

М. В. Силантьева

**ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ДИАЛЕКТИКА Н. А. БЕРДЯЕВА
КАК МЕТОД ПРОЧТЕНИЯ ПОСТМОДЕРНИСТСКОЙ
ДЕКОНСТРУКЦИИ**

Ситуация, в которой существует современный человек, — это ситуация массовости не только в демографическом, но и в культурологическом смысле. Акценты философского рассуждения о процессах, происходящих в культуре, предстают здесь как “смещенные”¹, “сдвинутые”.

“Сдвиг” сказывается и на самой философии, причем парадоксальным образом, доходя, например, до создания экстремальных, саморазрушительных, моделей философствования².

В ситуации массовости “штучный товар” философии не просто редкость. Несмотря на обилие издаваемых источников и “отточенность” проработанных комментариев, “настоящее” философствование стремительно приближается к тому, чтобы стать диковинкой, о назначении которой даже специалистам—“археологам” останется в ближайшее время только догадываться.

И дело не в том, что современностью овладела какая-то неведомая сила, внешняя или внутренняя. В культуре происходит действительно “хтоническое” смещение пластов, в ходе которого (почти по Гегелю) меняется их соотношение и соответственно “сдвигается” значение привычных, устойчивых парадигм. Поздняя “символическая” культура начинает разворачиваться как ранняя “архаическая”; ее “опорные точки” раздваиваются в своих относительных значениях.

“Ситуативность”, связанная с учетом философией культуры “позиции наблюдателя” (и соответственно предполагающая разницу “углов зрения” на одно и то же целое), диктует человеческому существованию раздвоенность действий и понятий, когда сквозь “одно” просвечивают “два” и “много” (плюрализм). Сама раздвоенность целого, не являясь действительной, становится тем не менее устойчивой — устойчивой иллюзией. Трагедия самой культуры в том, что она стремится решить проблему духовного преобразования символическими объективированными средствами.

Не удивительно, что прежде всего эта общекультурная установка проявляется в языке, ведь именно он является “матрицей” культуры, достаточно инертной для того, чтобы утрата значений (допустим, вышедших из употребления технологий) не была

стремительно необратимой и достаточно мобильной для того, чтобы оперативно "вводить в оборот" новые значения вновь открываемой реальности.

Раздвоенность понятий — следствие раздвоенности существования³. Так, "идеальный читатель" постмодернистской философской литературы — слабая замена "беременному идеей" ученику античного философа: пассивное "состояние сопереживания" не равно интенсивному потоку созерцательной активности, а расширение круга читателей не сделает их автоматически готовыми превратиться из "сопереживателей" в "теоретиков". Но именно в "идеальном читателе" живет ученик философа. Эпоха, оглянувшись, смотрит назад и видит там свое будущее⁴.

"Избранность" созерцателя-философа, его ответственность перед культурой, определяется его добровольным выходом на "рынок" человеческой жизни и организацией "усилия быть" там, где люди живут обычной "сонной жизнью" и "быть" не хотят (или хотят только на словах). Поэтому "хождение в народ" для философии и в наше время столь же рискованно и неизбежно, как в античности. И поэтому, при всех оговорках, философия на сегодняшний день так же "востребована", как и прежде: оставаясь методом "раскрытия человека к истине", она и в "эпоху постмодернизма" продолжает "будить" спящее в объективации сознание, называя вещи своими именами и вызывая тем самым возмущение, не позволяющее спокойно "спать" дальше.

В свете сказанного представляется уместным сопоставить те тенденции в рамках единого культурного "пространства", которые представляют "крайние полюса" обсуждаемого процесса. Подобная методология, как утверждает современная наука, к настоящему моменту показала свою ограниченность. Но это не отменяет перспективность ее применения в качестве одного из возможных (и достаточно плодотворных) ракурсов рассмотрения проблемы кризиса культуры.

Упомянутые противоположные тенденции представлены, на наш взгляд, двумя направлениями — *постмодернистской философией* и *экзистенциальной диалектикой* Н. А. Бердяева. Первая позиция утверждает "закат" эпохи смысла, вторая настаивает на цикличности этого процесса, апеллируя к идее Ренессанса как "культурного кода" западного мира⁵, исключаяющего саму возможность его полной и окончательной гибели. Оба направления исследуют, по сути, одну и ту же *духовную ситуацию*, часто используют сходные приемы и понятия. Однако постмодернизм главным образом "удерживает" в поле своего внимания только

одну сторону возможного развития духовных событий – тенденцию “распада и умирания” культуры. Н. А. Бердяев, отмечая данную тенденцию как мощнейший “культурный поток” современности, тем не менее говорит о противостоящей ей линии – линии “собрания и спасения”.

Названный феномен – философия постмодернизма – может быть прослежен как некоторое (условно) целостное движение, представляющее установку культуры на “развоплощение”⁶. При этом обнаруживается значительное пересечение основных понятий-метафор, используемых постмодернистами и экзистенциальной диалектикой. Попробуем, с одной стороны, проследить “модули” такого пересечения (они большей частью совпадают), с другой – выявить “векторную направленность”, которая чаще всего отличает эти два направления.

Говоря о доминирующих тенденциях современности, Н. Я. Бердяев выделяет ряд существенных признаков.

1. Прежде всего это утрата “отчетливости” суждений и оценок, *переход от рационализма к иррационализму*; “от покровов дня” к бескомпромиссности “обнаженной” ночи⁷.

