенциализм со всей его экспансивностью и героико-романтическим радикализмом тяготеет ко второй этической системе. Но дело не в этом отличии. Что для Сартра свобода, что для Леви-Стросса структура - все эти феномены, включая личность и инвариант, восходили, в

конечном счете, к результатам или перспективам осознанного, рационального выбора, основанного на качестве его содержания. Вывод о том, что выбор происходит всегда, что результаты выбора вне зависимости от его реального наполнения все равно будут признаны в качестве образцовых, лишены бы структуры их утилитарного, проверенного опытом обаяния, равно как и свободу с нонконформизмом приписали бы до подростковых шалостей, свойственных культурам в «переходном возрасте».

За четверть века до этого эпохального спора произошло весьма примечательное явление в самом экзистенциализме: появилась его атеистическая ветвь. Очень любопытно это явление проявилось в той своеобразной переработке кьеркегоровско-шестовской концепции абсурда в «Мифе о Сизифе» Альбера Камю.

Для Кьеркегора и для Льва Шестова абсурд - это Абсурд с большой буквы. Это вера в невозможное, это возвращение в лоно «утраченного рая», это искупления грехопадения, вызванного умозрением и любопытством, путем необсуждаемого принятия мира таковым, каковым он сотворен.

Лев Шестов пишет: «Грехопадение тревожило человеческую мысль с самых отдаленных времен. Все люди чувствовали, что в мире не все благополучно и даже очень неблагоприятно..., и делали огромные и напряженные усилия, чтобы выяснить откуда пришло это неблагоприятие... Естественная мысль человека, во все времена и у всех народов, безвольная, точно заколдованная, останавливалась перед роковой необходимостью, занесшей в мир страшный закон о смерти, неразрывно связанный с рождением человека, и об уничтожении, ждущим все, что появилось и появляется» (Шестов 1992: 8).

Метафизическая проблема первородного греха, проблема рождения, как рождения Добра и Зла, решается Шестовым почти в духе первобытной инициации. Не разумом, а нарушением логики, скачком веры выигрывает «прозревший» и ужаснувшийся картинам собственного прозрения человек.

Но на пути к Абсурду веры стоит не только Разум, стоит еще и этика, поэтому «пришлось не только разум, но и этическое отстранить... Пока «этическое» стоит на пути, нельзя прорваться к Абсурду» (45). В этих утверждениях Шестова и Кьеркегора кроется удивительная в своем радикализме мысль. Ведь «если вера все свои упования возлагает на Абсурд, то тогда все что угодно сойдет за истину, только бы оно отзывалось нелепостью» (Шестов 1992: 64). Но Шестов приводит для большего заострения смысла и убийственной глубины этой посылки емкую формулу Кьеркегора: «Противоположное понятию греху - есть не добродетель, а вера» (74), а потому «надо бежать от разума, надо бежать от этики, не заглядывая вперед куда придешь... это и есть парадокс, это и есть Абсурд...» (79). Остается только добавить: это и есть всякий раз отправные точки движения истории и мысли, возбуждающие невиданные силы, порожденные не любопытством, а отчаянием, порожденные не страстью по определению свободы, а страстью по свободе, не страстью по выведению закона, а страстью по сопротивлению любому закону, но страстью не ведущую в «обетованную землю», а прозаически рождающую этику, разум и закон. Но Шестов и Кьеркегор ощутили то главное, от чего все время лицемерно отворачивается всякая религия и всякая идеология: прошлая и существующая этика исчезают в этой точке выбора Абсурда. В этой точке Абсурд безразличен к ним.

Для Камю абсурд есть нечто совершенно иное. Если для Шестова и Кьеркегора Абсурд - это выбор совершенный, для Камю - это выбор совершаемый. Для Льва Шестова проблема исходит из первородного греха, для Камю - это вопрос о самоубийстве. Для первого - это вопрос о начале, о смысле рождения, для второго - это вопрос о смысле смерти. Абсурд Шестова - это Абсурд веры. Абсурд Камю - это абсурд жизни. «В каждом случае абсурдность порождается сравнением, - пишет Камю. - Поэтому у меня есть все основания сказать, что чувство абсурдности рождается не из простого исследования факта или впечатления, но врывается вместе со сравнением фактического положения дел с какой-то реальностью, сравнением действия с лежащим за пределом этого действия

миром. По существу, абсурд есть раскол. Его нет ни в одном из сравниваемых элементов. Он рождается в их столкновении. Следовательно, с точки зрения интеллекта я могу сказать, что абсурд не в человеке... и не в мире, но в их совместном присутствии» (Камю 1990: 39).

Абсурд у Камю - это внешняя, отчужденная, враждебная сила хаоса: «В мире, который окружает меня, задевает, подталкивает меня, я могу отрицать все, кроме этого хаоса, этого царственного случая, этого божественного равновесия, рождающегося из анархии» (51). Абсурд жизни, «раскол между полным желанием умом и обманчивым миром, между моей ностальгией по единству и рассыпавшимся на бесчисленные осколки универсумом» (50) для Камю есть в то же время основание искушения жизнью. «Жить - значит пробуждать к жизни абсурд» (53). Выбор, который Камю предлагает совершить, вернее каждодневно совершать - это сознание и бунт. «Погрузиться в эту бездонную достоверность, почувствовать себя достаточно чуждым собственной жизни - чтобы возвеличить ее и идти по ней, избавившись от близорукости влюбленного, - таков принцип освобождения» (56). Камю пишет: «Итак я вывожу три следствия, каковыми является мой бунт, моя свобода и моя страсть. Одной лишь игрой сознания я превращаю в правило жизни то, что было приглашением к смерти, и отвергаю самоубийство» (58).

Не философский, а «слишком человеческий» радикализм Камю заслуживает уважения. Но панацея Разума в столкновении с абсурдностью жизни, сама трактовка абсурдности как раскола, а значит условия для соединения с миром, напоминают больше медитацию, чем осознание. Камю предлагает всю жизнь превратить в самоубийство. Действительно, осознание бренности, конечности, смерти угнетает, приводит в отчаяние, но оно рождает магическую силу, которая готова бросить вызов всем силам этого абсурдного мира. Она заставляет жить. И потому нерелигиозный экзистенциализм Камю - это те же эзотерические поиски силы, но сосредоточенные на других средствах, на других лекарствах. Экзистенциалистский бунт Камю - это бунт,

возникающий из сопротивления, когда вдруг свалившийся груз необходимости не разбивает всемятку, а остается лежать на плечах. Экзистенциалистская свобода заключается в том, что человек сам находит свой груз. Чем тяжелее избранная и взваленная ноша, тем сильнее человек. И здесь приходит та самая желанная ясность того, что в таком случае человек обретает не смысл жизни, а смысл смерти. И тем этот смысл глубже, чем дольше и яростнее будет сопротивление. И так же, как в религиозном экзистенциализме мятежное отчаяние рождает не надежду, а Веру в невозможное. Не в чудо, которое избавит от груза, а в силу, которая отвергнет тщету и даст наслаждение в противостоянии. Из медиативных и полных искренности строк Камю можно заключить лишь одно: жизнь - есть лучший способ самоубийства, когда не дашь себя убить, а сам себя убиваешь тем, что живешь. Ощущение от жизни, как от избранного именно тобой орудия самоубийства, дает последнее утешение - ее Смысл.

Сама неверная посылка - самоубийство - становится источником вывода, который в логически продолженной форме лишь в нюансах отличим от вывода Шестова. «Смысл жизни» Камю - есть «Абсурд веры» Шестова. Но «Абсурд» Шестова это не «абсурд» Камю. Камю предельно интересен, когда видит в абсурде именно раскол, а значит - некоторое отношение человека и мира, полное противоречий, дисгармонии и взаимной анонимной враждебности, когда это отношение оказывается мотивом выбора. И тогда остается сделать только вывод, который с неизбежностью примиряет Шестова и Камю: Абсурд веры - есть реакция на абсурд жизни. Первое оказывается той единственной формой выбора, к которому с неизбежностью подводит второе. Их отношения - есть отношения причины и следствия. И то видимое разнообразие следствий, разнообразие Абсурдов свидетельствует о том, что причина обладает самым высоким статусом из всех возможных - статусом Истории. То, что пространство Абсурда веры без логического ущерба вмещает в себя богорборческий «смысл жизни», заставляет подойти к самому определению понятия Смысла, которое обладает фундаментальным значением для любой феноменологии, не говоря

уже о феноменологии наследия. Сама история определяет смысл как исторически переходящую форму абсурда веры. Отрицать абсурдность смысла мы могли бы только в том случае, если бы нам удалось найти какую-либо иную категорию, которая по своему содержанию оказалась бы шире понятия смысла. Боюсь, что за исключением абсурда, такой категории не существует. Иначе нам пришлось бы решать логически безупречную проблему того, в чем же заключен смысл смысла. Е. Н. Князева и С. П. Курдюмов пишут: «Нельзя отстраняться и от абсурда. Ибо абсурд - это тайная кладовая рационального, его стимул и его потенциальная форма. Умная мысль рождается из глупости, рациональное из абсурда, порядок из беспорядка» (Князева, Курдюмов 1994: 113).

«Абсурд» Шестова, то есть принципиальная невозможность существования вне уверованного смысла, без «позитивного выбора», без сакрализации, без Абсолюта в виде Бога или Разума, есть постоянное условие, в силу присутствия которого возможное разрушение смысла, отказ от того или иного его конкретного наполнения все равно будет оборачиваться рождением нового - в виде нового смысла, новой структуры идеалов, но - идеалов, новых объектов поклонения, но - поклонения. «Абсурд» Камю - это отчуждение смысла, его обесмысливание, его несоответствие тем «контурам реальности», которое заставляет рано или поздно отречься от старого смысла, от старых критериев оценки мира, то есть совершить выбор в условиях отсутствия всех критериев отбора. Этот выбор есть присвоение отчужденного мира. Этот выбор и есть то самое первоприобретение, с которого начинается всякая новая культура. Этот выбор при взаимной нейтрализации всех критериев - есть ничто иное, как свобода. Да, вот такая обреченная на периодическое возникновение, обреченная на индифферентность к собственному содержанию, обреченная на абсурд. Именно в этой точке свободы новый смысл заявляет миру о своем существовании.

Имеем ли мы право сводить рождение смысла к некоей точке во времени? Вправе ли мы утверждать, что появление нового смысла есть результат катастрофического, взрывного, а не постепенного процесса? У этих вопросов есть обратная сторона, подтекст. Если появление смысла есть процесс постепенный, то его дальнейшее (как, впрочем, и предыдущее) развитие, напротив, должно подразделяться на дискретные элементы (знаки), взаимное преобразование, взаимное влияние которых и приводит, собственно, к развитию смысла. И, наоборот, если смысл возникает как своего рода историческая коллизия, как разрыв в понимании, то внутренняя форма такого смысла должна обладать непрерывностью.

Вяч. Вс. Иванов признал за смыслом его предельный логический объем, а значит, его иерархическое господство над миром знаков. Он справедливо обращает внимание на близкие высказывания М. М. Бахтина и Е. Бенвениста: «Согласно Бахтину «между лингвистическими формами элементов высказывания и формами его целого нет непрерывного перехода и вообще нет никакой связи. Из синтаксиса мы только путем скачка попадаем в вопросы композиции». Так же как и Бенвенист, описывая задачи изучения речевой деятельности, создающей сообщения, он говорит, что «сообщение несводимо к последовательности элементов, каждый из которых может быть распознан по отдельности; смысл не образуется посредством сложения знаков, наоборот, смысл («подразумеваемое»), рассматриваемый как целостное единство, воплощается и разделяется на отдельные «знаки», являющиеся словами» (Иванов 1973: 15).

