

СТРУКТУРА И СВОБОДА
(ИЗ ЗАМЕТОК О ФИЛОСОФСКИХ ОСНОВАНИЯХ
ТАРТУСКОЙ СЕМИОТИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ)*

Михаил Лотман

Уважаемые коллеги! С чувством глубокого волнения выступаю здесь сегодня перед вами. Дело в том, что Испания – страна, в которой моему отцу так и не удалось побывать, но о которой он постоянно думал и в которую он мечтал попасть. Так, 15-летним подростком он пытался бежать в Испанию, чтобы принять участие в гражданской войне. В дальнейшем на смену романтическим увлечениям юности пришел более серьезный интерес к уникальной культуре Испании, причем не столько даже к ее литературе (хотя *Песнь о моем Сиде*, Лопе де Вега, Сервантес и Федерико Гарсия Лорка всегда находились в орбите его внимания), сколько к живописи: Эль Греко, Гойа и, в особенности, Веласкес были его постоянными собеседниками. Я не случайно употребил здесь это казалось бы неуместное слово – названных художников отец ценил не столько даже как живописцев, сколько как мыслителей европейского масштаба. Наконец, уже за несколько недель до своей смерти, вспоминая страны, в которых ему так и не удалось побывать, отец сказал, что по-настоящему сожалеет лишь о том, что не был в Испании.

Все это имеет определенное отношение и к основному предмету моего сообщения, поскольку свобода передвижения является неотъемлемой частью свободы вообще. Хотя тема моего доклада звучит вполне академично и даже по-философски отстраненно, предмет этот не лишен злобы дня и сам вопрос о соотношении структуры и свободы стоит сейчас совершенно иначе, нежели в 1960-е годы, когда складывалась парадигма тартуской семиотической школы. Дело в том, что в целом ряде постструктуралистских публикаций (и – шире – в культуре европейского постмодернизма вообще) делаются

* Настоящее сообщение было зачитано в качестве пленарного доклада на „Международной конференции памяти Ю.М. Лотмана” в Гранаде (Испания) 26 октября 1995 года.

вполне серьезные попытки дискредитации не только структурализма как научного направления и даже как мировоззрения, но и самого понятия структуры. Для постструктурализма структура есть набор жестких ограничений, сковывающих свободное развитие (не важно, идет ли при этом речь об отдельном человеке, искусстве, обществе или человечестве в целом). С этой точки зрения структуралистская ориентация мысли в XX веке знаменует, если воспользоваться выражением Эриха Фромма, „бегство от свободы” – структурализм философский и филологический оказывается явлением того же ряда, что и модернизм в искусстве и тоталитаризм в политике. Применительно к тартуской школе литературный критик В. Турбин прямо заявил, что лотмановский структурализм эквивалентен концентрационным лагерям сталинского ГУлага. Такого рода явно недобросовестные обвинения едва ли заслуживали бы внимания, если бы не одно немаловажное обстоятельство. Поскольку критика структурализма ведется с позиций свободы, то получается, что его апология как будто направлена, по крайней мере косвенно, против свободы. Так, на конференции в Бергамо (Италия) в 1994 году, также посвященной памяти Ю.М. Лотмана, американский славист проф. В. Александров в своем выступлении¹ в защиту структурализма однозначно связывал свободу с произволом, а ограничивающий этот произвол порядок – со структурой, т.е. по сути дела исходил (с инверсией оценок) из той же концептуальной модели, что и постмодернисты. Такое представление имеет в европейской культуре глубокие корни и само нуждается, как сказали бы деконструктивисты, в деконструкции.

Вопрос о том, в какой мере постмодернистские обвинения обоснованы по существу дела мы рассмотрим ниже, пока же отметим, что с субъективной точки зрения дело обстояло прямо противоположным образом: дух свободы, исходивший из тартуских структуралистских штудий, был очевиден как для самих участников летних школ и семиотических изданий, так и для их противников из лагеря советской официальной науки, стремившихся если не к прямому запрету, то, во всяком случае, к строгому

1 См. в настоящем сборнике (*прим. ред.*).

ограничению деятельности тартуской школы. Приведу лишь несколько примеров в подтверждение этого тезиса.

По воспоминаниям основных участников летних семиотических школ в Кяэрику эти собрания выделялись не только новизной научных идей, но и особой освобождающей атмосферой. При этом дело шло не только о свободе научной и академической – на фоне советской действительности летние школы воспринимались как отдушины в затхлой атмосфере советской несвободы.²

Свой некролог Ю. Лотману Юлия Кристева – структуралист и бунтарь – начинает с того, что является с ее точки зрения главным: с падения берлинской стены. По ее мнению, берлинская стена была обречена уже в 60-е годы, в работах структуралистов разных стран – столь силен был освобождающий пафос этого направления мысли. Значительная роль в этой борьбе принадлежала вышедшим в 1964 г. в Тарту *Лекциям по структуральной поэтике*. Опять-таки не будем сейчас обсуждать вопрос о том,

2 Приведем лишь несколько характерных высказываний участников этих школ.