“Рационализм” как способ мышления, по словам Н. А. Бердяева, исключает “духовное единство”, заключая человечество “в рамках индивидуализма”. С индивидуализмом, партикулярностью, связан “ясный и отчетливый” “день” философии. День, в котором “покров плоти” скрывает “глубину”, связан с “зеркальностью”, мнимым удвоением действительности (не случайно, по-видимому, в это время “естественная установка” сознания, выраженная в теории отражения, становится общепринятой). Но в “сумерки” переходной эпохи покровы снимаются, и человек оказывается перед “бездной”, глубиной, непроясненным присутствием тайны, бесконечности. Это и фиксирует “ночной” иррационализм. Философия здесь – способ возможного суждения о тайне, сохраняющий фрагментарные “знания” рационализма и в то же время не разрушающий исходную полноту и бесконечность самой тайны.

2. Как результат “размывания” отчетливых очертаний рационализма, в “сумеречную эпоху” возникает особая проблема: *утрата целостности и единства в понимании истины*, а значит, и утрата истины как таковой: ведь истина – это общезначимость, и любое другое понимание ее разрушает.

В самом деле, уже исходная интуиция истины предполагает, что есть некая действительность, где, независимо ни от какой индивидуации, мысль и существование совпадают. Будет ли эта

действительность миниатюрной проекцией бесконечности в личном сознании подобно "континуальной" живописной картине или она окажется "дискретной", квантованной мозаичной поверхностью — не так уж важно в свете того, что под вопрос ставится сама возможность такой проекции. Сознание, признавая себя единственным источником бытия (пусть даже не в сфере "трез", а в сфере "реальных", объективных отношений в социуме), тем самым "отменяет" не "способ проекции", а саму проективность. А это уже — "отмена истины", замена ее множественными "истинами".

3. *Игра в переходную эпоху становится общей формой жизни*, особенно общественной. Политические движения, массовые акции, даже ужасы войны приобретают черты фарса. Примечательно, что в рассуждении о лицедействе общественного существования в наши дни Н. А. Бердяев один из первых провел параллель между фашизмом и коммунизмом, указав на их бесчеловечность в духе Великого Инквизитора. В тотальном рабстве нет человеческого лица, но есть личина, комедийная маска, за которой скрывается дьявольская пустота⁸.

Игра, таким образом, — это имитация жизни, скрывающая ее отсутствие. Сумеречная переходная эпоха погружает самосознание человечества в сон. Но она же будит его от дневного "сомнения", раскрывая "ночь" как не экранированную бесконечными отражениями и тенями активность "бездны". Срывая покровы дня, она разоблачает имитацию, преодолевает игру. Начавшись как легкий обман, игра открывается как судьбоносный шаг, оборачиваясь вполне серьезными, действительными и совершенно не игровыми следствиями.

4. Следствием названных процессов становится *пересмотр всех базовых понятий философии в свете новой парадигмы*. По существу, речь идет о новом способе мышления, новом видении существования, опирающемся не на статический, а на динамический метод. Соответственно способ мышления претерпевает внутреннюю "революцию", в результате которой "старые" слова наполняются совершенно иным смыслом. Н. А. Бердяев пишет: "Все термины, все слова, все понятия должны употребляться в каком-то новом, более углубленном, более онтологическом смысле"⁹. Этот пересмотр знаменует собой переход к новой "религиозной" эпохе. Эпохе, в которой центром интереса человека вновь, как и в "старом" средневековье, станет дух.

Интересно, что раскрытые Н. А. Бердяевым духовные характеристики современной ситуации достаточно точно соответству-

ют тем базовым чертам, которые выделяет в ней "философия постмодернизма". В частности, речь идет об отказе постмодернизма от рационализма (философия понимается как "шизоанализ") – (1); об утверждении принципиального "плюрализма" (отказ от понятия истины) – (2); о гиперболизации игры (всеобъемлющее игровое отношение – реальность человеческой жизни) – (3), а также о пересмотре понятийного аппарата (переход от философии к "номадологии", связанный с отказом от базовых установок европейского способа мышления, выраженных в дихотомическом "бинаризме" и метафоре "корня" – в обмен на метафору "ризомы", "корневища" и "складки") – (4).

Обратимся прежде всего к рассмотрению четвертой оппозиции, поскольку она ближе всего подходит к проблеме смены "несущей конструкции" культурного пространства Европы (точнее, к проблеме возможности "деконструкции" этой конструкции¹⁰).

Постмодернизм, как и экзистенциальная диалектика, стремится "уйти" от идеи "стабильных срезов" к динамическому описанию процесса существования. Поэтому на смену "статичной" мифологемы "мирового дерева" (и ее "философского усечения" – метафоры "корня") приходит "динамическая" мифологема *ризомы* (фр. корневище, луковица).

Новая, "неосевая" модель понимания действительности рассматривает существование как лишнее аксиологического центра и соответственно вертикального измерения. Ризома – "клубень", живой клубок, не имеющий ни "центрированной" структурированности, ни жесткой конфигурации (корневище может прорасти в любую сторону и переплестись совершенно непредсказуемым образом). Ризома процессуальна и динамична: она "не начинается и не завершается. Она всегда в середине": "Оса и орхидея образуют ризому, будучи гетерогенными..."¹¹. Она посттравматична, поскольку может "перестраиваться" по "линиям ускользания", в которых свобода реализуется как пластичность¹². Это объясняет, почему наряду с метафорой "ризомы" идею вертикали в постмодернизме замещает "понятие" "складки".

Как следствие описанного "поворота" в сознании современного человека, в "раннем" постмодернизме происходит обвальная отказ от таких понятий, как истина, смысл, сущность¹³, субъект, автор¹⁴, Бог и человек. М. Фуко пишет: из "я мыслю" в современных условиях не следует "я существую"¹⁵. Ж. Делез добавляет: "Когда существительные и прилагательные начинают плавиться, когда имена пауз сметаются глаголами чистого суще-

ствования и соскальзывают на язык событий, всякое тождество из Я, Бога и мира исчезает"¹⁶.

