

человеческой жизни. В отношениях подлинной любви, которые являются надлежащим контекстом для «опытного познания» онтологии личности, человек не идентифицирует и не должен идентифицировать другого с помощью присущих другому качеств (физических, социальных, нравственных и т. д.), таким образом отвергая или принимая другого на этом основании как уникального и незаменимого партнера в онтологически значимых отношениях (от которых зависит личностная идентичность самого человека). Чем больше человек любит онтологически и действительно личностно, тем меньше он идентифицирует другого как уникального и незаменимого для своего существования на основании таких поддающихся классификации качеств (в этом случае человек любит скорее *вопреки* наличию или отсутствию таких качеств, точно так же как Бог любит грешника и признает его как единственную в своем роде личность). Здесь, возможно, уместно ввести в нашу терминологию категорию *этического апофатизма*, в котором очень остро нуждается наша культура. С помощью этой категории мы сможем указать, что, подобно тому как греческие отцы говорили о Божественных лицах, мы не можем дать *положительное качественное содержание* ипостаси, или личности, поскольку это привело бы к потере ее абсолютной уникальности и превратило бы личность в поддающийся классификации объект. Как Отец, Сын и Дух могут быть определены исключительно посредством того, что Они просто суть То, Кто они есть, так и истинная онтология личности требует, чтобы уникальность личности не поддавалась никакому качественному *катафасису* и выходила за его рамки. Это не переносит личность в царство «окутанной туманом» тайны, как не делает туманным понятие Троицы отсутствие положительного содержания в наших рассуждениях о Ее лицах. И когда мы рассуждаем о Боге, и когда мы говорим о людях, мы признаем личностную идентичность, ясно и недвусмысленно ее утверждая, но это становится возможным только во *взаимоотношениях* и посредством их, а не посредством объективной онтологии, в которой эта идентичность была бы *изолирована*, в которой ее можно было бы показать и описать саму по себе. Личностная идентичность будет полностью утрачена, если ее изолировать, поскольку ее онтологическая предпосылка — *взаимоотношения*.

Эта ипостатическая полнота как инаковость может проявиться только благодаря взаимоотношениям, онтологически конституирующим в такой степени, чтобы взаимодействие не породилось бытием, но было самим бытием. *Ипо-статическое* должно совпасть с *эк-статическим*.

Перевод с английского Леонида Колкера

Владимир Порус Субъект и культура.

Западноевропейская философия субъекта
и русская религиозная философия «всеединства»*

Мало сказать, что русская религиозная философия прошлого века сосредоточена на проблеме субъекта. Она и есть философия субъекта. В то время, когда европейская философия (в некоторых заметных ее течениях) приступила к демонтажу субъектно-объектных конструкций, не только не выдержавших давления кризиса культуры, но и обвиненных в его причинении, русская философская мысль попыталась выстроить преграду перед ним, укрепляя именно эти конструкции. Для этого ей пришлось взять на себя роль реставратора былых оснований европейской культуры (отсюда ее призывы к «новому средневековью», ставшие мишенью для прогрессистской критики), попытаться восстановить связь философии и религии, разрушенную и отвергнутую Новым временем, принесшим плот европейской истории к рифам мировых войн и социальных катаклизмов.

«Когда мы теперь оглядываемся назад и сравниваем нашу трагическую эпоху со сравнительно мирной и благополучной эпохой второй половины XIX века, разница в стиле жизни и мысли обеих эпох бросается в глаза. И если мы спросим себя, в чем состоит существо этого различия, то, я думаю, мы должны будем признать, что это различие в значительной степени определено новым опытом упорства и могущества зла в мире», — писал С. Л. Франк¹. Новый опыт, о котором идет речь, — это опыт культурной катастрофы, затронувшей само понимание человеческой природы. «То, что... казалось абсолютно невозможным в европейском человечестве, воспитанном на началах античной культуры, христианского сознания и великого гуманитарного движения новой истории, — рабство, по жестокости далеко превосходящее его формы в древности, массовое истребление целых народов, обращение с челове-

С. Л. Франк, «Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии» в С. Л. Франк, *Духовные основы общества* (М, 1992), 406.

* Статья написана при поддержке Научного фонда Государственного университета Высшая школа экономики.

ком, как со скотом, циничное презрение к самым элементарным началам права и правды — осуществилось с поразительной легкостью. Так называемый культурный человек внезапно оказался обманчивым призраком; реально он обнаружил себя неслыханно жестоким, морально слепым дикарем, культурность которого выразилась только в одном — в изысканности и усовершенствовании средств истязания и убийства ближних².

Только одна неточность. Катастрофа не была *внезапной*, напротив, она была ожидаемой, предсказанной, а кое-кем и приветствуемой. То, что произошло в первой половине XX века, было подготовлено культурным кризисом, симптомы которого проступили гораздо раньше³. Но важно другое. Философ однозначно оценивает изменения в культуре как *fleurs du mal*, не соблазняясь никакими оправданиями зла через ссылки на его историческую или какую-либо еще неизбежность. Зло есть зло, так к нему и следует относиться. И с ним бороться. Философия берет на себя роль не отстраненного наблюдателя и объективного исследователя, а активного участника процесса, исход которого не гарантирован, хотя от него зависит само существование человеческого мира. В XIX веке Гегель еще мог шегольнуть афоризмом «Сова Минервы вылетает в сумерки». Тогда верили, что вечерние сумерки рано или поздно сменяются утренней зарей. В XX веке стало ясно, что утро может и не наступить⁴. Это зависит от того, хватит ли усилий — не мирового духа, хитростью своей ведущего мир по извилистым путям к светлому будущему, — но обычных, «простых» людей, несущих культуру на своих плечах. Философ берет на себя труднейшую часть ноши. Его роль в том, чтобы этот вопрос продолжал звучать, когда другие уже не видят в нем смысла. Но вопрос повиснет в равнодушной пустоте, если он обращен не к субъекту, а к его пустой оболочке. Поэтому внимание русской религиозной философии сосредоточилось на личности, ее субъективном мире, на структуре ее отношений к миру, на

² Там же, 407.

Франк, безусловно, это понимал. В 1918 г. он писал: «...Проявления болезни, столь бурно и остро обнаружившиеся в вихре смуты последнего года и более зоркими наблюдателями подмеченные уже в движении 1905-1906 гг., в менее заметной и более хронической форме обнаруживались уже давно, едва ли не в течение всего XIX века» (С. Л. Франк, "De profundis" *Вехи. Из глубины* (М, 1991), 495).

Дело не только в том, что к апокалипсическим пророчествам, каких было немало во все времена (И. Ньютон, например, в письме к неизвестному адресату, датированном 1704 г., предсказывал окончание человеческой истории в 2060 г.), добавился известный опыт, на основании которого эти пророчества уже могут рассматриваться как эмпирически проверяемые гипотезы. Важнее другое: XX век поставил под сомнение сам смысл культурного бытия, в котором люди привыкли находить психологическое укрытие от апокалипсических предчувствий.

способности самосохранения и узнавания себя в «другом» так же, как «другого» в себе.