Из этих утверждений вытекает, что смысл дискретен лишь по отношению к другим смыслам. И тогда генетика смысла должна повторять эту дискретную картину, но уже во времени. Ю. М. Лотман именно так и оценивает ситуацию, полагая, что «то, что не имеет конца - не имеет смысла», что «осмысление связано с сегментацией недискретного пространства» (Лотман 1992: 249), а потому «начало-конец и смерть неразрывно связаны с возможностью понять жизнен-

ную реальность как нечто осмысленное... Но понять место смерти в культуре значит осмыслить ее в прямом значении этих слов, т. е. приписать ей смысл» (250).

Таким образом, смысл представляет собой порог и предел. Изменение понимания - это всегда изменение смысла. А то, что это изменение носит всегда катастрофический характер, то, что старый смысл, заключенный во внутренне структурированной первой этической системе, исчезает поступательно и закономерно, а новый всегда является случайным (одновременно и творческим, и героическим) порывом, направленность которого предсказать невозможно, заставляет говорить об истории культуры, как об истории катастроф пороговых смыслов. Каждый из них несет свой отпечаток столкновения с абсурдом жизни, каждый из них обладает своим уникальным абсурдным выбором, своей точкой свободы, в которой выбор произошел. Именно в этой истории катастроф пороговых смыслов видится отгадка проблемы смены культур, которую напрасно пытались все время решить, исходя из смыслового содержания самих культур. Именно за сменой пороговых смыслов можно проследить генетику и смену структур, которые всегда кажутся вечными и неизменными.

Но как проследить это соотношение между сменой культур и сменой пороговых смыслов, между катастрофами и гибелью культур и абсурдом жизни, порождающим очередные абсурды веры, очередные аксиомы, очередные экспонаты для воспроизводящих институтов традиции?

Тот способ описания проблемы рождения и исчезновения смысловых структур, который был предложен выше, уже оказывается достаточно пригоден для его соотнесения с анонимными, лишеными всякого культурного содержания процессами, исследуемыми синергетикой.

Синергетическое понятие аттрактора (привлекателя), возникающего всякий раз случайно в так называемых точках бифуркации, представляющего собой некоторую избирательную направленность развития структуры, находит ана-

логии и в культуре. Й. Хейзинга справедливо утверждал, что культура есть «всегда направленность, и направлена культура всегда на какой-то идеал, выходящий за рамки индивидуального» (Хейзинга 1992: 259). Причем Й. Хейзинга утверждал, что идеал этот может быть самого разного рода. Прозорливые характеристики культуры как направленности искупают привести достаточно обширную цитату. Хейзинга писал: «Он (идеал - М.Т.) может быть чисто духовным - блаженство, близость к Богу, отрешение от всех земных уз либо знание - логическое или мистическое: знание естественной природы, знание своего «я» и духа, знание божественной природы. Идеал может быть общественным: честь, благородство, почет, власть - по отношению к обществу. Он может быть экономическим: богатство, благоденствие - либо гигиеническим: здоровье. Для носителей культуры идеал всегда означает «благо». «Благо сообщества, благо здесь или где-то, теперь или потом». Имеется ли в виду потусторонняя жизнь или ближайшее земное будущее, мудрость или благосостояние, условием для стремления к этому идеалу или для его достижения всегда служит безопасность и порядок. Требование порядка и безопасности повелительно предписывается всякой культуре самой ее сущностью, ее свойством быть тенденцией, стремлением к чему-либо, направленностью на что-то. Из требования порядка вырастает все, что относится к власти, из потребности в безопасности - все, что относится к праву. В сотнях разновидностей политических и правовых систем формируются все новые и новые группы людей, чье стремление к благу выражает себя в культуре» (Хейзинга 1992: 259-260).

Можно без особого искажения этой мысли добавить, что культура - это всегда направленность не просто на идеал, а на смысл. Смысл - это аттрактор культуры, он задает ее структурам конкретную форму. Постоянное изменение контекста смысла видоизменяет содержание этих структур. Но если за структурами увидеть в культуре традицию, с ее разложенными по полочкам ценностными «верхами и низами», с ее доведенными до автоматического хранения «архетипами коллективного бессознательного», то смысл оказы-

вается аттрактором именно традиции. В свою очередь культура, являясь единством традиции и диссипации, в целом ориентируется на традицию. И тогда возникает цепь аттракторов, состоящая из нескольких звеньев: культура -> традиция -> смысл.

И вот тут-то и возникает самый интересный вопрос: а в какую сторону привлекает-направляет смысл-аттрактор возникающую традиционную структуру, а та, в свою очередь, всю культурную форму?

Чтобы ответить на этот вопрос, следует вернуться к тому состоянию предсмертного равновесия, в котором мы «покинули» культуру, и двинуться дальше. А можем ли мы двинуться дальше? Действительно, дальнейшее феноменологическое исследование судьбы культуры оказывалось невозможным. Закон «культурной пирамиды» позволял описать только детерминированную траекторию развития культуры. Дальше приходил черед случайности и, казалось, раскрыть эту случайность в системе понятий невозможно. Фактически это означало бы сведение случайного к иному масштабу закономерного, к очередному «механизму». Но все же последующие рассуждения позволили приблизиться к пониманию тех пределов необходимости, в которых реализует себя случайность.

В чем же заключены эти пределы?

Во-первых, мы познали абсурдную, «позитивную» природу выбора, не зависящую в конечном счете от его содержания. Во-вторых, мы заключили, что мотивом этого ориентированного на идеал выбора оказался абсурд жизни или принципиальный разлад между умирающим идеалом и живой реальностью. В-третьих, мы пришли к заключению, что точка выбора оказывается той самой точкой свободы, когда нейтрализуются все общепринятые (объективные) критерии выбора между Добром и Злом. В-четвертых, мы предположили, что эта точка является тем самым первоприобретением, с которого начинается поступательный ход развития традиционной структуры от второй этической системы к первой. Таким образом, мы десакрализовали, разрушили божествен-

ную природу случая в том предельно важном аспекте, что оставили в его владениях лишь конкретное содержание всякого нового смысла, но лишили этот смысл претензий как на законнорожденность, так и на вечность. Указав на родимое пятно абсурда, мы лишили смысл шансов не выговориться до абсурда. А значит, в его случайном рождении и смерти мы зафиксировали, увы, лишь ту трагическую статистику, о которой так любят говорить философы, когда обращаются к такому предмету, как человеческая жизнь («Когда врач вам говорит, что вы умрете от такой-то болезни, вы всего лишь «случай», т. е. присутствуете в статистике и вам просто не повезло: вы оказались одним из определенного числа ежегодных регистрируемых случаев» (Милош 1992: V).

Последний пример приводит нас к такому важному противоречию, уже одна констатация которого способна продвинуть дальше наше исследование случайного рождения культуры, еще уже стиснуть пределы необходимости, в которых это рождение происходит. Протия 42оречие, о котором ведется речь - это противоречие между уникальностью исторической жизни культуры и бесстрастной логикой ее возникновения и гибели. Но тем феноменологическим пределом в описании исторической уникальности, на который мы способны выйти, не обращаясь к содержанию этой уникальности, является феномен имени. Имени культуры, имени традиции, имени смысла.

Детально феноменологическая сторона соотношения имени и смысла была разработана А. Ф. Лосевым еще в начале двадцатых годов (1990). Этнологический аспект проблемы, заключающий в себе рассмотрение имени как адреса распределения различных социокодов (свернутой информации о структуре традиционной деятельности) был блестяще разобран М. К. Петровым (1991). Используемый им термин «социокод» предельно близок тому пониманию феномена смысла, которое было приведено выше. Для Петрова социокод - это то, что оживляет инертные знаки, способные лишь к фиксации и хранению, никогда не поднимающиеся выше полезного средства (Петров 1991: 6). Социокод - это основ-

ная эпикосовая реакция культуры, удерживающая в целостности и различении фрагментированный массив знания, расчлененный на интерьеры мир деятельности и обеспечивающие институты общения (9).

Но имя как адрес социокода, как адрес смысла может выходить за пределы выявленных Петровым двух типов именного кодирования: лично-именного и профессионально-именного. Оно может в пределе охватывать не только область смыслов личных и смыслов профессионально-кастовых, но и те и другие одновременно. То есть быть этнонимом. Быть этнонимом - это и означает быть адресом порогового смысла той или иной культуры (а он может дробиться по всем известным и неизвестным основаниям, включая такие общепризнанные, как язык или религия, общая территория или общая судьба), а значит быть, следуя выводам М. К. Петрова, программой коллективной деятельности.

Говоря об этнониме как об адресе порогового смысла, мы невольно затрагиваем и проблему определения этноса. Про этнос, видимо, уже написано все, что только можно было написать. Но без изменения правил, в соответствии с которыми рассматривается проблематика этноса, бессмысленны какие-либо очередные попытки модернизации подходов к ней.

Нужно признать, что кроме этнонима, фиксирующего некую форму самоосознания, не существует никаких иных критериев определения этноса. Но нужно также признать и то, что с этим взглядом на этнос трудно примириться однозначно. По двум известным причинам.

Причина первая. Мы видим, что за этнонимом всякий раз выступает какой-либо дополнительный объединяющий признак: тип хозяйства, социальная принадлежность, язык, общность территории, конфессиональная принадлежность и т.д.. При этом признаки могут коррелировать друг с другом под шапкой одного этнонима в самой различной степени. Это обстоятельство постоянно заставляло и заставляет искать именно в признаках почву для известных форм этнического самоосознания в исторической реальности и для последую-

щего кабинетного его определения. Такой взгляд продолжает рождать надежду на то, что можно найти какое-либо более материальное, нежели этноним, основание для определения этноса, что за признаком можно подглядеть сам этноним, выследить этнос. Отсюда следовало, что далеко не только самоосознание, не один лишь этноним является признаком единства. Это обстоятельство невозможно отрицать. Но при всем при этом необходимо согласиться, что этноним - это единственный признак, оказывающийся в положении критерия. То есть при возможной нейтрализации всех других признаков, он не может быть устранен. Вопрос: можно ли быть членом этноса и не подозревать об этом? - остается риторическим.

Причина вторая. В реальности любой субъект оказывается в поле действия целой иерархии этнонимов, а точнее - многих иерархичных именных структур. Можно быть и славянином, и тиверцем, и христианином одновременно. Можно быть и тиверцем, и тюрком, и христианином одновременно. Считать себя таковым, при этом имея в виду, что твою землю еще называют «Великая Скуфь». Тут мы вправе задаться вопросом: а все ли самоназвания являются этнонимами? Безусловно, что отрицательный ответ на этот вопрос заставит опять пойти по порочному кругу в поисках определения этноса посредством всех вышеуказанных признаков за исключением самого этнонима. Положительный ответ же заставит признать в качестве этноса и монашеский орден и политическую партию и любой класс «для себя», осознавших свою общность в том или ином имени. Положительный ответ кажется наиболее неожиданным, но и наиболее правомерным. Либо любое самоназвание группы является этнонимом, либо этнонимов не существует вообще, а сама проблематика этноса - всего лишь фантом, прообраз которого возник в европейском сознании в период актуализации такого порогового смысла, как нация.

Проблема заключается в том, что, с одной стороны, существует многомерная и многоликая культурная реальность с соответствующими формами группового поведения, с

другой - многомерный мир этнонимов, фиксирующих различные аспекты осознания такого группового поведения. То есть, в конечном итоге трудно разобраться в том, какой из этнонимов является ведущим и определяющим: славянин, тиверец или христианин? А отсюда вопрос следующий: какая реальность, скрывающаяся за тем или иным этнонимом, является наиболее приоритетной в той или иной культуре?