"Отмирание" "старой" культуры мышления приводит к тому, что идея "отбросов" и "руин" становится доминантной метафорой самосознания (точнее, самочувствования) человека эпохи постмодернизма¹⁷. Но отказ от идеи "вертикали" не проходит "безнаказанно": "мировое древо" не может исчезнуть из существования без того, чтобы не оставить там *ничего* — хотя бы следов распада.

Коренное отличие позиции Н. А. Бердяева от описанного выше подхода трудно не заметить. Пересматривая "стабилизирующий" — онтологизирующий — подход к существованию (так же как это делают постмодернисты), Бердяев вместе с тем *сохраняет идею вертикали*. Причем для выражения идеи "вертикального восхождения" Бердяев часто прибегает к метафоре шара, т.е. центрированного существования. Экзистенциальная вертикаль при таком подходе отождествляется с радиальным движением к центру существования — Богу.

Шар похож на *ризому* своей бесконечностью. Однако ризома аморфна, хаотична, шар определен, космичен. Ризома не имеет центра, шар имеет. Имея центр, он "не пуст" (даже в модусе "абсолютного минимума") — в нем присутствует Иное, наполняющее его смыслом.

Ризома, в свою очередь, также сходна с *шаром*. Возможно, даже больше, чем хотелось бы самим Ж. Делезу и Ф. Гваттари: ведь, не имея координационных "пределов роста", клубень прорастает *всегда по направлению к свету*.

В любом случае, по Бердяеву, "ориентированность" существования неистребима. А какой именно метафорой она закреплена в самосознании человечества — это другой вопрос. Сама метафоричность так же неточна, как и неистребима до тех пор, пока культура остается культурой, а человек — человеком.

Не удивительно, что в свете сказанного идея "руин" рассматривается Бердяевым лишь как одна из возможных перспектив (связанная прежде всего с установкой сознания человека на самораспад и самоликвидацию). Бердяев признает, что такая интуиция (наличия двух путей) "не доказуема" ничем, кроме ссылки на религиозный опыт — опыт существования, экзистенции¹⁸.

"Живое" понимание заставляет также признать, что "истина", почившая в постмодернизме вместе с субъектом, действительно, *умирает* на наших глазах как *понятие* "классического" рационализма, связанное с субъект-объектным противопоставле-

нием. И — *рождается*, возрождаясь как живая действительность¹⁹, находя свое общезначимое выражение в совершенно, казалось бы, разных позициях и подходах.

"Презумпция ризомы" (если можно так выразиться) в постмодернизме при таком прочтении — признание примата живого над не-живым. Но это основание требует "скачка веры", опирающегося на обоснованность, как требует того экзистенциальная диалектика. Да и вся традиция европейского рационализма, начиная с античных времен...²⁰

И античность (тождество бытия и мышления), и постмодернизм (тождество существования и чувственности²¹) по-своему уходят от *субъект-объектной* оппозиции (что радикально отличает их от "среднего" рационализма Нового времени).

Философия Н. А. Бердяева, также провозгласившая в качестве одной из задач экзистенциальной диалектики преодоление метода субъект-объектного противопоставления, принадлежит, таким образом (по крайней мере, данному параметру), к "постклассической" философии. Примером пересечения подходов экзистенциальной диалектики и постмодернизма является также раскрытие таких понятий, как *чувственность* и *хаос*²².

Трактовка представителями постмодернизма понятия "хаос" на первый взгляд радикально противопоставляет их позицию учению Н. А. Бердяева. Но — только на первый взгляд. Если убрать из рассуждения о хаосе само название "хаос" и оставить только его характеристики — неопределенность; непредсказуемость; креативную мощь, указывающую на него как на источник бытия; корректирующий потенциал, уточняющим усилием "выправляющий" наше знание о мире и самих себе, то хаос постмодернистов удивительным образом "накладывается", вплоть до совпадения, на понятие "меонической свободы" Бердяева. До-бытийная свобода, "закрытый Абсолют", Бог в себе, сверх-бытийное предбытие — все это синонимы меона.

Следует отметить, что учение о меоне появляется в работах философа довольно рано. Уже в "Смысле творчества", со ссылкой на Я. Бёме, речь идет о Бездне, из которой "родится свет". В "поздней" "Экзистенциальной диалектике..." сказано яснее: "Нужно допустить существование несотворенной свободы, предшествующей бытию, погруженной в иррациональную и меоническую сферу, то, что Бёме называет *Ungrund*, но чему он давал несколько иной смысл. Признание такой добытийственной свободы, дотварной, домирной свободы ставит перед человеком творческую задачу продолжения миротворчества и самое зло де-

лает путем, тяжким опытом, а не онтологическим началом, переходящим в вечность (ад). Свободу нужно понимать динамически, в диалектическом процессе. Существуют противоречия свободы и разные ее состояния и законы"²³. Как раз таким противоречием свободы предстает ее "отрицательная сторона" – небытие, отрицающее бытие, отпадающее от бытия, предающее бытие в попытке сравняться с Богом-Творцом. Отрицающее "уже небытие" парадоксальным образом совпадает с "еще не бытием" мeonической свободы, будучи с ним тождественно-различно. Но отрицание свободы "из свободы" – парадокс: то, что есть, – одновременно и есть, и нет. Таким образом, ответ на вопрос о свободе иррационален и парадоксален – настолько, насколько он вообще возможен.