Б.М. Гаспаров: „Традиции академических свобод и интеллектуальной независимости, делавшие Дерпт уникальным явлением в русской академической жизни еще в прошлом веке, в значительной мере сохранились в Тарту 1950-1960-х годов. (...) и для тех, кто продолжал жить и работать за пределами тесного тартуского сообщества, систематические поездки в Тарту и погружение в этот мир стали необходимым духовным опытом. Сам факт наличия этого особого мира давал ощущение внутренней независимости, выхода в духовное пространство, защищенное от враждебной среды” (Гаспаров 1994: 281-282).

Г.А. Лесскис: „(...) я (...) ждал от него [от Тарту – М.Л.] освобождения, хотя и не политического, но духовного. (...) И действительно – такой свободы мысли и слова, такого отсутствия всякой казенщины я до того не встречал ни разу в жизни.” (Лесскис 1994: 313, 315).

В.Н. Топоров: „(...) наше состояние [во время летних школ – М.Л.] – как бы изъятость из *мира сего* с его злобой дня, чувство раскрепощенности, ощущение близости пространства свободы и предстоящей встречи с ним, эйфория духа” (Топоров 1994: 336).

Вероятно, наиболее радикальное мнение было высказано поэтом и семиотиком О.А. Седаковой, назвавшей тартуско-московский структурализм авангардом освободительного движения в Советском Союзе (Седакова 1995: 262-265).

насколько эти претензии обоснованы, однако в искренности их сомневаться не приходится.

В своих мемуарах Б.Ф. Егоров вспоминает о значении кибернетических идей 50-х годов для зарождавшейся тартуской школы. При этом прочтение, например, работ Н. Винера и У.Р. Эшби представляется сейчас одновременно и принципиально важным и несколько курьезным. Курьез здесь в том, что кибернетическая проблематика переводилась в философскую плоскость, а эвристические приемы кибернетики (я имею ввиду здесь, например, метод „черного ящика”, принцип обратной связи и гомеостазиса и т.п.) воспринимались в качестве положений, имеющих общенаучное методологическое значение. При этом первостепенное значение отводилось кибернетической формулировке проблемы свободы.³

Здесь необходимо сделать небольшое отступление. Марксизм принял (лишив однако ее большей части этического содержания) формулировку Б. Спинозы, согласно которой свобода есть осознанная необходимость. Т.о. свободы нет в природе вещей, она целиком лежит в сфере идеологии, т.е. свобода по сути своей иллюзорна. Развитие субъекта определяется исключительно воздействием на него объективной реальности, в первую очередь – реальности социально-экономической. Развитие есть адаптация субъекта к условиям внешней среды. Очевидно, что в таком подходе к решению проблемы свободы марксизм следовал не только Спинозе, но и Дарвину (Ф. Энгельс прямо указывал на влияние дарвинизма на становление марксизма). Хотя марксизм и критиковал концепции социального дарвинизма за прямолинейное перенесение теории естественного отбора из биологической сферы в социальную, очевидно, что

3 „Меня (...) перевернула книга Н. Винера [*Кибернетика и общество* – М.Л.]: все смутные сомнения относительно «свободы как осознанной необходимости» и жесткого детерминизма, однонаправленности его сверху вниз – рассеялись, разрешились. Я немедленно сделал доклад на нашем методологическом семинаре и, как сейчас, помню живое творческое горение мысли, буквально внешне отразившееся на лице Ю.М. Лотмана: обратная связь и диалектическое понимание свободы и выбора показывают и философскую, и социально-политическую нелепость тоталитарных режимов” (Егоров 1994: 96).

проблема воздействия социальной среды на субъекта в марксизме решается совершенно аналогично тому, как трактуется воздействие природной среды на организм в дарвинизме. Все это следует учитывать в контексте того неприятия дарвинизма, который всегда был характерен для Ю.М. Лотмана (этой неприязнью объясняется, в частности, публикация биолога А. Любищева в тартуских семиотических изданиях); антидарвинизм и антигегельянство⁴ тартуского структурализма были косвенно направлены против марксизма, прямая критика которого в Советском Союзе была невозможна.