ВОДОРАЗДЕЛ

Разрыв с классической парадигмой «субъектной философии» (постулированием субъекта как «субстанции Я», различием трансцендентального и эмпирического субъекта, которое, будучи последовательно проведено, приводило к неустрашимому противоречию между ними) обозначился в XIX веке. Взять хотя бы идею Ф. Ницше о плюрализме субъективности: человеческий индивид не является несовершенной (ограниченной и уменьшенной) копией своей «сущности», в рамках индивидуальности уместается «множественность субъектов, солидарные деятельность и борьба которых лежат в основе нашего мышления и вообще нашего сознания»⁵. Плюрализм, внедренный в «субстанциальность Я», разрушал это понятие, делал его противоречивым. Такой же результат следовал за расчленением «Я» на части, важнейшая из которых автономна по отношению к сознанию и воле, произведенным З. Фрейдом⁶. Впрочем, «субстанциальность Я» уже в Новое время утратила свою «онтологичность», идущую от христианизированного платонизма: Д. Юм поставил под серьезное сомнение возможность говорить о самотождественном «Я», а у Канта трансцендентальный субъект не является ни платоновской идеей, ни, тем более, «познаваемым фактом». Что до современности, то, по мнению В. Вельда, «отрицание наивного, реифицирующего понимания субъекта является *conditio sine qua non* всякого серьезного дискурса о субъективности»⁷.

Так утвердился стержень современных философских споров. В них сошлись разные мировоззренческие и методологические позиции и концепции: «социоцентризм», редуцирующий содержание «Я» к его социальным характеристикам и связям (не только марксистское понимание человека как «ансамбля всех общественных отношений», но и «коллективистские» трактовки субъективности М. Шелера, Э. Дюркгейма, Л. Флека, а также связанные с ними постпозитивистские концепции субъекта познания Т. Куна, П. Фейерабенда и С. Тулмина), натурализм, переводящий проблему

⁵ Ф. Ницше, «Воля к власти», *Избранные произведения в 3 томах. Т.1* (М, 1994), 228.

⁶ С этого членения «не в последнюю очередь начинается все то, что привело к концепции «кризиса субъекта» в современном гуманитарном знании» (А. Соулана, «Что же сделал для нас этот человек? К 150-летию Зигмунда Фрейда. Юбилейное эссе» *Логос* 1 (2006), 173.

⁷ W. Welsch, "Ku jakiemu podmiotowi - dla jakiego innego?" *Idea* (Biatystok, 1991), т. 4, 76.

«Я» в план междисциплинарного естественнонаучного исследования (Х. Плеснер), структурализм (К. Леви-Стросс) и постструктурализм (М. Фуко), функционализм (Н. Луман), постмодернизм (Ж. Лакан, Ж. Делез, Ж. Деррида, Э. Левинас) и другие «измы», при всех противоречиях между ними согласные в том, что субстанциализм в философии субъекта не имеет перспективы.

Отказавшись от него (поддержав и развив тезис о «смерти субъекта»), многие европейские мыслители перешли к философствованию без «универсалий», составлявших в классической парадигме «свиту» трансцендентального субъекта, а вместо них используя дескрипции различных культурных, практических, познавательных и иных ситуаций, в которых по-разному проявляет себя человеческая индивидуальность. Это стало новой стратегией философской мысли.

Философы разошлись в ее оценке. Для одних она выступила как революция, освобождающая человека из-под власти отживших культурных форм, предоставляющая ему свободу самоопределения и передвигающая акценты на исследование «реальных» отношений с действительностью без оглядки на умозрительные философские конструкции, унаследованные от прежних эпох (на этом пути философия позиционирует себя как одна из наук о человеке, не претендуя на роль «методологии», указывающей наукам, как и почему они должны развиваться тем или иным образом). Другие, напротив, увидели в этой стратегии выражение культурно-мировоззренческого кризиса; поскольку же философия должна не только анализировать кризисные состояния, но и искать пути их преодоления, оценка стратегии оказалась в целом отрицательной.

Так возникло проблемное поле «философии субъекта» с его «полярностями»: от отрицания самого понятия «субъект» и признания невозможности какой-либо философии, исходящей из этого понятия, до отказа от «бессубъектного философствования» как формы «самоубийства философии» и поисков путей, на которых можно преодолеть деструктивизм и возродить (подвергнув переосмыслению) те традиции классического философствования, которые сохраняют свою культурную значимость и духовный потенциал.

ГУССЕРЛЬ: ДИАГНОЗ КРИЗИСА

Проблема субъекта имеет более важный смысл, нежели спор о способах философствования. От ее понимания и попыток решения зависят содержание, роль и судьба философии в современной культуре. Да и судьба самой культуры.

В 1935 г. в докладе на заседании «Венского культурного союза» Э. Гуссерль говорил о «кризисе европейского человечества» как о тяжелой, но излечимой болезни, предлагая рецепт - преобразо-

вание рационализма, снятие отчуждения науки от «жизненного мира», восстановление ценностей, среди которых - смысл и назначение человека. Эти ценности — в основе культуры, поднимающей личность человека (как и все межличностные объединения) на высоту «всеобщей взаимосвязи», вектор которой устанавливается «бесконечными задачами» разума. В этом, считал Гуссерль, «прорыв и начало развития новой человеческой эпохи»⁸ — эпохи, в которой индивидуальная жизнь приобретет исторический смысл именно потому, что ее интенциональность станет отвечать всеобщим нормам рациональности. Внедрение разума в духовную жизнь личности соединяет ее с ценностями культуры: так складывается «всеобщий дух культуры, влекущий к себе все человечество; так происходит прогрессирующее преобразование в форму новой историчности»⁹.

Два эти понятия — европейская культура и соответствующий ей тип субъективности — связаны так, что одно не имеет смысла без другого. Если европейская философия, которая, как считал Гуссерль, выразила эту связь и придала ей универсальный характер, отказывается от нее, она тем самым отрекается от самой себя. Это и есть симптом культурного кризиса. Его преодоление немисливо без реформы философии.

Гуссерль полагал, что причина кризиса — в искажении рационализма, соблазненного «натурализмом» и «объективизмом», из-за чего между миром науки и «жизненным миром» человека пролегает пропасть отчуждения. «...Проблемы вытекают исключительно из наивности, по которой объективистские науки то, что они называют объективным миром, считают за универсум всего сущего, не замечая при этом, что двигающая науку субъективность не находит себе места ни в одной из объективных наук. Воспитанный в естественнонаучном духе сочтет само собой разумеющимся, что все субъективное должно исключаться и что естественнонаучные методы, отражающиеся в субъективных представлениях, объективно детерминированы... Однако исследователь природы не уясняет себе, что постоянным основанием все же субъективной работы его мысли является окружающий жизненный мир; он постоянно предполагается как почва, поле его деятельности, в котором только и имеют смысл его проблемы и способы мышления»¹⁰.

Задача, какую поставил перед философией Гуссерль, головомна. Жизненный мир окружает человека в его индивидуальной

Э. Гуссерль, «Кризис европейского человечества и философия» *Вопросы философии* 3 (1986), 103.

Там же, 104.

Там же, 113.

