

Кевин Харт

POSTMODERNISM

A BEGINNER'S GUIDE

KEVIN HART

ONEWORLD Oxford

КЕВИН ХАРТ

ПОСТМОДЕРНИЗМ

ИЗДАТЕЛЬСКО «^—^»

УДК 1(091) ББК 87.3 (4Вел) X20

Харт К.

X20 Постмодернизм / Кевин Харт. — Пер. с англ. К. Ткаченко. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2006. — 272 с. — (Наука & Жизнь).

ISBN 5-8183-1031-0 (рус.) ISBN 1-85168-338-0 (англ.)

Постмодернизм — широкое культурное течение, в которое вовлечены философия, этика, литература и искусство. Объединяя порой весьма противоречивые и неоднозначные тенденции, оно стало предметом пристального внимания и интереса как специалистов-культурологов, так и всех, кто интересуется процессами, происходящими в мировой культуре.

Книга, которую автор назвал «путеводителем по постмодернизму», поможет сориентироваться в лабиринтах этого парадоксального явления, познакомит с воззрениями ведущих представителей мирового постмодернизма, таких, как Ж. Деррида, Ж. Бодрийяр, М. Фуко, Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Делез, Ф. Гаттари, и многих других. В интересной и доступной форме показаны истоки постмодернизма, его этика, эстетика и религия; борьба направлений в рамках постмодернистской философии; взгляды и перспективы.

Для широкого круга читателей.

УДК 1(091) ББК 87.3 (4Вел)

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме без письменного разрешения владельцев авторских прав.

© Kevin Hart, 2004

Published by arrangement with Oneworld Publications, Oxford, England

© Издание на русском языке, перевод на русский язык, оформление. ФАИР-ПРЕСС, 2006

ISBN 5-8183-1031-0 (рус.) ISBN 1-85168-338-0 (англ.)

Эта книга — введение в постмодернизм для тех, кто мало о нем знает или не знает ничего. Особый интерес представляет вопрос о месте религии в мире постмодерна и то, как с религией соотносится постмодернизм. В духе серии, в которой книга выходит, я не цитирую ни одного автора и не даю сносок. Книгу я рассматриваю как пособие для начинающих, как инструмент самообразования, а не исследование. Я писал ее, представляя себя лектором, выступающим перед аудиторией, составленной из студентов и просто любознательных людей. Когда закончите чтение, сделайте ксерокопию библиографии и поделитесь книгой с другом. Я сочту свою задачу выполненной, если книга заставит вас обратиться к трудам людей, чьи идеи я здесь представляю и временами оспариваю.

После имен важных для изложения персонажей при первом их упоминании проставлены даты рождения и (когда необходимо) смерти. Имена других авторов сопровождаются указанием названия какой-то их работы. Другие фигуры, упоминаемые лишь для обозначения некоего культурного направления, указываются без дат. Даты жизни человека и названия его трудов вновь приводятся в последующих главах, только если это имеет прямое отношение к обсуждаемому вопросу. После названий цитируемых книг в скобках проставлена дата первой публикации на английском или каком-то другом языке.

Хочу поблагодарить моего научного ассистента Брука Кэмерона за подбор материалов и сверку всего мной написанного. Лу дель Фра и Шэннон Гейк прочли полный машинописный текст, и беседы с ними помогли мне более четко изложить многие пункты. Разговоры с Фрэнком Фишером, Кейт Ригбай и Региной Шварц позволили в боль-

От автора

шей степени сконцентрироваться на ряде связующих элементов, а дискуссии с Сирилом О'Риганом неизменно проливали более яркий свет на многие вещи. Генри Уэйнфилд прочел черновой вариант и сделал много ценных комментариев — я многим ему обязан. Моя жена Рита Харт слушала мои рассказы об отдельных разделах книги, а затем прочла ее целиком. Большого проявления любви нельзя требовать ни от одной женщины. Дискуссионная группа по проблемам религии и литературы при Университете Нотр-Дам посвятила семинар обсуждению наброска последней главы, и вопросы участников многое мне дали. Жак Деррида и Джон Милбэнк любезно предоставили мне свои последние работы. Хотя в тексте книги не содержится ни одной цитаты, кроме как из Библии короля Якова, я приложил максимум усилий к тому, чтобы не исказить ничьих взглядов, за что благодарен Романа Хак, помогавшей мне найти точное высказывание Чарльза Олсона, и Терезе Сандерс за информацию о сносе 300 крестов в Аушвице в мае 1999 г. Виктория Роддэм предложила мне написать этот путеводитель осенью 2001 г., когда я в качестве приглашенного преподавателя по курсу христианской философии работал в Университете Виллановы. Я благодарен ей не в последнюю очередь за терпеливое ожидание окончательного варианта рукописи, как благодарен и кафедре философии университета, сделавшей мое пребывание там приятным, когда я начал размышлять над тем, что мне предстояло. Черновой вариант книги появился во втором семестре работы в новом моем интеллектуальном пристанище, Университете Нотр-Дам. С удовольствием и благодарностью вспоминаю поддержку, оказанную мне студентами и коллегами на факультетах английского языка и литературы и теологии. Наконец, я многим обязан моим научным ассистентам Т. Дэвису и Дж. П. Шортоллу, занимавшимся сверкой материалов.

6

Глава 1. Постмодернизм: некоторые ориентиры

Мы начнем наше путешествие со знакомства с ключевыми фигурами постмодернизма, а именно с Жан-Франсуа Лиотаром, Жаком Лаканом, Жаком Дерридой, Жи-лем Делезом, Феликсом Гаттари и Мишелем Фуко. Здесь же отмечаются существенные отличия *постмодернизма от модернизма, постмодерна и, наконец, от постструктурализма*. Обсуждаются и три других важных термина: *постгуманистический, постметафизический и авангард*.

Глава 2. Утрата корней

Как ни старайся, а представить постмодернизм в виде единой концепции или даже компактного набора концепций не удастся. Тем не менее достаточной ясности можно добиться, рассмотрев три широко обсуждаемые концепции: *антиэссенциализма, антиреализма и антиосновности*. О каждой из них пойдет речь, а на последней мы остановимся особо. Доводы в пользу отказа от незыблемых основ знания приводились еще во времена Древней Греции, хотя постмодернисты предпочитают вести собственный отсчет от сумасшедшего персонажа Фридриха Ницше, заявившего: «Бог мертв». Мы поговорим о том, как это соотносится с *нигилизмом и перспективизмом*. Антиосновность Дерриды контрастирует с антиосновностью Ричарда Рорти. Между тем антиосновность не прерогатива тех, кого обычно причисляют к постмодернистским мыслителям, поскольку она важная составляющая аналитической философии. Читателю предстоит краткое знакомство с Уилфредом Селларсом, Уиллардом ван

7

Краткий обзор

Орманом Куайном и Доналдом Дэвидсоном. Почему мы считаем европейских антифундаменталистов постмодернистскими, а американских нет?

Глава 3. Постмодернистский опыт

Действительно ли нам, людям эпохи постмодерна, свойствен иной опыт по сравнению с нашими родителями, дедушками и бабушками? Или же постмодерн дает нам нечто новое об опыте? Разговор о постмодерне начинается с обращения к опыту, и опыт — тема постмодерна. Нашим гидом по переживаниям эпохи постмодерна станет Морис Бланшо, и особое внимание будет уделено его концепции восприятия внешнего. Идеи Бланшо оказали влияние на многих постмодернистов, особенно идея переживания события как образа. В частности, на Бодрий-яра, свидетельствуя чему — его концепция гиперреальности. Рассматривается трактовка последних событий войны в Персидском заливе 1991 г. В определенном смысле мир телетехнологий и цифровой информации — это мир конца истории. Данная идея рассматривается в контексте прочтения Дерридой Маркса, Кожева и Фукуямы.

Глава 4. Фрагментарность

Романтики питали слабость к фрагменту; постмодернисты же, дистанцируясь от романтизма, утверждают фрагментарность. Понятие фрагментарности вводится при посредничестве Уолтера Бенджамина и иудейского мистицизма и разъясняется Бланшо. Постмодернисты часто возражают против тотальности, или единства, однако в чем состоит суть их возражений? Читатель познакомится с этикой Эммануила Левинаса,

который ставит бесконечность выше тотальности, а также объясняет понятие «отношения без отношений». Рассматривается работа Люс Иригарэй о половых различиях. Действительно ли христианство связано с единством, как утверждает Бланшо? Или же его можно рассматривать в терминах фрагментарности?

чия

Краткий обзор

Глава 5. «Постмодернистская Библия»

Отвергает ли постмодернизм Библию, этот бастион единства и трансцендентной истины, или интерпретирует ее в собственных целях? Приводятся размышления о том, является ли Библия единым целым, вплоть до великого нарратива. Оценивается идея «постмодернистской Библии», после чего следует обсуждение взглядов Гарольда Блюма на «Я». Чему учит нас Библия? Диалогу, настаивает Бланшо, и обсуждение этого заявления подводит нас к рассмотрению обращенного к Мессии молитвенного «приди». Этот момент крайне заинтриговал Дерриду, и мы кратко проанализируем его интерпретацию Библии, ознакомимся с его отношением к теологии.

Глава 6. Постмодернистская религия

Постмодернистская религия отлична от религии в эпоху постмодерна. С одной стороны, существует постмодернистская фундаменталистская интерпретация религии, а с другой — за счет одного или большего числа либера-лизмов складывается собственная постмодернистская религия. В современном христианстве мы можем различить теологию и радикальную ортодоксию. Где-то между этими двумя крайностями можно выделить деконструкцию христианства. Рассматриваются различные взгляды на эту ситуацию; особо выделяются размышления Дер-риды о «негативной теологии» и молитве. Прав ли он в своем восприятии другого человека как существа полностью и абсолютно отличного от меня и потому подобного Богу? Особое внимание обратим на отношение Дер-риды к рассказу о принесении в жертву Исаака Авраамом и на его концепцию религии без религии.

Глава 7. Дискуссия о даре

Секулярен ли постмодерн или же он открывает возможности для критики секуляризма? Вопрос в очередной раз указывает на плюралистическую сущность постмодерна. Вкратце рассматриваются постлиберальная теология

9

Краткий обзор

Джорджа Линдбека, видение теологии на закате модерна Гансом Урсом фон Балтазаром, рассуждения о мистицизме повседневной жизни Карла Рахнера. Далее детально обсуждаются взгляды двух близких Балтазару мыслителей, Жан-Люка Мариона и Джона Милбэнка, исследуется их анализ ключевой темы современных дискуссий в постмодернизме — темы дара.

Заключение. Между нами, гидами...

Затрагиваются другие возможные сферы внимания постмодернизма, включая психоанализ и политику. Критический реализм и экокритицизм объявляются серьезным вызовом постмодернизму.

ПОСТМОДЕРНИЗМ: НЕКОТОРЫЕ ОРИЕНТИРЫ

Предложение себя в качестве гида как минимум предполагает достаточное знание местности, чтобы быть в состоянии помочь сориентироваться тому, кто оказался в этой местности впервые. Специалист может познакомить новичка с современной философией, дифференциальным исчислением или британской литературой XIX в., не слишком беспокоясь, выполнима ли в принципе миссия, которую он на себя возложил. В конце концов, люди в той или иной степени готовы согласиться, например, с наличием такого предмета, как современная философия, даже если расходятся во мнении относительно того, началась она с Джона Локка (1632-1704) или Рене Декарта (1596-1650), и продолжают спорить об эффективности ее сегодняшнего развития, отдавая пальму первенства кто континентальной Европе, кто Британии, а кто Соединенным Штатам. Обо всех этих разногласиях основательный и ответственный гид вас предупредит. Тот же, кто предлагает себя в роли гида по постмодернизму, имеет все основания сомневаться в осуществимости своего замысла. Люди по-разному его себе представляют, указывают различные его достопримечательности и даже не уверены, что могут выделить основные его черты из ряда менее значительных. Кое-кто из тех, кого считают центральными фигурами постмодернистского ландшафта, отвергают ярлык постмодерниста. Некоторые постмодернисты говорят об исчезновении сколько-нибудь ста-

11

Глава 1

бильного ландшафта, и если слушать их долго, их мысли и слова тоже начинают восприниматься как весьма зыбкие. При всем при том число предлагающих совершить путешествие не сокращается.

И вот он появляется, ваш гид. На его груди — бейджик с тремя вертикальными полосами синего, белого и красного цвета, на фоне которых по-французски отпечатано: *Les tours de postmodernisme*.

Выглядит заманчиво. Ведь вы уже где-то слышали, что постмодернизм—чисто французское явление, а потому, не мешкая, записываетесь. Вам говорят, что тур состоится в лекционном зале, где вам представят различных философов и писателей. Имя одного уже написано на доске — Жан-Франсуа Лиотар (1925-1998) — и ниже указано название одной из его книг «Состояние постмодерна» {Lyotard J.-F. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*}, впервые вышедшей на французском языке в 1979 г. «Именно Лиотар, — начинает лектор на отличном английском с едва уловимым французским акцентом, — познакомил человечество со словом "постмодерн". Конечно, термин существовал и прежде. Его историю можно проследить вплоть до 70-х годов XIX в., и, возможно, кто-то из вас, американцев, читал книгу Бернарда Иддингса Белла "Постмодернизм и другие эссе"(Bell I. *Postmodernism and Other Essays*). Нет? А между тем она была опубликована в Милуоки в 1926 г. и указала на появление верующего человека нового типа, не увлеченного либеральной теологией. Но, как говорят у нас во Франции, *les choses ont changé*, времена изменились, и сегодня термин означает нечто иное.

Впрочем, вернемся к Лиотару. По его утверждению, постмодерн отражал подозрительное отношение к модерну. Чем вызвано такое отношение? А тем, что модерн всегда ссылается на тот или иной "метанарратив", на нечто, что охватывает все формы человеческой деятельности и служит указанием, идет ли речь о естественном примате чело-

12
Постмодернизм: некоторые ориентиры

веческого разума, справедливом распределении благ в обществе или устойчивом нравственном прогрессе. Быть человеком эпохи постмодерна — значит сомневаться в справедливости утверждений о нашей способности достичь просвещенности или мира за счет благоразумия, стать счастливыми или процветающими, достичь всех наших самых высоких целей, стоит только научиться ждать и работать, работать и ждать». Выступающий откашлялся. «Если модерн знаменует собой эпоху эмансипации и знания, консенсуса и тотальностей, то постмодерном отмечено настроение недоверия к модерну. Он не является, — повторяю, *не* является эпохой, следующей за модерном. Для Лиотара постмодерн — все, что есть в модерне самого радикального и раздражающего, что отвергает каноны хорошего вкуса. Постмодерн настойчиво представляет то, что мы не в состоянии осмыслить, что не можем обнаружить в нашем собственном опыте.