Представление о том, что различные культурные реалии по-разному актуализированы, что они неравноправны, что неравноправны и синхронно существующие этнонимы, что всегда существует некая область в культуре, в которой происходит основная борьба за смысл, что эта область постоянно изменяется, является той логической посылкой, без которой трудно обойтись. Более того, изменения в этих областях должны обладать таким «взрывным» эффектом, который способен существенно повлиять на все те признаки этноса, посредством которых его любят описывать.

Что же это за области в культуре?

Ю. С. Степанов и С. Г. Проскурин вводят специальное название для них - «концептуализированные области» (Степанов, Проскурин 199 : 16). Эти авторы исходят из наличия в культуре определенных таксономических рядов (например, инструменты, мебель, божества), задавая вопрос, являются ли эти ряды эволюционными или всевременными, панхроническими? Ю. С. Степанов и С. Г. Проскурин установили типологию этих рядов:

1) чисто материальные ряды - ряды вещей (пример: мебель);

2) чисто концептуальные ряды (пример: божества; числа; понятие «современное качество жизни»);

3) материальные ряды, специфически сочетающиеся («переплетающиеся») с концептуальными, - это «концептуализированные области» (Степанов, Проскурин 199 : 16).

Отвечая на поставленный выше вопрос, Степанов и Проскурина приходят к следующему выводу. Материальные ряды основаны на эволюции; чисто концептуальные ряды «скорее какжутся основанными на «стабильности» - постоянстве панхронических ценностей и концептов»; «концептуализированные области основаны на культурных парадигмах, сменяющих одна другую в данном культурном ареале, т. е. эти ряды являются «культурно специфическими» (Проскурина, Степанов 1999 : 17).

Следовательно «концептуализированные области», в которых так или иначе пересекаются миры «горшков» и миры «богов», это постоянно изменяющиеся объекты пороговых смыслов. Это постоянно изменяющиеся арены борьбы имен - либо за новое имя, новый этноним, новый абсурд, когда, будучи русским, тебе уже мало быть русским, когда, будучи евреем, тебе уже мало быть евреем, когда необходимо быть прежде всего большевиком или кришнаитом, стопроцентным американцем или «безродным космополитом»; либо за старое имя, когда тебе хочется быть молдаванином, а не румыном, истинно православным, а не никонианцем. И за каждым таким выбором, при определенном масштабе коллективных усилий, следует цепная реакция изменений в языке, быте, хозяйстве и т.д. Масштабы этих изменений проецируются по разному. Все зависит от природы той «концептуализированной области», которая оказалась наиболее созревшей для смысловых изменений.

Вывод из этого следующий. Действительно единственным критерием, определяющим этнос, является этноним. Но тогда этот этноним верно отражает суть этноса, тогда он верно избран среди других этнонимов, когда он накладывается на самый «передний край» культуры, на ту «концептуализированную область», где сталкиваются пороговые смыслы «во имя» которых и «именем» которых люди приговаривают себя к абсурдной борьбе. То есть этнос оказывается понятием относительным. Относительным во времени и в пространстве. Его определенность, его определение, его этноним зависят только от характера оппозиции пороговых

смыслов, от того, чему его противопоставляют. А точнее, от того, какого рода противопоставление будет избрано культурой в каждой конкретной ситуации.

Все это приводит к следующему заключению. Имя порогового смысла - это не только коллективная программа, это еще результат коллективного выбора именно этого, определенного, конкретного и уникального смысла. Поэтому весьма важной кажется связь таких феноменов, как имя, выбор смысла и культурная индивидуальность.

Ю. М. Лотман писал: «Сознательное поведение невозможно без выбора, то есть момента индивидуальности, и следовательно, подразумевает пространства, заполненные именами» (Лотман 1992: 55). При этом Ю. М. Лотман полагает, что в качестве индивидуальности может выступать любая социальная группа. «Требуется только, чтобы она обладала не только единством поведения (им обладает и стадо), но имела бы также свободу выбора поведения, без чего отсутствует качество личности» (55).

Итак, имя - последний из возможных аттракторов, на который направлен смысл.

В этом случае вся цепь феноменов-аттракторов будет иметь следующий вид: культура-> традиция-> смысл-> имя. Из этой посылки следует, что проблема, в конечном счете, сводится к проблеме смены неповторимых, уникальных имен культуры в повторяющихся исторических ситуациях. Имя смысла - это и есть его дискретная форма, это и есть его лексический порог, за которым история начинает расставлять свои знаки препинания. «Во имя чего?» - вот основной вопрос культуры, оказавшейся на распутье. И тогда мы вынуждены будем признать, что смена культур, смена традиционных структур, смена пороговых смыслов, смена имен (этнонимов) есть звенья событий, разворачивающихся в обратной хронологической последовательности - от имени к культуре, звенья событий, которым без всяких метафорических натяжек следует приписать статус процесса инициации - инициации культуры.

Но просто заявить, что смысл направлен на имя, что смена культур - это всегда инициация, значит только приблизиться к ответу, но не ответить. Как направлен во времени смысл на имя? Как соотносятся старый смысл и новое имя? Новый смысл и имя, становящееся ругательством? Другими словами, как происходит инициация культуры?

Вернемся для ответа на эти вопросы к рассмотрению той многообещающей стадии культуры, когда ее информационное разнообразие характеризуется преобладанием хранения над приобретениями и сведением диссипации к минимуму.

Выше уже обращалось внимание на один достаточно любопытный и неожиданный факт. Изучение систем, находящихся в состоянии близком к равновесию, показало, что именно в этих состояниях вероятность близка к максимальной. Чем система уравновешенней, чем она стабильнее, тем более непредсказуемым становится ее дальнейшее поведение. По мере затухания колебательных процессов, по мере подавления диссипаций, в системе начинает опять расти энтропия. Но этот рост остается практически неуловимым для какой-либо фиксации, он остается латентным, поскольку обращен внутрь системы. В системе возникает «подполье» неравновесности. В ней появляются так называемые «гипноны-сомнабулы», то есть элементы, которые ведут себя несогласованно в состояниях, приближающихся к стабильным. Любой из них может оказаться контуром будущего аттрактора.

Но теперь мы знаем, что быть новым аттрактором - это, быть новым именем, то есть новой программой нового порогового смысла, который, в свою очередь, задаст структурную специфику новой традиции. Кроме всего прочего, это означает быть абсурдом веры, рожденным в точке осознанного абсурда жизни, в точке случайного «позитивного выбора». Остается выяснить, что же означает быть гипноном-сомнабулой? В определенном смысле - это означает находиться в состоянии нужды во всех перечисленных выше аттракторах. То есть быть в состоянии нужды в новом смысле и в новом имени.

И здесь мы сталкиваемся с важнейшим противоречием - быть может, основным противоречием в развитии культуры. Имя, с одной стороны, это программа смысла. С другой стороны, имя - это выбор смысла. Точно так же, смысл - это программа традиции. С другой стороны, смысл - это выбор формы структурного развития. Эти две стороны есть два вектора времени, два типа направленности - до выбора и после выбора. То есть, до выбора имени и смысла они находятся в будущем, после выбора, становясь программой, - они уже в прошлом. Отсюда программа культуры ориентирована именно на точку выбора порогового смысла. Именно в этой точке она наиболее актуальна, именно ей посвящено все богатство внутреннего содержания этого смысла, именно поэтому, только перешагнув эту точку, смысл оказывается в обреченном положении, поскольку он ориентирован уже на прошлое (см. Схему №2).

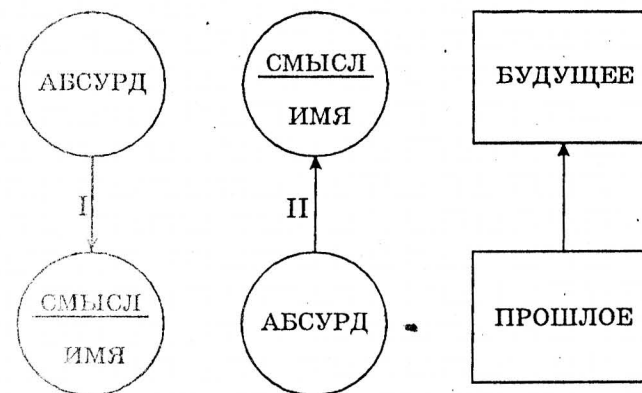


Схема №2. I состояние - программа смысла;
II состояние - выбор смысла.

В приведенной схеме отражено именно это противоречие. В случае I выбор смысла и имени совершен. В своем

развитии культура ориентируется именно на них, а потому, двигаясь вперед относительно оси времени, она двигается как бы обернувшись лицом к прошлому и, соответственно - спиной к будущему. Смысл в данном случае - это уже программа. А это значит, что внешний и внутренний миры уже точно означены, осмысленны в непротиворечивой системе фундаментальных категорий-начал, включающих в себя информацию о возможных видах смыслового воздействия соседних культур (и на определенных этапах - смыслового воздействия «одушевленной» и «смышленной» природы) и культур предшествующих (ведь это уже тоже мир внешних, запредельных смыслов). Ю. М. Лотман писал: «...Внешняя культура для того, чтобы вторгнуться в наш мир, должна перестать быть для него «внешней». Она должна найти себе имя и место в языке той культуры, в которую врывается извне» (Лотман 1992: 205). А это значит, что такие структурогенераторы, как смысл и имя, образуются именно как реакция на эти самые миры прошлых и синхронных смыслов. Подчиняясь избранной программе, выполняя свою «внешне-неполитическую» функцию, культура совершенствует свою внутреннюю форму. Опираясь на вчерашний идеал, она признает в качестве образцовых исключительно те нормы, которые ориентированы на беспрепятственное хранение и развитие идеала, избавляясь от других идеалов и соответствующих им норм. Так, переступая через жертвы и потери, относительный вес которых постепенно сокращается, культура эволюционирует к состоянию, близкому к равновесию, к своей аполлонической форме. На этой стадии всем (или почти всем) все ясно. Добро и Зло не сплетаются в фигуру «спящего гермафродита», а четко разведены по полам и потолкам, верхам и низам, вдоль ясно видимой линии противоборства «вечных ценностей» и «преходящих заблуждений».

Но в этой ясности кроется некий зловещий симптом. Скелет традиции, структура оппозиций, ее абсурдные основы, возводящиеся героическим порывом переосмысления, все меньше и меньше соответствуют тем изменениям, которые происходят как раз в процессе приспособления традици-

онной структуры к производимым условиям. Культура не может жить своим изначальным новаторством, она не в состоянии учитывать те изменения, которые происходят в процессе ее же приспособления к миру внешних смыслов. Культура сохраняет свою творческую активность лишь по отношению к тем далеким условиям, в которых она родилась. Именно из них она продолжает выводить всю бессмысленность окружающей ее реальности.

Поддержание традиции в культуре - источник ее сохранения, источник ее мультипликационного изменения во времени. Но поддержание и развитие традиции как задача, требующая лишь воспроизводства представлений об основных оппозициях, воспроизводства сложившейся некогда внешней и внутренней именной структуры, оказывается естественным средством умерщвления традиции и стоящего за ней смысла. Внешний мир культурного пространства, внешний мир окультуренного времени - прошлое и настоящее, изменяясь, оказываются все более и более непонятными, враждебными в этой непонятности твердолобой власти традиции. Мир отчуждается, его проявления никак не вписываются в набор существующих понятийных ярлыков. Мир начинает выглядеть абсурдным. Абсурд веры вылезает из лабиринтов бессознательного и разбивается о невозможность своего прежнего существования перед непонятной и угрожающей силой хаоса. Оценив опасность этого состояния, adeпты традиции, adeпты хранения обычно пускаются в еще большее ужесточение соблюдения «общепринятых», то есть с их точки зрения истинных норм. Но это ужесточение, основанное на «первой этической системе» (при всей относительности этой системы), уже не обладает той репрессивной силой, которой обладала культура в свой героический период. Для этой стадии далеко не все «средства хороши». С драконом непонимания пытаются говорить языком «последних официальных предупреждений». В культуре некому взять в руки меч, поскольку «дракон непонимания» сидит в каждом. Нелепое, но сакральное, выговаривается до нелепого, но смешного. Святое первоприобретение, сохраненное и умноженное, все больше оказывается предметом анекдота, а не поклонения.