конкретности. Если именно он придает смысл тому, как мыслит и что переживает индивид, являясь ключом к его проблемам, то тайна субъективности могла бы раскрыться именно этим воздействием — если бы удалось как-то определить жизненный мир независимым от субъекта образом. Но это означало бы вновь попасть в западню к «объективизму» и «натурализму», заставляющим сознание проделывать сальто-мортале, печальными результатами которого и являются скептицизм и субъективизм — эти разрушители веры в разум, а значит — в европейскую культуру с ее ценностями. Этот путь, по Гуссерлю, привел культуру на грань катастрофы¹¹. Но если идти иначе — от субъекта к жизненному миру как продукту смыслообразующей активности первого, надо быть уверенным по крайней мере в том, что этот субъект есть. И кроме того, надо еще увериться в том, что смыслы, порождаемые его интенциональностью, общезначимы, иначе их рациональность проблематична. Значит, нужна «философия как строгая наука», способная выявить свои основания, обращаясь к единственному доступному ей источнику — самопознанию духа. «Дух, и даже только дух, существует в себе самом и для себя самого, он независим, и в этой независимости, и только в ней, может изучаться истинно рационально, истинно и изначально научно. Что же касается природы в ее естественнонаучной истине, то она только по видимости самостоятельна и только по видимости для себя открыта рациональному познанию естественных наук. Ибо истинная природа в ее естественнонаучном смысле есть продукт исследующего природу духа, а следовательно, предполагает науку о духе. Дух по сути своей предназначен к самопознанию, и как научный дух — к научному самопознанию...»¹²

Вот в чем головоломка: исходя из самого себя, дух должен проделать путь к жизненному миру и обратно, чтобы найти в самом себе всеобщность и рациональность. «Лишь когда дух из наивной обращенности вовне вернется к себе самому и останется с самим собой, он может удовлетвориться»¹³. Главным предметом философствования становится трансцендентальное «Я» как «производитель всех смысловых значений, по отношению к которым

Впрочем, попытки «реалистической» интерпретации феноменологии актуальны и сегодня. Опираясь на идеи «Логических исследований» — прежде всего на идею объективности знания, — некоторые современные исследователи, по сути, проводят грань между ранним и поздним Гуссерлем, считая, что последний впал в заблуждение, исказившее его первоначальный замысел. См., например: И. Зайферт, «Значение *Логических исследований* Гуссерля для реалистической феноменологии и критика некоторых гуссерлевских тезисов» *Вопросы философии* 10 (2006), 130–152.

Гуссерль, *Кризис европейского человечества и философия*, 114.

Там же.

он становится чисто теоретическим наблюдателем. В этой установке возможно построение абсолютно независимой науки о духе в форме последовательного самопонимания и понимания мира как продукта духа... Я — это уже не изолированная вещь наряду с другими подобными вещами в заранее готовом мире; личности уже не «вне» друг друга и не «возле», но пронизаны друг-для-друга- и друг-в-друге-бытием»¹⁴.

Реализация программы феноменологии, надеялся Гуссерль, имела бы не только методологическое значение. Она призвана остановить кризис европейской культуры. Наука, этот оплот рациональности, должна преодолеть отчуждение между миром ее законов и человеческим миром. Она не может быть равнодушной к вопросам «о смысле или бессмысленности всего человеческого существования»¹⁵, включая и смысл истории, в которой человек участвует, а также о свободе, понимаемой как возможность человека обрести разумный смысл своего индивидуального и общечеловеческого бытия»¹⁶. На эти вопросы нужны ответы, и такие, чтобы те, для кого они важны, не были разочарованы — ни в науке, ни в культуре. Необходимо восстановить единство между объективностью и универсальностью знания о мире (к которому направлена наука) и смыслом человеческого существования. Иначе сказать, между самой жизнью и знанием о ней.

Выполнима ли эта задача? Возможно ли, чтобы знание о жизни обладало всеобщностью и в то же время осмысливало индивидуальную судьбу? Еще С. Кьеркегор решительно возражал против этого. *Моя жизнь и всеобщий закон* (будь то закон природы, устанавливаемый наукой, или закон морали, устанавливаемый рациональной этикой) несоизмеримы. «Я» хочет вырваться за рамки необходимости, которыми отгорожен от него законосообразный, рациональный мир. Но куда? За пределы разума — к иррациональной вере? Этот ответ не мог бы удовлетворить Гуссерля, потому что рациональность — то, на чем стоит европейская культура. В отчаяние и следующий за ним бунт? Но ведь именно от отчаяния и стремился спасти культуру реформатор.

Гуссерль колебался, пытаясь разрешить проблему субъекта: с одной стороны, принимая всерьез аргументы Д. Юма против идеи самоощущенности «Я», он не мог навести мост между «трансцендентальным Я» и индивидуальной личностью, с другой — полный разрыв между ними (с неизбежным отбрасыванием трансцендентальности) привел бы к тому, что жизненный мир инди-

Там же, 115.

Э. Гуссерль, «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию» *Цитг. соч.*, 53.

Там же, 58.

вида наполнился бы содержанием, не имеющим общезначимых смыслов, а следовательно, культурные универсалии превратились бы в фикции. Эти колебания особенно усилились в поздний период его творчества. Гуссерль не мог отдать приоритет индивиду, когда речь шла о культурных универсалиях, но не мог и согласиться с тем, что последние обладают властью формировать субъекта «по своему образу и подобию».

В этом — выражение основного противоречия европейской культуры: *между единичностью и уникальностью экзистенции и всеобщностью культурных универсалий*. Не находя разрешения, оно могло быть «разорвано» уничтожением одной из его сторон. По этому пути пошли те мыслители, чьи идеи поставили под сомнение судьбу «философии субъекта» в XX столетии.

АПОГЕЙ

За пару лет до Первой мировой войны (почти в то же время, когда Э. Гуссерль завершил поворот к феноменологии как фундаментальной онтологии — основе нового рационализма), М. де Унамуно прямо объявил язык философии, желающей быть «строгой наукой» (будь то феноменология или эмпириомонизм Р. Авенариуса) и вытесняющей экзистенциальный порыв к вере в бессмертие, «бесчеловечным», «неприспособленным к потребностям жизни»¹⁷. Претензии рационализма мало что неосновательны, они губительны для жизни как единственно неоспоримой ценности. Но лишенная разумного сдерживания «жизнь» — *самоубийственная стихия*; «разум», тщетно пытающийся подчинить себе эту стихию, бессильно отступает перед ее напором, чтобы уступить место иррациональной воле. Борьба, в которой гибнут обе стороны, бессмысленна". Поэтому «разуму» следует отказаться от претензий на то, чтобы судить «жизнь» и указывать ей путь, и довольствоваться тем, чтобы помогать «жизни» осуществлять свои притязания, становясь ее инструментом; «жизни» — принять его услуги, обуздывая свои саморазрушительные импульсы.

Путь компромисса, однако, не был пройден. Новое европейское варварство отбросило рассуждения о рациональности как культурной ценности и приспособило ее к потребностям «самодовольного недоросля» (так Ортега-и-Гассет называл «массового человека», * захватившего культурное пространство и обжившего его, как киплинговские бандерлоги обживали развалины древнего города). Дикость «жизненного порыва» при этом получала рациональные формы, безумие надевало маску рационального порядка. Исто-

См.: М. де Унамуно, *О трагическом чувстве жизни у людей и народов. Агония христианства* (Киев, 1997).

рия XX века дала ужасающие демонстрации этого превращения рациональности в *Neuordnung*, которые были истолкованы как следствия саморазрушения европейской культуры, всех ее универсалий, сформированных Просвещением, в том числе тех, какие определяли смысл субъективности¹⁸. Это было реакцией не только на события Второй мировой войны, но и на «весь ход развития социокультурной парадигмы "проекта модерна", низвергнувшей западную цивилизацию в пучину варварства именно вследствие с необходимостью произошедшего с ней процесса диалектического самопревращения ее в свою собственную противоположность - в архаический, традиционалистский миф, пышные похороны которого некогда столь самонадеянно и торжественно праздновала эпоха Просвещения»¹⁹. Спустя два десятилетия после «Диалектики Просвещения» Т. Адорно подтвердил свой прежний вывод: «после Освенцима» сам дискурс о культуре бессмыслен²⁰. Тем подвинулся плачевный итог размышлениям о культуре и открывалась перспектива посткультурного существования.