Впрочем, я не гид по Лиотару, — произносит докладчик с легкой улыбкой. — Я работаю на *Les tours de postmodernisme* и рассчитываю познакомить вас с наиболее мощными фигурами постмодернизма. Подобная задача возмутила бы истинных постмодернистов (он опять улыбнулся), высмеивающих монументальность. Они решили бы, что я морочу вам голову. Не меньшим смешением понятий является словосочетание "истинный постмодернист", учитывая, что ни один постмодернист не испытывает особого пиетета в отношении унаследованных "истин". Истинно так!» Он вновь улыбается, на этот раз более откровенно, и, повернувшись лицом к доске, пишет имя: «Жак Лакан (1901-1981)». Далее следует рассказ о знаменитых семинарах Лакана в больнице Св. Анны, а затем в педагогическом институте, о его мнении о Зигмунде Фрейде, о том, что он почерпнул у философов, от Платона до Мартина Хайдеггера, и о необычном прочтении рассказа Эдгара По «Похищенное письмо» (*Poe E. A. The Purloined Letter, 1845*).

13

лава 1

Вы озадачены. Кто он — психоаналитик, философ или нео-бычный литературный критик? Ваш гид утверждает, что Лакан един в трех лицах, и вы спешите перенести в свой блокнот появляющиеся на доске записи. Похоже, Лакана больше всего занимало человеческое «Я», или то, что философы, разрабатывающие со времен Декарта теорию субъективизма, именуют субъектом, и его тема — то, как тот субъект организуется и дезорганизуется посредством языка. Вы, возможно, думаете, что язык обогащает «Я», обеспечивает ему лучшее понимание мира и его собственное место в нем, однако Лакан смотрел на вещи совершенно иначе: язык обедняет субъект, лишает его бытия и начения.

Гид рисует на доске два взаимопересекающихся круга. Один он обозначает как бытие, другой — как значение. «Об- [асть пересечения, — говорит он, — это место субъекта, сфера отсутствия двух вещей: *бытия* и *значения*. Лакан предлагает видеть в субъекте пространство желания». Впрочем, как оказывается, желание — не простое и ясное стремление к некоему конкретному земному объекту или человеку. Нет, это сильное стремление, определяемое метафорой, Именно метафорой, — подчеркивает ваш гид, — *Х есть Y*. И не только метафорой, но и метонимией: "*Х сопряжен с Y* и принимает некоторые или все его черты". Хотите пример? Пожалуйста: "танцующий зал" (танцует не сам зал, а находящиеся в нем люди), "кипящий чайник" (кипит не чайник, а вода,

ограниченная металлом чайника). Немного понятнее? Хорошо. Согласно Лакану субъект пребывает рядом с фрагментом желаемого». Таким образом субъект мотивирован желанием его-то, что не совсем символично и не совсем реально: взросли мужчина не стремится прильнуть к груди матери, но под-ознательно жаждет удовольствия, ассоциирующегося с материнской грудью. «Понятно, — произносит гид с сочув-твенной улыбкой, — что субъект никогда не достигнет пол-

4

Постмодернизм: некоторые ориентиры

ного удовлетворения; то, к чему мы стремимся, всегда от нас ускользает, а кроме того, мы постоянно меняемся и соответственно начинаем желать чего-то еще».

Как только вы начинаете улавливать отношения субъекта Лакана с этими двумя достойными литературными приемами, метафорой и метонимией, выступающий переключается на другое. На доске появляется еще одно имя: Жак Деррида (р. 1930). «Он начинал как блестящий специалист по феноменологии, философской дисциплине, разработанной Эдмундом Гуссерлем, — объявляет выступающий, — и стал автором большого количества исследовательских трудов, посвященных многим выдающимся личностям, от Платона до Жан-Люка Нанси. Он же написал сложное и великолепное эссе о Лакане *Le facteur de vérité* (1975), которое, как и многие названия у Дерриды, невозможно точно перевести. Оно может означать и "поставщик правды" и "фактор правды", и оба варианта прекрасно отражают суть эссе». Деррида стремился показать, что философские концепции живут не в одних только философских текстах: их практическое воплощение можно найти в экономике и литературе, политике и художественной критике, в психоанализе и теологии, в педагогике и архитектуре. «Деррида считает, что западная мысль всегда пыталась обрести твердую почву — бытие, Бога, субъект, истину, волю, даже речь, однако поиск такой почвы не способен помешать игре значения текста. Все подобные основы непременно представляются обладающими эффектом присутствия. Бог, например, является абсолютным воплощением полного самоприсутствия». Выступающий умолкает и пишет на доске названия работ Дерриды: «Речь и объекты чувственного восприятия» *{Speech and Phenomena}*, «Грамматология» *{Of Grammatology}*, «На полях философии» *{Margins of Philosophy}*... «Одно из моих любимых его эссе называется *Des tours de Babel* (1985). Как перевести? Быть может, "С Ва-

15

Глава 1

вилонских башен" или "Некоторые башни Вавилона", а возможно, "Неожиданности Вавилона" или даже "Фокусы Вавилона", — произносит он вновь с улыбкой. — Он читает вечную историю Книги Бытия и превращает ее в аллегория деконструкции. Так, Деррида рассказывает нам, как племя Сима намеревается заявить о себе строительством башни до небес. Племя хочет распространить свой язык на весь мир, хочет, чтобы все выражалось в понятных ему терминах. Бог Лхве этого ему не позволил, назвал башню собственным именем Babel и тем самым нарушил планы строителей. Имя собственное (Вольтер считал, что оно является производным от вавилонского слова "отец") для сынов племени Сима на их языке звучало как имя нарицательное, означающее путаницу, и таким образом Яхве расстроил их планы лингвистически: следствием гордыни людей стало появление множества языков. Племя Сима не могло перевести слово Babel, как как это имя собственное, но Яхве требовал, чтобы оно было переведено, что в итоге привело к полной неразберихе. Если хотите, можете представить дело так, — здесь ваш ид делает эффектную паузу, — что Яхве *деконструирует* дерзкое творение Сима и его народа. Он показывает, что они не в состоянии однозначно и без потерь перевести на вой язык всю реальность, что башня — чисто человеческая конструкция, как и все прочие, и что, поскольку она не завершена и не может быть завершена, мы не можем исследовать ее и увидеть, как она была выстроена. Большую часть своей концепции Деррида сжато выражает в одной элегантно французской фразе *plus d'une langue*, что в от-утствие контекста может означать и "больше одного язы-а", и "больше нет одного языка". Нет высшего языка, к которому мы могли бы апеллировать, который разрешил бы все различия и всё наконец сделал ясным для нас. Мы вынуждены постоянно переводить с одного языка на другой или в рамках одного языка с одной идиомы на другую. Мы

Постмодернизм: некоторые ориентиры

переводим постоянно и делали это всегда: никогда не существовало некоего исходного языка или исходного текста, предшествующего нашему нескончаемому переводу».

Так вот что такое деконструкция, думаете вы, и теперь улыбаетесь вместе с выступающим.

«Деррида — поразительно хороший читатель, —■ продолжает тот. — Он способен показать тем своим современникам, кто считает, что освободился от философии или перерос ее, что и у них сохраняется связь с теми или иными типами основ, тогда как ведущие философы прошлого, в частности Платон и Гегель, предлагают нам возможность развить в себе новые способы мышления. Его эссе о Лакане, о котором я недавно упоминал, *Le facteur de vérité*, демонстрирует, как психоаналитик погружается в метафизику, будучи уверенным, что никак с ней не связан». Гид обводит взглядом зал и видит перед собой несколько озадаченных лиц, включая ваше.

«Метафизика? И впрямь немудрено озадачиться. Термин имеет несколько определений, и задуматься есть над чем. Слово происходит от греческого *meta ta physica*, что означает "то, что следует за физикой". Изначально термин ассоциировался с имевшими заметные последствия лекциями Аристотеля (384-322 до н.э.), объединенными сегодня под общим названием "Метафизика" (*Aristotle. Metaphysics*). Лекции были прочитаны после другого цикла лекций о природе, известного как "Физика" (*Aristotle. Physics*). По истечении многих веков люди стали думать о вещах, о которых говорил философ — природе бытия, причине, единстве, числе, — как о не связанных с природой, и потому метафизика стала ассоциироваться со сверхчувственным восприятием, то есть с тем, что находится выше или за пределами восприятия посредством органов чувств. Я могу ощущать этот кусочек мела (он помахал перед вами длинным белым брусом), но не способен ощутить *сущность* этого мела. Постмодернисты склонны к более широкому толкованию

17

Глава 1

термина "метафизика", чем читатели "Метафизики". Они пользуются концепцией, созданной немецким философом Мартином Хайдеггером (1889-1976). По его мнению, метафизика задается вопросом "Что такое существа?", но не ставит более фундаментального вопроса "Что такое бытие?". Потому она представляет бытие через сущее, а мы думаем о бытии как о прочной основе в лице Бога или Разума».

После этих слов выступающий двинулся дальше. «Деррида также способен показать нам, как читать литературные тексты более пристально и тщательно, чем мы привыкли это делать, не имея в виду ничего близкого обычной литературной критике. Прозаики вроде Мориса Бланшо (1907-2003) и Джеймса Джойса (1882-1941) и поэты, включая Стефана Малларме (1842-1898) и Поля Селана (1920-1970), странными способами влетали в свои произведения философские мотивы, что дает возможность заново осмыслить наследованные нами концепции».

Вы открыли рот, чтобы попросить привести пример, но поздно. Ваш гид уже говорит о микросилах, ризоматике и свободном потоке желания. На доске появляются новые имена: Жиль Делез (1925-1995) и Феликс Гаттари (1930-1992), один — философ, другой — автор, специализирующийся на антипсихиатрии. Они подружились и вместе написали несколько книг. Две представляются наиболее значительными: «Анти-Эдип» (*Deleuze G., Guattari F. Anti-Oedipus*, 1983) и «Тысяча плато» (*Deleuze G., Guattari F. A Thousand Plateaux*, 1987). «Лакан хотел вернуться к раннему Фрейду, а Делез и Гаттари ополчились на обнаруженную ими у Фрейда чрезмерную, по их мнению, озабоченность субъектом. Желание, говорят они, возникает не в субъекте, а разлито в пространстве; по сути, и сам субъект есть производное от желания. Нет требующего удовлетворения исходного желания обладать матерью, есть лишь обобщенный поток желания, с течением времени форми-

18

Постмодернизм: некоторые ориентиры

руемый то так, то эдак». Слишком уж много сразу, чтобы разобраться, думаете вы про себя, но выступающий и не думает сбавлять темп. «Вся смелость позиции Делеза и Гаттари, — продолжает он, — наглядно проявляется в утверждении, что опыт не поддерживается сознанием субъекта. Они являются радикальными эмпириками, истинными преемниками шотландского философа XVIII в. Дэвида Юма (1711-1776), и заявляют, что оснований для опыта не существует ни в сознании, ни вне его». Что все это значит? К счастью, гид предвидит ваше недоумение. «Если Делез и Гаттари правы, — говорит он, — мы должны пересмотреть и саму концепцию опыта, и все то, что с ним связано, в особенности восприятие и сознание, и признать, что человек не обладает на них монопольным правом. Потому в "Тысяче плато" говорится об имеющих желания машинах и генах, о "превращении в животное" и о "теле без органов". Книга выводит нас за рамки гуманизма.

Собственным путем Мишель Фуко приходит к тем же выводам», — добавляет докладчик и

дополняет написанное на доске имя датами жизни: 1926-1984. Наконец упоминается человек, о котором вы уже слышали. Слышали, что он занимался анализом взаимоотношений власти и знания, и теперь с энтузиазмом делает пометки о том, как его видение археологии расходится с принятой практикой исследования истории. «Если историки тщательно выстраивают последовательную линию развития истории, вписывая непоследовательности в более широкий контекст развития, или эволюции, то археолог Фуко не намерен сглаживать острые углы прошлого, он занимается разрывами, провалами и противоречиями». Похоже, концепция самого человека — недавнее изобретение, и, если вы правильно понимаете своего гида, Фуко считает, что время его почти закончилось. Суверенный человек, субъект и объект знания, согласно Фуко, появился на исторической арене лишь

19

Глава 1

несколько столетий назад, а заявления о его смерти содержатся, в частности, в работах Франца Кафки, Мориса Блан-шо и Пьера Клоссовски. «Поздний Фуко, — продолжает выступающий, хотя ваша рука уже устала делать многочисленные записи, — пытается размышлять вне сферы проявления субъекта. Он утверждает, что власть присутствует повсюду: она не сконцентрирована в индивидах, не ограничена рамками социальных классов, но обитает в структурах и системах. Вы можете сопротивляться власти, но не можете оказаться вне ее». Выступающий уже собирается написать на доске новые имена, которым, кажется, не будет конца, но тут звонок возвещает об окончании лекции. Прощаясь с гидом, вы бормочете себе под нос имена, которые слышали ранее, а также те несколько, с которыми познакомились в ходе лекции: Жан-Франсуа Лиотар, Жак Деррида, Жак Лакан, Жиль Де-лез, Элен Сиксу, Юлия Кристева...

Словно услышав вас, появляется еще один гид и произносит: «Но *это* не постмодернизм, а все та же высокая культура, хуже того — элитарная академическая культура. Что касается собственно постмодернизма, то зародился он в Соединенных Штатах, и первоначально в нем не было ничего французского. Лиотар же лишь придал ему большую респектабельность в глазах профессоров английской словесности и философии, связав с постструктурализмом». Он сделал паузу, а вы смогли рассмотреть бейджик на его груди. Те же три цвета, на этот раз, вне всяких сомнений, американского флага, надпись *Popular PoMo Tours* и стилизованный логотип *Nike* внизу. «Слово "постмодернистский" стало использоваться американскими писателями и архитекторами в конце сороковых — начале пятидесятих годов, — продолжает он. — С его помощью они хотели объявить, что делают нечто новое, нечто более рискованное, чем то, что делали их предшественники модернисты. Очевидно, что с тех пор процесс стал развиваться во многих направлениях, и, если хотите увидеть его проявление-

20

Постмодернизм: некоторые ориентиры

ния, вам лучше отправиться не в Париж, а в Лас-Вегас. А теперь позвольте показать вам вполне реальную вещь. Бесплатно. В конце концов, у меня обед, и я могу пригласить вас в свое любимое кафе в супермаркете». Прежде чем вы успеете вымолвить слово, он уже в онлайне. На экране его лэптопа появляются несколько клипов Мадонны («Видите, как она все время меняется? Ее истинное "Я" полностью скрыто»), кадры войны в Персидском заливе («О том, что в *действительности* происходило в ходе операции "Буря в пустыне", рассказывается в фильме на канале CNN»). Затем он демонстрирует вам здание штаб-квартиры AT&T в Нью-Йорке архитектора Филиппа Джонсона («Видите, как он использует элементы римского и неоклассического стилей? Видите этот фронтон в стиле чиппендейл? Джонсон компилирует архитектурное прошлое»), рекламу *Coke* («В действительности вы потребляете *образ*»), полотно Марка Теней «Миф о глубине» (*Tansey M. Myth of Depth*) («Человек, идущий по воде, — Джексон Поллок, он ставит вопрос о формировании образа, а вместе с ним и присутствия, а если вы и об этом подумали, то и христианского Бога тоже»), а затем воспроизводит эпизод из фильма «Бегущий по лезвию бритвы» (1982), после чего говорите нем в связи с книгой, на основе которой фильм снят, — с дешевым фантастическим романом Филиппа Дика «Мечтают ли андроиды об электроовцах?» (*Dick Ph. K. Do Androids Dream of Electric Sheep?*, 1968). Едва ли вас удивляет, что он с восторгом говорит об эссе американки Донны Харауэй «Манифест киборгов» (*Haraway D. Manifesto for Cyborgs*, 1989). Далее выступающий называет несколько французских имен и подробнее останавливается на Жане Бодрийяре (р. 1929) и Ролане Барте (1915-1980)... «Мне показалось, вы сказали, что эти французские ученые не дают верного представления о

постмодернизме», — возражаете вы. «Вы не поняли, — парирует ваш новый гид. — Постмодернизм берет из высокой культуры то, что ему нужно, и заставляет работать в популярной культуре.