Пафос тартуского методологического семинара в конце 1950-х – начале 1960-х годов и состоял в том, чтобы, руководствуясь новейшими идеями кибернетики, теории информации и структурной лингвистики, перевести такие проблемы как свобода, необходимость, система, структура и т.п. из сферы спекулятивной философии в сферу беспристрастного научного знания.⁵ Так, по мнению Ю.М. Лотмана, учет механизма обратной связи во взаимоотношении системы со средой позволяет отказаться от представления свободы как осознанной необходимости. Система посылает некий импульс в окружающую ее среду, получает по каналам обратной связи определенный ответ, учет которого приводит к корректировке „поведения” системы. Таким образом развитие предстает, в первую очередь, реализацией внутренних потенций системы и лишь во вторую очередь адаптацией к внешним условиям (даже если система не посылает целенаправленных импульсов, но лишь воспринимает поступающую извне информацию, инициатива в „диалоге” со средой все равно принадлежит ей уже в силу самого ее присутствия в данной среде).⁶ Свобода оказывается связанной с самореализацией внутренних возможностей, а не с осознанием диктата внешних условий. Таким образом, подобно тому, как тартуские летние школы

4 Об этом см. М. Лотман 1995.

5 Представление, что введение научной аргументации в философский спор знаменует конец философии – дань позитивизму, едва ли не единственная в мировоззрении Ю.М. Лотмана.

6 Последнее положение очевидным образом соотносится с принципом дополнительности Н. Бора.

были окружены атмосферой свободы, и становление самой методологии тартуского структурализма неразрывно связано с рефлексией над проблемой свободы.

Теперь уже совершенно очевидно, что дальнейшее рассмотрение соотношения свободы и структуры требует выхода за рамки чистой филологии в область философской проблематики. Однако, во избежание возможных недоразумений, считаю необходимым подчеркнуть, что предлагаемый ниже анализ философской проблемы сам не является философским, но семиотико-культурологическим. И дело здесь не только в том, что я не считаю себя достаточно компетентным для проведения собственно философского анализа, но и в самих целях этого анализа. Грубо говоря, нас будет интересовать не столько то, чем же является свобода так сказать „на самом деле” (или, говоря семиотически, что является ее референтом), сколько внутренняя логика выстраивания концепции свободы и место ее в культурном механизме той или иной эпохи. Иными словами, нас интересуют, в первую очередь, сигнификации и коннотации понятия свободы, а такой анализ уже лежит в компетенции семиотических исследований.

При проведении этого анализа мы будем руководствоваться методологическими принципами тартуского структурализма, согласно которому содержание любого концепта – не важно, относящегося ли к некоторой художественной, научной ли, философской ли системе – не может рассматриваться в изоляции или лишь в его связи с референтом. Поскольку каждый концепт занимает определенное место в концептуальной системе, его значимость (*valeur* Ф. де Соссюра) определяется совокупностью структурных связей с коррелирующими с ним концептами. Для экспликации хотя бы основных черт этой значимости необходимо выявление как минимум противостоящего концепта. Так, Ю.М. Лотман неоднократно подчеркивал, что обширная литература, посвященная эстетике комического, в основном проходит мимо существа дела именно в силу того, что рассматривает содержание этой категории изолированно от коррелирующих с ней и ей противостоящих. Например, в европейской художественной системе нового времени

сколько-нибудь продуктивное рассмотрение проблемы комического возможно лишь в его корреляции с трагическим и т.п. Применительно к категории свободы это означает, что мы постоянно должны иметь в виду, как минимум, противоположный полюс: любая концепция свободы не может не включать в себя определенное представление о несвободе.

Проблема свободы, начиная с принятия христианства, всегда была одной из центральных в концептуальном пространстве европейской культуры. Уже Св. Августин выдвинул принципиально важный тезис о двух различных типах свободы. Первая, малая свобода (*libertas minor*), есть человеческая свобода выбора и действия, это, так сказать, низкая свобода; вторая, большая свобода (*libertas major*), есть высшая свобода в Боге. Интеллектуальная аттрактивность учения Св. Августина не в последнюю очередь связана с его очевидной парадоксальностью: высшая свобода одновременно и утверждает низшую, и отрицает ее. Принятие высшей свободы, возможное только в качестве акта свободной воли, т.е. реализации свободы низшей, означает в то же время полный отказ от своей воли, полное подчинение воли Провидения. Отсюда же проистекает и следующий парадокс системы Св. Августина, связанный со свободой воли и предопределением: если все во вселенной предопределено, то где же то пространство, на котором осуществляется свобода выбора? Однако свобода выбора также предопределена. (Сам Св. Августин, как известно, подходил к проблеме таким образом, что предопределение оказывалось связанной с точкой зрения Бога, в то время как свобода выбора – с точкой зрения человека.)