Свобода – основание творчества (которое, по Бердяеву, прежде всего морально – и в этом его отличие от позиции постмодернистов, которые толкуют творчество как деятельность в сфере предельно широко понятого искусства). Свобода Бердяева так же необъяснима, как и "хаосмос" постмодернистов: попытка найти причину для объяснения свободы и творчества "есть уже непонимание его. Понять творческий акт и значит признать его неизъяснимость и бесосновность... Свобода предельна, ее нельзя не из чего выводить и ни к чему сводить"²⁴. "Положительная творческая мощь" может быть "познана" как реальное включение в творчество, которое есть "мощь духа творить не из природного мира, а из себя". Эта способность не рационализируема при помощи формальной логики, и в этом (и только в этом!) иррациональны творчество и свобода. Тогда оказывается, что свобода не до-разумна, она сверхразумна, пронизана "божественным логосом", "в ней живет божественный разум".

Получается, что понятия "хаос" и "меон" описывают близкие, если не тождественные сферы. Разница – "лишь" в трактовке онтологических "перспектив". Философия постмодернизма выражает сомнение в действительности "космоса". Он – скорее фикция ума, иллюзия "выстроившегося" разума. Н. А. Бердяев, напротив, пишет: "Мир проходит через хаос, но стремится к образованию духовного космоса..."²⁵.

Постмодернистская чувственность стремится совпасть с "хаосмосом" (выражено тактильной метафорой "телесности"). Для Бердяева чувственность – *переосмысленное существование*: бытие-существование улавливается человеком при помощи "чутья"²⁶, которое чует космос – в хаосе, смысл – в бессмыслице²⁷. Однако имеется и отличие позиций по данному вопросу. Для Бер-

дьева осмысленно-волевое движение "назад к Богу" состоит в "преодолении символизма культуры", раскрытия ее духовного содержания. На этом пути творчество становится теургией²⁸, человек обретает свое подлинное достоинство и реализует настоящее смирение. Для постмодернистов движение к "совсем иному" – *размывание* (всего, и прежде всего культуры как системы насилия "стабилизирующим мышлением"). В отличие от Бердяева, они полагают, что у современного человека нет средств *внутреннего* преодоления стереотипов культуры, ее доминирующих концептов, показавших свою несостоятельность в развившемся тотальном кризисе. Бердяев согласен, что у *одинокого* человека таких средств нет. Но они есть у человека, который с Богом и людьми. Спасется ли человек верой? В любом случае у человека нет других "средств спасения".

При этом "чутье", о котором говорит Бердяев, оказывается ближе к "слышать", чем "видеть": чутье есть непосредственное проникновение. Куда? Придуманый постмодернистом "логоцентрист" скажет, что в смысловой центр. Сам постмодернист, пожалуй, не согласится ни на что, кроме игрового отношения к симулякру, являющего "пассивное сопротивление гиперреальности"...

Чутье ведет русского философа еще к одной идее, роднящей его позицию с постмодернизмом: к переосмыслению слова как мифа. Но слово-миф, по Бердяеву, полярно. Есть миф – Евангельская притча²⁹. И есть социальный миф фашизма и коммунизма, разрушающий культуру и ее духовные основания³⁰. Последнее прочтение, кстати, пересекается с позицией Ролана Барта, трактующего миф как подмену "системы фактов" – "системой ценностей" (связь мифа и потребления). Такая подмена – побуждающий фактор потребительского интереса, приводящий человека к неразличимости смысла и формы³¹.

Особая тема – сохранение Н. А. Бердяевым, несмотря на его "постклассичность", принципа "бинаризма"³² (от которого дистанцируется "языковая игра" постмодернизма³³, развивая в противовес бинаризму идею "плюрализма" и отсутствия "метанарраций", ограничивающих правила игры языка).

Если Ж. Деррида говорит о "распаде", связанном с необходимостью "изыскивать новые понятия и новые модели, некую экономию, ускользящую от ... метафизических оппозиций"³⁴, то для русского философа исходная интуиция полярности – ключ к самосознанию эпохи. Экономия мышления, напротив, выступает для него синонимом сциентизма, увязшего в объективации³⁵.

Впрочем, было бы очень большой натяжкой согласиться, что бинаризм – черта исключительно западного варианта культуры. Н. А. Бердяев совершенно справедливо подчеркивает, что “роковой Запад, заразивший Россию романтизмом, гуманизмом и всеми болезнями”, существует только в воображении “русских восточников 19 века”. Употребляя выражение П. Я. Данилевского, он утверждает, что “Запад” не составляет “единого культурно-исторического типа”: между представителями немецкой и русской культур больше сходства, чем между немцами и французами. Для французов, например, Германия “есть глубокий восток”, “иррациональный”, “непонятный и непроницаемый”; для немцев же Франция – “рационалистический запад”, которому надо противопоставить “мистическое чувство жизни”³⁶.

По мнению Н. А. Бердяева, точнее было бы говорить не о “Западе” и “Востоке”, а о соотношении “универсальных элементов в культуре” и особенных, национальных, ее элементов. Подобный подход позволяет сравнивать не абстракции типа “Восток–Запад”, а конкретные, живые культуры в контексте их исторического развития.

С другой стороны, использование оппозиции “Запад–Восток” в качестве метафоры позволяет “развести” семантические ряды, как это сделал в свое время О. Шпенглер.