И тут мы переходим к рассмотрению случая II. В такой ситуации неизбежными становятся попытки реформирования содержания смысла, главной целью которых, в конечном счете, остается сохранение имени смысла. В принципе в этой ситуации возможно все, что угодно, включая победоносные вторжения извне, приводящие к гибели культуры.

Но эта гибель может произойти и иным способом. Вернее, гибель произойдет в любом случае - будь то миграция извне или миграция вовне, отсутствие каких-либо миграций и т.д.. Дело в том, что попытки реформирования смысла как средство дальнейшего сохранения имени, как «вечно живой» программы смысла оживляет множество маргинальных элементов. Тех самых маргинальных элементов, благодаря которым в культуре, несмотря ни на какую униформизацию, сохраняется «хаос» на микроуровне, сохраняется диссипация, а значит, оказывается возможным развитие традиции. Это именно те элементы, благодаря которым система продолжает оставаться открытой.

Такое оживление обостряет ситуацию до предела. Деятели культурного подполья (в самом широком смысле), выбираясь на свет, в большей степени являются не столько творцами новых смыслов, сколько носителями готовых смыслов враждебной среды. К смыслам среды относятся не только синхронные пороговые смыслы соседних культур. К ним, безусловно, относятся уже исчезнувшие, а потому внешние и запредельные смыслы предшествующих культур, от которых остались одни лишь имена. Активность культуртрегеров, направленная в основном на импорт этих смыслов и имен в свою культурную парадигму, только ускоряет ее катастрофу. Если адепты традиции ориентированы на вчерашнее, то культуртрегеры андеграунда в значительной мере ориентированы на настоящее и позавчерашнее, а потому они столь же предсказуемы и неинтересны, сколь и их консервативные оппоненты. Внешний мир для этих культуртрегеров кажется родным и близким - как мир испытанных идей, опробованных путей, общепринятой практики, несмотря на то, что за каждой из таких идей лежит своя традиционная

структура, что трансплантация идей требует трансплантации структуры, структурной интервенции извне. И эта интервенция, какие бы конкретно-исторические формы она не принимала, ведет только к десакрализации «внешних смыслов» и имен на почве гибнущей структуры-традиции, ведет эти временные аттракторы к дискредитации. Ложные новаторы, выползшие из вчерашнего подполья, не понимая, что смысл и структура нерасчленимы, наносят последний удар по уже не своей культурной системе, и она рассыпается в прах, рождая запутанную, но молчаливую, почти летаргическую оппозицию по отношению к внешнему и внутреннему, рождая никак неопредмеченную тягу по невидимому целому, по структуре вообще, по смыслу, по новому имени. Эта тяга, эта неопредмеченная нужда обращена только в будущее. Ибо в настоящем не остается ничего, искушающего позитивной перспективой.

Истинник свободы деградирует (или эволюционирует) от свободы совести, от желания «жить не по лжи» до желания жить нормально, до желания выжить. Объективные критерии выбора между Добром и Злом исчезают. Внешний абсурд жизни задает точку почти немотивированного выбора. Эта точка - точка бифуркации, точка множества возможных непредсказуемых вариантов развития, точка «ветвления аттракторов». Отчуждение должно быть снято. Внешний абсурд должен быть присвоен. Необходим новый смысл.

Новый смысл никогда не рождается как оппозиция только своей структуре, только как оппозиция смыслу, готовому кануть в прошлое. Его рождение проходит несколько стадий-опозиций. Он последовательно рождается как оппозиция смыслам своей структуры, смыслам среды и смыслам диссидентствующих культуртрегеров. Эта тройная (в точке бифуркации уже синхронная) оппозиция превращает этот смысл в абсолютную бессмысленность с точки зрения каждого противопоставляемого смысла. Эта оппозиция фактически приводит к тому, что до тех пор, пока смысл не найдет своего нового имени, он оказывается неуловим для

того семантического поля значений, на котором разворачивается сражение всех узаконенных и знакомых друг другу смыслов-противников. Рождение нового смысла остается незамеченным. В списке понятных своих и чужих ценностей ему не находится места. Именно такие незаметно рождающиеся смыслы, латентно зреющие и крепнущие в культуре, оказываются теми самыми гипнонами, которые способны вывести разваливающуюся структуру на новый аттрактор.

Но как только новый смысл обретает имя, он становится видимым. И в силу того, что этот смысл играет исключительно по своим правилам, он оценивается с точки зрения всех трех смыслов-оппозиций как нечто павшее предельно низко. Настолько низко, что он не воспринимается ими как объект возможного выбора, как достойный конкурент. Он не берется всерьез. С этого момента временный удел «увиденного» смысла - быть смешным. Вытеснение нового смысла в область нелепого, смешного - это вытеснение в самую удаленную от серьезности и сакральности область, в область противоположную. Быть может, оппозиция сакрального и смешного - это и есть одна из фундаментальных бинарных оппозиций традиционной структуры.

Оппозиция смешного и сакрального близка открытой М. М. Бахтиным оппозиции «верха и низа» (Бахтин 1965). М. М. Бахтин рассматривает данную оппозицию «одновременно в разных планах - социальном, иерархическом, пространственном, телесном» (Иванов 1973: 36). Наш план данной оппозиции «верха и низа» - в противопоставлении сакрализованного абсурда-программы (порогового смысла) и смешного абсурдного выбора возможного порогового смысла. И тут мы подходим к весьма интересной проблеме - к проблеме переворота, к проблеме инверсии двух абсурдов, во время которой происходит «перемещение иерархического верха в низ» (Бахтин 1965: 91). Фактически инверсия - это последний этап инициации, когда пороговый смысл, наделенный именем, оказывается выбранным среди других смыслов-гипнонов, когда рождающаяся из хаоса структура традиции присваивает себе имя этого нового порогового смысла, а имя смысла,

господствовавшего прежде, предается анафеме.

Ю. М. Лотман, исследуя проблему инверсий с точки зрения механизмов выхода за пределы культурной нормы, писал: «Одним из наиболее элементарных приемов выхода за пределы предсказуемости является такой троп..., в котором два противопоставленных объекта меняются доминирующими признаками» (Лотман 1992: 124).

Исследования М. М. Бахтиным средневековой смеховой культуры показывают, как просто эта инверсия совершалась в карнавале, когда шут объявлялся королем, а король надевал шутовскую маску, когда мужчины переодеваются в женщин, а женщины одевают мужские костюмы (Бахтин 1965: 447). Вяч. Вс. Иванов соотносит эти наблюдения М. М. Бахтина со сходными выводами Э. Лича и С. Эйзенштейна. Э. Лич отмечает, что во время карнавальных празднеств «индивид вместо того, чтобы подчеркивать свою социальную личность и официальное положение, как бы старается их замаскировать. Мир предстает в маске, формальные правила ортодоксальной жизни забыты... Участники стараются играть роль, прямо противоположную тому, чем они действительно являются: мужчины выступают в роли женщин, женщины - в роли мужчин, короли становятся нищими, слуги - хозяевами» (E. Leach 1961: 135. цит. по: Иванов 1973: 37). По мнению С. М. Эйзенштейна, «эта тема соприкасается с одной из самых глубоко таинственных ситуаций обмена социальными положениями (раб-государь), в обрядах, нома путем переодевания в сатурналиях и даже историко-политических случаях - таинственная история Ивана Грозного и татарского князька Симеона Бекбулатовича, временно заменившего царя всея Руси на престоле (Эйзенштейн цит. по: Иванов 1973: 38).

Вяч. Вс. Иванов очень интересно вписал эту проблему инверсий в контекст структуралистских поисков промежуточного звена (медиации) между двоичными противоположностями (Иванов 1973: 37). Иванов поддерживает мысль Э. Лича о том, что карнавальная инверсия - есть ритуал, источник которого заключен в культурных изменениях, в тех кризисных ситуациях, которые приводили к реальным

инверсиям. Именно они являются той самой медиацией между двумя полюсами (Иванов 1973: 38). Предложенная выше модель смены пороговых смыслов вероятно и является этой медиацией.

Но медиация между двумя оппозициями не линейна по своей природе. Оппозиция внешне похожа на соседствующее положение двух точек на окружности (Схема №3). Смешное и великое действительно отделяет один шаг, но далеко не всегда это смещение смыслов происходит по наименьшей траектории. Смешное в конечном итоге, при десакрализации всех трех смыслов-оппозиций, сакрализуется в точке бифуркации, а бывшее сакральным в состоянии динамического равновесия системы договаривается до смешного. Сам переворот (инверсия) откладывается как курьез в ритуале, воспроизводящем с той или иной периодичностью драматические обстоятельства рождения и смерти пороговых смыслов.

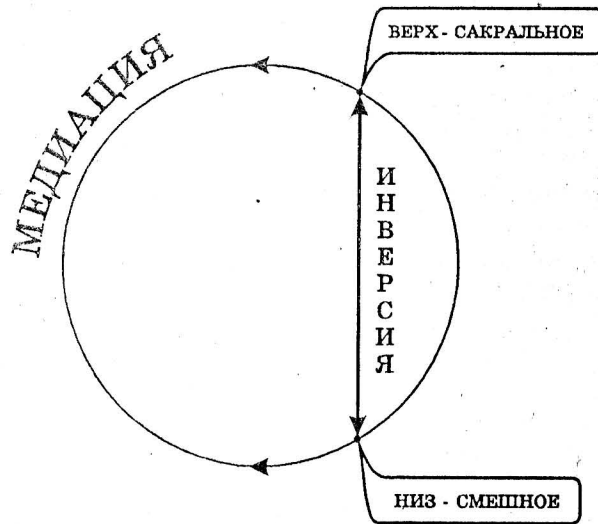


Схема №3. Инверсия и медиация.

Реальность такова, что традиция воспринимает нарушение запрета как оппозицию смыслов только тогда, когда это действительно нарушение запрета, а не выдвигание иного, принципиально нового гипнона-идеала. Когда же происходит выдвигание именно такого идеала, то он для традиции есть попросту абсурд, то есть то, что нарушает запрет не тем, что пытается преодолеть планку господствующих ценностей сверху, а тем, что, не замечая их, пролазит под планкой. И поэтому он смешон, когда, претендуя на царское величие, въезжает на осле в Иерусалим девальвированной традиции. Но в переломные периоды саморазрушения всех иерархий традиции, девальвации ее самого привлекательного «положительного» смыслового полюса, абсурдный, униженный, осмеянный «отрицательный» смысловой полюс остается. Он не может быть разрушен, поскольку никак не связан ни с одним из трех цепляющихся за прошлое смыслов-аттракторов. Он неуязвим для отступающего времени. И поэтому в точке бифуркации он начинает обладать качеством наибольшей реальности. Абсурдная простота притязаний на великое делает его одним из самых сильных эмоциональных полюсов. Он становится единственным устойчивым ориентиром. И, когда остальные ценностные ориентиры окончательно выговариваются, этот еще вчера нелепый и смешной смысл выбирается в качестве единственно возможного. Смысл-гибсон становится программой. Происходит разрыв с пуповиной прежней традиции. Все фундаментальные начала новой культуры теперь восходят к ее хронологическому началу, к абсурдной точке бифуркации, к точке абсурдной свободы.