21

Глава 1

Кроме того, Барт и Бодрийяр никогда не заявляли о себе в философии как, — здесь его лицо помрачнело, — о творцах дискурса». — «Так вы хотите сказать, что постмодернизм — это извлечение вещей из их контекста, их фрагментация, акцент на внешнем, а не на глубинной сути и, так сказать, *игра* с ними?» — «Именно так, — с удовлетворением замечает ваш новый гид и откидывается на стуле. — Это коллаж и пастиш, пародия и ирония. Это триумф визуального образа над письменными текстами, — продолжает он, легко постукивая лэптопом по колену. — Триумф информации и имитации над природой, — уже шепчет он, словно разговаривая сам с собой».

Вы как раз готовы спросить его об этом, но тут сидящая прямо перед выступающим женщина снимает очки и оборачивается. Явно раздраженная, она произносит: «Я не хочу, чтобы у вас сложилось превратное впечатление, будто постмодернизм — это одна только поп-культура. Ваш друг, — она бросает пронизывающий взгляд на выступающего, — похоже, считает, что только поп-культура выиграла от отказа от чрезмерно строгого разделения популярной и высокой культуры. Между тем некоторые по-настоящему замечательные произведения современной *литературы* появились именно благодаря этому процессу. Первыми мощными произведениями постмодернизма являются "Поминки по Финнегану" (*Joyce J. Finnegans Wake*, 1939) Джеймса Джойса и "Неназываемый" (*Beckett S. The Unnameable*, 1953) Сэмюэла Беккета. Если быть точным, они переходят границу, разделяющую высокое искусство и повседневность, но вы не можете утверждать, что они были написаны, чтобы быть частью "умирающей литературы".

Постмодернизм никогда полностью не отказывался от модернизма, и это хорошо. Вспомните "Радугу земного притяжения" Томаса Пинчона (*Pynchon T. Gravity's Rainbow*, 1973) или "Белый шум" Дона Де Лилло (*DeLillo D. White Noise*). Книги, о которых я только сегодня утром рассказывала своим студен-

22

Постмодернизм: некоторые ориентиры

там, так уж случилось, — она указывает на лежащие перед ней на столе "Если зимней ночью путешественник..." Итало Кальвино (*Calvino I. If on a Winter's Night, a Traveller*) и "Имя розы" Умберто Эко (*Eco U. The Name of Rose*), — не могли быть написаны без оглядки на высокую культуру. Возьмите роман Эко, — продолжает женщина, — с одной стороны, это типичное детективное произведение, а с другой — изысканная аллегория интертекстуальности, подчеркивающая то, что все книги бесконечно ссылаются на другие книги. Это сочетание высокого и низкого известно как двойное кодирование».

С крепко зажатой в пальцах перьевой ручкой *Mont Blanc* только что высказавшаяся женщина принимается создавать то, что, судя по ее горящему взгляду, может превратиться в длинный список прочих рекомендуемых к прочтению постмодернистских авторов: Уолтер Эбиш, Джон Эшбери, До-налд Бартелм, Сьюзан Хоу, Аллен Роб-Грийе, Патрик Зюс-кинд... Но и ее, в свою очередь, прерывают. Очевидно, взволнованный услышанным молодой человек поднимается с места и говорит: «Постмодернизм — это не нечто зарождающееся в недрах кафедр английского языка и современной литературы, хотя, возможно, было бы лучше, если бы его там и заточили». Он останавливает на женщине долгий взгляд, а затем переводит его на мужчину, спокойно сидящего рядом с вами. «Что касается фетиша популярной культуры, то это также не постмодернизм. Вы принимаете производное за сам предмет, если такой единственный предмет вообще существует, что сомнительно. Что вам необходимо понять, так это то, что постмодерн — это комплексная реакция на катастрофические провалы модерна. Неужели стоит перечислять? Холокост, ГУЛАГ, экологический кризис, губящий будущее наших детей в тот самый момент, когда мы здесь беседуем, абсолютная нищета миллионов голодающих обитателей третьего мира». «Провалы модерна! — поспешно вставляет защитница литературы. — Погодите минутку.

Позвольте напомнить

23

Глава 1

вам об эссе Юргена Хабермаса "Модерн — незавершенный проект" (*Habermas J. Modernity—An Unfinished Power*). Ему, пожалуй, уже не менее 20 лет! Кроме того, как я уже сказала, большой ошибкой было бы считать, что постмодернизм — полное отрицание модернизма или шаг вперед

по сравнению с ним. И еще я хотела бы добавить, что другой большой ошибкой было бы думать о людях вроде Эйнштейна и Фрейда как о явных представителях модерна, поскольку они, сами того не осознавая, спровоцировали появление лишенного стержня и твердой почвы мира постмодерна». Но молодой человек, очевидно, не имеет ни малейшего намерения позволять кому бы то ни было надолго себя прерывать. «Да-да, мне известны все эти рассказы о модерне как о незавершенном проекте и о том, что мы должны оставаться просвещенными и рациональными, чистить по утрам зубы и все такое. Хочу, однако, сказать вам кое-что отличное оттого, что говорят представители франкфуртской школы». Он отпил немного стоявшего перед ним горячего *cafe latte*, и присутствующие почувствовали, что им предстоит выслушать пространную речь.

«Все мы знаем, что сегодняшние национальные государства далеко не столь мощны, как до Второй мировой войны: экономика стала глобальной и в целом все больше опирается на потребление, а не на производство. Мы живем в мире образов. На первый взгляд этот смелый новый мир гиперреальности и масс-медиа, кредита и непредсказуемости увлекателен, хотя, уверяю вас, он не кажется таковым беднякам, живущим по большей части в странах, обремененных накопленной задолженностью перед первым миром. А за внешним блеском кроются неуверенность и страх. Случайно ли самые популярные в Интернете сайты порнографического и религиозного содержания? Одно дело избавиться от иллюзий модерна, и совсем другое — научиться жить без них, более того, жить с тем, что они породили. С исчезновением имперской мощи вы получаете маленькие злые государства, а с развити-24

Постмодернизм: некоторые ориентиры

ем американского интернационализма—интернациональный терроризм. В эпоху постмодерна важно то, что он позволяет жить без иллюзий, которыми соблазнял модерн. Если мы будем разумны и будем напряженно работать, то все сможем стать свободными, процветающими и счастливыми. Однако это не означает, что нам следует проводить все время в размышлениях над рекламой *Nike* и чтении рефлексивных романов. Все мы должны делать что-то, чтобы помочь людям, исключенным из культуры "Кока-колы" и даровитости». Молодой человек смотрит на часы, одним глотком допивает свой кофе и кивком прощается с присутствующими. Он должен читать лекцию. Все три гида уходят вместе, важно переговариваясь между собой, а вы остаетесь наедине с новыми именами, звучащими у вас в голове: Хоми Бхабха, Зигмунт Бауман, Терри Иглтон, Линда Хатчон, Фредерик Джеймсон... «Он во многом прав, — замечает молодая женщина, сидящая позади вас, — хотя ему следует различать постмодерн как историческую эпоху и постмодернизм как совокупность стилей. Кроме того, ему следует осознать, что существуют как политически ангажированные постмодернисты вроде Эрнес-то Лаклау и Шантала Муффа, так и радикальные черные постмодернисты типа Корнела Веста». Вы оборачиваетесь и замечаете на груди женщины необычный значок:

П О

М

О

ПОСТСЕКУЛЯРНАЯ АЛЬТЕРНАТИВА Т У Р

Ы

Ч

П

Л Т Д

25

Глава 1

«К сожалению, он ушел, подведя нас к ряду по-настоящему интересных тем: к постмодерну как новой захватывающей перспективе мира, возможности переосмысления этики и, не знаю, стал ли бы он об этом говорить, как к свежему взгляду на загадку Бога». — «Не думаю, что он собирался двигаться в этом направлении», — говорите вы. «Полагаю, что так, — соглашается она, — как и женщина: она цитировала Эйнштейна и Фрейда, но даже не упомянула Карла Барта, величайшего теолога прошлого века, также утверждавшего, что мы лишены в этом мире опоры, и обращавшего наше внимание на вещи, находящиеся вне пределов человеческого мира. Если позволите, я поделюсь с вами тем, чего он не сказал бы. Все равно у меня есть время до следующего тура». Вы вместе смеетесь, а женщина наклоняется к вам и начинает быстро говорить:

«Модерн жил с *deus absconditus*, Богом, покинувшим мир и оставившим вместо себя универсальный разум. С концом модерна мы наблюдаем конец надменной уверенности в том, что универсальный разум можно создать и поддерживать усилиями мужчин и женщин. Постмодерн —

арена постсекулярности, он предоставляет людям возможность критиковать модерн и его дерзкое отрицание божественного. Постмодернисты правы: нет неизменных сущностей — только постоянно меняющийся поток. С другой стороны, они ошибаются, полагая, что оттого не может быть ценностей, значения, вообще ничего, или хуже того—что мир состоит из бесконечных притязаний и контрпритязаний воли к власти. Они думают так, потому что издавна ощущают себя в тисках модерна с его очарованностью абстракционизмом, секулярно-стью и нигилизмом. Мы можем воспринимать этот поток иначе: как проявление божественного творения мира из ничего. И мы можем воспринимать теологию как дискурс, проповедующий мир, хотя бы потому, что в отличие от всех светских дисциплин она не претендует на власть».

26

Постмодернизм: некоторые ориентиры

«Похоже, богословы стали другими, — говорите вы с улыбкой. — Те, о которых я слышал все эти годы, предъявляли права на неограниченную власть и едва ли проповедовали мир! Слышали когда-нибудь об *odium theologicum*, ненависти среди теологов?» Собеседница не реагирует, а потому, сменив тему, вы продолжаете: «Гид, к которому я обратился сегодня утром, сказал, что Бог произвел первую деконструкцию, присвоив свое имя Вавилонской башне, — говорите вы. — Однако до сегодняшнего утра я слышал, что Деррида был нигилистом». — «Похоже, вы записались на ряд экскурсий от *Les tours de postmodernisme*, — говорит она. — Что касается Дерриды, то некоторые христианские постмодернисты действительно считают его нигилистом, хотя не думаю, что они правы. Если вы внимательно его читали, то заметили, что он не нападает на иудейско-христианского Бога, разве что указывает на то, что Бога не следует представлять оплотом реальности — первое существо, верховное существо, бытие бытия — нет, Бог может быть Богом без того, чтобы быть непоколебимым проводником чего бы то ни было. По сути, Деррида открывает перспективу развития утонченной неметафизической теологии, предлагающей последовательный отказ от идолопоклонства. Она даже может помочь нам пересмотреть наши позитивные теологические представления, включая доктрину о Христе и Троице, сделать их действительно теологическими».

«Вы хотите сказать, что Деррида — теолог?» — «Нет-нет, ни в коем случае. Он даже не верующий, его интересы лежат в другой плоскости; но раз уж важнейший для него объект — метафизика, а не теология, он с большим интересом рассматривает то, как деконструкция может проявить себя в теологии... Конечно, многие думают, что деконструкция ведет нас не к серьезному переосмыслению центральных доктрин христианства, а к обоснованию смерти

27

Глава 1

Бога. Есть и такие, кто утверждает, что деконструктивистскую теологию лучше всего воспринимать как поиск справедливости, что она раскрывает общую структуру мессианства». «Можете пояснить эту свою последнюю мысль?» — «Извините, я должна бежать, — говорит ваша собеседница. — Мой следующий тур вот-вот начнется. Вы тоже можете пойти, если хотите». Но с вас достаточно. Несколько ошеломленный, вы записываете только что упомянутые ею имена: Джон Капуто, Кевин Харт, Жан-Люк Марион, Джон Милбэнк, Мерольд Уэстфал, Марк Тейлор, Эдит Вишоград... День был длинный, и вы отправляетесь домой и долго не можете уснуть.

* * *

«Что это вчера было?» Вы проснулись и чувствуете, что от всех этих вчерашних разговоров со всеми этими гидами у вас ужасно болит голова. «Что же в действительности представляет собой постмодернизм? — спрашиваете вы себя. — Рассматривали ли все эти люди один и тот же феномен, но под разными углами зрения, или они рассказывали мне о разных вещах? И кстати, *вы-то* кто? И откуда взялись?» Я автор, и вы на днях купили мою книгу. Так я и оказался в вашем доме. Милое гнездышко. Я подслушал ваши вопросы и, думаю, смогу вам помочь, хотя мой ответ вряд ли вас удовлетворит. В целом все эти гиды, с одной стороны, описывали постмодернизм, а с другой—совершенно разные вещи. «Как такое может быть?» Может. Ни один из гидов не потрудился четко очертить некоторые фундаментальные вещи. Не обещаю, что, когда вы получите необходимые определения, все в постмодернизме станет для вас ясным и понятным. Не станет. Однако вы будете гораздо лучше вооружены для дальнейшего познания предмета. «А не пристрастны ли вы? Я помню, что один из гидов — кто-то в самом конце — сказал, что вы один

28

Постмодернизм: некоторые ориентиры

из тех, кто имеет отношение к теологии постмодерна, и не уверен, что мне следует доверять человеку, который имеет в этом деле свой интерес».

Верно, я приложил руку к теологии постмодерна, однако сознание этого, возможно, поможет вам верно оценивать мои высказывания. Кроме того, маловероятно, что вы станете доверять некоему метагиду по постмодернизму, тем более после того, что услышали вчера, не так ли?