Современное противостояние “Запада” и “Востока” значительно “сдвинулось” по сравнению с еще недавним периодом, который анализировал в своих трудах Н. А. Бердяев. В культурологическом смысле сейчас оно ссылается скорее на территориально-религиозный принцип, чем на чисто географический. “Запад” соотносит себя с ареалом христианской культуры, “Восток” – с “азиатским” и “арабским” векторами культуры³⁷. Их экономическое, политическое, идеологическое и духовное противостояние настолько сложно, что его трудно охарактеризовать иначе, как взаимное переплетение с элементами взаимного отталкивания. Но ведь таким образом можно охарактеризовать любые отношения – от глобальных до личных!

Особая тема для сравнительного исследования постмодернизма и экзистенциальной диалектики – тема свободы через ее соотношение с языком. Для постмодернистов она выражается в понятии “игра” (опирающееся на идею “языковых игр” позднего Л. Витгенштейна и идею “постметафизического мышления” М. Хайдеггера). Н. А. Бердяев довольно редко употребляет понятие “игра”, как правило, в контексте предельной объективации, имея в виду социальное лицедейство (“фарс” фашизма).

Он никогда не отождествляет игру со свободой (здесь, конечно же, сказались "школа Канта"³⁸). Однако сопоставление его *стиля*, как последовательности приемов, вольно или невольно используемых автором, с концепцией "языковых игр" (фундаментальной для постмодернизма) дает неожиданный результат совпадения некоторых подходов при значительном расхождении целей.

Так, используя имена философов как своеобразные "маркеры" определенных позиций (и не очень заботясь при этом о тождестве собственных оценок по поводу их суждений – в разных контекстах эти оценки могут быть диаметрально противоположными), Бердяев обращается с историко-философским материалом не только свободно, но даже вольно, вполне в духе постмодернизма.

Не трудно заметить, что по основным параметрам (свобода как независимость от внешних факторов; регрессирующий бинаризм; логотомия, обремененная логофобией и симуляцией значений; преодоленная депрессивность³⁹, выражающаяся в "дерзновении существования", и т.д.) шизоанализ буквально калькирует "сумбурный стиль" русского философа. Разумеется, речь здесь не может идти о заимствованиях. Но "настроение эпохи", очевидно, прорывается в обоих случаях, соединяя "в одной голове" несоединимые "дисордерные порядки". Однако это не клинический диагноз, а философски точное описание процесса жизни человека, включенного в современную культурную ситуацию⁴⁰.

Однако "игра", в которую играет философия Бердяева, все-таки отличается от игры постмодернизма (по крайней мере, "доапелевского" его варианта⁴¹). И дело не в том, что постмодернисты свели *жизнь* к *означиванию*.

В каком-то виде и Бердяев (как большинство философов) отождествляет собственно человеческую деятельность с деятельностью семиотической. Однако для русского автора семиотика, как и всякая объективирующая культурная символизация, должна быть преодолена⁴². Жизнь человека связана с жизнью духа. Дух экзистенциально *не дует*, поэтому игра жизненных сил – это не беспорядочное метание и динамика в поле притяжения экзистенциального центра.

При таком прочтении "игра" экзистенциальной диалектики свободна, но, как выражается Бердяев, это свобода не "от", а "для". Поэтому она не исключает правила, а их предполагает. "Поиск правил", таким образом, не сводится к "вычислению" или "интериоризации" неких внешних нормативов. Это – поиск

понимания нюансов "состояния бытия", которые могут ярче выразиться в "кризисных" негативных явлениях и психологизаторстве, чем в "онтологизме" сверхфилолога, который "есть чистая идеологическая оболочка, словесная игра". Таким образом, философия – не игра, хотя она и свободна. Это – поиск своего пути⁴³.

Постмодернистская идея "перемонтировать" мир в креативной игровой ситуации, "переосвоить освоенное"⁴⁴ в безосновном творческом порыве имеет основательное сходство с идеей творчества Бердяева. В обоих случаях, по большому счету, присутствует попытка человека "услышать Бога", где ответ не гарантирован. Отличие подхода Бердяева состоит лишь в том, что он все же настаивает на значимости *силы веры*, без которой такое "творчество" вырождается в "пустотную функциональность" и "конец истории"⁴⁵.

В целом постмодернизм позиционирует себя как самосознание переходной эпохи в ее "упаднически-креативном" смешении. И здесь на повестку дня выходит идея "*симуляции*". Ведь деконструкция призвана освободить человека от давления "ничем не подкрепленных" форм мышления, принятого в культуре за аксиому. Но эти аксиомы – не что иное, как симуляция.

Так, Ж. Бодрийяр говорит о "трех порядках симулякров": подделка действует на основе естественного закона ценности, производство действует на основе рыночного закона стоимости и симуляция действует на основе структурного закона ценности⁴⁶. Генерация симулятивных симулякров – основная черта нашего времени, "пространство клетки", имеющее "линейный, одномерный характер". И "жесты узника", заключенного в ней, – "заученные жесты одуревшего от одиночества и однообразия"⁴⁷ человека. Но тотальная симуляция – это смерть.

Сравнение понятий "симулякр" и экзистенциально-диалектического понятия "*символ*" показывает их значительное пересечение: описанная Бердяевым "частичность" слова как символа, связанная с особенностью современной экзистенциальной ситуации человека, мало чем отличается от основных характеристик симулякра⁴⁸. Русский философ, однако, отказывается говорить об окончательной победе "эры симуляции". Признавая усиление "проблемности" человеческого существования по мере его духовного взросления, он тем не менее настаивает на непредсказуемости его духовной судьбы. Основание для подобного оптимизма – не только духовный опыт человечества, заставляющий иногда даже очень предубежденных людей на уровне личного суще-

ствования поверить "в милость Божию". Главное основание здесь – свобода, возможность человека "свернуть" от, казалось бы, абсолютно predetermined колее своего существования.