Экзистенциалистская философия стала на иной путь. Пресловутый компромисс невозможен: мир субъективности и мир культурных универсалий несоизмеримы, а это значит, что конфликт между ними не есть логическое противоречие. Он есть *форма жизни* человека, существующего одновременно в двух несоизмеримых мирах. Конечно, можно объявить одно из этих существований «неподлинным», но нельзя избавиться от любого из них: жизнь привязывает человека к обеим формам бытия, и эта связь может быть разрушена только ценой самой жизни. «Разорванное сознание» осознает свою разорванность и потому несчастно²¹. Все, что остается человеку, — сохранение достоинства в абсурдной ситуации («бунт Сизифа») или «упоение в бою», который не может кончиться иначе, как всеобщим поражением. Попытки уладить конфликт между мирами заведомо безуспешны, но их нельзя и оставить, ведь альтернативой было бы физическое или духовное самоубийство. Так, К. Ясперс придал особое значение той очевидности, что индивидуальные экзистенции сосуществуют в мире культуры благодаря «рациональной коммуникации»²². Это особая рациональность, не претендующая на всеобщность и универсальность. Она знаменует собою попытки такого осмысления внутренней духовной жизни, какое могло бы стать осно-

¹⁸ См.: М. Хоркхаймер, Т.В. Адорно, *Диалектика Просвещения. Философские фрагменты* (М-СПб, 1997).

¹⁹ М.М. Кузнецов, «Теодор В. Адорно: основные этапы жизненного и творческого пути» *История философии* 12 (М, 2005), 24.

²⁰ Т. Адорно, *Негативная диалектика*, (М, 2003), 327.

²¹ См.: С.И. Великовский, *Грани «несчастливого сознания»* (М, 1973).

²² -K. Jaspers, *Vernunft und Existenz* (Groningen, 1935).

ванием возможного диалога: надо, чтобы людям было что сказать друг другу, даже если нет надежды на взаимное понимание. Если нельзя договориться, то, во всяком случае, можно продолжать разговор, находя смысл в нем самом. В этом — «рациональная коммуникация»: она выступает как противоположность иррациональной «войне всех против всех». Культура — «спасательный круг», за который цепляются потерпевшие крушение. Как долго продлится цепляние, не знает никто, да это и не имеет значения. Плыть некуда, помощь не придет, разве что на самой глубине отчаяния блеснет искра веры и Трансценденция обнаружит себя для экзистенции. Но и тогда субъект остается наедине со своей верой, не имея возможности разделить ее с другими участниками «рациональной коммуникации».

В философии Ясперса единство субъекта призрачно. Можно сказать, что субъект существует не благодаря, а вопреки реальности: только в противостоянии последней он обнаруживает себя (и теряет, если противостояние прекращается).

Конфликт между субъектом и культурой неустраим. Свободное самоопределение личности — культурная ценность, противоречивая в своей основе. Подчиняясь культуре, субъект теряет суверенность, отвергая культуру, он обречен на утрату собственной позитивной значимости. Противоречие не находит ни теоретического, ни практического разрешения. Экзистенциальный порыв к свободе карикатурно вырождается в бунт человеческого ничтожества против недостижимой высоты культурных универсалий. Это и есть «восстание масс». Их торжество оттесняет культуру в резервации и убежища (локальные сообщества, музеи, библиотеки, концертные залы), где ее выживание уже не оказывает значимого воздействия ни на ход исторических событий, ни на их оценку. Господство заурядности держится силой простых потребностей, подчиняющей себе мысли и действия, агрессивно подавляя и принижая сопротивление духовности: «массовый человек держится так, словно в мире существуют только он и ему подобные, а отсюда и его... черта — вмешиваться во все, навязывая свою убогость бесцеремонно, безоглядно, безотлагательно и безоговорочно»²³. Культура же бесстрашна перед этим натиском, хотя бы на ее стороне и стояли люди, «которые слышат подземный гул истории, видят реальную жизнь в ее полный рост и отвергают саму возможность архаизма и одичания»²⁴. Они способны только разделить судьбу культуры, стать свидетелями ее гибели.

Х. Ортега-и-Гассет, «Восстание масс» в Х. Ортега-и-Гассет, *Избранные труды* (М, 1997), 98.

Там же.

Заслуженна ли эта участь? Не является ли закат культуры доказательством ее чуждости человеку? Приходится признать, что система культурных ценностей, утратившая связь с верой (Бог умер!), но сохранившая ригоризм кантовских императивов, слишком безлична и равнодушна к индивиду, к его обычной человеческой жизни, несоизмеримой этим ценностям. Ведь нельзя же, в конце концов, вечно успокаивать человека тем, что он достоин быть представителем человечества, если это «лишь негативно в отношении всего, что жизнь может сделать приятным»²⁵. Культура, основанная на принципе, по которому достоинство человека есть «результат уважения не к жизни, а к чему-то совершенно другому, в сравнении и сопоставлении с чем жизнь со всеми ее удовольствиями не имеет никакого значения», культура, в которой «человек живет лишь из чувства долга, а не потому, что находит какое-то удовольствие в жизни»²⁶, не могла не вызвать бунта и не могла успешно противиться ему; непомерность ее требований оборачивалась выпендренной болтовней или культуртрегерством, лишь углубляющими пропасть между индивидуальным и всеобщим модусами человеческого бытия.

Культура, отчужденная от человеческой субъективности, становится жертвой последней. А субъективность? Высвободившись из-под культурного пресса, сохраняет ли она себя как нечто значимое?

По Хайдеггеру, человек, согласившийся с тем, что его бытие осмыслено только культурой (наличным ее состоянием), теряет свою свободу, а утратив, становится лишь копией некоего образца, будь то культурный идеал или жизнь конкретного лица. Пытаясь быть *кем-то*, человек неизбежно становится *таким, как все*, его существование неподлинно, «растворено» в безликом *Ман*. Возможно ли возвращение его подлинности, пробуждение свободы в человеке? Ответ Хайдеггера драматичен. Да, возможно, но какой ценой? Человек должен осознать себя не как существо, причастное бесконечным ценностям, воплощенным в культуре, а как «существование», которому дано, по сути, только одно — понимание своей конечности и временности. «В структуре конечного бытия время дано индивиду как граница, конец его собственной жизни, как факт его личной смертности. Смерть — судьба любого бытия, но только она и делает его возможным. По своей онтологической структуре человек — существо не разумное, а смертное, а философия, похоже, должна научить человека не познавать, а умирать... На таком довольно мрачном фундаменте Хайдеггер и

И. Кант, «Критика практического разума» в И. Кант, *Сочинения в 6-ти томах. Т. 4* (М, 1965), 415.

Там же.

строит свою онтологию, призывая осознать ее последствия для человека со всей возможной серьезностью и ответственностью»²⁷.

Культура в хайдеггеровской философии — иллюзия человеческого бессмертия. Суррогат Бога. То, что позволяет людям, переставшим веровать и искать Бога, совладать с ужасом, вызванным образовавшейся пустотой бытия²⁸. Культура — это полагание ценностей, которое и само бытие превращает в одну из ценностей, тем самым «устраняет сущее само по себе» (это и есть «убийство Бога»)»²⁹. Это искусственный Бог, к которому люди прибегают, чтобы с его помощью вырваться из своей конечности, осознать себя причастными к миру идей, символов — представителей бесконечности в конечном человеческом бытии. Культура позволяет человеку вообразить о себе больше, чем он есть на самом деле³⁰. И потому человек в культуре терпит неминуемый крах: он перестает быть самим собой. Значит, чтобы вернуться к себе, необходимо отринуть власть культуры. Вопреки Канту, человек подлинный живет *не так, как будто он бессмертен*. Напротив, он *исходит из своей смертности* (без этого нет ни совести, ни вины, ни свободы) как из условия, позволяющего ему принимать собственные, то есть никем и ничем не предопределенные, решения, от которых и зависит, пребывает он в человеческой истории или заброшен в бесконечную последовательность физических моментов, безразличную к его уникальному существованию.