Постмодернисты любят спрашивать *D'où parlez-vous?* На чью мельницу воду льете? Хороший вопрос. Сразу скажу, что отнюдь не являюсь ярлым сторонником и защитником постмодернизма. Я восхищаюсь Дерридой, который, как вы, должно быть, знаете, отвергает ярлык постмодерниста. Он считает, что подобными ярлыками пытаются обозначить четкую историческую грань между эпохами модерна и постмодерна, и вполне справедливо отвергает такое разделение. Я восхищаюсь также среди прочих Левинасом и Марионом. Являются ли они постмодернистами в некоем многозначительном смысле этого слова? Вопрос спорный. Мне нравятся некоторые авторы, явно стоявшие за рассуждениями ваших гидов: Сэмюэл Беккет и Морис Бланшо, Поль Селан и Джон Эшбери. Являются ли они представителями постмодерна? И да, и нет. Термин «постмодерн», когда мы начинаем понимать его суть, помогает сконцентрировать внимание наряде волнующих их вопросов, однако определенно не проясняет в полной мере их представлений и творчества. Позже мы еще поговорим об этом. Пока же позвольте кое-что уточнить. Пока я буду говорить, можете приготовить себе кофе. И пожалуйста, наденьте что-нибудь на себя.

1. Во-первых, мы должны понимать, что значение термина «постмодернизм» в разных контекстах может быть разным, а наиболее важный контекст представлен словом, от которого термин произошел, то есть модернизмом. Что же такое модернизм? Обычно этим словом обозначается крутая

29

Глава 1

смесь из культурных феноменов, настоявшаяся к 20-30-м годам минувшего столетия. Можно отметить ее рядом имен: Томас Стернз Элиот и Эзра Паунд, Джеймс Джойс и Вирджиния Вульф, Пабло Пикассо и Марсель Дюшан, Анри Матисс и Ле Корбюзье. В христианстве, однако, модернизм означает совершенно другое. Теологический модернизм также начал набирать силу на заре XX в. Его поборники, в частности Фридрих фон Хюгель, Альфред Луази и Джордж Тирелл, отстаивали несколько положений: в основе религии лежит опыт, скорее даже чувства; религиозные порывы в конечном счете бессознательны, а рассудок им чужд; вероучение в лучшем случае является символическим выражением духовных потребностей, в худшем — оковами на религиозной жизни и со временем меняется. Оба «модернизма» можно рассматривать как течения в границах более широкой исторической эпохи, именуемой модерном, которая зародилась в XVII в., если вы доверяете философическому временному ряду, и в XVI, если предпочитаете литературный. Далее под модернизмом мы будем подразумевать культурный модернизм, а при необходимости я буду особо говорить о теологическом модернизме. В сущности, делать это я буду нечасто, разве что при разговоре о теологическом постмодернизме. Пока достаточно, не так ли?

2. Теперь попробуем — если получится — провести разграничительную линию между постмодернизмом и постмодерном. Начнем с определений: *постмодернизм* — открытый набор подходов, позиций и стилей в искусстве и культуре, заявивших о себе с позиции протеста, развития или издевки над одним или несколькими аспектами модернизма. Пестрая и неясная по очертаниям группа идей, определяемая нами как постмодернизм, оказалась в центре общественного внимания в 1950-1960-е годы в Америке. В 1959 г. Ирвин Хоу говорил о постмодернистских авторах с ощутимым пренебрежением. По его мнению, в отли-

30

!

Постмодернизм: некоторые ориентиры

чие от модернистов у них отсутствовал внутренний стержень. Лесли Фидлер в июне 1965 г. в Университете Рутгерс прочитал лекцию «Новые мутанты» (*Fiedler L. The New Mutants*).

Предметом лекции он избрал то, что сам окрестил «постмодернистской литературой» и о чем говорил с большим, Чем Хоу, энтузиазмом. Фидлер имел в виду таких авторов, ! КПК Джон Барт, Энтони Бёрджесс, Уильям Барроуз, Уиль- им Голдинг, Гарри Мэттьюз и Курт Воннегут. Все, кто чи- тили роман Барта *The Sot-Weed Factor* (1960), поняли, что шпор подтрунивает над реалистичным нарративом, тогда как поклонники *The Naked Lunch* (1959) Барроуза подметили, что он пользуется не линейным повествованием, а коллажем. Впрочем, термином «постмодерн» пользовались и до Хоу и Филлера. Они вполне могли заимствовать его из критической статьи Рэнделла Джаррелла, посвященной «Замку лорда Унри» Роберта Лоуэлла (*Jarrell R. Lord Weary's Castle*). Этот поэтический сборник появился в 1946 г., и примерно тогда же термином стали

пользоваться некоторые архитекторы. Позже его активно применяли при обсуждении идей и зданий Филиппа Джонсона и Майкла Грейвса, Джеймса Стерлинг и Роберта Вентури. Сегодня в архитектуре он употребляется редко, несмотря на усилия Питера Эйзенмана. В наши дни большинство людей ассоциируют раннюю подачу Лоуэлла с поздним модернизмом, а не с постмодернизмом; поклонники же поэзии постмодерна в качестве примера скорее приведут поэзию Джона Эшбери, Эммануила Хокарда или Лин Хеджинаиен. У этих авторов читатель отметит особое внимание к поверхностному, а не глубинному, к повседневному, а не вечному, к отрывочности, а не связности, а также неприкрытую и полную субъективность.

Пастиш и ирония, коллаж и нефункциональность формы — все это в конце 1950-х и в 1960-х годах превращалось в отличительные признаки различных форм американской художественной антикультуры. С переходом к 1970-м

31

тальное искусство в свете этой новой теории
страшной бедности: в Чи

единенных Штатах есть место и

В наши дни термином «постмодерн» широко пользу
Вашингтоне немал.

. HfmejTeece_ Нью-йорке и

э, что эпоха постмодерна началась — и 7 и более и в последние годы зависящая от состояния рынка эконо вой войны, но при этом вы без труда обнаружите испытывает серьезные трудности. Трансранние признаки перемен. В тм^тмтм^ рациональные компании, как, например, *Exxon*, *General* литература постмодерна стала появляться в 50-е годы, *Shell*, обладают большей покупательной способно-литературные произведения более ранних периодов в тм ' государства Африки, Тихоокеанского бассейна, рых присутствуют некоторые, а то и «°»^E ^- большие европейские страны. Кому в конечном счете по-посшовджизма.Кнхч^

ы Ме^Рждународный валютный фонд, Всемирный

ния Тристрама Шенди, ""^J^^Z^ Санк и Всемирная торговая организация? Мы живем в мире, *Shandy*, 1759-1765) Лоренса Стерна, и «Сказку оочки» джо , F

32
32

:2604

Глава 1

все эти тенденции начали обобщаться работавшими в США литературными критиками—Ихаб Хассан и Уильям Спанос были самыми яркими их представителями — и вскоре проявили себя во Франции. Там эстафету подхватили Лиотар, Бодрийяр и иже с ними, добавившие немало местного, вскоре после чего усовершенствованный продукт был импортере- ван американскими колледжами и университетами, а затем из Америки и Франции распространился на весь англоязычный мир. Французами были внесены три основных дополнения. Во-первых, отказ от считающихся естественными, неперемными и универсальными основ, или корней. Во-вторых, отказ от реализма, в частности, от тезиса о том, что язык при правильном его использовании способен рассказать правду о реальности. И наконец, отказ от гуманизма: человек, рассматриваемый как субъект и объект познания, считается уже не J повелителем, а производным от желаний и дискурсов систем ! власти. Таким образом, постмодернизм распространился по всему миру Покинув Америку как экспериментальное искусство, он вернулся туда как серьезная теория; преподаватели и студенты в тысячах городов стали исследовать то же экспериментальное искусство в свете этой новой теории.

В наши дни термином «постмодерн» широко пользу-] ются для обозначения исторической эпохи, в которую мы i живем, эпохи, пришедшей на смену зре модерна. Питаю-1 щие слабость к периодизации историки иногда указывают на то, что эпоха постмодерна началась после Второй мировой войны, но при этом вы без труда обнаружите и более ранние признаки перемен. В частности, хотя говорят, что литература постмодерна стала появляться в 1950-е годы, есть литературные произведения более ранних периодов, в которых присутствуют некоторые, а то и все характерные черты постмодернизма. К их числу можно отнести и «Жизнь и мнения Тристрама Шенди, джентльмена» (*Sterne L. Tristram Shandy*, 1759-1765) Лоренса Стерна, и «Сказку бочки» Джо-

Постмодернизм: некоторые ориентиры

Постмодернизм: некоторые ориентиры

натана Свифта {*Swift J. A Tale of a Tab*, 1704). Именно это обстоятельство имеет в виду Лиотар, утверждая, что постмодерн — это манера мышления, а не эпоха. Даже если кто-то скептически относится к делению истории на периоды, каждый с одной или несколькими отличительными

особенностями, со своим духом, нельзя не признать, что за последние полвека мир изменился. К середине 1950-х большинство американских семей имели минимум по одному телевизору — в эпоху «холодной войны» визуальная культура прочно окапывалась в стенах индивидуальных жилищ, — а к 1989 г., когда пала Берлинская стена, дети послевоенного бума рождаемости освоили персональный компьютер. Спустя десять лет они с легкостью пользовались Интернетом. То же поколение медленно осознавало, что национальное государство, на которое эпохой модерна возлагалось так много надежд, не способно обеспечить желанный и обещанный уровень безопасности. Пожалуй, только этот процесс в последние десятилетия протекал медленно, в остальном же постмодерн — время скоростей. Мы живем в эпоху постоянного ускорения. Между тем задержки в развитии общества налицо. В Соединенных Штатах есть место и страшной бедности: в Чикаго и Лос-Анджелесе, Нью-Йорке и Вашингтоне немало детей живут впроголодь. С завершением послевоенного процветания в Европе, Америке и Австралии финансовые рынки оказались вне сферы государственного регулирования, и в последние годы зависящая от состояния рынка экономика этих стран испытывает серьезные трудности. Транснациональные компании, как, например, *Exxon*, *General Motors*, *Shell*, обладают большей покупательной способностью, чем государства Африки, Тихоокеанского бассейна, «большие европейские страны. Кому в конечном счете по-настоящему важны Международный валютный фонд, Всемирный банк и Всемирная торговая организация? Мы живем в мире,

Глава 1

в котором религиозный фанатизм не уравнивается спокойной и рациональной просвещенностью, на что некогда надеялись, но громко заявляет о себе как идеология соперничающих политических сил. Как-то так получилось, что мы стали говорить о «чистой войне» и строим на образах смерти невинных людей информационно-развлекательные программы. Тот же мир испытывает угрозу со стороны стран-изгоев с ядерным потенциалом, не говоря уже о био-и кибертеррористах. Мы с ужасом наблюдаем за распространением СПИДа и без ужаса — за развивающейся экологической катастрофой: величайшие лесные массивы планеты, ее легкие, год от года становятся все меньше. Атака Усамы бен Ладена на Всемирный торговый центр и Пентагон 11 сентября 2001 г. заставила весь «первый мир» почувствовать себя уязвимым. Он ударил не просто по зданиям, а по символам. Международный капитализм и постмодернистская культура партнерствуют в течение десятилетий. Между тем очевидно, что не весь мир наслаждается зрелищем этой «сладкой парочки», счастливо и уверенно шествующей по миру, словно он ей принадлежит.

Апокалиптические нарративы — узнаваемая часть постмодерна, и некоторые, вроде Y2K, уже сошли на нет. Все эти нарративы формируют почву для возрождения готики, гностицизма и язычества. Переключаться в дневное время с канала на канал — значит встречаться с ангелами и вампирами, пришельцами и киборгами, убеждающими в скором конце света проповедниками и, казалось бы, с образованными гостями ток-шоу, со всей серьезностью обсуждающими предсказания Нострадамуса. Постмодерн можно определить как то, что явилось миру, когда мы перестали верить в модерн, когда порядок и здравый смысл, моральное совершенство и просвещенность перестали быть общими для всех нас высшими ценностями. Мы осознали, что модерн, возможно, снабжал нас иллюзиями по поводу того, чего может достичь человек,

34

Постмодернизм: некоторые ориентиры

однако он же оберегал от многих религиозных и политических кошмаров. Гитлер и Сталин представляются явным исключением из благовидного миропорядка, только если безотчетно верить в способность людей повсеместно создать более демократичное, более разумное и более гуманное общество. Однако если постмодерн говорит «меньше модерна», он же требует «больше модерна». Утверждается, что эпоха постмодерна может предложить нам все, что предлагал модерн, но в форме абстракций, несбыточных общественных идеалов и морализаторства. Для постмодерниста не существует одного модерна. Потому следовало бы говорить не «больше модерн», а «больше современное». Мы способны достичь революционных прорывов в медицине и цифровых технологиях, способны принять эмансипацию женщины и мечту Мартина Лютера Кинга, соблюдать конституции и билли о правах, написанные в XVIII в. И мы можем оставить в прошлом все, что представляется невероятным или утопичным, начиная с идеи государства всеобщего благоденствия. Смею утверждать, что пройдет немного времени — и бедняки будут брошены на произвол судьбы: если в модерне для них было место — будущее, в котором хорошо будет всем, — то в постмодерне такого места нет. Если постмодернизм привлекает многих

политических либералов, то постмодерн великолепно сочетается с интересами политических консерваторов.

3. Кроме того, следует различать постмодернизм и постструктурализм. Кое-что об этом я уже говорил: мы были свидетелями того, как американский постмодернизм был подхвачен французами, философски ими переработан и вновь экспортирован в Соединенные Штаты. На днях пер-ий ваш гид, приятный молодой человек из *Les tours de postmodernisme*, почти все свое выступление посвятил пост-структуралистам, а не постмодернистам. В принципе оба «изма» тесно переплетены, и все же между ними есть существенные различия. Один момент очевиден:

постструк-

35

Глава 1

турализм является прямым наследником структурализма, доминантного интеллектуального дискурса во Франции' 1950-х — начала 1960-х годов. Признанным патриархом последнего, в особенности в области социологических наук, считается Клод Леви-Строс (р. 1908), хотя он немало заимствовал от структурной лингвистики Фердинанда де Соссюра (1857-1913) и Романа Якобсона (1896-1982), вдохновивших и других структуралистов, включая А. Дж. Греймаса (1917-1992) и Жерара Женетта (р. 1930). Именно Соссюр разграничил лингвистику языка как языковой системы и лингвистику разговорной речи. Первая — феномен социальный, вторая — индивидуальный. И именно Соссюр на- ; учил нас отделять диахронический аспект языка, его исто- | рическое развитие, от синхронического, инвариантных на определенный момент времени структур.

Ни один говорящий не осознает наличия этих структур при формировании фраз, как ни один член общества не осознает, по мнению Соссюра, тех правил, по которым функ- ; ционируют другие социальные институты. Особый инте- ; ре вызывали у него мифы. Соссюр утверждал, что мы ; сможем понять мифы, если разберемся в их социальной , структуре, а структура эта проявляется только при сопоставлении всех мифов конкретного общества. Все мыслители, которых мы именуем сегодня постструктуралистами, а это в первую очередь Жак Деррида, Мишель Фуко и Жак Лакан, сохранили связь со структурализмом, даже при том, что критикуют его, при том, что их собственный интеллек- туалый контекст может быть представлен чуждыми структурализму идеями и направлениями. Деррида, в частности, начинал как исследователь феноменологии, а его первые работы привлекли к себе внимание благодаря не только выявлению доктрины знаков в трудах Гуссерля (с основа- ; тельной ее деконструкцией), но и демонстрации и развенчанию роли метафизики в структурализме.