Т.о. семантическое пространство свободы оказывается многомерным и в качестве антонима свободе может выступать и принуждение, и предопределение, и отказ от Бога. Последнее представляется принципиально важным, поскольку очевидным образом ассоциирует свободу с истиной. Ложь же оказывается также одной из антитез свободы. (Отметим в скобках, что любому человеку, на своем опыте знакомому с практикой тоталитарной государственности, это положение кажется столь очевидным, что его и формулировать неловко.) Сказанное

можно суммировать в следующей (естественно упрощающей) схеме:

| | | | |
|-------------------------|------------------|--|-----------------|
| | + | | - |
| <i>Libertas major</i> : | свобода/истина ↔ | | предопределение |
| <i>Libertas minor</i> : | свобода выбора ↔ | | принуждение |

Учение о двойственности свободы было глубоко усвоено теологической мыслью средневековья, однако в эпоху Ренессанса и Реформации оно было подвергнуто разделению и редукции. Секуляризованная философия Ренессанса отказалась от компонента, связанного с *libertas major*, в то время как протестантизм (особенно радикально – в его кальвинистском варианте) по сути дела отбросил идею *libertas minor*. Если для гуманистов эпохи позднего Ренессанса свобода все более ассоциировалась с абсолютным произволом, то для реформаторов свобода выбора есть опасная иллюзия, оборачивающаяся, по выражению Мартина Лютера, лишь свободой греха. Концепция реформаторов в какой-то мере явилась реакцией на волюнтаризм гуманистов, однако для нас главное заключается в другом: в обоих случаях концепт свободы коррелировал с предопределением: отказ от идеи предопределения приводил к полному волюнтаризму, отказ от идеи свободы приводил к абсолютизации предопределения. Одновременно редукция августиновской схемы привела к усилению аморфности и амбивалентности понятия свободы, смещению и смешению акцентов: ведь предопределение у Св. Августина коррелировало – в отличие как от Лютера, так и от полемизировавшего с ним Эразма Роттердамского – не со свободой выбора, а с высшей свободой-истиной (т.е. и Лютер, и Эразм прочли схему Св. Августина как бы по диагонали, соединив ее левый нижний член с правым верхним).

Философия Нового времени сохранила ренессансное представление об одноплановости свободы, однако в качестве антитетичного по отношению к ней концепта выступает теперь не предистигнация, а детерминизм. С одной стороны, субституция предопределения детерминизмом может считаться просто секуляризованной парафразой проблемы. Действительно, что такое детерминизм, как не предопределение, лишенное его божественного источ-

ника? С другой же стороны эта „парафраза” имела далеко идущие последствия, поскольку в парадигме рационализма и Просвещения детерминизм ассоциировался с закономерностью и необходимостью и противопоставлялся случайности и произволу, что, в свою очередь, неизбежно ассоциировало случайность со свободой. Мироззрение рационализма и Просвещения пыталось представить универсум как систему закономерностей. При этом случайность рассматривалась в качестве иллюзии, своим происхождением обязанной не действительному положению дел, но лишь нашей неспособности понять законы, управляющие миром. Случайность есть проявление неосознанной закономерности. Отсюда же следовало и представление об иллюзорности свободы, и концепция свободы Спинозы: если все в мире подчинено необходимости, то в нем вообще нет места для свободы. Свобода целиком исключается из сферы онтологии, ей остается место лишь в сферах идеологии и этики: свободным делает человека не заранее обреченная на неудачу попытка вырваться за пределы необходимого, но мужественное („стоическое”) его осознание и принятие.

И еще один важный аспект. Рассмотренное понимание свободы и случайности в культуре Нового времени приобрело устойчивый ореол научности. Действительно, оно хорошо согласуется с системой классической механики, системой новоевропейского научного знания и – еще шире – всей парадигмой новоевропейской культуры. Инерция этой трактовки оказалась исключительно устойчивой. Наука, имевшая в Средние века преимущественно прикладное значение и ассоциировавшаяся с ремеслами и искусствами, в культуре Нового времени все более теснит теологию и философию и в эпоху позитивизма ассоциируется непосредственно с истиной. О силе этой инерции свидетельствует хотя бы тот факт, что неприятие А. Эйнштейном идей квантовой механики основывалось не на физической несостоятельности последней и не на ошибках в обосновывающем ее математическом аппарате, но исключительно на ее идеологической и я бы даже сказал психологической неприемлемости. „Бог не играет в кости”, т.е. вселенная может строиться исключительно на детерминистских, но никак не вероятностных законах.

В традиции русской духовной (православной) культуры схема Св. Августина подвергается иной трансформации: та свобода, которую Св. Августин обозначил как *libertas major*, интериоризируется, образуя сферу внутренней свободы, в то время как *libertas minor* противостоит ей в качестве свободы внешней. Эта схема обсуждалась и даже в сколько-нибудь артикулированном виде формулировалась крайне редко, поскольку она представляла собой не столько концепцию, сколько переживание свободы. И это переживание было характерно не только для дореволюционной философской мысли – особую остроту приобрело оно в диссидентских и околодиссидентских кругах в СССР, к которым относилось и большинство участников тартуско-московских семиотических школ.