Быть, а не казаться сущим. Быть здесь-и-теперь (*Daseiri*), а не тешить самолюбие своей причастностью к бесконечному, а потому — не существующему в человеческом опыте, времени. И этой сиюбытностью³¹ противопоставлять себя всему, что посягает на твою подлинность. Ее цена — отрицание культуры. Ее «награда» — одиночество экзистенции, осознающей себя как бытие-к-смерти, погруженной в переживание «жути», бесприютности, страха перед Ничто, безвыходно замкнутой в своей субъективности и только так сохраняющей свой суверенитет.

Хайдеггеровское противопоставление бытия и разума, свободы и культуры нивелирует различие между «высокой» и «массовой» (подлинной и поддельной) культурами, которое волновало Ортегу.

В.М. Межуев, *Идея культуры. Очерки по философии культуры* (М, 2006), 272.
«Понять отсутствие Бога и во всей его внушающей ужас абсолютности, отвешенное™, и — при этом же — как присущий Богу способ бытийствовать, понять и назвать это было делом всей поздней философии Хайдеггера» (А.В. Михайлов, «Предисловие к публикации» *Вопросы философии* 7(1990), 143).
См.: М. Хайдеггер, «Слова Ницше "Бог мертв"» *Вопросы философии* 7 (1990), 169, 171.

См.: Межуев, *Идея культуры*, 273.

Остроумный перевод термина *Dasein*, предложенный И.О. Гучинской. См.: М. Хайдеггер, *Введение в метафизику* (СПб, 1997).

Гуманистический идеал, рациональность, нравственный императив — такие же цепи, сковывающие экзистенциальную свободу, как миф, власть социальных структур или предрассудков, воля большинства или диктат моды. Да ведь и само это различие — наследие гуманистической и рационалистической метафизики. Если она уходит из современности, то и наследие ее отправляется вслед за нею. В том-то и дело, что культура, как ее понимает Хайдеггер, вообще не может быть подлинной, само это понятие изнутри подточено противоречием.

Отсюда уже только шаг до провозглашения «смерти культуры» (через сто лет после «Веселой науки», возвестившей о «смерти Бога», этот шаг сделало следующее поколение европейской мысли, заявивших о наступлении «посткультурной действительности», в которой наконец есть шанс навсегда забыть о пророчестве Ницше: «Грядет время, когда будут вести борьбу за господство над землей, — ее будут вести во имя фундаментальных философских учений»³²; учения-то канут в прошлое вместе с культурой, их породившей, из чего, конечно, не следует, что борьба за господство над землей также прекратится!).

Хайдеггер только указал на пределы, к каким подошла культура, допустившая, чтобы «голос бытия» в ней был заглушен, а свобода перечеркнута властью «искусственного Бога». Правда, от них можно отойти — туда, где еще сохранились следы единства бытия и экзистенции. Они запечатлены в языке, который и стал пристанищем бытия (я так бы прочел хайдеггеровский афоризм «Язык — дом бытия»). Не философу, а поэту или художнику еще как-то удается подойти к этому пристанищу и даже иногда — на короткое озаряющее мгновение — заглянуть в него. Для этого надо прорваться сквозь «культурные» словесные формы, ставшие штампами, освободить слова от смысловых наростов, которыми они покрылись в культуре, приоткрыть завесы, увидеть мерцание истины за ними. Творчество — шаткий, но чудом держащийся мостик между человеком и бытием. Поэтому, если еще можно в современности говорить о каком-то гуманизме, то свое выражение он должен искать не в философии, а в искусстве³³.

По Сартру, подлинное бытие — синоним свободы, направленной на реализацию «фундаментального проекта»: его суть опять-таки в том, чтобы человек стал *самим собой*. Осуществим ли проект? На этот вопрос нельзя ответить «вообще», ведь у каждого человека свой горизонт бытийных возможностей (что и

F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* (Muenchen-Berlin-New York, 1988), Bd. 9, 546 (цит. по: Хайдеггер, *Слова Ницше "Бог мертв"*, 168).

См.: М. Хайдеггер, «Письмо о гуманизме» в М. Хайдеггер, *Время и бытие* (М, 1993), 192.

делает его индивидуальностью), свои устремления и свой путь к этому горизонту. Различные ответы сталкиваются между собой, и это столкновение существенно для экзистенции: изначальный смысл «бытия-для-другого» — конфликт, описанию форм которого посвящены самые известные страницы сартровского трактата «Бытие и ничто». Знаменитый афоризм «Человек не может быть то свободным, то рабом — он полностью и всегда свободен или его нет»³⁴ может быть прочитан и так, что «быть человеком» и «быть человеком культуры» — две вещи несовместные, ибо культура — это всегда «бытие-с-другими», а значит, «бытие в аду» («Ад — это другие» — еще один популярный афоризм Сартра), в котором свобода немислима.

Если свобода — это ценность, то само стремление к ней как к чему-то внешнему парадоксально. «Что станет со свободой, если она обратится к этой ценности? ... Не будет ли свобода захвачена зади этой ценностью, которую она хочет созерцать? Или из того факта, что свобода себя понимает в качестве свободы, возможно ли, чтобы свобода принимала себя за ценность в качестве источника всякой ценности, которую она преследует? И в случае, когда свобода могла бы желать себя в качестве своей собственной возможности и своей определяющей ценности, что можно было бы понимать под этим?»³⁵ Из парадоксальной формулы следуют взаимоисключающие ответы. Сартр надеялся устранить парадокс «на основе морали»³⁶. Но возможно ли это? Может ли мораль быть основой отношений между человеком и культурой? Если ее принципы располагаются в пространстве культурных универсалий, они не могут быть основаниями для критики этих же универсалий. Если же мораль — это нечто абсолютно внутреннее, присущее только индивиду, чем он не может поделиться с «другими», то ее принципы не могут быть культурными универсалиями. Человеку остается лишь «экзистенциальная тоска» по недостижимому идеалу — «бесконечному проекту» — быть самим собой. Такая мораль — в оппозиции к культуре.

Парадокс свободы неразрешим. Европейская философия в XX веке предприняла ряд попыток оставить его в стороне и продолжать движение — куда? Вопрос без ответа. Точнее, ответы есть, но каждый из них означает такое перерождение философии, после которого уже можно спрашивать, а философия ли это вообще? Таковы модернистские «парадигмы»: *индивидуалистическая*, утверждающая безусловное превосходство индивидуальных цен-

Ж.-П. Сартр, *Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии* (М, 2000), 452.

Там же, 626.

Там же.

ностных ориентации над требованиями и ограничениями культурных универсалий, и *тоталитарная* (отвлекаясь от политических и идеологических коннотаций тоталитаризма), в центре которой — принцип абсолютного подчинения ценностных ориентации индивида нормам и принципам «всеобщего коллектива». Каждая из них — изнанка другой: в «массовом обществе» индивидуализм вырождается в конформизм, а тот, в свою очередь, создает почву для тотального подчинения всех телесных и умственных движений людей чьим-то правилам и командам. Обе парадигмы, каждая по-своему, лишают культуру ценностного смысла, низводя ее до узды, наброшенной на индивидуальную свободу. Но такова же и новейшая «парадигма» философского постмодернизма, ставшая модой последней четверти прошлого века. Ее специфика в том, что она не принимает всерьез парадокс свободы, рассматривая его как плод умственной забавы. Если этот парадокс сталкивает культуру и субъекта, то, придав обоим понятиям иронический смысл, можно прийти к выводу, что он возникает из-за неосуществимых претензий философствующего ума, склонного гоняться за призраками.