36

Постмодернизм: некоторые ориентиры

Все три ведущих постструктуралиста—французы, хотя термин американский, и я могу рассказать, как так получилось. В октябре 1966 г. в Университете Джона Хопкин-са в Балтиморе состоялась конференция на тему «Ключевые языки и наука о человеке» (*Critical Languages and the Science of Man*). Основная цель — познакомить Америку со структурализмом. На конференции выступили видные представители нового движения, в том числе Ролан Барт и Жак Лакан, а в последний день работы молодой Деррида сделал доклад «Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук» (*Derrida J. Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences*). В нем, помимо прочего, Деррида представил подробную интерпретацию идей Леви-Строса, убедивших его в наличии глубокой ностальгии по невинности, напомнившей о Жан-Жаке Руссо (1712-1778). Структурализм и недели не продержался в Соединенных Штатах, почти сразу уступив место постструктурализму! Конечно, это не вся история. Еще в 1956 г. Поль де Ман, гоже участник той конференции, сам ставший известным постструктуралистом, утверждал, что формализм — тупиковый путь. А в Америке Деррида в течение пяти или шести лет после конференции многими воспринимался именно как структуралист. Что же касается термина «постструктурализм», то он родился в Соединенных Штатах, стал активно применяться там с середины 1960-х годов и исполь-ювался для определения различных интеллектуальных течений в Европе. Иногда им обозначаются всего-навсего теоретики, пришедшие на смену структуралистам. Например, он применяется в отношении философа Эммануила Левинаса (1906-1995), разработавшего путем переосмысления феноменологии в высшей степени оригинальную этику и никогда не проявлявшего ни малейшего интереса к структурализму. В 1970-х феминистки и марксисты пытались с помощью постструктурализма пересмотреть свою позицию и в итоге во многом ее трансформировали.

37

Глава 1

Самих французов в большей степени занимали авторы, которые для американцев выступают скорее как модернисты или поздние модернисты, а не постмодернисты. Стефан Малларме и Франц Кафка, Раймон Руссель и Лотреа-мон — их имена встречаются в работах французских постструктуралистов, и там они превозносятся как люди, способные выйти за рамки сложившихся эстетических воззрений и социальных норм. Ирония состоит в том, что, когда постструктурализм обрел влияние в США, он заявлял о себе как о ниспровергателе основ, но вооруженном — подумать только! — наследием *модернистов*. Ирония заключалась также в том, что желающим пришлось бы основательно поработать, чтобы стать ниспровергателями в желаемой французской манере. Британские и американские студенты и преподаватели зачастую оказывались не готовы к восприятию всего спектра и глубины философских соотнесений в рамках новой концепции. Во Франции изучение философии не просто начинается в последнем классе средней школы — *classe de philosophie*, — но и опирается на иной по сравнению с англоязычной системой обучения перечень философских произведений. Потребовались бы многие годы штудирования «первоисточников» — Гегеля и Ницше, Гуссерля и Хайдеггера, — прежде чем англоязычные почитатели постструктурализма смогли бы просто подумать о том, чтобы выйти за рамки традиции! Американская постмодернистская проза и поэзия десятилетней давности кажутся гораздо более экспериментальными, гораздо более забавными, чем пришедшие им на смену тексты философского и психоаналитического характера. Между тем в 1970-е — начале 1980-х годов стало *de rigueur* [обязательным] чтение подобных работ со ссылками на французских мыслителей, которых буквально мешали в одну кучу апологеты этой странной новой вещи под названием «постструктурализм».

38

Постмодернизм: некоторые ориентиры

4. Еще два слова порой используются в связи с постмодернизмом, и было бы неплохо понять их значение. Одно *т* них — *постгуманистический*. Его мы уже касались. Все гиды, с которыми вы говорили, подчеркивали, что постмодернизм крайне скептичен на этот счет. Для европейских ученых философский постмодерн начался с Декарта и его ПК центра на сознание как на основу нашего знания о мире. С *'agito ergo sum*, объявил он, «мыслю, следовательно, существую». Эта ориентация на логичного, цельного субъекта оставалась неизменной для многих философов после Декарта, в первую очередь для Иммануила Канта (1724-1804) и Эдмунда Гуссерля (1859-1938). Говорят, что постмодернистские мыслители уничтожают субъекта, но ничего подобного до сих пор не произошло. Самое большее, что происходит, — субъект помещается в ту или иную среду с учетом дискурса, желания или власти. Одним из предметов критических работ Бланшо была утрата способности сказать «Я». По его мнению, существует нечто более древнее, чем *cogito*: вовсе не акт мышления, а бесконечное языковое бормотание без магнетического ядра самосознания. Эта идея повлияла на Дерриду и Фуко абсолютно по-разному. Для Дерриды «Я» никогда не обладает полным самоприсутствием, всегда предполагает связь с собственным общим отсутствием, то есть со смертью. Для Фуко на приоритет философского «я мыслю» посягает «я говорю». Речь и письмо, утверждает Фуко, скорее уничтожают «Я», а не помещают в четкий фокус внимания.

Технологии, а не философия больше всего воодушевляют некоторых защитников постгуманизма. Биологическая форма человеческого существа не неизменна, утверждают они, она была иной в прошлом, и мы вправе ожидать ее изменений в будущем. Мы можем направлять и ускорять эти изменения с помощью биотехнологий: химические добавки в рационе питания способны укреплять интеллект

39

Глава 1

и память, искусственно созданные бактерии могут помещаться в кишечник для борьбы с инфекциями, новые тка-ни могут быть имплантированы в мозг, а микрочипы — в органы тела для ускорения их регенерации. Вероятно, киборги — не чистая фантастика; спустя одно-два поколения они могут стать нормой, по крайней мере в среде облечен-ных властью и богатством. Постгуманизм, совершенно очевидно, является развитием двух самых мощных устремлений модерна: замедление течения времени и продление человеческой жизни. То, что новые биотехнологии явно работают на сохранение «Я», а не на его уничтожение, не ставит их вне модерна — их существование лишь показывает, что постмодерн признает противоречия. А кроме того, если человек помнит и мыслит, дышит и живет благодаря микрочипам и геной

терапии, можно ли без оговорок утверждать, что он сохранил свое подлинное «Я»? 5. Второе слово, которое вы можете услышать в ходе разговоров о постмодерне, — *постметафизический*. Мы живем в постметафизическую эпоху, говорят люди, хотя они редко могут внятно объяснить, что это значит и значит ли что-то вообще. Истоки идеи можно проследить вплоть до Канта, пытавшегося в своей «Критике чистого разума» (*Kant I. Critique of Pure Reason*, 1781, второе издание — 1787) ограничить возможности метафизики, чтобы оставить место для веры. В первой половине XX в. некоторые американские и британские философы пошли дальше Канта, и уж точно дальше его религиозного порыва критиковать метафизику, решив проигнорировать или отвергнуть ее целиком или в отдельных частях. Если начать воспринимать философию как скрупулезное исследование языка, можно перестать заниматься псевдопроблемами, считали они. Обращаясь к идее постметафизики, постмодернисты обычно апеллируют к Мартину Хайдеггеру. Начиная с лекций о Фридрихе Ницше (1844—1900), прочитанных во Фрей-

40

(Постмодернизм: некоторые ориентиры бурге в конце 1930-х годов, Хайдеггер говорил о конце западной метафизики. По его мнению, философы со времен Древней Греции вплоть до Ницше руководствовались не-верно поставленным вопросом. Они спрашивали «Что есть люди?» вместо «Что такое бытие?» и соответственно ошибочно рассматривали бытие через призму человека. Чтобы постичь бытие, говорит традиция, мы должны рассматривать человека как целое и (или) как высшее существо. Поступая таким образом, полагал Хайдеггер, метафизика позиционирует себя как онто-теология. Остановимся на минутку, чтобы разобраться в значении этого термина. С первой и последней его частями все просто: «онто» — производное от греческого *to on*, «тот, что есть», и *logos* означает «основание», «изучение» или «слово». С середины сложнее, и Хайдеггер лишь еще более усложнил нам задачу, написав «онто-теология», а не «онто-тео-|логия». Теология — изучение Бога, *theos*, а теология — (учение высшего существа, *theon*). Таким образом, онто-теология — изучение единства людей и высшего существа. Что объединяет людей? Конечно, высшее существо. Пели вы думаете о Боге как о высшем существе, онто-теология становится онто-теологией. Однако и Хайдеггер, и многие другие философы думают иначе. Вы не можете молиться чему-то, что является высшим существом, но отличается от любого другого существа только по видовым признакам, говорил Хайдеггер. Бог должен выходить за рамки человеческого. Потому правильнее было бы говорить об онто-теологии. Философы расходятся во мнении о том, что есть высшее существо или высшая основа. Можно рассуждать об этом в терминах Платоновых форм, человеческого сознания, воли или чего-то еще. Хайдеггер рассуждает с использованием категории присутствия, а Деррида предлагает выражение «метафизика присутствия». Термин «присутствие» Деррида трактует широко: это и временной

41

Глава 1

Статус объекта, и присутствие субъекта для него самого или для другого субъекта, и определение бытия как присутствия. Самая глубокая для нас, наиболее трудно некоренная исходная предпосылка состоит в том, что бытие — асцируется ли оно с Богом, сознанием, веществом, истиной та волей — есть продолжительное присутствие, и эту предпосылку невозможно вытеснить без того, чтобы окончательно не порвать с метафизикой. Задача не из простых, не в последнюю очередь из-за того, что современная форма метафизики присутствия — это технологии. Для Хайдеггера постгуманисты, воспевающие генную инженерию применительно к человеку, представляют собой группу бесстыд-лх, закоренелых метафизиков.

Только вновь ступив на почву метафизики, настаивает Хайдеггер, мы сможем правильно ее понять, а чтобы это делать, необходимо откликнуться на зов бытия. Предложение двусмысленное, сетует Левинас: Хайдеггер отвергает овеществляющее присутствие технологии и при этом утверждает *Anwesen*, оприсутствление бытия. А Деррида возражает против того, что мы можем отмечать *завершение метафизики* и при этом никогда не достичь ее *конца*. Тем, о думает, что им удалось освободиться от метафизики, всегда можно показать, что они тем более глубоко в ней грязли. Мы «постметафизичны», если это действительно-

так, единственно в том смысле, что стали лучше созна-ть пути, которыми скрытые обращения к присутствию структурируют наш мир.

6. Наконец, полезно будет знать чуть больше о том, что разделяет постмодернизм и *авангард*. Раньше я уже гово-л, что американская постмодернистская литература имела себя авангардом,

что можно считать последним продлением этого феномена. Идея авангардного искусства, опережающего свое время, берет начало в изобразительном искусстве Франции XIX в., и картинами Эдуарда Мане

Постмодернизм: некоторые ориентиры

не меньше, чем какими-то другими, может быть отмечено рождение этого явления. «Завтрак на траве» (*Manet E. Le déjeuner sur l'herbe*, 1863), например, отвергает академическую традицию и условности; фигуры в современных автору костюмах (одна совершенно обнаженная) на фоне идиллического пейзажа представляли собой открытый вызов буржуазным вкусам. В наибольшей же степени с авангардом ассоциируются для нас художественные течения первых десятилетий XX в.: кубизм, футуризм, сюрреализм. Изобилие подобных «измов» в Европе после окончания Первой мировой войны указывает на одну из особенностей авангарда — его недолговечность. Все эти эманации модернизма стремились противопоставить себя тому, что считалось в свое время искусством, и каждое такое противопоставление открывало новые возможности и одновременно себя исчерпывало. Тем не менее модернизм был чем-то большим, чем просто временное прибежище для авангарда. Оптимистичное в основе своей явление всегда было в большей степени ориентировано на будущее, а не на настоящее, и с его закатом все авангардные течения сохранили с ним связь. Нью-йоркская школа художников и поэтов — первый кандидат на статус и авангардной, и постмодернистской, однако ее работа лишается определенности, стоит нам отказаться от всяких ссылок на модернизм. Безусловно, можно обнаружить признаки постмодерна в поэзии Джона Эшбери — интерес к внешнему, а не глубинному, склонность к развенчанию, к главенству формы над содержанием и т.д., — однако ее внутренняя связь с кубизмом сохраняется. В «Срочном ремонте», «Автопортрете в выпуклом зеркале» и «Волне» (*Ashbery J. Soonest Mended; Self-Portrait in a Convex Mirror; A Wave*) автор стремился представить опыт одновременно в разных перспективах.

Самой идеей авангарда предполагается наличие линейного видения художественной истории, видения, против-

43

лава 1

речащего постмодернистскому восприятию мира. Неудивительно поэтому, что ради поддержания идеи некоторые постмодернисты говорят о себе как о «поставангарде» или «трансавангарде». Чтобы быть авангардистом, человек должен нарушать правила, но что, если само нарушение правил стало правилом? Чтобы быть авангардистом, человек должен занять маргинальную позицию по отношению к миру искусства, но что, если сам этот мир активно стремится превознести маргинала? Можно продолжить задавать вопросы, однако и без того несложно признать, что с постмодернизмом идея авангарда себя исчерпала. В 1970-е — начале 1980-х на какое-то время могло показаться, что определение «авангардный» в большей степени относится к литературным критикам, философам и психоаналитикам, [ежели к художникам. Как ниспровергатель основ и вопиющее маргинальное «раскручивался» постструктурализм, готовящий нам неведомое, возможно, чудовищное будущее. Однако, как и все проявления авангардности, он был утопичен и не мог просуществовать долго.

У Хорхе Луиса Борхеса в сборнике «Всемирная история бесчестия» (*Borges J. L. A Universal History of Infamy*, 1973) есть симпатичная сказка «О точности в науке» (*Of Exactitude in Science*). В сказке картографы достигли такого совершенства в своем деле, что составили карту империи в масштабе один к одному. С закатом империи карта утратила значение, была забыта и ветшала.

Спустя годы путешественники видели, как ветер пустыни носит ее обрывки. В эссе «Симулякры и симуляции» (*Simulacra and Simulations*, 1981) Жан Бодрийяр говорит, что сказка не имеет отношения к постмодерну, так как сегодня утрачен приоритет местности перед картой. Для нас, размышляет он,

14

Постмодернизм: некоторые ориентиры

карта, пожалуй, важнее территории, и, попади исследователи в империю постмодерна, они увидели бы носимые неграми обрывки реальности. Однако и это еще не вся правда о ситуации, в которой мы оказались, продолжает Бодрийяр, признавая, что существенной разницы между реальностью и картой уже не существует. В отличие от обитателей мира модерна, в отличие от Сима мы не верим в саму возможность постижения всей реальности. Мы теперь живем не реальностью, а гиперреальностью: обозначаемое заменено знаками.