Н. Бердяев, который более чем кто-либо из русских мыслителей уделял внимание проблеме свободы, произвел рационализирующую редукцию многопланового противопоставления в одноплановое, сопоставимую с той, которую гуманисты и реформаторы проделали в западноевропейской традиции. В основе мировоззрения Бердяева лежит абсолютное противопоставление духовного и материального; все остальные дистинкции осуществляются на фоне этого, базового. Так, свобода и бессмертие – являются атрибутами исключительно духовного, в то время как в материальном мире царствуют несвобода и смерть.⁷ Таким образом, свобода оказывается настолько возвышенной, что возвышается не только над материальным миром, но, по-видимому, и над Богом. Однако такое возвышение имеет и оборотную сторону: свобода оказывается изгнанной и из мира, и из жизни. Она – трансцендентна, в вешном мире мы с ней не соприкасаемся. По сути дела модель Бердяева оказывается обращенным вариантом рационалистическо-просветительской модели, нашедшей свое завершенное выражение в парадигме позитивизма: если для последней действителен лишь эмпирический мир,веряемый наукой, то для Бердяева действителен только мир духа. Однако в обоих случаях в вешном мире свободе места нет.

7 Любопытно, что Бердяев не хочет замечать, что по его схеме и жизнь должна относиться исключительно к сфере материального; как и в большинстве аналогичных случаев, бегство от смерти знаменует здесь одновременно и бегство от жизни.

И, тем не менее, о приравнивании статуса свободы в западно-европейской и русской традиции не может быть и речи: изгнание свободы из сферы онтологии в европейской традиции приводит – в отличие от русской традиции – к ее материализации в сферах этики, политики и, что особенно важно, юрисдикции. Именно просветители, объявившие свободу фикцией, сыграли существенную роль в формировании концепции гражданских прав и свобод; иными словами, свобода лишается метафизического, но наполняется инструментальным содержанием.

Развитие концепции свободы в России шло в противоположном направлении. Следующий после Бердяева шаг заключался в формировании уже чисто-негативного понимания свободы.⁸ Если свобода лишается всякого позитивного наполнения, то логично предположить, что единственный подлинно свободный акт в этом мире – это отказ: абсолютный отказ от всего, в том числе и от самого мира. Опять-таки следует подчеркнуть, что хотя такая трактовка свободы постоянно присутствовала в интеллектуальном „ландшафте”, она обычно явно не формулировалась и чаще попадала на страницы художественных и публицистических текстов, нежели собственно философских сочинений. Не приходится поэтому удивляться, что наиболее яркую ее формулировку мы находим в стихотворении Марины Цветаевой *О слезы на глазах!*, которое целиком строится как серия отказов: „отказываюсь – быть”, „отказываюсь – жить” и т.п. и завершается следующей обобщающей формулировкой:

Не надо мне ни дыр
Ушных, ни вещей глаз.
На Твой безумный мир
Ответ один – отказ.⁹

8 Здесь намечается параллель с апофатическим богословием, столь популярным в русском православии, однако, если приведенный способ рассуждения и напоминает православие, то результат его приближается к восточным концепциям типа буддийской.

9 Стихотворение посвящено оккупации Чехии немцами в 1938 году, однако смысл его отнюдь не сводится к злобе дня. Центральная тема его – отказ, как возврат билета Творцу, очевидным образом отсылающая к Достоевскому, – есть центральная тема

Примечательно, что и по форме стихотворение это строится как своего рода антимолитва (обращение к Богу не с просьбой о чем-то, а с отказом от всего).

На этом можно завершить наш исторический экскурс, поскольку мы по сути дела вернулись к исходной точке: концепция отрицательной свободы очевидным образом соотносится с учением Св. Августина и можно даже сказать, что прямо вытекает из него: если свобода требует отказа, то отказ от самой свободы должен восприниматься как проявление высшей свободы – *libertas major* требует отказа от *libertas minor*.

Как теперь соотнести все сказанное, с одной стороны, с проблематикой тартуских структурально-семиотических штудий, а, с другой стороны, с постмодернистской критикой?

Прежде всего следует провести одно чисто-семантическое разграничение: будем различать, с одной стороны, *свободу от (чего-либо)* и, с другой стороны, *свободу для (чего-либо)*. Начнем с первой из них, которую, во избежание терминологической путаницы, будем называть не свободой, а *освобождением*.