Жестко и бескомпромиссно отрываясь от прошлой традиции, новый смысл тем не менее обладает огромной многозначностью. В новую форму втискивается бесчисленное количество сокровенных ожиданий и личностных смыслов. Новое имя завораживает и обнаруживает способность не всегда разочаровывать. В этот ранний период торжества нового

смысла, в период жестких дистанций с именами «из раньше-го времени» новый объект позитивного выбора дает утешение, вселяет надежду. Диссипация культуры огромна, традиция ничтожна. Выбор в пределах нового идеала почти неограничен, запреты накладываются только на прошлое. Рожденная культура навсегда утрачивает смысл культуры погибшей и вступает на путь детерминированной траектории, на путь формирования традиции, на путь самоубийства.

Так гибнет и рождается смысл. Так гибнет и рождается традиция. Так гибнет и рождается культура.

УМЕРЩВЛЕНИЕ И ОЖИВЛЕНИЕ (ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ).

«Только археология может оживить истину» - эта строчка из популярной песенки английских археологов (текст песни, правда, состоит только из этой единственной строчки) не так претенциозна, как может показаться на первый взгляд. Все зависит от того, как трактовать археологию, оживление и истину. Естественно, что последний подвопрос, обращенный к истине, уведет нас слишком далеко от избранной темы. Поэтому, несколько нарушая текст песни, но не замысел феноменологии, переименуем истину в смысл.

Итак, способна ли археология оживить прошлый смысл? Вернее, способна ли только археология оживить прошлый смысл?

Самый полный и наиболее глубокий ответ на этот вопрос дан Л. С. Клейном в книге «Археологические источники».

Во-первых, Л. С. Клейн устранил верхнюю хронологическую границу предмета археологии, сделав ее не столько хронологической, сколько смысловой. Ее определяет так называемый «порог понимания» смысла прошлых культур, отдельных вещей и т.д.. Л. С. Клейн пишет: «Археологам же

открытие порога понимания позволяет поймать, наконец, критерий отделения древностей от старины. Пусть память о вещах угасает постепенно, но вот понимание (диагностичность) при этом снижается не столь же постепенно, а падает рывком. Здесь забывание трудно измерить и порог трудно определить количественно, но ясно одно: за каким-то порогом забвения вещь становится древностью. Возникает необходимость расшифровки - нужда в археологии» (Клейн 1978: 60).

Во-вторых, Л. С. Клейн указал на «двойной разрыв: в традициях (между далеким прошлым и нашим временем) и в объективации, т. е. в формах воплощения информации (разрыв между миром вещей и миром идей, которыми можно оперировать в науке). Этот двойной разрыв - главная специфика археологических источников» (Клейн 1978: 61).

Итак, именно Л. С. Клейн как раз и выдвигает впервые проблему предмета археологии как науки, занятой восстановлением утерянного смысла (Клейн 1978: 62); именно Л. С. Клейн отбросил устаревшие атрибуты археологического знания (например, раскопки: «есть раскопки без археологии и есть археология без раскопок» (Клейн 1978: 62)), как обязательные; именно Л. С. Клейн констатировал, что процедура археологического исследования более сложна и более громоздка, чем процедура исторического исследования, что процедура археологического исследования намного превосшла по сложности и трудоемкости процедуру анализа письменных источников (Клейн 1978: 70). Но сделав все эти удивительные наблюдения, Л. С. Клейн пришел к заключению, что только археология не способна оживить смысл, что двойной разрыв - есть специфика именно вещественных источников.

С последним трудно согласиться. Аргументы Л. С. Клейна не убеждают. Например, он считает, что может существовать разрыв в понимании функций этнографических вещей в настоящем и в реальном контексте их бытования, но этот разрыв не столь глубок как в случае с вещами, добытыми из археологических раскопок. Л. С. Клейн приводит пример таких вещей - это глиняные диски с центральным

отверстием (происходящих с городищ Дьякова типа), назначение которых до сих не ясно (61). Такое противопоставление не совсем корректно. Во-первых, потому, что археологи имеют дело далеко не только с подобными загадочными находками, а, как правило, с орудиями, оружием, погребениями, украшениями, то есть с вещами, утилитарные функции которых так или иначе осознаются. Глиняные диски и биноклевидные сосуды с трипольских поселений - это казус, а не норма. Во-вторых, подобие глиняных дисков с отверстием как некому символу предельно утерянного смысла можно найти не только в этнографических, но и в самых современных культурах. Если из всех компьютеров, которые существуют в теперешней России, вынуть некоторые детали и предъявить их пользователям, многие ли узнают в них детали от компьютеров? Да, найдутся некоторые, которые узнают. Но, может быть, найдутся и некоторые археологи, которые определяют функции глиняных дисков? С другой стороны, не исключено, что, будь у нас возможность спросить у представителей народа, обитавшего некогда на дьяковских городищах, о назначении дисков с центровым отверстием, мы не получили бы никакого вразумительного ответа. Они могли и сами не знать, в чем заключен смысл этого странного изделия. Если это предположение кажется нелепым, то в его справедливости легко убедиться, задавшись вопросом о смысле какого-нибудь всем известного слова, оканчивающегося на «изм», пестрящего в газетах с большей интенсивностью, нежели глиняные диски в культурных слоях на городищах Дьякова типа. Получим ли мы вразумительный ответ? А ведь археология занимается, согласно Л. С. Клейну, не только реконструкцией узко-бытового назначения вещей, а реконструкцией прошлых смыслов, среди которых «измы» имеют не самое последнее значение.

Иными словами, разница получается не столь принципиальной. Проблема ведь заключена не только в определении утилитарных функций вещей, а и в установлении самых различных соответствий между формой и функцией. И возможное количество таких соответствий не поддается никакому исчислению. Оно будет постоянно видоизменяться

в зависимости от тех вопросов, которые мы будем задавать материалу. Поэтому вопрос: где такие соответствия реконструировать легче: в археологии или в этнографии? - в такой общей постановке неразрешим. Все зависит от задач реконструкции, а они могут быть как сравнительно простыми, так и бесконечно сложными в каждой из дисциплин. Но вот что необходимо подчеркнуть: сложность реконструкции и второй смысловой разрыв («между миром вещей и миром идей») зафиксированы именно в археологии. И благодаря этому наблюдению археология выглядит как некий идеальный вариант и многообещающая перспектива развития любого источниковедения. Археология менее чванлива и менее самоуверенна.

Обратную картину приводит Л. С. Клейн, сопоставляя археологию с историей, «имеющей дело с письменными источниками». Л. С. Клейн пишет: «Здесь, как в археологии, разрыв в традиции налицо: многое забыто и непонятно современному исследователю. Но эта ущербность не так чувствительна, как в археологическом материале. Ведь она сказывается сильнее всего именно при переводе информации из вещественной формы в словесную, а историку не приходится делать эту операцию. В древних письменных источниках она уже осуществлена древним автором. Правда, он был скорее всего грубо тенденциозен и в отличие от современных ученых не имел столь широких интересов, столь глубокого понимания общих тенденций. Но зато в отличие от археолога он (кто - древний автор или историк? - М. Т.) переводил не фрагменты, а целое. И он не должен был догадываться о назначениях и связях: он их знал, а то и видел - не только вещи, но и сопряженные с ними действия и события» (62).

И это противопоставление не убеждает в какой-то особой специфике археологии и ее источников. Во-первых, существует масса письменных источников, представленных только во фрагментах. Причем в таких, которые не позволяют отнестись к ним иначе, как к археологическим источникам (крито-микенское линейное письмо А, этрусские письмена, эпиграфические находки). Во-вторых, тот факт, что инфор-

манья зашифрована на естественном языке, не означает, что смысл этой информации до нас дойдет только с искажениями, вызванными грубой тенденциозностью ее автора. Эти искажения могут быть вызваны и грубой (при этом абсолютно неосознанной) тенденциозностью исследователя, который полагает, что обладает более широкими интересами и более глубоким пониманием общих тенденций, нежели древний автор. Отсюда, в-третьих, вытекает, что исследователь познает в источнике не то, о чем он прямо свидетельствует, а то, о чем он умолчал. В противном случае не нужна была бы наука история. Письменные источники почему-то умалчивают об общих тенденциях и редко заменяют собой исторические исследования, вызванные широкими интересами историков. То есть работа с источником, зашифрованным на «естественном языке», представляет собой большую опасность для исследователя, когда он не сомневается в собственной объективности, когда он не пытается осознать собственные мотивы исследования.

Да, такое исследование будет более легким, чем археологическое. Но будет ли это исследование? Либо историк повторит информацию источника и тогда его работа будет просто компиляцией. Либо занявшись, без всякой самокритики, критикой источника, историк создаст не исследование, а протокол допроса с полученным заранее признанием виновности автора источника в том, что он преступно не подозревал в свое время о наличии экономики, идеологии и социальных интересов.

И в этом случае археология как источниковедение выглядит более осторожной, более сдержанной и мудрой. И то, что арсенал источниковедческих средств археологии, по словам Л. С. Клейна, давно превзошел арсенал исследования письменных источников, позволяет видеть в археологии не просто образец для подражания, а вырвавшуюся далеко вперед саму герменевтику гуманитарного знания.

Открытие (по другому не назовешь) Л. С. Клейном специфики археологических источников - это открытие специфики всех источников, когда исследователем осознает-

ся этот самый «двойной разрыв». А он существует всегда. Другое дело, что далеко не всегда он осознается. И пока этот разрыв остается вне поля зрения, источники будут делиться на вещественные, письменные, этнографические и т.д.. Но как только он актуализируется, источник, вне зависимости от своего временного положения по отношению к истории, вне зависимости от того в чем он воплощен - в черепке, танце, звуке или в слове, становится археологическим.

Складывается впечатление, что источники могут не стать археологическими во всех тех случаях, когда исследователи заворожены смысловой очевидностью информации, которую они извлекают. А когда исследователи заворожены смысловой очевидностью, это означает, что источники им не нужны. И археологическими источниками могут не стать не только берестяные грамоты, египетские папирусы или «Песни о Нибелунгах», но и курганы скифов, горшки пражского типа и карасукские ножи. И, наоборот, стоит только задаться вопросом о неадекватности наших смыслов и смыслов истории пятилетней давности, вопросом о реконструкции функций и смысла элементов культурных текстов, как любой источник попадает в разряд источников об утерянном смысле, то есть станет археологическим.

По этому поводу следует сделать одно замечание. Л. С. Клейн увидел этот «двойной разрыв» в той дисциплине, источники которой, в силу объективно сложившегося положения вещей, были дистанцированы от смыслов настоящего. Но это открытие отнюдь не стало общепринятым. Даже в археологии этот двойной разрыв не стал ни базовой проблемной ситуацией, ни объектом полноценной научной дискуссии. Многоступенчатая (эшелонированная) процедура реконструкции смысла, отстаиваемая Л. С. Клейном (Клейн 1993: 50-52), это скорее пока идеал, нежели реальное положение вещей. К большому сожалению...

Предложенная выше феноменология наследия, являющаяся в значительной мере попыткой дать предельно анонимное, лишенное какого бы то ни было конкретно-исторического содержания описание смены культур, как смены

пороговых смыслов, заставляет отказаться от уникальности и специфики вещественных источников, а область утери смысла распространить на все виды источников, включая источники о так называемом настоящем. В 1978 году, когда книга Л. С. Клейна вышла из печати, такой взгляд на источники мог показаться каким-то безнадежно отставшим от жизни, связанным с недодуманным агностицизмом. Сегодня для доказательства этого взгляда не обязательно кивать на основные философские баталии века, концентрирующиеся вокруг философской герменевтики, проблем понимания (отнодь не археологических в традиционном смысле источников), проблем истолкования текстов наших современников, проблем установления смыслов того времени, в котором мы существуем. Для того, чтобы осознать, что любой источник становится источником именно благодаря потере смысла, достаточно задуматься над этой проблемой, мысленно поместив себя в какую-нибудь переломную эпоху - например, в середину девяностых годов двадцатого столетия.