Лозунг Ницше "Бог умер!", столь часто воспроизводимый постмодернистами, на языке экзегетики звучит как смерть Логоса. Но умирающий Бог в христианстве воскресает. Это делает не столь уж неприемлемой мысль, что и человеческий логос может возродиться⁴⁹.

Постмодернисты, в отличие от автора "Философии свободы", отказываются считать непредсказуемого Бога существующим. Вопрос поставлен так: следует ли признавать существование Бога, "следы" которого неотличимы от естественных событий, или он "без потерь" может и должен быть "выведен за скобки" нашего существования, как, по крайней мере, не имеющий в нем самодовлекшего места. По существу, здесь воспроизводится концепция Ницше, в которой на основании частого духовного опыта (отнесенного, правда, к целому поколению) выдвигается требование человеку построить смысл "из себя", "довести" себя до сверхчеловеческого состояния.

Ницшеанская "смерть Бога" в постмодернизме проецируется в том числе как отказ от "презумпции Автора", столь значимой для классической западноевропейской парадигмы мышления. По сути это – отказ от презумпции "внешней причины" и "рассмотрение бытия как хаотичного".

Подводя итог предпринятому соотносительному анализу постмодернизма и экзистенциальной диалектики, можно признать, что в рамках единой "постмодернистской ситуации" не только сосуществуют, наряду с другими, "два философских метода". Речь идет о двух принципиально различных путях самоидентификации человека культуры.

Перечислим с х о д н ы е ч е р т ы, описывающие "поток самосознания" постмодернистской эпохи: (1) ассоциативное цитирование; (2) интерактивность текстов; (3) установка на проактивность сознания.

Р а з л и ч и я между экзистенциально-диалектическим методом и постмодернизмом состоят в следующих положениях:

1. Признание Н. А. Бердяевым тех средств философствования, которые связывают эту деятельность с *понятийной формой* (хотя и требуют дополнить ее находками иррационализма).

2. Понимание свободы. Без оформленности понятием, понятийной ограниченности, все разъезжается в "хаосмос", креативное "ничто". Но человек конституировал себя как человек,

когда из хаоса родился космос, порядок. "Шанс" человека — не в том, чтобы отказаться от испытанной свободы, "отшвырнув" испорченный мир, а в том, чтобы творчески преодолеть временную болезнь своего существования.

Процессы в современном мире все острее ставят перед человеком задачу "устройства" в "этом мире" как задачу выживания. Но все попытки решить ее исключительно "внешними" средствами до сих пор не имели "решающего успеха", поскольку они "по определению" не могут добраться до "правящего ядра" экзистенции.

"Объективирующее" (Бердяев) расслоение между "внутренним" и "внешним" слоями существования все больше противопоставляет "чистое" созерцание экзистенции (в философии и религии) процессу реальной жизни. "Социальный муравейник" выстраивает произвольные "дискурсивные практики", позволяющие усомниться в возможности "сохранения человеческого лица". Озабоченность М. Фуко здесь, как ни странно это звучит, можно сравнить с тревогой Сократа, "овода", "жалящего ленивого коня" — своих сограждан. В обоих случаях присутствует страх, что "политическое существо" уснет в смертный сон, т.е. потеряет свое собственно человеческое — экзистенциальное, духовное — измерение.

"Культурой вообще", таким образом, может быть названо само творческое усилие человека быть человеком — антропологическая проблема. "Новый антропологический поворот" — знамение наших дней. Его характерная черта, по мнению многих авторов, — своеобразная "мутация" новоевропейского гуманизма. Она выражается в специфической рефлексии вопроса "что есть человек": может ли *homo sapiens* идентифицировать себя по какому-либо критерию (будь то разум, воля или что-то еще), или же он "обречен" блуждать среди "дискурсивных практик", теряясь "в лабиринтах двойных отражений" самого себя.

М. Фуко как-то заметил, что само появление антропологии — "симптом", говорящий об исчерпанности рационализма, поскольку требуется создать науку о том, что принципиально не может быть научно познано. По его мнению, человек в гуманитарных науках — "существо, которого ранее не было": требование нормы, изначально заложенное в этот познавательный проект, не может быть ни из чего выведено. То есть, являясь "областью знания", "человечность" не может стать "объектом науки". Соответственно человеческое лицо, сконструированное по

образцу западноевропейской науки XVI–XX веков, когда-нибудь "исчезнет", как "лицо на песке"⁵⁰.

Поэтому, говоря о задаче "сохранить лицо", лицо человека, как о главной философской задаче наших дней (а возможно, также и дней былых), следует еще раз подчеркнуть: эта задача может быть реализована как *новый личный синтез различных областей культуры, тесно связанный с ее философским самосознанием*. Таким образом, "деконструкция" (или то, что "стоит за ней") – переосмысление самих себя, которое должно состояться в наше время. Лицо на песке должно быть нарисовано всякий раз после того, как схлынет волна, его смывающая. Это и есть "культурная деятельность", пересоздающая человека не только в моменты кризисных пограничных ситуаций, но и творящая его каждое мгновение существования. Творчество здесь решает проблему *присутствия* человека. Но если экзистенциализм (Бердяев) говорит о присутствии как таковом, то постмодернизм (Деррида) говорит о присутствии в модусе отсутствия.

Проблема поставлена. Ее "решение", действительно, не может состояться в форме какого-либо "положительного знания". Но "порок" научности – беда не столько самой науки, сколько философии, ориентированной на парадигму научности. Однако философия способна следовать собственному пути. Уклоняясь от "псевдонаучных и мифологизирующих концепций"⁵¹, она осуществляет не "всеобщий синтез" данных "всех наук" и "всех искусств", а уникальный синтез универсального и единичного на уровне принятия личностью "векторного решения": быть или не быть "человеку культурному", и если быть, то как?