ИРОНИЯ КАК УБЕЖИЩЕ

Постмодернисты выдвинули «новый проект человека», в котором не нашлось места субъекту как философской категории. «Идеология» проекта отталкивалась от констатации кризиса культуры. «Субъектная» философия, заявили постмодернисты, оторвана от реального жизненного процесса, ее абстракции — беспомощны для его объяснения. Субъект — мертвая схема, в которую не вмещается содержание человеческого бытия. Отсюда задача — «одушевить субъекта», поместить его в «пространство жизни» и тем самым по-новому осмыслить сущность культуры, природу человека и его жизненных ориентации.

И снова главной мишенью критики оказалась рационалистическая модель субъекта. Точнее, критиковалась не сама эта модель, а ее претензии на понимание человеческой субъективности и ее отношения к миру. Эти претензии Ю. Кристева назвала «империализмом гиперрациональности», оккупировавшим культуру и сделавшим ее Матрицей, выдавливающей из реального человеческого материала некую куклу, похожую на человека, но лишённую души и жизненной силы. Чтобы понять, как именно это произошло, Ж. Деррида предложил «тактику деконструкции», позволяющую, как он надеялся, вернуть философскую мысль к исходному пункту движения, завершившегося сползанием европейской культуры к кризису. Через «деконструкцию» следовало, по его замыслу, подойти к культурному проекту, в котором именно «оживший

субъект», а не его рационализированная мумия занял бы центральное место. Для этого нужна разоблачительная критика новых «идолов» (теперь на их место стали: безоговорочная вера в науку, рациональность как ведущая ценность и цель культуры); они не только не справились с задачей понимания человека, но и подвели к роковой черте, от которой следует отступить любой ценой.

В эту цену, между прочим, входит вовлечение в философский дискурс «нерациональных» (мифологических, мистических) элементов, якобы открывающих путь к «неотчужденному», целостному, реальному человеку. Ж. Лакан даже сочинил антикартезианскую формулу «Я мыслю там, где не существую, а значит, существую там, где не мыслю»³⁷; внешне эта формула напоминала об экзистенциалистских оппозициях, но вела гораздо дальше. Речь не о том, что, как говорил К. Ясперс, человек не делится на Разум без остатка, и, следовательно, на уровне экзистенции рациональность должна отступить, признав свою ограниченность. У Лакана картезианское *cogito* вообще не касается до человеческой субъективности: мысль есть необходимое приспособление к жизни, которое нельзя «трансплантировать» в жизнь.

Философский постмодернизм - эхо радикальной критики «бездуховной цивилизации», реакция на распротранившиеся в последней трети XX века апокалипсические и утопически-визионерские настроения. Главная мишень критики - поддержанное рационализмом доминирование культуры над индивидом; надо высвободить человека из-под власти универсалий, предоставить ему право быть таким, каков он есть в реальности (со всеми его комплексами, житейскими, психологическими и социальными проблемами и установками, не исключая и проблем, связанных с его биологической, животной природой), отказываясь от постоянного и обременительного сопоставления с некой «сущностью», измышленной рационалистической метафизикой.

Каков же он, этот человек? Прежде всего, его постмодернистский «портрет» не имеет ничего общего с «платонистским» (как и со всяким иным метафизическим) образом³⁸. Его духовность — в тесной зависимости от телесности, сексуальности, бессознательных детерминаций поведения; она не противостоит им, но выра-

Ж. Лакан, *Истина буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда* (М, 1997), 74.

«Мы просто отказываемся... вести разговор по платоновски», — решительно заявляет Р. Рорти, ибо такой разговор приводит к бесплодным дискуссиям о противоположности рационализма и иррационализма, словно эти термины обозначают некие неизменные сущности, а не конкретные оценки конкретных же действий, направленных на достижение неких осязаемых целей» (Р. Рорти, «Релятивизм: найденное и сделанное» в *Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст* (М, 1997), 18).

тает из них, сохраняя в себе их природу, а ее развитие — не удаление от них, а, наоборот, приближение, освоение и включение их в свою структуру. «Реабилитация» телесности перерастает в ее символизм (сквозь историю тела рассматривается вся человеческая история в ее важнейших этапах)³⁹. Духу, по сути, остаются только «подглядывания» за жизнью тела, переживания, связанные с ее конечностью, с желаниями продлить радости телесной жизни, да эстетически оформленные страдания из-за конечной тщетности этих желаний. Вертикаль от «низкого» (телесного) до «высокого» (духовного), выстроенная европейской культурой в столетия, когда она вдохновлялась идеей божественного происхождения «одухотворенной твари», опрокидывается: «десакрализация тела» ведет к доминированию природного начала, которым проникнута «новая философская антропология».

Но важнее всего, что человек в любой момент своего существования не равен ни самому себе, ни «египетской статуе» своей сущности. Это «скрещение перспектив» или «точка бифуркаций», от которых дальнейшее существование может идти в любом из направлений, не детерминированных предшествующими состояниями и не редуцируемых к ним. Человек так же непостоянен, как мир, — в этом их парадоксальное постоянство. Иллюзия постоянства — следствие *метафизической эпистемологии*, придавшей непомерное значение таким понятиям, как «истина» или «закономерность». С помощью этих понятий можно выстроить только предельно упрощенный, а потому и слишком тесный для человека мир, в котором человеческое тело — противоположность духу, как в картезианской оппозиции *res extensa — res cogitans*. Истина трактуется как орудие власти (в духе Ницше) или как инструмент приспособления к действительности (в духе прагматизма), но от нее отсекается всякая иная ценностная (тем более — сверхценностная) коннотация. Претензии на истину, особенно когда речь идет о знании самого человека, должны восприниматься с иронической усмешкой, в которой даже нет пафоса скептицизма; так взрослые относятся к максималистскому вздору подростков, зная, что в свое время он сменится житейской расчетливостью.

³⁹ «Вся новейшая история тела - это история его демаркации, история того, как сеть знаков и меток разграфляет, раздробляет и отрицает его в его отличности и радикальной амбивалентности, реорганизуя его как структурный материал для знакового обмена наподобие вещей, разрешая его способность (не совпадающую с сексуальностью) к игре и символическому обмену в сексуальность как детерминирующую инстанцию — инстанцию фаллоса, всецело организованную вокруг фетишизации фаллоса как всеобщего эквивалента. Именно в таком смысле тело, подчиненное сексуальности в ее сегодняшнем понимании, то есть ее «раскрепощению», включается в процесс, по своему функционированию и стратегии неотличимый от политической экономии» (Ж. Бодрийар, *Символический обмен и смерть* (М, 2000), 193).

Иллюзии имеют еще один, может быть, важнейший, источник. Это *язык*, среда обитания, создаваемая культурой, в которой распространяются ее импульсы, подчиняющие себе жизнедеятельность человека. Следуя им, человек вынужден искать в мире то, чего в нем нет и никогда не было, например, смыслы существования, якобы предшествующие самому существованию. Не находя их, человек впадает в фрустрацию, мучается своей неспособностью найти *твердую почву* под своим бытием и, наконец, принимает за них то, что «на самом деле» является только формой подавления культурой его индивидуальных потребностей и целей. Это культура заставляет человека рефлексировать над собственным мышлением и бытием, а поскольку такая рефлексия мучительна и бесплодна, человеку остается подчиниться культуре, принять ее подсказки, чтобы затем уверовать, будто они придуманы им самим, а их совпадение с культурными импульсами принять за свое кровное родство с культурой. Так язык становится матрицей культуры, а человек — экземпляр, отштампованным этой матрицей.