Освобождение предполагает существование каких-то барьеров, которые должны быть в процессе освобождения преодолены или разрушены. Под такими закабаляющими барьерами могут пониматься не только политические ограничения, но и социальные, культурные, психологические, эстетические и т.п. условности, причем в концептуальной системе постмодернизма всякая условность такого рода интерпретируется в качестве репрессивной. Здесь мы наталкиваемся на очевидный парадокс: освобождение является производным от ограничений, свобода оказывается вторичной по отношению к неволе и

позднего творчества Цветаевой, закономерно приведшая к ее самоубийству. Это стихотворение было одним из самых любимых Ю.М. Лотманом, особенно после оккупации Чехословакии советскими войсками в 1968 году, которую он, как и Цветаева за тридцать лет до этого, воспринял как личную катастрофу и личный позор. Этому стихотворению посвящен специальный разбор в Лотман 1972, а одна из его последних – незавершенных – работ была посвящена самоубийству Цветаевой.

насилию.¹⁰ Более того, производность здесь не только качественная, но и количественная: чем строже и сильнее преодолеваемые ограничения, тем сильнее сопутствующий освобождающий эффект, в то время как отмена необязательного и слабого (т.е. незаметного) запрета дает соответственно и ничтожный освобождающий эффект.

В качестве примера можно указать на комплекс проблем, связанных со свободным стихом (*vers libre*). Свободный стих – это не просто литературоведческий термин, но и обширный мифологический комплекс, поскольку он воспринимается как *освобожденный* стих. Напротив, стихотворный метр, рифма и т.п. выступают с этой точки зрения как цепи, сковывающие в классическом стихосложении свободное течение речи и мысли. Разумеется, такая интерпретация свободы свободного стиха возникла задолго до постмодерна – о революционности *vers libre* говорил уже литературный авангард, а если бросить взгляд еще далее в глубь времен, то обнаружится, что и *freie Rhythmen* у немецких штурмеров ассоциировались, в числе прочего, с бунтарством.

История поэзии (литературы вообще, культуры вообще, жизни вообще) представляется с этой точки зрения как непрерывная борьба с условностями, борьба за ослабление структурирующего начала. Действительно, соответствующие процессы постоянно присутствуют в литературном и – шире – культурном развитии, однако представление о том, что именно они и составляют основу и суть этого развития является не просто односторонне-упрощающим, но и фактически неверным.

Во-первых, наряду с процессами разрушения канонов и норм в культуре постоянно происходит их зарождение и укрепление. Когда в эпоху модернизма происходило радикальное обновление стихотворной техники, то акцентированное разрушение одних – старых – форм сопровождалось, хотя психологически и менее заметным, но

¹⁰ Свобода с этой точки зрения предстает не только в качестве вторичного, но и неестественного образования; естественным же состоянием является насилие и подавление (ср. с изложенной выше точкой зрения Н. Бердяева, согласно которой естественными законами материального мира являются насилие и смерть).

по существу не менее важным усилением роли других (например, сонет в творчестве символистов встречается во много раз чаще, нежели в предшествовавшей поэзии XIX века), возрождением некоторых забытых форм (рондель, терцины) и возникновением совершенно новых форм.

Во-вторых, разрушение старых форм, освобождение от них, предполагает первичность этих форм и вторичность деструктивных процессов. В результате же этих процессов рождается нечто аморфное и неопределенное. Так, *vers libre* трактуется чисто негативно как стих без размера и без рифмы, а не как самостоятельная форма стиха со специфической организацией. *Vers libre* может восприниматься в качестве освобожденного стиха только на фоне предшествующей традиции регулярного стихосложения. Он требует энергии преодоления и памяти об отвергнутых ограничениях. В современной же западно-европейской поэтической культуре, где *vers libre* преобладает над всеми формами традиционного стихосложения, где само его противостояние им осуществляется лишь в силу инерции, а не энергии разрушения, чисто негативного подхода к свободному стиху уже недостаточно. Необходимость учета культурного контекста, внетекстовых связей привело Ю.М. Лотмана к созданию концепции энергии художественного произведения (Лотман 1970: 234-242).

В-третьих, сознательная ориентация какого-либо автора или направления на ломку норм и ограничений совсем не обязательно обозначает, что порождаемые им тексты действительно более свободны, нежели созданные в рамках предшествовавшей („поработанной“) традиции. В качестве иллюстрации этого положения можно привести пример поэтики романтизма, который противопоставлял себя классицизму именно как свободное искусство несвободному. Однако вскоре выяснилось, что, во-первых, осуществленная романтиками ломка классицистического канона оказалась гораздо менее радикальной, чем это первоначально представлялось,¹¹ а, во-вторых, романтизм стремительно

¹¹ Что касается русского романтизма, то, как показал еще Б.В. Томашевский (Томашевский 1956), его новаторство в области поэтики носило довольно скромный и ограниченный характер. Фактически не только романтизм, но реализм базировался на системе, разработанной классицизмом.