Таким образом, отвечая на первый подвопрос, можно, вслед за Л. С. Клейном, определить археологию, как науку о способах реконструкции утерянных смыслов. Тогда законами этой науки станут законы рождения, развития и потери пороговых смыслов. И тогда археология - это действительно герменевтика, причем весьма специфическая. Ее текстом оказывается сама история, то есть ценностное отношение ко времени. Ее текстом оказывается само время в двух своих ипостасях: смысла изменений и изменения смысла. И тогда для этой герменевтики проблема понимания, проблема интерпретации - это, прежде всего, проблема оживления «утраченного времени».

Все эти аналогии с герменевтикой приводятся не для того, чтобы потрафить самолюбию археологической дисциплины и вписать ее проблематику в респектабельное общество извечных философских тайн. Скорее - наоборот. Герменевтический опыт археологии может послужить верным ориентиром в решении философских проблем герменевтики, для которых время пока остается атрибутом, но не

объектом исследования (исключение и очень важное - герменевтика Мартина Хайдеггера, для которой центральной проблемой является «временность бытия», являющаяся «онтологической структурой» (Хайдеггер 1993)).

Г. А. Антипов, анализируя современную герменевтическую традицию, представленную именами М. Хайдеггера, Г.-Х. Гадамера, Э. Бетти, различает два аспекта, присущих герменевтической проблематике - это рефлексия и понимание (Антипов и др. 1989: 26). Рефлексия задается вопросом о возможности понимания как следствия «герменевтичности» самого бытия, о связи понимания с предельными основаниями бытия. Она представлена линией Хайдеггера. Вторая сторона герменевтической проблематики - это попытки дать ответ на вопросы: «Как мы понимаем? как и по каким правилам достигается понимание «смыслосодержащей формы?» Она представлена линией Э. Бетти (Антипов и др. 1989: 26). «Рефлексия и понимание, очевидно, не совпадают, - пишет Г.А. Антипов. - Понимать - значит определенным образом оперировать со знаком, который, как известно, имеет и вещественные, чувственно воспринимаемые характеристики. Рефлектировать же - значит ставить познавательные задачи относительно указанной деятельности, пытаться дать представление о ней. Но если у Хайдеггера понимание приобретает вид безликого глобального процесса, то у Бетти фиксируются конкретные действия со смыслами и их результаты, показывается, как следует действовать, чтобы достичь желаемого результата - адекватного понимания текста» (26).

Продолжая эту мысль, можно оценить рефлексию как программирование понимания. Она превращает прежнее понимание в новый уровень творческого непонимания. Она взрывает прежнюю систему «адекватного понимания текста», превращает понятный и заученный текст в бессмысленное следование диокритических значков, требующих новых способов расшифровки. Но тогда рефлексия обладает такой продуктивностью, когда задается вопросом - во имя чего необходимо понимание? То есть тогда, когда она сама приобретает статус порогового смысла, когда она ищет новых

оснований переосмысления той реальности, которая становится абсурдной уже от того, что абсолютно понятна и неинтересна, так же примерно, как монотонно повторяющаяся фраза.

Г.-Х. Гадамер утверждал, что понимание текста неотделимо от самопонимания интерпретатора (Гадамер 1988). Но это самопонимание вряд ли способно найти основания переосмысления в какой-либо иной, менее абсурдной реальности, нежели конкретная историческая реальность, окружающая исследователя. Именно она подводит его к точке почти немотивированного выбора ответа на вопрос «Во имя чего?» И несмотря на абсурдность мотивов переосмысления, несмотря на абсурдность оснований переосмысления, такая рефлексия остается единственным способом очередной раз, но уже иначе, вступить в диалог с текстом, то есть оживить его.

Исходя из сказанного, можно, следуя традициям герменевтической цикличности, опять повторить выводы, сделанные в самой первой главе (см.: «Археология свободы»): абсолют, с позиций которого археолог взирает на историю - есть всего лишь представление об абсолюте; смена этих представлений порождает смену предметов диалогов с прошлой реальностью; осознанный «динамический», «относительный абсолют», порожденный пристрастием исследователя, всегда находит основание для неожиданного открытия новой реальности, то есть для открытия ее диалогичности; благодаря открытию такой, временно независящей от нашего познания стороне реальности, открывается феноменология предмета, а затем методология и процедура его изучения; но в результате «абсолют» договаривается до абсурда и диалог с реальностью сменяется монологом исследователя, пристрастие проповедью, а источник становится неинтересным.

То есть самокритика, рефлексия - это первый этап исследования. Самокритика актуализирует «первый разрыв» понимания смыслов: прошлого и настоящего. Именно она задает новую программу переосмысления специфики «второго разрыва» («между миром идей и миром вещей»),

как принципиально новую критику источника, являющейся ничем иным как принципиально новым типом его интерпретации.

Можно ли в археологии обойтись без такой самокритики, без «самокопания»?

Пока археология обходилась без самокритики. Но по одной лишь причине - слишком уж сильно было влияние естественно-научной установки в археологическом познании, слишком уж безрассудна была вера археологов в упорядоченность реальности. Мнительная естественно-научная установка способна была только на критику источника, на подозрение реальности, а не исходных мотивов обращения к ней. Они казались сами собой разумеющимися. В результате возник идол археологической проблематики - типология. Отношение к нему как к идолу - равнодушное: от слепого поклонения, до ехидного богохульства, от реформаторства до попыток превращения типологии в некий вид «светской религии». Отсутствие первого «самокритического» этапа породило процедуру, а, точнее, идеологию, которая властвует над археологией, негласно убеждая исследователей в отсутствии какой-либо альтернативы.

Совершенно очевидно, что мы не можем жить не типизируя. Это как бы объективно данная рутина нашего бытия. На все нужно навесить ярлычок, означить, оформить, привести в соответствие. Можно сказать, что сама культура в определенной степени и предстает как типология. Она дает весьма серьезный повод для такого типологического взгляда на себя. На эту «удочку» в свое время попались структуралисты, начиная с самого К. Леви-Стросса. Казалось, что культуру можно описать по определенным правилам, сведя ее к конечному набору повторяющихся сюжетов-типов. Леви-Стросс, к примеру, писал: «Сборник известных сказок и мифов занял бы солидное количество томов. Но их можно редуцировать до небольшого количества простых типов, выявляя за различием типов некоторые элементарные функции, а комплексы, эти индивидуальные мифы, тоже редуцируются до некоторых простых типов, сосудов, в которых

застынет жидкость множества случаев» (Levi-Strauss цит. по: Фаркаш 1977: 194).

Об этой стереотипической, типической, шаблонной стороне культуры говорится все время. Но отчего же в своей рефлексии мы именно с типологией так уверенно связываем надежды на объяснение феноменов культуры? Ведь это не тот метод, которым мы можем не воспользоваться, от чар которого мы можем устоять!

Типология - это всегда нечто органически присущее нашему мышлению и смыслам нашего познания мира, от нее мы отказаться не в силах. Отказаться от нее - значит попросту выпасть из тотального семиозиса, выпасть из культуры. И вот мы в своем исследовании мира культуры занимаемся тем, что типологизируем оттипологизированное, делаем то, чего не делать не можем. Как же можно полагаться на то, что подобные операции способны эволюционировать в сторону столь желанной объективности, в сторону фантастической точки, с которой можно было бы взглянуть на объект исследования со стороны?

Типология - это не метод, это данность, это всегда взгляд изнутри, причем взгляд неосознанно формирующийся по законам этого нутра. Быть может поэтому это именно та данность, которая ни при каких обстоятельствах не способна объяснить явление смены культур, явление смены типов.

В оживлении прошлого типология стремится воспроизвести типологическое развитие в лучшем случае на манер мультипликации, с непрерывным изменением признаков. Но там, где все-таки траектория этого типологического мультфильма обрывается, типология возвращается к застывшей и дискретной картине обнаруженной траектории. В «Археологической типологии» Л. С. Клейна представлена критика попыток соединения таких траекторий («культурных дрейфов» Форда) в единую непрерывную линию, пользуясь лишь воображаемыми моделями культуры как континуума, который обрывается только лишь по причине постоянного изменения точки, с которой ведется наблюдение

(Клейн 1991: 73-94). Но эта критика еще в большей мере заострила проблему пределов типологии. Функция типологии фактически сводится только к фиксации существующего, к объяснению его плавного изменения во времени и в пространстве. Но возникающее и гибнущее, естественно, выпадают из поля зрения и компетенции типологии, они просто не типологизируются.

Значит ли это, что именно типизируемость оказывается тем самым искомым индикатором мертвого в культуре, тем, благодаря чему культура способна застыть в морфологически осязаемых формах, а типология, в свою очередь, способом эти формы выявить или же, точнее, эксгумировать и препарировать?

Положительный ответ на этот вопрос напрашивается сам собой. Если тип - это как бы момент фиксации того или иного динамического состояния, то логично было бы видеть именно в типологии ту форму диалога с прошлой реальностью, которая в состоянии вести общение, лишь абстрагируясь от динамики.

Так это и происходит и в самой процедуре археологического исследования. Прежде чем подойти к решению той или иной хронологической проблемы (по своей сути проблемы динамической), археолог сначала занимается типологией предметов и только после этого пытается их выстроить во времени. В этой типологии он часто вынужден отбрасывать огромное количество так называемых не работающих (нетипологизируемых) признаков, смазывающих картину типологической мультипликации.

Ю. М. Лотман писал по этому поводу: «Представление о том, что мы можем дать статическое описание, а затем придать ему движение - ... дурная абстракция. Статическое состояние - это частная (идеально существующая только в абстракции) модель, которая является умозрительным отвлечением от динамической структуры, представляющей единственную реальность» (Лотман 1992: 43). Немудрено, что после такого абстрагирования от динамики, динамика

привнесены со стороны в качестве версий и гипотез о том, каким образом типы в культуре разом изменились до неузнаваемости. В итоге красивые и полные научной глубины типологические схемы не поднимаются выше статуса кофейной гущи. По ним продолжают гадать. Реконструируемые типы в культурах образуют в лучшем случае скелетообразную структуру, с которой играют как со связкой астрагалов.

М. К. Петров полагает, что этот основной недостаток исследований по типологии культуры порожден их уподоблением высоким образцам исследований естественно-научных, что он ведет к тому, что индивидуальные отклонения отбрасываются или допускаются «лишь на правах безличных, инертных, вечных мест крепления и адресов распределения столь же вечных ролей, видов деятельности, так что картина начинает напоминать чертеж машины или рентгеновский снимок: видны сочленения, связи целостности, но исчезает плоть в ее назначении и ограничениях, хотя совершенно очевидно, что и в творениях природы, и уж тем более в творениях человека... не скелеты создают плоть по контурам собственных определений, а живая плоть, сам организм определяет форму скелетов по контурам собственных потребностей, назначений, возможностей» (Петров 1991: 24).

И тем не менее мы не можем не убивать окружающую нас жизнь силой аналитического расчленения, мы не можем не примерять к этой жизни понятия, которые суть лишь чучела из убитых. Живое мы измеряем мертвым, умершее пытаемся оживить только лишь мертвой водой типологии.

Можно ли выйти из этой познавательной ловушки?

Для ответа на этот вопрос еще раз обратимся к тем аспектам понимания, которые определяются как существенные.

Прежде всего, для понимания необходима определенная знаковая система. Представляет ли собой описанный в типах и признаках «вещный» археологический мир некое подобие знаковой системы, подобие текста?