Если Бодрийяр прав, ни один из гидов по постмодернизму, с которыми вы встречались на днях, не

может предложить вам настоящего тура по его территории, поскольку постмодерн не позволяет им отличить карту от местности. Тем не менее каждый смог что-то вам показать, хотя все указывали на разные вещи и это не могло не привести вас в замешательство. Являются ли ключевыми в постмодерне работы Дерриды, Фуко и Лакана? Или это труды Джона Барта и Уильяма Барроуза? А может быть, образы *Coke* и *Nike*? Правы ли мы, выискивая секулярное и нигилистичное, когда приступаем к поискам постмодерна? Или же нам следовало бы заняться проявлениями постсекулярности?

Я постарался провести различие между постмодернизмом и постмодерном, и, если взглянуть с достаточного расстояния, станет ясно, что между ними существует четкая фаница. В конце концов, сегодня есть много тех, кто не любит постмодернистское искусство, отвергает постмодернистское отношение к культуре и обществу. Тем не менее, нравится им это или нет, они живут в мире масс-медиа, виртуальных денег и гиперреальной рекламы. Чем более пристально мы исследуем грань между постмодернизмом и постмодерном, тем больше обнаруживаем разрывов. Обычные люди, не читающие французских философов и трудную американскую беллетристику, потребляют образы

45

Глава 1

дома, в супермаркете и по дороге к ним. Эти образы оказывают сильное влияние на то, как эти люди распоряжаются своими виртуальными деньгами. Однако потому он и кредитный лимит, что не безграничен, и последствия гиперреальности приводят к тому, что для бедных и голодных является самой что ни на есть грубой реальностью.

Baudrillard, Jean. "Simulacra and Simulations", in his *Selected Writings*, ed. and introd. Mark Poster. Stanford: Stanford

University Press, 1988, 166-184. Bové, Paul A., ed. *Early Postmodernism: Foundational Essays*.

Durham: Duke University Press, 1995. Derrida, Jacques. "Deconstruction and the Other", in *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers: The Phenomenological*

Heritage, by Richard Kearney. Manchester: Manchester University

Press, 1984, 107-126. Foster, Hal, ed. *Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*. Port

Townsend: Bay Press, 1983. Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on*

Knowledge, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi, foreword

Frederic Jameson. Minneapolis: The University of Minnesota

Press, 1984. Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Explained to Children:*

Correspondence 1982-1985, trans., ed. Julian Pefanis and Morgan

Thomas. Sydney: Power Publications, 1992. Venturi, Robert, Denise Scott Brown and Steven Izenour. *Learning from Las Vegas: The Forgotten Symbolism of Architectural Form*.

Cambridge: MIT Press, 1972.

УТРАТА КОРНЕЙ

Из первой главы мы поняли, что общей точки зрения, способной связать постмодернизм в единое целое, не существует. Пожалуй, не под силу это и двум или трем концепциям. Создается впечатление, что постмодернизм вообще невозможно свести к набору философских тезисов.

Вполне вероятно, что постмодернисты работают в рамках тех или иных конкретных подходов или стилей — например, скептицизма и иронии, — которые невозможно отделить оттого, что они делают. Мне, однако, хотелось бы внедриться под внешнюю оболочку постмодернизма и извлечь на свет детали трех теорий, которые, как я полагаю, широко — хотя порой и неявно — распространены в среде его защитников и практиков.

При разговоре с постмодернистом, в особенности с тем, кто испытал на себе влияние постструктурализма, вы вскоре услышите слова в пользу *антиэссенциализма*. Последний может принимать различные формы в зависимости от того, что подразумевается под эссенциализмом.

Одна из наиболее распространенных форм опирается на утверждение, будто не существует естественной и универсальной сущности того, что есть человек: все то, чем мы являемся, сложилось в ходе исторического развития и культурно обусловлено. Такая позиция оказалась привлекательной для либералов, в особенности для феминисток и социалистов, а также для постгуманистов. Ведь если свойства человека определены историей, ею же они могут быть изменены в

47

Глава 2

интересах формирования более справедливого общества либо в контексте трансформации человека, подготовки его к следующему этапу существования. Некоторые антиэссенциалисты задаются старым вопросом «Что значит быть человеком?» и либо критикуют позицию гуманистов,

либо пытаются выработать собственные ответы на него. Другие считают, что вопрос ни к чему нас не приведет и его следует заменить на другие вопросы, например: «Как мы можем постичь нашу конечность?» или «Как нужно действовать, чтобы не допустить нового Аушвица?». Менее известна из-за своей специфичности антиэссенциальная позиция, согласно которой нет независимых от сознания значений, к которым можно бы было обращаться для выяснения смысла наших высказываний. Понятно, что сегодня уже нет философов, всерьез полагающих, что существуют значения, витающие где-то вне нашего сознания. Все соглашаются, что значения умышленны, что они укоренены в сознании, даже при том, что имеют социальное измерение. Против чего антиэссенциалисты возражают, так это против упрощенного подхода к теории значения. Существуют соотносительная теория значения, в которой имя собственное (Джордж Буш) — базовый элемент значения, и понятийная теория значения, в которой понятия предшествуют лингвистическому выражению. В отсутствие референта, с которым слово соотносится, с годами оно может менять свое значение. И это касается не только слов, но и понятий: они также живут своей собственной жизнью.

Принятие той или иной версии антиэссенциализма сильно повлияет на подход к любому виду искусства. Теоретики постмодернизма говорят, что эссенциалисты, читающие роман Эмили Бронте или рассматривающие портрет кисти сэра Джошуа Рейнолдса, всегда будут пытаться уяснить некую глубокую истину о человеке. Иногда об этом говорится в несколько снисходительной манере, и объектам по-

48

Утрата корней

кронительственного отношения обычно в первую очередь отказывают в праве именоваться эссенциалистами. В отношении философов обвинение в высшей степени неуместно: сегодня ни один сколько-нибудь известный философ не придерживается ни простой соотносительной теории значения, ни понятийной теории значения. Тем не менее они могут согласиться с определением себя как гуманистов того ИЛИ иного порядка. Теоретики укажут также на то, что эссенциалисты и гуманисты обычно пытаются представить произведение как единое целое путем интерпретации. Читайте то же произведение глазами антиэссенциалиста, го-иорят они, и вас не будет стеснять поиск истин, которые можно обобщить, и намерение рассматривать весь текст под единственным, неизменным углом зрения. Вы скорее будете стремиться применить то, что узнаете о персонажах и их обстоятельствах, в этике или политике. «Читайте Чарлза Диккенса, чтобы понять страдания бедняков, — возможно, скажут они, — и Роберта Энтелма, чтобы представить обстоятельства, при которых можно относиться к мужчинам и женщинам как к недочеловекам». Как антиэссенциалист ни будете избавлены от соблазна игнорировать или приуменьшать значение эпизодов или описаний, идущих вразрез с общей интерпретацией. Напротив, такие вещи могут порождать альтернативные интерпретации, не гармонирующие одна с другой и остающиеся в силе. Все это доступно постмодернистской литературной критике. Однако некоторые из ассоциирующихся с постмодернизмом подходов были выработаны задолго до того, как трансформировались и университетах в «теорию». Художественные инновации способны предвосхитить философские теоретические построения, и зачастую так и происходит. Достаточно прочесть «Впечатления об Африке» (*Roussel R. Impressions d'Afrique*, 1910) Раймона Русселя или размышления Мишеля Леириса о Персефоне в «Перечеркнутом» (*Leiris M. Biffures*, 1948), чтобы

49

Глава 2

понять, как писать свободно от референтов и концепций, якобы призванных предшествовать высказыванию.

Вероятно также, что постмодернисты станут призывать вас к принятию той или иной формы *антиреализма*. Их позиция опять же может быть сформулирована по-разному, в зависимости от того, что человек подразумевает под реализмом. В частности, метафизический антиреализм неразрывно связан с метафизическим реализмом, а антиреализм правды — оппонент реализма правды. Реалистами являются некоторые естествоиспытатели: они думают, что ученые могут выяснить данные о природе, в значительной мере независимые от процесса исследования. Другие — антиреалисты. Они исходят из того, что теоретические объекты — вещи, которые мы не можем наблюдать, в частности, электроны и гены, — не более чем удобная фикция. Для них наука — не средство выяснения фактов о природе, а инструмент выработки схем и концепций, способных помочь нам в прогнозировании событий. Найдете вы антиреалистов и в сфере этики, и, как вы и предполагали, они разрабатывают доктрину исходя из собственных представлений. Они считают,

что не существует нормативных правил по поводу того, что мы должны делать в конкретной ситуации, а чего делать не должны, или, если хотите, не существует нормативных правил в отношении того, что допустимо делать в данной ситуации, а что недопустимо. Стоит заметить, что вы, не изменяя себе, можете быть реалистом в одной философской системе и антиреалистом — в другой. Так, вы можете быть реалистом в области естествознания и антиреалистом в области математики. Многие постмодернисты придерживаются и метафизического антиреализма, и антиреализма правды: нет реальности, независимой от сознания, и никакая правда также не обладает подобным статусом. Обычно эти люди отрицают соответствие между языком и реальностью. Придерживающиеся этой позиции

50

Утрата корней

призывают нас признать, что язык не просто транслирует информацию, но отчасти конструирует то, что передает. Мы не можем иметь объективного представления о реальности, так как не можем выйти за рамки языка. Антиреализм в отношении истины разных людей приводит к разным вещам: философы становятся прагматиками или культурными релятивистами, а романисты пишут произведения, язык которых не отражает реальности. Дон Де Лилло в «Белом шуме» (1985) и Питер Кэри в «Оскаре и Люсинде» (*Carey P. Oscar and Lucinda*, 1988), например, рассказывают каждый свою историю устами не заслуживающего доверия рассказчика.

Наконец рано или поздно вы наверняка встретите постмодерниста, проповедующего *антиосновность*, утверждающего, что наше знание о мире не имеет под собой прочной основы. Вам скажут, что западная философия от (Сократа до К. И. Льюиса — это история попыток найти надежную опору для знания; при этом наверняка будут цитировать философов эпохи модерна — Декарта и Лейбница. Декарт намеревался все подвергнуть сомнению, пока не добрался до бесспорной коренной породы — пока не понял, что не может сомневаться в том, что думает. Отсюда дерзкая максима, которую вы слышали вчера: *cogito ergo sum* — мыслю, значит, существую. В том же духе, но будучи ориентированным на другие проблемы, Готфрид Лейбниц (1646-1716) сформулировал принцип достаточного основания: ничто не происходит без причины или побуждающего основания. Антиосновность обычно выражается в виде эпистемологической позиции, касающейся статуса наших претензий на знание. В современной же европейской философии он порой незаметно скатывается к онтологической позиции: статус нашего бытия в этом мире повышается.

Нетрудно понять, как это происходит, ведь нам хочется думать, что реальность так или иначе нас поддерживает.

51

Глава 2

Должна же быть у нас под ногами какая-то почва, говорим мы себе. В то же время, когда людям предлагают *fans et origo*, основу и источник, они нередко хотят знать, на что опирается *эта* почва. Всем нам доводилось встречаться людьми, даже со взрослыми, не признающими в Боге источник всего и желающими знать, как появился Бог. Если отнестись к вопросу со всей серьезностью, не остается ни| чего иного, как согласиться на бесконечный обратный от-| счет: Бог, создавший небеса и землю, был создан более могущественным Богом, который, в свою очередь, был создан еще более могущественным Богом, который... Словом, идея;] понятна. Мне вспоминается история, возможно, мифическая, о старой женщине, жившей в безлюдной местности на юге Соединенных Штатов и верившей, что Земля покоится на панцире гигантской черепахи. Когда какой-то городской умник спросил, на что же опирается черепаха, женщина [] якобы ответила: «Ниже одни черепахи!»

Каждая из приведенных трех теорий — антиэссенциализма, антиреализма и антиосновности — может быть сформулирована с большей или меньшей степенью основательности и убедительности. Все зависит от силы оппозиции. Некоторые современные фундаменталисты, например, не верят, что мы когда-нибудь сможем найти непоколебимую основу для нашего знания — такую, какую нашел, как он считал, Декарт. Они довольствуются меньшим, полагая, что ощущения обеспечивают нас представлениями, обоснованность которых нам вряд ли удастся когда-нибудь повысить. Вне стен кафедр философии постмодернисты очень часто воспринимают эссенциализм, реализм и основность лишь в самой упрощенной их форме. Потому неудивительно, что порой их обвиняют в пародировании философии. «Со времен опубликования в 1892 г. Фреге работы "О смысле и соотнесении" (*Frege. On Sense and Reference*) никто не придерживается простой соотносительной теории значения!

Утрата корней

ли хотите опровергнуть соотносительный характер знания, по крайней мере рассмотрите одну из тех совершен-к теорий, которые люди в действительности проповедают!» «Я ни разу в жизни не встречал картезианского фундаменталиста, и при этом постмодернисты говорят мне, То все философы привержены фундаментализму этого тина!» Так реагируют раздраженные аналитические фило-софы, сталкиваясь с поверхностными суждениями представителей постмодернизма. Конечно, не все постмодернисты являются антиэссенциалистами, антиреалистами и анти-фундаменталистами. Люс Иригарэй (р. 1930), в особенности в работе над темой половых различий, проявила себя как яркая представительница постмодернистского феминизма, но и ее в 1980-е годы периодически критиковали за биологический и психический эссенциализм. С другой стороны, немало людей придерживаются антиэссенциалистских, антирелигиозных и антифундаменталистских взглядов и при этом не являются постмодернистами. Они никогда не читали романов Алена Роб-Грийе, никогда не обсуждали в Новом Орпсоне «Итальянскую пиццу» Чарльза Мура (*Moore C. Piazza d'Italia*, 1978); они никогда не мечтали приобрести книжку Жан-Франсуа Лиотара или Жана Бодрийяра, они не интересуются музыкой Джона Кейджа, картинами Джексона Пол-лока, Уиллема Де Кунинга и других представителей нью-йоркской школы; их не привлекает стриптиз в Лас-Вегасе.

Постмодернисты отличаются от этих людей, поскольку, помимо прочего, по-иному относятся к культуре, придерживаются иных стилей, имеют иные интересы. Они любят обитать в виртуальном мире Интернета, пропуская его через себя, либо находят забавными стихи Фрэнка О'Хары, либо считают «прикольными» пародии и стилизации "Симпсонов". Кроме того, отличаются они тем, что в большинстве случаев придерживаются дополняющих друг друга версий рассмотренных нами трех теорий. Позицию не-

53

Глава 2

которых можно уяснить точно и в деталях. Представления других кажутся расплывчатыми: «У человеческих существ отсутствует неизменная основа, — говорят они, — и следовательно, нет нормативных правил, и следовательно, нет ничего, что могло бы сформировать комплекс вызывающих доверие базовых убеждений». Немало логичных рассуждений потребовалось бы для обоснования каждого «следовательно». Заметьте, что все три теории построены на отрицании: эссенциализм, реализм и фундаментализм *отвергаются*. Хотя это и отвечает иконоборческим настроениям некоторых постмодернистов (несмотря на нежное отношение к образам в целом), оно же обеспечивает весьма слабую позицию, порой слишком слабую, чтобы можно было добиться существенных успехов по части формулирования философской теории. В остальном же три негативные концепции могут формировать — и обычно формируют — убеждения, которых человек стойко придерживается. Если для негативного аспекта постмодернизма характерны ирония и скептицизм, то позитивный аспект способен удивить своей открытостью, щедростью и общим отсутствием затхлости и скуки. Эти вещи часто и привлекают к нему людей в первую очередь: воспевание непохожести, вкус отличительности и заповедности, дух плюрализма и игры, чуткость к внешнему.