оброс собственными клише, так что фактически репертуар эпитетов или рифм оказался если не беднее классицистического, то, во всяком случае, более предсказуемым. Таким образом, хотя выбор поэта-романтика не был регламентирован столь жестко как выбор поэта-классициста, ассортимент наиболее частотных форм у него был еще более ограничен. Иными словами, ограничения, связанные с классицизмом, носили алгоритмический, а романтизмом – статистический характер.

В своей типологии культуры Ю.М. Лотман различает ситуации, когда обучение носит эксплицитный характер и ориентируется на создание и использование метатекстов (ср. использование словарей и грамматик при обучении иностранному языку), и ситуации, когда обучение носит имплицитный характер и ориентируется на ранее созданные тексты (так обычно обучаются родному языку). Аналогичные процессы имеют место и в истории искусства, где эпохи, направления и стили, ориентирующиеся на метаязыковое регулирование (поэтики, декларации), противопоставляются направлениям, ориентируемым на узус, реальные тексты (Лотман 1971, ср. также Лотман 1973). К первым относятся, например, классицизм и различные течения модернизма, ко вторым – романтизм и реализм. Таким образом, речь по сути дела должна идти не о более или менее свободных стилях, но об ограничениях осознанных и неосознаваемых.

Подведем итог. Та форма свободы, которую мы называем освобождением, при ближайшем рассмотрении оказывается не просто секундарным, но иллюзорным образованием. Переживание его исходит из идеологии, или вернее сказать мироощущения, согласно которому репрессивная по своей сути структурированность представляет собой изначальное и естественное состояние мира, в то время как борьба за освобождение есть перманентный и, очевидно, безнадежный процесс. Назовем такую идеологию анархической. Примечательно, что анархизм предстает оборотной стороной тоталитарного мироощущения, согласно которому в мире царит анархия и хаос (это, так сказать, естественное состояние мира), в то время как порядок (т.е. структурированность) может быть установлен и поддержан лишь насильственными методами.

С точки зрения тартуского структурализма оба этих мироощущения представляются в равной степени несостоятельными. Уже концепция энергии художественного текста¹² заставляет рассматривать свободу не как производное от преодолеваемых ограничений, а как реализацию внутренних потенций. А это положение, в свою очередь, требует перехода от концепции *свободы от* к концепции *свободы для*. Свобода не есть отсутствие чего-то (например, внешних ограничений), но наличие чего-то, достойное.

Свобода представляется значительно более общим, фундаментальным понятием, нежели насилие или случайность, поэтому производить его от них (или им подобным концептам) представляется некорректным. Отметим, что и в математической теории вероятности само понятие вероятности (и, соответственно, случайности) является производным от понятия степени свободы, которое, хотя и не может быть идентифицировано со свободой в философском смысле, все же является родственным последнему. Степень свободы можно определить как способность к выбору. Реализация этой внутренней способности зависит от внешних возможностей выбора.

Примечательно, что при таком подходе свобода оказывается связанной – через посредничество вероятности – с информацией, которую Ю.М. Лотман, вслед за А.Н. Колмогоровым, связывал, в свою очередь, со структурой (Лотман 1975): оппозиция *хаос/космос* с информационной точки зрения оборачивается оппозицией *энтропия/информация*. Сказанное позволяет в частности понять, почему в ряду гражданских прав и свобод совершенно особое место принадлежит свободе информации. А это, в свою очередь, заставляет еще раз вспомнить концепцию свободы-истины, восходящей к Св. Августину.

Итак, с точки зрения тартуского структурализма свобода и структура оказываются не только не противопоставленными, но и тесно между собой взаимосвязанными понятиями: свобода порождает структуру и реализуется в

12 Ю.М. Лотман соотносит свое понятие энергии с понятием функции у Ю.Н. Тынянова и Я. Мукаржовского; вместе с тем представляется продуктивным соотнести его и с энергией у В.Ф. Гумбольдта (ср. Лотман, М.Ю. 1995).

ней. Уже в конце своей жизни Ю.М. Лотман познакомился с работами И. Пригожина, которые произвели на него исключительно сильное впечатление отчасти именно потому, что хорошо соответствовали его собственным интуициям и теоретическим разработкам: порядок (=структура) зарождается в хаосе, а не насаждается извне (ср. напр. Prigogine-Stengers 1984). Однако для этого хаос должен обладать определенной структуропорождающей потенцией, которая в сфере искусства сравнима с тем, что Ю.М. Лотман называл энергией художественного творчества.