Чтобы разоблачить эту *репрессивность культуры*, постмодернисты проводят ревизию ее регулятивов (норм, идеалов, ценностей), переориентируя человека на сопротивление им, активируя нерелексивные формы мышления и уникальные (ненормативные) способы адаптации к действительности. Главная идея — рассматривать рациональность не как то, что предшествует человеческим коммуникациям и определяет их результативность, а как то, что возникает в самих этих коммуникациях, преследующих конкретные практические цели. Мыслительные формы, в которые отливаются эти коммуникации вместе с их результатами, предстают как «тексты», допускающие множество интерпретаций, а значит, не имеющие «объективного», автономного смысла, совпадение с которым можно было бы считать знанием⁴⁰. Поскольку все смыслы зависимы от того, кто, как и зачем их создает в процессах интерпретации, знание превращается в фиктивный символ с эпистемологически ничтожными характеристиками, оно вытесняется «пониманием», роль которого (если ее сравнивать с ролью в классической герменевтике или в неокантианских попытках выявить специфику «наук о культуре») становится самодовлеющей: понимание — это ситуативно меняющееся отношение между участниками коммуникаций, создающее психологически выгодную иллюзию их рациональности.

⁴⁰ В этом смысл «смерти автора», констатированной Р. Бартом: текст — это не единственная и устойчивая смысловая структура, созданная автором и заданная для понимания; «текст взрывается и рассеивается в межтекстовом пространстве», его смысл множественен и открыт процессу означивания (Р. Барт, *Избранные работы. Семиотика, поэтика* (М., 1989), 425—426).

Человеческое бытие выводится за рамки, выстроенные «субъектной философией». Характеристики человеческой индивидуальности не подлежат тесту на «объективность», они не сравнимы ни с какой «предзаданной» сущностью, ее нельзя выразить в общезначимых суждениях. Все, что может быть сказано о ней, признается верным только в условном смысле: как то, что уместно в «социальных коммуникациях». Каковы границы этой уместности, вправе определять сам индивид, и его суд не может быть оспорен ни в каких высших инстанциях. Те ограничения, какие он накладывает на свои мысли и действия, могут обладать «интерсубъективным смыслом», но и он ситуативен, привязан к конкретным условиям «здесь-и-теперь», зависим от обстоятельств.

Таким образом, понятие «субъект» становится функциональным. Оно обозначает переменный модус приспособления индивида к окружающей его среде, если угодно, *маску*, под которой ему по тем или иным причинам удобно появляться среди людей. Кто под маской — это зависит от переменных обстоятельств, в частности (и по большей мере) от реакций «других» индивидов. Важнейшая проблема социальной коммуникации — ориентация на такие реакции: чтобы принимать их всерьез, индивид должен признать в них нечто важное, достойное его внимания. Это возможно только в том случае, если в Другом он признает равно партнера по коммуникации. Равенство (тракуемое как несущественность различий) — условие, выполнение которого необходимо, чтобы могла состояться ситуативная самоидентификация индивида: я таков, каким меня видят (понимают) те, с кем я не могу не считаться. Поскольку меня видят и понимают по-разному в различных коммуникативных сообществах, персонализация «я» принципиально плюралистична. Вопрос, какова же единая основа всех возможных персонализаций, иначе говоря, кто же такой «я» «на самом деле», вне коммуникативных контекстов, отбрасывается как бессмысленный, навязываемый культурной матрицей, закрепленной в модусах языка.

Постмодернисты видят в этом преимущество «бессубъектной» философии. Оно, по их мнению, состоит в том, что на место спекулятивных рассуждений о субъекте и его характеристиках приходит «содержательный» анализ различных диалоговых моделей коммуникации, процессов «самоорганизации» смысловых полей, в каких приходится жить индивиду. Это «освобождает» человека от ограничений, накладываемых на него культурой. Она — не система запретов и ценностных ориентиров, а создаваемый многообразием коммуникаций «резервуар возможностей», актуализация которых — дело свободного выбора. Человеку самому предоставляется строить свой мир без оглядки на санкции и подсказки культуры. Таков постмодернистский про-

ект «нового гуманизма»: гуманно то, что содействует независимости индивида от культуры, «репрессивных» его свободу универсальных ограничений.

Укрытие от «репрессий» — повседневность. С легкой руки А. Шюца, стали писать *Повседневность* с заглавной буквы и объявили ее *высшей реальностью*. В ее лоне индивид чувствует себя в комфортном удалении от культурных универсалий. Они вытесняются на периферию сознания как фон, как тиканье часов, которое не нарушает привычной тишины. Однако это временное укрытие. Повседневность — не отмена культурной матрицы с ее абсолютами и универсалиями, а только отдых от их давления. Кроме того, это еще и позиция, с которой культурные универсалии могут оцениваться иронически: человек, наблюдая как бы со стороны за своими перемещениями в событийном пространстве, питает иллюзию, что это пространство конструируется им же самим. И это означает, что как события его жизни, так и его отношение к ним образуют некую игру, правила которой устанавливаются игроком и соблюдаются до тех пор, пока эта игра интересна и устраивает его. Игровая метафора приобретает всеохватный характер, она обнимает событийный мир, сферу мышления (не исключая и научное мышление), отношение человека к миру, социальному окружению и к самому себе. Здесь постмодернисты перекликаются с идеями Л. Витгенштейна о «языковых играх» и с концепцией *Homo ludens* Й. Хейзинги. Но перекличка не в унисон. И Витгенштейн, и Хейзинга оставляли за рамками игры нечто существенное для человека — сферу его верований, моральных ориентации, мистических переживаний, невыразимую в языке («то, о чем следует молчать», но о чем нельзя забыть, оставаясь *самим собой*). Поэтому у них обоих между игровым и неигровым бытием — пропасть, скрывающая тайну человека. Вот к этой тайне постмодернисты отнеслись без особого почтения, причислив ее к *бессознательному*, к тому, что, будучи освещено сознанием и понято, может стать развлечением иронического ума.

Сфера игры совпадает с универсумом субъективности. В игре человек *свободен* (правила игры он волен менять, когда к тому его подвигают творческие импульсы), и эта свобода — главное его достояние, *differentia specifica* человечности. А коли так, сквозь призму игры можно рассмотреть не только отдельные события и действия, но и саму жизнь (а значит, и смерть) в ее индивидуальной неповторимости. Игровой площадкой становится история: «большая» или «объективная» история — вымысел, подлинна только «партикулярная», частная (*моя*) история (нарратив), очищенная от «властных порядков», «дегуманизированных смыслов», вообще — от гипноза культурных универсалий. Что складывается из множества частных нарративов — вопрос открытый, но и не

слишком важный; в конце концов, если даже из этого сложится некая Большая История, то это будет всего только промежуточный итог Большой Игры, конца же ей не предвидится ни в какой перспективе.

Культурные универсалии — это «симулякры» (Ж. Батай, Ж. Бодрийар), знаки того, чего нет, формы, какими люди символизируют свои отношения, обмениваются этими формами, сознавая при этом их пустоту. Такой формой-пустышкой является и субъект. Его «наполнение» — это набор симулякров, меняющийся от случая к случаю. Это пустота, окруженная символическими оболочками, легко меняющая эти оболочки и переливающаяся из одной в другие⁴¹. Тем самым и оппозиция «культура — субъект» становится непрочной, как мыльный пузырь: на место лопнувших пузырей дыхание жизни выдувает множество других на забаву философствующим интеллектуалам.