Я намереваюсь представить постмодернизм через его > антиосновность. Думаю, это наилучший способ. Отчасти потому, что сами постмодернисты больше высказываются против прочных основ, а не против сущности или объективной реальности. Отчасти я склоняюсь к данному подходу, поскольку он позволяет поднять ряд интересных вопро- сов о том, что, как считается, является принадлежностью постмодернизма, а что нет. Люди проповедают антиосновность по самым разным причинам. Ее могут использовать для нападков на гуманизм. Утверждается, что у человека

54

Утрата корней

!

отсутствует неизменная опора на уровне разума, сознания и даже биологии. Она же может применяться для реформирования гуманизма: вам не понадобится перспективное зрение для оправдания позиции, что мужчина и женщина могут решить свои проблемы без обращения к чему бы то ни было вне самих себя. Антиосновность может поддерживать выступления против веры в иудейско-христианского Бога ("Бог мертв!") и использоваться для объяснения того, как оправдывается вера в Иисуса Христа («Христианская вера Выражена словами Нового Завета и не нуждается в закреплении посредством логических построений»). Если отвлечься от современных

дискуссий, можно заметить, что скептицизм в отношении незыблемых основ — не новая тема в истории развития западной философской мысли. Она известна со времен Древней Греции и сегодня пользуется го-ричдо большей поддержкой философов всех направлений, чем фундаментализм (по крайней мере классический фундаментализм). Одновременно антиосновность вызывает ос-трую реакцию со стороны его критиков. Выступления про-тив первооснов, говорят они, подрывают саму возможность обретения знания, истины, гражданских ценностей и пра-иил морально приемлемого поведения. Более того, антиос-иовность компрометирует собственную внятность, поскольку предлагает себя как всеобщую истину, применимую ко всем другим теориям, и при этом отрицает возможность существования основополагающей истины.

* * *

Как только что было сказано, аргументы против абсо-шотных отправных точек нашего знания о мире можно обнаружить в самых дальних глубинах истории. Согласно Платону протагорейцы считали человека мерой всех вещей [*Plato. Theaetetus*, 152a): все соотносится с человеком, и сам

55

Глава 2

человек обусловлен окружающим миром, а потому не существует надчеловеческого, внеконтекстного способа выяснения истины. В эпоху модерна антифундаменталисты, те, кто вылез на ниве европейской литературы и философской традиции, обращали взоры к Фридриху Ницше как к первому и наиболее авторитетному защитнику их общей позиции. В свою «Веселую науку» [*Nietzsche F. The Gay Science*, 1882,1887) швейцарский философ включил яркую сцену с сумасшедшим. Ницше рассказывает, как этот странный персонаж зажег утром фонарь и побежал на рынок с криком: «Я ишу Бога! Я ишу Бога!» Горожане были изумлены и издевались над ним, но сумасшедший был совер- ; шенно серьезен. Горожанам же отвечал, что Бога не найти, потому что мы убили его. Бог мертв. Непонимание горожан указывает на то, что заявление сумасшедшего прозвучало слишком рано. Он понимает, что пройдет немало времени, прежде чем этот факт будет осмыслен.

Что именно означают слова «Бог мертв», не ясно. Сами по себе они едва ли скандальны. В конце концов, христиане верят, что второе лицо Святой Троицы стало человеком и умерло за их грехи. Некоторые лютеране и сегодня поют гимн, написанный в середине XVII в. Иоганнесом Ристом, в котором есть строка «Gott selbst liegt tot», «Сам Бог лежит мертвый». Однако сумасшедший персонаж Ницше не намекает на Великую пятницу, и сомнительно, чтобы автор представлял его как единственного здорового человека на рынке. Его безумие ниспослано свыше. Нам же необходи- мо выяснить смысл утверждения о смерти Бога. Не являет- 1 ся ли оно всего лишь свидетельством атеизма Ницше, его криком отчаяния оттого, что Бога, увы, нет? Если так, то это странный тип атеизма — атеизм, который признает существование Бога в прошлом и его исчезновение по причине отсутствия у нас интереса к нему. А может быть, «Бог мертв» — афористичная форма выражения той мысли, что

56

Утрата корней

| истинная вера в Библию в эпоху модерна угасла и что, хотя люди продолжают ходить в церковь, живут они так, словно трансцендентный мир больше не имеет над ними власти? ■ ')та интерпретация лучше. По-видимому, формула «Бог мертв» — не радикальное утверждение о конце существо- мания бессмертного Бога, а более мягкое заявление о том, что христианская мораль себя дискредитировала, стала лицемерной и что сами христиане ведут себя так, словно Бога нет. А с другой стороны, быть может, формула имеет слабое отношение — или вовсе не имеет отношения — к религиозной вере и эллиптически выражает мысль об отсутствии абсолютной основы, на которую мы могли бы опираться в своем стремлении к истине? Если верна эта интерпретация, Ницше не покушается на Бога Авраама, Исаака и Яко-на, а отвергает Бога метафизиков и моралистов.

Подводя черту, скажу, что, по моему мнению, Ницше отрицает абсолютное бытие, не делая частных заявлений о несуществовании Бога. Не существует великого метафизического фундамента, поддерживающего здание нашего шания о мире, считает он, и любой философ — будь то Шеллинг или Гегель,—которому с помощью искусной аргументации якобы удалось такой фундамент нащупать, без сомнения, ошибается. Тем не менее каждый, кто читал «Сумерки идолов...» и «Антихриста. Проклятие христианству» [*Nietzsche F. Twilight of the Idols, The Anti-Christ*) (обе работы написаны в 1888 г.), знает, что Ницше редко упускает возможность ударить по христианству. При чтении его работ не следует проводить слишком резкую грань между Богом

про-И юеведников и Богом философов. Что можно утверждать с уверенностью, так это то, что Ницше считал христианство частью долгой исторической последовательности, начиная с Платона (420-347 до н.э.) и заканчивая его собственным литературным творением, пламенным пророком Заратустрой, которого не следует причислять ни к христианам, ни к иудеям.

57

Глава 2

В легенде «Как "реальный мир" превратился в миф» (*How the "Real World" Became a Myth*), включенной Ницше в «Сумерки идолов...», автор прослеживает медленную смерть западной идеи о «реальном мире». Для Платона реальный мир — царство «форм», и постичь его можно при наличии диалектических навыков и здравого смысла. В христианстве реальный мир — это рай, и, чтобы попасть в него, человек должен верить и ждать. В представлении Канта приобщение к Царству Небесному возможно благодаря не столько вере, сколько нравственности: не обладая теоретическим знанием о божестве, лучшее, что мы можем сделать, — это демонстрировать нравственное поведение, словно зная о существовании Бога. Если мы не можем познать этот так называемый «реальный мир», заявлял Иоганн Готлиб Фихте (1762-1814), значит, он определенно не может на нас претендовать, даже через категорию долга, и его следует упразднить. При этом, однако, мы не окажемся в «видимом мире», поскольку разница между «реальным миром» и «видимым миром» исчезнет. Ницше же занимает не столько вера или неверие в Бога, сколько в целом процесс развития западной философской традиции. Постулирование высшего мира, вместилища Платоновых «форм», как высшей жизненной ценности неожиданно привело к последовательной деградации категории ценности. Этот исторический процесс девальвации Ницше именуется *нигилизмом*.

Когда люди впервые сталкиваются с аргументами антифундаменталистов, в особенности типа «Бог мертв», они обычно выражают опасение, что подобные рассуждения разрушают все ценности, рожают в умах кошмарную смесь из иррационализма, релятивизма и субъективизма. Мы, дескать, должны сохранять западную метафизическую традицию, пусть лишь ради того, чтобы избежать непроглядного тумана в головах. Лучше читать Аристотеля и св. Фому Аквинского,

58

Утрата корней

даже Дэвида Юма, чем Ницше, Фуко и Дерриду ! Если бы Ницше имел возможность ответить на эти возражения, он указал бы на две вещи. Во-первых, сказал бы, что нигилизм не призывает к отказу от ценностей, но, напротив, требует переоценки всех наших ценностей. А во-вторых, нигилизм не противостоит метафизике, представляя собой ее скрытую логику и следствие. В фрагменте, написанном скорее всего в 1887 или ! 888 г. и включенном в наши дни в неудачно названный посмертный сборник «Воля к власти» (*Nietzsche F. The Will to Power*, 1968), Ницше говорит, что суть нигилизма—в невозможности дать ответ на вопрос «почему?». Чтобы ответить, нужна основа, но нигилизм низверг все основы.

В серии лекций, посвященных Ницше и прочитанных Хайдеггером с 1940 г., он истолковал отрывок из Ницше о смысле нигилизма в пользу собственных суждений о природе бытия. Серьезно взявшись за утверждение Ницше о том, что нигилизм предполагает переоценку всех ценностей, Хайдеггер одновременно отстаивал два положения. Во-первых, он утверждал, что мы не можем думать о ценностях в отрыве от сферы бытия: ценность — то, что действительно, и действительность есть способ *существования* ценности. Во-вторых, Хайдеггер высказал более простую вещь: сама идея «ценности» подразумевает наличие иерархии — одни ценности выше других. Какова же тогда высшая ценность? Платон предложил «форму добра», которая выше бытия, Аристотель указывал на «неподвижный серводвигатель», а Плотин (205-270) ставит над бытием «первоеди-ное». В эпоху патристики эти идеи использовались для обоснования раннехристианского понимания Бога. Св. Клемент Александрийский и Ориген, св. Григорий Нисский и Блаженный Августин — все они, как и многие другие после них, опирались на богатое наследие древнегреческой мысли для объяснения христианства самим себе и другим. Для них возможен только один ответ: Бог является высшей

"59

Глава 2

ценностью, поскольку божество превышает всего сущего. Стоит позволить этому ответу определять наше восприятие Бога, считает Хайдеггер, как начинается медленный процесс, который со временем подрывает божественную трансцендентность. Заявление «Бог мертв» означает, что

абсолютная трансцендентность лишилась своего авторитета и мистической силы. Нет метафизических ориентиров или идеалов, на которые мы могли бы указать и которые могли бы нас убедить и поддержать. Мы не можем обрести опору вне имманентности обычного человеческого опыта: ни в божестве, ни даже в некоей специфической религии человечества, такой, как сознание. Христианский мир глубоко пропитан нигилизмом, заявил Хайдеггер, хотя этого нельзя сказать о подлинной христианской вере в Бога, возникающей вне всякого постулирования ценностей. Для людей без веры единственный выход из этой кошмарной ситуации — делать то, на что метафизика неспособна, а именно размышлять о ее истоках и через это пытаться понять смысл бытия.

Реакция самого Ницше на диагностированный им нигилизм была другой. По его мнению, мы утратили «реальный мир» и «видимый мир», и из этой мрачной ситуации следует, что не существует фактов — только интерпретации. После такого шокирующего заявления мы оказываемся перед лицом доктрины, которую Ницше назвал перспективизмом. Под этим общим термином объединяется группа различных утверждений — что истина перспективна, что перспективны логика, знание и т.д. — и это следует иметь в виду при чтении работ философа. Ницше декларирует отсутствие абсолюта: бытие всегда преходяще, а «быть человеком» — состояние неустойчивое, а не фиксированное. Понимание морали с переходом от классической эпохи к эпохе христианства, безусловно, менялось; смысл концепции добра стал иным. Некогда это были знатность и сила,

60

Утрата корней

сегодня — покорность и слабость. Отсутствует безусловная основа реальности — нет абсолютной перспективы; нет взгляда на мир глазами Бога — только многообразие сил, собирающихся в группы, разделяющихся и перегруппирующихся с образованием других комбинаций. Каждое созвездие сил интерпретирует прочие в грубом смысле этого слова, этимология которого, возможно, восходит к латинскому *pretium*, что значит «ценность». Интерпретировать — значит договариваться о ценностях. Без приписывания миру всеобъемлющего значения все, что происходит, в конечном счете довольно невинно. Не утверждается в негативном смысле, что никакой опыт, никакая вина или грех не могут быть наложены клеймом на людей, но в нейтральном смысле говорится, что этические формулировки, которые человек соотносит с теми или иными действиями, не являются *ни* верными, ни неверными. И в то же время Ницше был уверен, что на каждую силу воздействует то, что с ней происходит: она набирается жизненной энергии, теряет ее или остается прежней. Нет точного значения, которое одновременно не являлось бы оценкой.

Не противоречит ли Ницше себе? Поскольку он не вел систематических записей, высказывая свои взгляды и затем отстаивая их ввиду возможных возражений, его легко обвинить в противоречивости и непоследовательности. Понятно, что он пишет в такой манере, желая воплотить в жизнь перспективизм, который отстаивает. Отсюда его сборники афоризмов и тезисов: «Человеческое, слишком человеческое» (*Human, All Too Human*, 1878), «Утренняя заря...» (*Daybreak*, 1881), «Веселая наука» (*The Gay Science*, 1882), «По ту сторону добра и зла» (*Beyond Good and Evil*, 1886). Отсюда же чрезвычайно большое число жанров и стилей: лирика, басня, эссе, пародия, генеалогия, автобиография, публичное выступление, предсказание, торжественная речь. Нельзя сказать, что произведения Ницше — прямое след-

61

Глава 2

ствие его приверженности теории перспективизма. Не стоит забывать, что он один из выдающихся литературных стилистов XIX в. Его пристрастие к афоризмам и тезисам, к запоминающимся высказываниям, где в нескольких предложениях выражено то, на что большинству философов понадобились бы сотни страниц легко забывающегося текста, органично сочетается со столь близкой ему теорией познания.

Ницше-писатель помогает нам понять Ницше-философа. Не следует, впрочем, заходить в этом слишком далеко и полностью снимать с Ницше-философа упреки в противоречивости. Как отмечает в своем исследовании «Ницше как философ» Артур Данто (*Danto A. Nietzsche as Philosopher*, 1967), мы способны отличать философские взгляды первого порядка (его специфические моральные суждения) от взглядов второго порядка (его позиции в отношении природы моральных суждений). Ницше сетует на современников, в откровенных выражениях

указывает на частую неправильность их действий, прельщает знатностью и силой. Он также утверждает — в теории этики, — что моральные суждения не являются ни истинными, ни ошибочными. Позиция замысловатая и, возможно, непростая для отстаивания, но внутренне непротиворечивая.