Однако закончить я хочу примером не из художественной, но из социально-политической сферы. Лозунгами развития всех государств и режимов, образовавшихся после развала коммунистического блока и самого Советского Союза стали свобода и демократия. Однако за прошедшие с тех пор годы обнаружилось, что развитие в этом направлении идет крайне неравномерно: одни из них, например, такие как Чехия или Эстония, которую я имею честь представлять на этом форуме, стремительно приближаются к стандартам западной демократии, в то время как для других, в числе которых, к сожалению, находится и Россия, характерно конвульсивное развитие. Представляется, что наряду с различными экономическими, историческими, демографическими и политическими факторами, причина названной неравномерности кроется в факторах культурно-семиотического и даже, если угодно, философского порядка. Дело в том, что в таких странах как Чехия и Эстония упор делался на создание гражданского общества и снятие всех искусственных ограничений развития, унаследованных от тоталитарного прошлого; демократия при этом мыслится как результат свободного самораскрытия внутренних потенций общества. В то же время в России демократия вводилась в приказном порядке сверху: старым тоталитарным структурам и организациям приказано стать демократическими, а функционеры коммунистической партии, выполняя этот приказ, зачислились в демократы.¹³ В результате, свободного

¹³ Весьма показательна в этом смысле разработанная и пропагандируемая официозными российскими демократами идея, что переход к свободному рыночному хозяйству в России должен пройти через промежуточный этап диктаторского режима:

становления демократических структур в России не происходит и общество управляется искусственным образом поддерживаемыми полуразрушенными и полутрансформированными структурами, пришедшими из тоталитарного прошлого. В современной России мы видим взаимодействие, конкуренцию и взаимопроникновение двух основных парадигм: тех, которые выше были названы соответственно тоталитарной и анархической. Развитие в странах восточной и центральной Европы наглядно свидетельствует о взаимосвязи свободы и структуры: свобода порождает социальную структуру, именуемую гражданским обществом, только в котором и возможна полноценная реализация политических свобод.

В дальнейших размышлениях на эту тему можно было бы указать на очевидную связь свободы и информации в общественном развитии, что особенно актуально в настоящее время – время становления информационного общества и всемирной информационной среды.

ЛИТЕРАТУРА

- Гаспаров, Б.М.
1994 *Тартуская школа 1960-х годов как семиотический феномен*, в: Ю.М. Лотман 1994: 279-294.
- Егоров, Б.Ф.
1994 *У истоков тартуской школы. Воспоминания о 1950-х годах*, „Новое литературное обозрение”, 1994: VIII.
- Лескиис, Г.А.
1994 *О летней школе и семиотиках*, в: Ю.М. Лотман 1994: 313-318.

диктатор типа Франко или Пиночета (иногда здесь ссылаются на Ден Сяопина и китайскую модель) насильственным образом проводит рыночные реформы, и лишь после их завершения можно перейти к политической либерализации. Все это более всего напоминает тезис И.В. Сталина, согласно которому переход к коммунизму как бесклассовому обществу должен проходить через этап усиления классовой борьбы.

- Лотман, М.Ю.
1995 *За текстом: заметки о философском фоне тартуской семиотики*, (Статья первая), в: *Лотмановский сборник*, М. 1995: I.
- Лотман, Ю.М.
1970 *Структура художественного текста*, М. 1970.
1971 *Проблема „обучения культуре” как ее типологическая характеристика*, „Ученые записки Тартуского гос. ун.-та”, вып. 284, (*Труды по знаковым системам*, 5), 1971: 167-176.
1972 *Анализ поэтического текста*, Л. 1972.
1973 *Каноническое искусство как информационный парадокс*, в: *Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки*, М. 1973.
1975 *Несколько слов по поводу рецензии Я.М. Мейера «Литература как информация»*, “Russian Literature”, 1975: IX.
- Седакова, О.А.
1995 *«Вечные сны как образчики крови...». О Юрии Михайловиче Лотмане и структурной школе в контексте культуры 70-х годов*, в: *Лотмановский сборник*, М. 1995: I.
- Томашевский, Б.В.
1956 *Пушкин. Книга I (1813-1824)*, М.-Л. 1956.
- Топоров, В.Н.
1994 *Вместо воспоминания*, в: *Ю.М. Лотман* 1994: 330-347.
- Ю.М. Лотман*
1994 *Ю.М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа*, М. 1994.

Kristeva, J.
1994

Juri Lotmanist, в: *Keel ja kirjandus*, Tallinn 1994: X;
(оригинал опубликован в: *Publications of the
Modern Language Association of America*, 1994:
CIX(3): 375-376.

Prigogine, I. – Stengers, I.
1984

*Order Out of Chaos. Man's New Dialogue with
Nature*, London 1984.

Rorty, R.
1991

*Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical
Papers*, Cambridge UP 1991: I.