¹ Деррида Ж. Письмо и различие. СПб., 2000. С. 356.

² Саморазрушительное "де-" энтропийных "интеллектуальных подвижек" современности нуждается в серьезном исследовании. Философия Н. А. Бердяева может быть рассмотрена здесь в роли "биофильно-оптимистической мировоззренческой дополнительности (т.е. выполнить компенсаторную роль) по отношению к постмодернистским доминантам сознания". См.: *Пронякин В. И.* Отечественная и западная метафизика: Нормативные и креативные основания критерия самоидентификации // *Метаморфози свободы: Спадщина Бердяева в сучасному дискурсі*. Київ, 2003. С. 186.

³ См.: *Бердяев Н. А.* Новое христианство // *Николай Бердяев. Философия творчества, культуры и искусства*. М., 1994. Т. 2. С. 370, 398.

⁴ См.: *Козловски П.* Культура постмодерна. М., 1997. С. 33–36. – Ср.: *Бердяева Л. Ю.* Профессия: Жена философа. М., 2002. С. 87.

⁵ См.: *Бибихин В. В.* Новый ренессанс. М., 1998. С. 52–58. – Ср.: *Бердяев Н. А.* Смысл творчества // *Бердяев Н. А.* Философия свободы. М., 1989. С. 445.

⁶ *Козловски П.* Указ. соч. С. 62–66.

⁷ См.: Бердяев Н. А. Новое средневековье // Николай Бердяев. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 407–409.

⁸ Бердяев Н. А. Новое средневековье. С. 419. — Ср.: Бердяева Л. Ю. Смысл творчества. С. 191. Здесь приводятся слова Н. А. Бердяева о том, что с приходом к власти Гитлера "мы вступаем в мета-историю, где действовать будут уже не люди, а через людей демоны".

⁹ Бердяев Н. А. Новое средневековье. С. 411.

¹⁰ См.: Деррида Ж. Письмо японскому другу // Вопросы философии. 1992. № 4; Он же. Тексты деконструкций. Томск, 1999. С. 53; Он же. Письмо и различие. СПб., 2000. С. 338.

¹¹ Deleuse G., Guattari F. Rhizome. Introduction. Paris, 1976. P. 16–25.

¹² Deleuse G., Parnet C. Dialogues. N.Y., 1987. Introduction. P. 7–8.

¹³ См.: Деррида Ж. Письмо и различие. С. 19; Кристева Ю. Силы ужаса: Эссе об отвращении. СПб., 2003. С. 54.

¹⁴ См.: Барт Р. Ролан Барт о Ролане Барте. М., 2002. С. 261; Фуко М. Археология знания. Киев, 1996. С. 122–123.

¹⁵ См.: Фуко М. Слова и вещи. СПб., 1994. С. 345. — Ср.: "Когда исчезнет человек, тогда исчезнет и Бог" (Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 132).

¹⁶ Делез Ж. Логика смысла. М., 1995. С. 15.

¹⁷ См.: Кристева Ю. Указ. соч. С. 36, 122–125.

¹⁸ См.: Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1952. С. 17, 19.

¹⁹ См.: Бердяев Н. А. Новое христианство. С. 380.

²⁰ Н. А. Бердяев пишет: "Вначале было Слово... в этом вся правда греческих метафизиков и ветхозаветных пророков". См.: Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 144.

²¹ См.: Козловски П. Указ. соч. С. 63. — Ср.: Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 11: "Эмпиризм — это мистицизм понятий". Я. И. Свицкий, переводчик и комментатор трудов Делеза, отмечает, что французский философ развивает учение Канта в сторону трансцендентального эмпиризма. Речь идет о "снятии барьеров" и "установлении согласованности" между двумя кантовскими эстетиками — эстетикой Критики Чистого Разума и эстетикой Критики Способности Суждения. "Тогда появляется шанс одновременно и обнаружить, и конституировать особое общее чувство... в котором динамически сосуществуют и повторяются друг в друге, оставаясь различными по природе, введенные Кантом логическое, моральное и эстетическое чувство". См.: Свицкий Я. И. [Послесловие] Философствовать посреди... // Делез Ж. Критическая философия Канта: Учение о способности. Бергсонизм. Спиноза. М., 2000. С. 328, 338.

²² См.: Делез Ж. Логика смысла. С. 13–21.

²³ Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. С. 114.

²⁴ Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 369–372.

²⁵ Бердяев Н. А. Новое средневековье. С. 420.

²⁶ Современные исследователи все чаще говорят об "интеллектуальной чувственности", определяющей коммуникативное поле как действительное, "субстанциальное" в противовес "виртуальному". См.: Агафонов Р. Ю. Виртуальная свобода и виртуальная пластичность // Антропологические кон-

фигурации современной философии: Материалы науч. конф. 3–4 декабря 2004 г. М., 2004. С. 3.

²⁷ См.: Бердяев Н. А. Новое средневековье. С. 420, 426, 428.

²⁸ См.: Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 456–457. По мнению мыслителя, искусство должно быть изжито человеком, как и вся культура в целом (но это не означает перехода на “до-культурный уровень”, напротив, требуется переход к сверхкультуре): “теургия не культуру творит, а новое бытие, теургия сверхкультурна”. – Ср.: Андреев А. Л. Искусство, культура, сверхкультура: Философия искусства Н. А. Бердяева. М., 1991. С. 16.