В итоге субъект, вернее, его постмодернистский симулякр, наделяется рядом черт, каждая из которых противоположна свойствам субъекта в классической (субъект-объектной) парадигме (или выступает их карикатурой). Это «бесперебойная машина желаний», всеохватная ирония, локальность жизненного пространства и времени, глубокая внутренняя автономность, отданная потоку творческих импульсов, продуцируемых «изнутри», безусловный приоритет индивидуального над социальным, постоянная готовность и стремление (на поверку — тщетное) уйти из-под любого контроля, тяга к виртуальности, временности, эскапизм, эстетизация обыденности, отношение к труду как ограничителю свободы, высокая оценка беззаботного времяпровождения, повышенное внимание к телесности, стирание границ между «дозволенным» и «запретным», интерес к бессознательному и иррациональному, толерантность, возведенная в принцип, но вместе с тем пренебрежение всякой принципиальностью. Связи между этими свойствами не поддаются систематизации, не устраиваются в рационализированную упорядоченность, для их описания больше подходит метафора «ризомы», охотно применяемая постмодернистами.

Носитель этих свойств проводит жизнь в игре со смыслами, которая сама никакого постоянного смысла не имеет, хотя в каждый конкретный момент может обладать различными смыслами, в зависимости от интенций и интерпретаций того, кто пожелал бы их установить.

⁴¹ Ж. Бодрийар ярко описал современную культуру как царство симулякров и симуляций, однако его красноречие оставляет двойственное впечатление: оно может быть прочитано как гиперкритика современного ее состояния, но может быть понято по-другому, как согласие с необратимостью совершившихся в ней изменений. См.: J. Baudrillard, *Simulacres et simulation* (Paris, 1981).

Философия, поставившая *такого* субъекта в центр своего внимания, может называть себя гуманистической, декларируя и выпячивая свое неприятие форм, в какие вылилось развитие европейской культуры и цивилизации в современную эпоху. Но эти декларации и самооценки не могут заслонить очевидного факта: это философия констатации культурного кризиса и согласия с его необратимостью. М. Н. Эпштейн назвал эту философию «зрелым сознанием увечной культуры»⁴²; вопрос в том, навеки ли искалечена культура и обречена ли она доживать свой век беспомощным и тягостным для всех инвалидом, или же есть перспектива ее исцеления, возвращения ей жизненных (а не имитирующих жизнь) сил. Философия, довольствующаяся печальным «да!» в ответ на первую часть вопроса, не может не быть маргинальной, какой бы популярностью она ни пользовалась⁴³; философии, пытающейся найти положительный ответ на вторую часть, должно принадлежать будущее. Значит, постмодернизм будет изжит, если философия вместо причитаний о несовершенстве и увечности культуры предложит позитивный проект ее универсалий, определяющий ее развитие.

Возрождение значимости категории «субъект» - насущная необходимость философии. Это осознавали и те философы, в чьих трудах критика «субъекта» была доведена до логических пределов, за которыми обнаружилась пустота (М. Фуко, Ю. Кристева, Н. Элиас и др.); они же и предприняли ряд попыток восстановить субъектный дискурс. Эти попытки вряд ли могут быть названы удачными, но они, по крайней мере, симптоматичны. Постмодернистский период, который, по выражению М. Н. Эпштейна, обозначил «усталость 20-го века от самого себя»⁴⁴, заканчивается; «постмодернизм — это поэтика благополучно состоявшейся смерти и игра посмертных масок (некропоэтика)... Цитатность вместо самовыражения, симуляция вместо истины, игра знаков вместо отображения реальности, различие вместо противоположности, — таков этот постсентиментальный, посттрагический, постутопический мир, упоенный собственной вторичностью — и готовностью все завершать, всем пользоваться как материалом для последней

М.Н. Эпштейн, *Постмодерн в России. Литература и теория* (М, 2000), 41.

И. П. Ильин назвал постмодернистскую философию проявлением «феномена маргинализма», в котором выразилось самоощущение творческой интеллигенции XX века, ее сознательная установка на периферийность по отношению к обществу в целом, в том числе и к его морали (И. П. Ильин, *Постмодернизм от истоков до конца столетия. Эволюция научного мифа* (М, 1998), 21, 22), из чего следует, что популярность этой философии пойдет на убыль, если изменится это самоощущение.

Эпштейн, *Постмодерн в России*, 272.

и бесконечной игры»⁴⁵. Но гуманизм, выродившийся в идеологию мировой игротехи, есть нечто жалкое, трудно предположить, что этой идеологии хватит на духовную жизнь человечества. Философия субъекта, если за ней сохраняется перспектива развития, должна искать основания нового гуманизма, не порывающего с традициями классического рационализма, а переосмысливающего их. Каковы возможные пути такого переосмысления?

Поисками этих путей занята мировая философия. Можно ли надеяться, что ей удастся преодолеть затянувшийся кризис, уйти с тупиковых путей саморастворения в различных научных дисциплинах, в рамках которых происходит изучение культуры и человека (от этнографии и социолингвистики до социологии и сравнительной культурологии), проложить *свой* путь, сохранить *свое* достоинство? Решительного ответа пока нет. Именно поэтому важно усвоить уроки, полученные от тех, кто на протяжении XX века пытался остановить культурный кризис, а когда это не удалось, преодолеть его последствия. С этой точки зрения рассмотрим взгляды русских религиозных философов на проблему «субъект-культура».

Окончание следует

⁴⁵ Там же, 297.



Страницы

БОГОСЛОВИЕ

КУЛЬТУ**

ОВРАГИ***»

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:
А. Э. Бодров (гл. ред.),
священник Михаил Евдокимов,
архимандрит Августин
(Никитин),
Н. Л. Трауберг,
И. К. Языкова (зам. гл. ред.)

ВЫПУСКАЮЩИЙ РЕДАКТОР:
А. Г. Калмыкова
МАКЕТ: А. Ю. Бизяев
ВЕРСТКА: А. В. Кротова

Подписаться на журнал
и заказать предыдущие выпуски
(за 1996-2007 гг.) можно
в редакции.

Журнал зарегистрирован
в Комитете РФ
по печати под № 015232

*Мнения авторов могут
не совпадать с точкой зрения
редакционной коллегии.
Рукописи не рецензируются
и не возвращаются.
Для перепечатки необходимо
письменное разрешение издателя.*

ISSN 1562-1421

© Библейско-богословский
институт
св. апостола Андрея, 2009

www.standrews.ru

БИБЛЕИСТИКА

165 *Вадим Витковский*

Рим 1:18-32 как интертекст

БОГОСЛОВИЕ

179 *Антон Хаутепен*

Вопрос о Боге как вопрос Бога к нам

194 *Лдальберто Майнарди*Время Бога и время человека между
Востоком и Западом

ФИЛОСОФИЯ

200 *Иоанн Зизиулас*О бытии личности: к вопросу
об онтологии личности215 *Владимир Порус*Субъект и культура. Западноевропей-
ская философия субъекта и русская
религиозная философия «всединства»

ДИАЛОГ

238 *Вальтер Катер*Информация и размышления
о современной ситуации в области
экуменизма

СЛОВО И ОБРАЗ

247 *Ирина Багратион-Мухранели*Трансформация библейского мифа
о Кавказе в русской литературе XX века

РАЗМЫШЛЕНИЯ

262 *Евгений Рашковский*Религиозная динамика эпохи постмо-
дерна: Латинская Америка и Россия

IN MEMORIAM

291 *Джон Темплтон*291 *Оливье Клеман*293 *Наталья Трауберг*

296 БИБЛИОГРАФИЯ

310 ХРОНИКА

314 SUMMARIES

316 ОБ АВТОРАХ

Много лет, несколько десятилетий, мы жили в непрестанном уни-
жении^ Это вредно не только для унижающего, но и для унижае-
мого. Меньше всего, как правило, тех, кто решится на евангель-
ский ответ и, пройдя сквозь землю, найдет Царство.

Наталья Трауберг