Л. С. Клейн на этот вопрос отвечает своеобразно. Он говорит о трудностях перевода информации с «языка вещей» на любой из настоящих «естественных» языков (Клейн 1978: 47), но как бы отвлекаясь от того момента, что фиксация «языка вещей» является самым важным и принципиальным моментом всех последующих вариантов перевода археологической информации, что фиксация такого языка уже является переводом, только неосознанным. Но тогда возникает вопрос: что из себя представляет эта знаковая система?

«Язык вещей», нуждающийся в последующем переводе - есть ни что иное, как различные варианты упорядочивания этих вещей, то есть различные виды их типологии и классификации. И как бы ни оспаривалось это утверждение, за ним следует признать и то, что атомарной единицей такого «текста», то есть его знаком, будет «признак». Но каким знаком? Для кого знаком?

М. М. Бахтин, говоря о специфике процесса понимания, указывал на главную особенность знака - знак должен быть понят (цит. по: Иванов 1973: 16). Дословно: «Процесс понимания ни в коем случае нельзя путать с процессом узнавания. Они глубоко различны. Понимается только знак, узнается же сигнал. Сигнал - внутренне неподвижная, единичная вещь, которая на самом деле ничего не отражает и не преломляет, а просто является техническим средством указания на тот или иной предмет (определенный и неподвижный) или на то или иное действие (тоже определенное и неподвижное)» (Там же).

Будучи по своей природе лишь сигналами, признаки вещей, подвергаясь процедуре отбора и типологии, сразу же становятся знаками, они сразу же осмысливаются, вырываются из свойственного им семантического поля и преобразуются по основаниям, известным лишь археологу, в «язык для археолога». Это значит, что после такой процедуры вещь уже переведена на язык «современного смысла» и дальнейшие переводы ничего существенного к этому не прибавят. Даже если с самого начала мы будем подходить к выявлению и фиксации признаков без явного предубеждения, без явной

«подгонки под результат», то это означает только то, что мы начнем работать с признаками. Как испытуемые Викториной Лефевр работали с парами фасолин, мы обречены будем на некий «позитивный отбор», соответствующий содержатель-но нашим интенциям. То есть в любом случае мы будем автоматически превращать сигналы в знаки.

Вырваться из этого самообмана можно только одним путем - признать его наличие, признать в истории аноним-ную семиотику. Тогда логично признать герменевтическую конструкцию следующего вида (Схема №4).

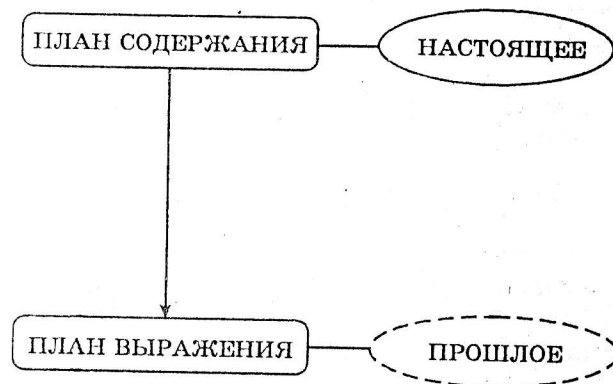


Схема №4. Анонимно-семиотическая познавательная конструкция

Но самокритика толком ничего не даст, если она не позволит открыть в самих анонимных признаках ту исход-ную диалогичность, в обход которой идет типологический метод.

Предложенное выше представление о живой культуре как о единстве двух феноменов - традиции и диссипации - позволяет по иному взглянуть на данную проблему, по иному

оценить сложности реконструкции утерянного смысла.

Типология действительно дает нам отражение только одной стороны культуры - традицию, то есть феномены хранения и приобретения. Но теперь мы знаем, что аттрак-тором традиции является смысл, родившийся в точке бифур-кации, что традиция всегда ориентирована на прошлое, следовательно, взятая в таком изолированном виде, она всегда будет признаком умирания в культуре. Можно ска-зать, что типология - это не критическое, несвободное следо-вание этому закону, вследствие чего реконструируемый куль-турный текст изоморфен, тождествен явным и скрытым ценностным ориентациям традиций тех культур, в которых живут археологи. Отсюда же вытекает, что аттрактором реконструируемых древних традиций являются теперешние смыслы. В этом отношении типологии - это специфические знаковые системы, за архаическими, древними планами выражения которых скрываются неосознанные современные планы содержания. И пока эти современные планы содержа-ния не будут критически осмыслены, мы будем в этих знаковых системах различать за различными комбинациями типов и признаков лишь различные комбинации одного и того же знака - знака смерти. Культура - это единство порядка и хаоса, традиции и диссипации, исследовать ее только с точки зрения порядка, значит лишить ее диалогич-ности, умертвить ее повторно.

Конструкцию понимания прошлых смыслов, основан-ную только на типологии, реконструирующей традицию, но изолирующую диссипацию, можно в самом общем виде изобразить следующим образом (Схема №5).



Схема №5. Монологическая познавательная конструкция

Герменевтическая конструкция, ныне существующая в археологии, по существу некрофильна, бесперспективна и монологична. Ни о какой реконструкции прошлой жизни речи быть не может, пока задачи типологии и классификации будут единственными. Ни о каком равноправном диалоге смыслов говорить не приходится, пока мы сами говорим за источники, уличая их в ненадежности.

Реконструировать смыслы древней культуры, отыскать в ней «знаки жизни» означает только одно - отыскать в ней знаки времени.

Открыть знаки времени - это отыскать в культуре диалектическое единство трех пропорций, в которых попарно представлены переменные - потери, хранения и приобретения. То есть, объектом должны стать не только традиция, воспроизводимая по самым разнообразным типологическим цепочкам, но и диссипация, разброс, рассеивание признаков,

от которых обычно избавляются. И тогда аттрактором современного смысла будет не только структура древней традиции, не только порядок, но и особым образом «организуемый» и волнообразно изменяющийся во времени хаос.

Почему эта исходная посылка кажется столь продуктивной? На чем строится уверенность в том, что признав в качестве аттрактора современного смысла единство традиции и диссипации, мы получим именно диалог с источником, а не очередной монолог?

Убежденность эта основывается на том, что аттрактором этой (исследуемой) диссипации будет уже не современная, а древняя традиция. Когда мы увидим в культуре не только одни лишь регулярности, не одни лишь цепочки стереотипизации, не одну лишь мультипликацию, тогда мы и обнаружим реальные векторы, направленные в сторону неизвестных смысловых аттракторов прошлого. А значит, нам удастся частично выйти из смыслового плена современной культуры.

Это обстоятельство, вытекающее, с одной стороны, из самокритики, а с другой, из признания двойственной, диалектической и диалогической природы предмета, позволяет подойти к совершенно иной, менее некрофильной процедуре реконструкции прошлого смысла. Пусть этот смысл будет совершенно анонимным, но он уже не будет таким безгласным и произвольно трактуемым. Пусть этот смысл не удовлетворит наше этноцентристское или социоцентристское любопытство, но он даст нам представление о своей динамике, о своей темпоральности.

Достаточно сложно ответить на вопрос: как конкретно исследовать в единстве традицию и диссипацию? Методические аспекты этой проблемы могут открыться с самых неожиданных сторон. Но в самом общем виде ответ на вопрос может быть следующим. - Выполняя привычную и естественную работу по типологии и классификации материала, археолог должен внимательно рассматривать и дисперсию - разброс

тех признаков, которые могут быть слабо связаны друг с другом, но всегда так или иначе ориентированы на некоторые аттракторы - другие признаки, типы, кластеры. Иначе говоря, исследования массовых, «типичных» отклонений от нормы невозможно без исследования самой нормы.

Потери, отклонения от того или иного типа интересовали всегда археологов только как проявления уникальные, индивидуальные. То, что изменение объема потерь - это не равномерный процесс, не процесс, заданный только фрагментарностью археологических источников, а, напротив, процесс волнообразный и массовый, со своими тенденциями и закономерностями, не принималось во внимание. Не принималось во внимание, что дисперсия может быть таким же равноправным объектом изучения культурного процесса, как и жесткая связанность признаков.

Признавая за типологией ее иерархичность, можно предположить, что таковой иерархичностью обладает и дисперсия. То, что на одном уровне иерархии будет типологий, на другом - уже отклонением от нее. Причем это отклонение будет задавать естественную иерархию материалов, с естественными границами пространственной и временной дискретности. Хаосу, как было отмечено выше, свойствен и определенный порядок. Но это будет уже иной порядок, с иной диагностичностью.

Такой дисперсно-типологический подход даст в итоге самое главное - он позволит выйти на палеопрогноз, на хронологическую диагностику культуры, на реконструкцию ее «героических» и «компромиссных» фаз развития, на предсказание возможного поведения культуры, основанного на выявленных соотношениях между дисперсией и типологией. Установленные благодаря такому анонимному описанию знаки времени, темпоральность культуры, соответствия фаз ее развития тем или иным состояниям утраченного «порогового смысла» позволяет реконструировать содержание этого «порогового смысла» - как изменение и смену его настроений.

После проведенной самокритики, после детально изложенной синергетической концепции времени, после ее адаптации к процессам рождения и смерти культуры можно предложить следующую «оживляющую» герменевтическую конструкцию (Схема №6).

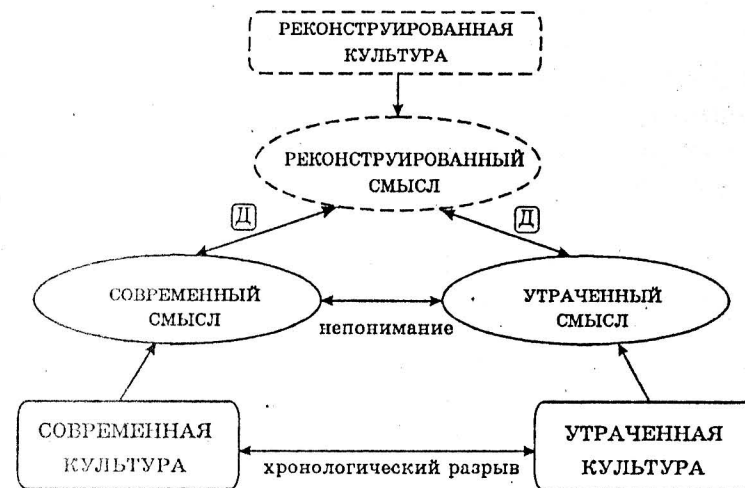


Схема №6. Диалогическая познавательная конструкция.

Д - диалог культур

Не останавливаясь более на этой методологическо-рецептурной стороне вопроса, но продолжая искушать возможной перспективой подобного подхода в реконструкции «утраченного смысла», можно привести своеобразный аргумент. Исследуя культуру исключительно типологическими средствами, мы как бы рисуем картину, в которой отсутствует «отрицательное пространство». Фигуры, возникающие на картине, остаются поэтому плоскими, а пространство за ними остается незаполненным, безжизненно белым - как на чертеже. Каким неожиданным может оказаться это «отрица-

тельное пространство», показано на литографии Морица Корнелиуса Эшера «Мозаика II». Черные фигуры - аттракторы нашего внимания господствуют на переднем плане, но если, совершив некоторое усилие, переместить внимание на «отрицательное пространство», то окажется, что силуэты черных фигур образованы фигурами светлыми, столь же затейливыми и фантастическими, но абсолютно других конфигураций.

Другими словами, в известных и привычных археологических источниках нас ждет свое «отрицательное пространство» диссипации, а значит - встреча с совершенно неожиданной картиной истории.