²⁹ См.: Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. С. 64. Ср.: Делез Ж. Логика смысла. С. 200, 205–207.

³⁰ См.: Бердяев Н. А. Я и мир объектов // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. С. 307. – Ср.: Барт Р. Мифологии. М., 2000. С. 233–235, 253–254.

³¹ См.: Барт Р. Мифологии. С. 257, 254.

³² Бердяев Н. А. Новое средневековье. С. 420: “В силу присущей человечеству свободы оно может идти двумя путями... будущее двойственно”.

³³ См.: Лиотар Ж. Состояние постмодерна. СПб., 1998. С. 34, 65–71.

³⁴ Деррида Ж. Письмо и различие. С. 29.

³⁵ См.: Бердяев Н. А. Смысл творчества. С. 267.

³⁶ Бердяев Н. А. Ортодоксия и человечность: (Прот. Георгий Флоровский. “Пути русского богословия”) // Н. А. Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991. Ч. 2. С. 210. К этому рассуждению Бердяева можно добавить следующее: “внутри” стран Европы (на уровне обыденного сознания, языковых особенностей, традиций и т.д.) различия судьбы их исторических частей по сей день значат иногда больше, чем их отличие от иных национальных культур.

³⁷ См.: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003. С. 58: “Использование терминов “Восток” и “Запад” для обозначения географических районов являются сбивающими с толку и этноцентричными... Вопрос заключается в следующем: восток и запад от чего?”; С. 80: Язык и религия – определяющие факторы для цивилизационного подхода; “линии разлома” между культурами проходят при этом именно по религиозным основаниям (С. 41). Как отмечает русский исследователь С. Переслегин, С. Хантингтон “не эвристичен”, поскольку развивает идеи Н. Данилевского. См.: Переслегин С. О спектроскопии цивилизаций [Послесловие] // Хантингтон С. Указ. соч. С. 587.

³⁸ См.: Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1991. С. 97.

³⁹ По сообщению жены философа, Бердяев, с одной стороны, говорил, что творческая работа совершается у него “без усилия и напряжения, пассивно”. Однако бывало и депрессивное состояние, связанное с непониманием и осознанием невозможности выразить себя (см.: Бердяева Л. Ю. Указ. соч. С. 56–57, 162). При этом он, говоря об “окончательном расстройстве” своей нервной системы, добавлял, что речь идет только о “поверхностном слое”: “внутри есть какое-то ядро, не поддающееся никаким влияниям” (там же. С. 200).

⁴⁰ См.: Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип. М., 1990. С. 34.

⁴¹ К.-О. Апель настаивает на том, что всякий поступок, существуя в

коммуникативном поле, "уже имплицитно предполагает логические и моральные условия критической коммуникации" (Апель К.-О. Трансформация философии. М., 2001. С. 315). Эту идею поддерживает Э. Левинас, описывая "бесконечность абсолютно другого" как "не «меньше бытия» ускользающей от онтологии "огромности", "безмерности" (Левинас Э. Ракурсы // Эмманюэль Левинас. Избранное: Тотальность и бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 319).

⁴² См.: Бердяев Н. А. Очарование отраженных культур // Николай Бердяев. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 394–395 ("великолепное, пышное как, а не вечное что"); Он же. Новое средневековье. С. 428–429.

⁴³ См.: Бердяев Н. А. Философия свободного духа. [Предисловие]. С. 19.

⁴⁴ См.: Джеймисон Ф. Постмодернизм и потребительское общество // Вопросы искусствознания. XI. 1997. № 2. С. 54–61.

⁴⁵ Осипов Ю. М. Изыски постмодерна и искания России: (Тезисы доклада на Междунар. науч. конф. "Россия и постмодерн: социум, экономика, культура. Москва, 3–5 декабря 2003 г.). М., 2003. С. 4–5.

⁴⁶ См.: Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000. С. 113.

⁴⁷ Там же. С. 127.

⁴⁸ На наших глазах "отмирает священная символика культуры". См.: Бердяев Н. А. Новое средневековье. С. 421.

⁴⁹ В исследовательской литературе существует мнение, согласно которому само понятие "воскрешение субъекта" впервые высказал Бердяев. См.: Мещерякова Л. Ю. От "ничто" к "воскрешению субъекта": (Социально-философский анализ постмодернизма): Автореф... М., 1998. С. 4.

⁵⁰ Фуко М. Слова и вещи. СПб., 1994. С. 383, 404.

⁵¹ Выражая, вслед за М. Хайдеггером, осторожный скепсис в отношении претензий псевдонаучной философии на создание "картины мира" и построения "обобщений" данных "частных" гуманитарных наук, современные исследователи подчеркивают, что подобные попытки "вечно обречены на фрагментарность", поскольку любой гуманитарной науке "не хватает объективности в духе физико-математических дисциплин". В некотором смысле "обречена" и их критическая рефлексия, "самостоятельный методологический самоанализ". Однако "уход" от научного пути построения методологии не обязательно бросает теорию в объятия к "мифологизирующим концепциям". Остается третий путь – "собственно философский", создающий "всеохватывающую теорию", метафизическую и телеологическую (см.: Болдырев И. А. Скромное обаяние методологии // Антропологические конфигурации современной философии: Материалы науч. конф. 3–4 декабря 2004 г. М., 2004. С. 17–18). При этом сама попытка свести "антропологическое измерение" такой философской теории к "базовым дихотомиям" типа тело-дух, природа-культура и т.д. "лишь производят маргинальные группы", не давая ответ на вопрос о том, что такое человек (см.: Поспелова О. В. О некоторых проблемах, связанных с понятием "антропосная идентичность" // Там же. С. 221).