ЛИТЕРАТУРА

- Антипов Г.А., Донских О.А., Марковина И.Ю., Сорокин Ю.А. (1989) Текст как явление культуры. Новосибирск.
- Аристотель (1975) Метафизика // Соч. в 4 т. М., т. I.
- Вайбурич А.К. (1985) Некоторые вопросы этнографического изучения поведения // Этнические стереотипы поведения. М..
- Барг М.А. (1984) Категории и методы исторической науки. М..
- Бахтин М.М. (1965) Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М..
- Бахтин М.М. (1979) Эстетика словесного творчества. М..
- Бергсон А. (1921) Длительность и одновременность. Петроград.
- Бердяев Н.А. (1991) Самопознание. Л..
- Берже П., Помо И., Видаль К. (1991) Порядок в хаосе. О детерминистском подходе к турбулентности. М..
- Библер В.С. (1989) Диалог. Сознание. Культура // Одиссей. М..
- Блок М. (1973) Апология истории, или Ремесло историка. М..
- Борхес Х.Л. (1984) Проза разных лет. М..
- Василькова В.В., Яковлев И.П., Барыгин И.Н. и др. (1992) Волновые процессы в общественном развитии. Новосибирск.
- Великовекый С.И. (1989) Культура как полагание смысла // Одиссей. М..
- Вязок Е. (1991) Историография как игра метафор: судьбы «новой исторической науки» // Одиссей. М..
- Виноградов Ю.А., Марченко К.К. (1991) Северное Причерноморье в скифскую эпоху. Опыт периодизации истории // СА, №1.
- Виницкий Л.В., Колпаков Е.М. (1991) Периодизация в археологии // Проблемы хронологии и периодизации в археологии. Л..
- Гадамер Г.-Х. (1988) Истина и метод. М..
- Гуревич А.Я. (1992) Послесловие к книге Жака Ле Гоффа «Цивилизация средневекового Запада». М..
- Гуссерль Э. (1991) Идеи феноменологии. Лекции I и II // Ступени. Санкт-Петербург., №3.
- Добролюбовский А.О. (1980) О структуре объекта археологической науки // Северо-Западное Причерноморье в эпоху первобытнообщинного строя. Киев.
- Иванов Вяч.Вс. (1973) Значение идей М.М.Бахтина о знаке, высказывании и диалоге для современной семиотики // Труды по знаковым системам. Тарту., вып. VI.
- Ильин-Томич А. (1992) Кто придумал русского Сцевола // Родина, №6-7.
- Камю А. (1990) Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Бунтующий человек. М..
- Клайн М. (1988) Математика. Поиск истины. М..
- Клейн Л.С. (1975) Проблема смены культур в современных археологических теориях // Вестник ЛГУ, 1975.
- Клейн Л.С. (1978) Археологические источники. Л..
- Клейн Л.С. (1981) Проблема преемственности и смены археологических культур // Преемственность и инновации в развитии древних культур. Л..
- Клейн Л.С. (1991) Археологическая типология. Л..
- Клейн Л.С. (1993) Феномен советской археологии. Санкт-Петербург.
- Князева Е.Н., Курдюмов С.П. (1992) Синергетика как новое мировидение: диалог с И.Пригожиным // ВФ, №12
- Князева Е.Н., Курдюмов С.П. (1993) Интуиция как самодостраивание // ВФ, №2.
- Князева Е.Н., Курдюмов С.П. (1994) Законы эволюции и самоорганизация сложных систем. М..
- Колпаков Е.Н. (1991) Теория археологической классификации. Санкт-Петербург.
- Курдюмов С.П. (1991) Интервью с С.П.Курдюмовым // ВФ, №6.
- Ле Гофф Ж. (1991) С небес на землю (Перемены в системе ценностных ориентаций на христианском западе XII-XIII вв.) // Одиссей. М..
- Леонтьев А.Н. (1977) Деятельность. Сознание. Личность. М..
- Лефевр В. (1990) От психофизики к моделированию души; Интервью с В.А.Лефевром // ВФ, №7.
- Лосев А.Ф. (1990) Из ранних произведений. М..
- Лосев А.Ф. (1993) Очерки античного символизма и мифологии. М..
- Лотман Ю.М. (1992) Культура и взрыв. М..
- Маливин В.В. (1991) Мифология и традиция постмодернизма // Логос. Л., Книга 1.
- Манзура И.В. (1990) Переходный период от энеолита к эпохе бронзы в Нижнем Поднестровье и Попрутье // Автореф. канд. ист. наук. Л..
- Маркарян Э.С. (1973) О генезисе человеческой деятельности и культуры. Ереван.
- Марков Б.В. (1991a) Трансцендентальная феноменология Э.Гуссерля (Интерпретация) // Ступени. Санкт-Петербург., №3.
- Марков Б.В. (1991b) Основные понятия и принципы феноменологии (Комментарии) // Ступени. Санкт-Петербург., №3.
- Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Соч. том 3.
- Мейер М. (1992) Риторика и интеллектуальный кризис эпохи // Ступени, Санкт-Петербург., №1.
- Мельникова А.И. (1979) Скифия и фракийский мир. М.
- Миллон Ч. (1992) Шестов, или о чистоте отчаяния // Шестов Л. (1990) Киргегард и экзистенциальная философия. М..
- Миллюков П.Н. (1913) Главные течения русской исторической мысли. Издание 3-е. Санкт-Петербург.
- Мильяников А.О. (1989) Язык культуры и вопросы изучения этнической специфики средств знаковой коммуникации // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л..
- Назаретян А.П. (1995) Агрессия, мораль и кризисы в развитии мировой культуры (Синергетика социального прогресса) М..
- Николис Г., Пригожин И. (1990) Познание сложного. М..
- Никулиц И.Т. (1987) Северные фракийцы в VI-I вв. до н.э.. Кишинев.
- Пинцис Ф. (1990a) О пользе и вреде истории для жизни. Сочинения в двух томах. М., том 1.
- Пинцис Ф. (1990b) Рождение трагедии из духа музыки. Сочинения в двух томах. М., том 1.

- Ницше Ф. (1990с) Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. Составленная в двух томах. М., том 2.
- Павленко Ю.В. (1989) Раннеклассовые общества (генезис и пути развития). Киев.
- Петров М.К. (1991) Язык, знак, культура. М.
- Полетаев А.В., Савельева И.И. (1986) Концепция «длинных волн» в историко-социологических исследованиях (историографический обзор) // РКСМ, №5.
- Померанц Г.С. (1989) Роль масштабов времени и пространства в моделировании исторического процесса // НАА, №4.
- Поршнев Б.Ф. (1966) Социальная психология и история. М..
- Пригожин И. (1989а) Мы только начинаем понимать природу // Краткий миг торжества. М..
- Пригожин И. (1989б) Переоткрытие времени // ВФ, №7 (*)
- Пригожин И. (1991) Философия нестабильности // ВФ, №6.
- Пригожин И., Стэнгерс И. (1986) Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М..
- Пятигорский А.М. (1990) Интервью с А.М.Пятигорским // ВФ, №5.
- Розов М.А. (1990) От зерен фасоли к зернам истины // ВФ, №7.
- Самарский А.А., Курдюмов С.П. (1989) Парадоксы многовариантного нелинейного мира - мира вокруг нас // Гипотезы. Прогнозы (Будущее науки). М..
- Свасьян К.А. (1990) Примечания к первому тому Ф.Ницше. См.: Ницше Ф. (1990).
- Свасьян К.А. (1993) Предисловие к первому тому О.Шпенглера «Закат Европы». См.: Шпенглер О. (1993).
- Степанов Ю.С., Проскуриин О.Г. (1993) Смена «культурных парадигм» и ее внутренние механизмы // Философия языка: в границах и вне границ. Харьков.
- Тимердинг Г.Б. (1924) Золотое сечение. Петроград.
- Фаркаш Л. (1977) Экзистенциализм, структурализм и фальсификация марксизма. М..
- Фегелин Э. (1991) О Гегеле (Исследование чародейства) // Логос. Л., Книга 1.
- Фрагменты ранних греческих философов (1989). М..том.1.
- Фрейд З. (1989) Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М..
- Фромм Э. (1992) Душа человека. М..
- Хайдеггер М. (1993) Работы и размышления разных лет. М..
- Хейзинга Й. (1992) Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. М..
- Шестов Л. (1992) Киргегард и экзистенциальная философия. М..
- Шпенглер О. (1993) Закат Европы. М..
- Шрейдер Ю.А. (1990) Человеческая рефлексия и две системы этического сознания // ВФ, №7
- Шувалов П.В. (1993) Археологическая хронология: пределы абсолютного датирования // Новые открытия и методологические основы археологической хронологии. Санкт-Петербург.
- Щукин М.Б. (1978) Об «узких» и «широких» датировках // Проблемы археологии. Л., вып.2.
- Щукин М.Б. (1991а) Проблема «пробелов» в археологии Молдавии эпохи Латена и римского времени // Древнейшие общности земледельцев и скотоводов Северного Причерноморья (У тыс. до н.э. - У в. н.э.). Кишинев.
- Щукин М.Б. (1991б) Некоторые проблемы хронологии раннеримского времени. (К методике историко-археологического сопоставления) // АСГЭ, вып.31.
- Щукин М.Б. (1991с) Центральная и Восточная Европа на рубеже нашей эры // Автореф. дисс. докт. ист. наук. Л..
- Элиаде М. (1991) От Залмоксиса до Чингисхана // Кодры. Кишинев., №7.
- Эрих В. (1991) На пути к логизму // Ступени. Санкт-Петербург., №2.
- Ясперс К. (1991) Смысл и назначение истории. М..
- Bailey G. (1987) Breaking the time barrier // ARC, vol.1, №6.
- Ben-Dov Y. (1993) Time: static, directional and creative // О первоначалах мира в науке и теологии. Санкт-Петербург.
- Bintliff J. (1994) The contribution of Annaliste structural History approach to archaeology // The Annales school and Archaeology.
- Braudel F. (1958) Histoire et sciences sociales: la longue duree // Annales, A 13, №4.
- Eliade M. (1973) The Sacred in the Secular World // Cultural Hermeneutics, vol.1, №1.
- Eliade M. (1992) Romania. Breviar istoric // Mesterul Manole. Iasi.
- Gukin V., Manzura I., Rabinovich R., Tcachuk M. (1995) Nonarchaeological theory and the problem of cultural Heritage // World archaeological Bulletin, №7.
- Kinser J. (1976) Annalist paradigm? The geohistorical structuralism of Fernan Braudel // The American historical review, v.86.
- Klejn L.S. (1973) Marxism, the systematic approach, and archaeology // The explanation of cultur change. Models in prehistory. London.
- Knapp B. (1992) Archaeology and Annales: time, space and change // Archaeology, Annales and Ethnohistory. Cambridge.
- Knyazeva E.N., Kurdyumov S.P. (1994) Synergetics at the crossroads of the eastern and the western cultures. Preprint №28, Moscow.
- Knyazeva E.N. (1996) Synergetic Challenge to Culture // Moscow Forum of Synergetics. Abstracts. Moscow.
- McGlade D. (1987) Chronos and oracle: some thoughts on time timescales and simulation // ARC, vol.6, №1.
- Parvan V. (1926) Getica. Bucuresti.
- Shanks M., Tlley K. (1987) Abstract and substantial time // ARC, vol.6, №1.
- Sherratt A. (1992) What can archaeologist learn from annalistes? // Archaeology, Annales and Ethnohistory. Cambridge.
- Smith M. (1992) Brodel's temporal rhythms and chronology theory in archaeology // Archaeology, Annales and Ethnohistory. Cambridge.
- Zirra V. (1975) Influence des Geto-Daces et leurs voisins sur l'habitat celtique de Transylvanie // Alba Regia. Szekesfehervar. XIV.