* * *

Перспективизм, быть может, и является следствием нигилизма, однако очевидно, что это вещи не одного порядка. Перспективизм не довольствуется разрушением всех ценностей, а агрессивно стремится к их переоценке. Как такая переоценка должна происходить, не ясно. Если не дозволено соизмерять интерпретацию с фактом, как мы можем сказать, уместна конкретная интерпретация или нет? А при наличии конкурирующих интерпретаций как мы можем :

62

Утрата корней

быть уверены, что они относятся к одному и тому же предмету, если в данном контексте вообще имеет смысл говорить о «предмете»? Ницше дает два ответа. Во-первых, все всегда и уже интерпретировано; мы не можем рассчитывать на то, что удастся заняться каким-то свежим фактом, «данным», не подвергшимся оценке. Во-вторых, одни интерпретации мощнее других: они обладают большим значением и придают жизни больший смысл.

Исходя из сказанного, Ницше отвергает различие между *интерпретацией* текстов (в смысле верного или неверного их понимания:) и их *использованием* (занятие собственно философией, сочинение стихов, политическая деятельность, разрыв потерпевших фиаско отношений). Именно этот аспект философии Ницше привлекает внимание современного прагматика Ричарда Рорти (р. 1931). Нет пределов интерпретации, говорит Рорти, поскольку различие между действительным значением чего-либо и тем, что я могу с этим сделать, превратилось в чисто академический вопрос. Размышления об истинном значении — неотъемлемая часть эссенциализма, и вместо того чтобы продолжать дискутировать по поводу истинных значений и тем самым подбрасывать работу эссенциализму, — лучше просто сменить тему. Интересна не *истинность* интерпретации, а *то, работает* ли она ценным для культуры образом (способствует ли справедливости, развитию искусства, делает ли людей счастливыми). Не все постмодернисты в ладах с этой в высшей степени логичной и последовательной формой прагматизма. Умберто Эко, чей роман «Имя розы» — одна из икон постмодернизма, категорически не согласен с Рорти. Его мнение разумно.

Должны существовать пределы интерпретации, считает он, иначе убийца вроде Джека Потрошителя сможет оправдывать свои действия прочтением Евангелия от Луки. Справедливо и другое. Если мы не будем обращать внимание на истинный смысл текста, то не будем иметь ос-

63

Глава 2

новы для оспаривания интерпретаций, предлагаемых другими. У нас не будет надежных ресурсов критики для противостояния тому, что удручает нас и других людей.

Перспективизмом Ницше утверждается многообразие центров силы. Впрочем, для Ницше важно не столько много-образие, сколько утверждение. Утверждаться должно именно *утверждение*, говорит он. Здесь мы вскользь касаемся мысли, широко принимаемой постмодернистами, — о «двойном утверждении» или «непозитивном утверждении». Мы можем утверждать жизнь без постулирования ее внешних истоков или конца. Утверждать, что жизнь, этот бесконечный процесс становления, *сама* есть утверждение. Жак Деррида унаследовал этот взгляд от Ницше, и его хулители, коим имя легион, часто и охотно уподобляют его стилю антиосновности, ассоциирующемуся с заявлением «Бог мертв». Полагаю, сопоставление неверное. Хотя Деррида в долгу перед Ницше, он обязан ему меньшим, чем считают многие. На днях вы слышали рассказ о том, что Деррида читал в 1966 г. на конференции в Университете Джона Хопкинса доклад «Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук». Доклад завершился противопоставлением двух стилей интерпретации. Один ассоциируется с Жан-Жаком Руссо и характеризуется стремлением расшифровать скрытую правду о мире, выяснить наше истинное происхождение и ограничить игру. Другой, свойственный Ницше, напротив, утверждает игру, не пытается искать истоки и не способен противостоять ограничениям, навязываемым гуманизмом и метафизикой (речь идет о Ницше 1880-х годов, а не об авторе «Рождения трагедии» 1872 г.) (*Nietzsche F. The Birth of Tragedy*). В конце 1960-х — начале 1970-х Дерриду воспринимали — в особенности в Великобритании и Соединенных Штатах — как защитника ницшеанской идеи свободной интерпретации, не обремененной размышлениями об истоках и конце. Впрочем, если

вы внимательно присмотритесь к заключительным ремаркам докладчика, то, возможно, лишь

64

Утрата корней

покачаете головой, удивившись тому, как люди могли такое подумать. Ведь он ясно говорит, что эти две интерпретации тесно переплетены, так что невозможно выбрать одну из них. Если хотите, всякая интерпретация должна иметь дело и с основой и с неосновой. Она никогда не бывает полностью свободной.

До приезда в Балтимор Деррида закончил небольшое, но сильное исследование по Эдмунду Гуссерлю, которое позже было опубликовано на английском под названием «Речь и объекты чувственного восприятия» (*Husserl E. Speech and Phenomena*, 1973). В нем, как и в более раннем исследовании лишь одного эссе Гуссерля, «Начало геометрии» (*Husserl E. The Origin of Geometry*, 1936), мы находим основной аргумент Дерриды против абсолютных оснований. Позволю себе подчеркнуть, что это именно *аргумент*. Некоторые аналитические философы—люди, работающие в рамках англо-американской традиции, начинающейся с Джона Локка, продолженной Бертраном Расселом и Дж. Муром и далее воспринятой Уиллардом ван Орманом Куай-иом, Уилфредом Селларсом и другими, — не преминут заметить, что постмодернисты и постструктуралисты не способны на серьезную аргументацию. Быть может, они и правы — смотря кто имеется в виду. Жан Бодрийяр, к примеру, не аргументирует свой подход, согласно которому в эпоху постмодерна реальные вещи заменены знаками: он предлагает смелое переописание социальной реальности, не пытаясь отстаивать тезис о гносеологическом обосновании и используя в качестве инструмента преувеличение (причем слишком часто). Среди самих адептов аналитической философии не все сильны в аргументации. Наиболее видный из них, Людвиг Витгенштейн (1889-1951), как в своих ранних, так и в поздних работах очень скупно пользуется приемами стандартной аргументации. В частности, для молодого Витгенштейна философский текст должен быть

3 - 2604

65

Глава 2

произведением искусства, а ни одно произведение искусства не отстаивает свой тезис, как философская статья. Его «Логико-философский трактат» (*Wittgenstein L. Tractatus Logico-Philosophicus*, 1921) представляет собой серию пронумерованных фрагментов и, хотя является оригинальным и сильным философским произведением, в некотором отношении демонстрирует большую близость к высоким модернистским произведениям искусства, например к «Бесплодной земле» Т. С. Элиота (*Eliot T. S. The Waste Land*, 1922), чем к современным ему философским статьям в журнале *Mind*.

Дебаты по поводу того, какая философия лучше, англо-американская или европейская, малоприятны и изнурительны для всех вовлеченных в них сторон. Всегда будет меньше творческой философии и вал нетворческой, и прочитаете ли вы философскую библиотечку, включающую произведения Рудольфа Карнапа и Хилари Путнэм, или работы Георга Вильгельма Фридриха Гегеля и Мартина Хайдеггера, вы ни на йоту не станете более творческой личностью. Вы лишь скорректируете ускользающий фокус в той сфере деятельности, в которой проявляете себя творчески или нетворчески, что бы ни писали. Под определенным углом зрения Деррида представляется откровенно нетворческим философом, тогда как в других случаях кажется потрясающе продуктивным и оригинальным, и, думаю, стоит на несколько мгновений задержаться, чтобы выяснить, почему так происходит. Рассмотрим несколько особенностей его прочтения эссе «Начало геометрии» Гуссерля. Для этого возьмем идеальный объект вроде того, что Гуссерль имел в виду при работе над математическим материалом, а именно прямоугольный треугольник. Гуссерль утверждает, что мы не можем провести четкого различия между состоянием неизменного идеального объекта — прямоугольного треугольника, например, — и историческим распространением его математического закона через учебники и уроки

66

Утрата корней

математики. Приводимый им довод привлекает: язык сохраняет смысл идеального объекта и позволяет ознакомиться с ним другим людям. Деррида согласен с утверждением Гуссерля о том, что язык помогает оформить идеальный объект, однако полагает, что немецкий философ ошибается в отношении того, как язык работает. Гуссерль считает, что письмо сохраняет идеальные объекты в виде образца, и оба философа расходятся по поводу природы письма. Гуссерль заявляет, что случайность и материальность языка могут быть заключены в скобки и тогда остается лишь возможность воплощения. Деррида же показывает, что воплощение нельзя

отделить от случайности и материальности. *Значение* прямоугольного треугольника не может основываться на чистом ментальном акте и адекватно сохраняться в языке; оно всегда подвержено риску случайности и катастрофы.

Почему? Что ж, представьте, что математик рисует на листе бумаги прямоугольный треугольник. Изображение может быть утеряно, может стореть, оказаться выброшенным или стертым, его могут порезать на кусочки, залить водой, вставить в непредусмотренный, возможно, неподходящий контекст, оно может быть доставлено по неверному адресу. Заметьте, что Деррида не просто говорит, что неожиданное несчастье может постигнуть листок бумаги, на котором был изображен треугольник. Он выдвигает предположение, что возможность катастрофы — структурный компонент изображения треугольника. Даже треугольники могут оказаться вырванными из контекста! Многие ученики воскресных школ были сбиты с толку изображением треугольника, которое учителя вычерчивали на доске, пытаясь объяснить своим подопечным природу Троицы. Не менее любопытно, что французский поэт Эжен Гийевик создал очаровательный цикл лирических стихов под общим названием *Euclidiennes* (1967), написанных геометрическими фигурами, в том числе с использованием треугольников.

Глава 2

ков трех видов. Очевидно, что никакие разрезания и вставки не способны изменить математических свойств прямоугольного треугольника, и Деррида и не думает подобное утверждать. Его мысль состоит в том, что даже такой идеальный объект, как геометрическая фигура, не может опираться на самого себя. Для передачи новому поколению математиков он нуждается в случайности и материальности письменного представления. И эти случайность и материальность всегда могут подвергнуть идеальный объект рискам и порче, которых не предполагали ни Пифагор, ни кто другой из математиков.

Я попытался дать лишь самое общее представление об аргументации Дерриды, оставив в стороне многие детали его анализа, однако и без того очевидны две вещи. Во-первых, это действительно аргумент. Он представляет точку зрения, логическим образом ее подкрепляет, и как следствие и заключение Дерриды, и его рассуждения могут быть прослежены и оспорены. Во-вторых, это аргумент, вытекающий из внимательного чтения эссе Гуссерля. Многие философы занимаются выработкой самостоятельных аргументов, выводы из которых не слишком связаны с чем-либо из написанного их коллегами. Деррида сочетает аргументацию с чтением. Да, из его работ почти невозможно понять, где заканчивается чтение и начинается аргументация. Его оригинальность заключена отчасти в стиле (переплетение комментариев и аргументов), отчасти в заявлениях (например, что лингвистические случайности непреодолимы), а отчасти в исключительной нетривиальности подхода к чтению философских и литературных работ. И в то же время при взгляде под иным углом Деррида не может претендовать на статус оригинального философа. Вы, вероятно, видите в философии смешение самых разных тем: природа истины, проблема физического и духовного, противостояние реализма и номинализма, природа

68

Утрата корней

сознания, реальность и нереальность времени, наличие естественных законов, существование как данность, когнитивность и некогнитивность этических замечаний и т.д. Пожалуй, никто из философов с той же претензией на прочность взглядов, что и у Дерриды, столь же мало всерьез занимался любой из этих проблем.

«На самом деле даже хорошо, что он не стал такого рода философом, — мог бы саркастически заметить Ричард Рорти. — Пожалуй, для всех было бы лучше, если бы какие-то из этих тем себя исчерпали». Философия должна перестать считать себя наукой, призванной открыть основополагающую истину вне человеческого сознания, полагает Рорти. Она должна перестать воспринимать себя как беспристрастного судью всех других наук и на равных включиться в обсуждения. Этот американский прагматик думает, что ранний Деррида, автор «Речи и объектов чувственного восприятия» (*Speech and Phenomena*), был на неверном пути, когда пытался выработать точные аргументы против неизменных основ. Лучше было бы заняться чем-то другим, предложить новую интерпретацию реальности, вместо того чтобы оспаривать описание, предложенное Декартом и Лейбницем. Рорти предпочитает более поздние работы Дерриды, например «Глас» (*Glas*, 1974) и «Почтовую открытку» (*The Post Card*, 1980), в которых отмечает больше творчества и игривости и меньше стремления найти бесосновную основу западной мысли:

некие *la différance, la trace* или что-то еще. Сам Деррида не принял бы подобного разделения своих работ, не принял бы упрека в том, что какие-то из них более творческие, чем другие. Между тем стремление переманить некоторых европейских философов (особенно это заметно в отношении Хайдеггера и Дерриды) на свою сторону и обратить их в прагматиков — один из ярких аспектов интеллектуального мира постмодерна, особенно в Соединенных Штатах.

69

Глава 2

* * *

Если мы воспользуемся антиосновностью в качестве ориентира при исследовании постмодернизма, наше внимание будет примерно в равной степени распределено между Соединенными Штатами и Францией. Мы станем говорить как о Ричарде Рорти и Стэнли Фише (р. 1938), так и о Жаке Дерриде и Мишеле Фуко. При этом не миновать нам и разговора об Уилларде ван Ормане Куайне (1908-2000), Уилфреде Селларсе (1912-1989) и Доналде Дэвидсоне (р. 1917), ни один из которых не шокировал своим постмодернизмом ни самого себя, ни нас с вами. Я не собираюсь долго говорить ни об одном из этих выдающихся философов, учитывая неуместность детального рассмотрения и оценки приводимых ими аргументов, которые при попытке их анализа очень быстро приобретают довольно специальный характер. Тем не менее нам необходимо получить хотя бы самое общее представление о некоторых их ключевых идеях. Уилфред Селларс известен как антифундаменталист. Для него не существует идей Платона и менталистских «значений»: умозрительный порядок должен быть внедрен в повседневный порядок. Он также известен как ярый защитник научного реализма. При этом в течение многих лет имя Селларса являлось чуть ли не синонимом антиосновности. Ознакомьтесь с его упоминанием на занимательном сайте Дэниела Деннетта «The Philosophical Lexicon». Ресурс состоит из толкования прилагательных, существительных и глаголов, образованных от имен известных философов. Вот какое определение приводится для существительного *sellar* [от фамилии Sellars, созвучно cellar — подвал]: «Глубокое темное место под тяжелым зданием без фундамента». Имя Селларса ассоциируется с нападками на то, что им самим определялось как «миф о данном». Он считает невероятным представление о существовании чего-то данного нам в опыте, независимого от наших верований и представле-

70

Утрата корней

ний и способного их подтвердить. Существование подобного «данного», утверждает он, не более чем миф. Что именно Селларс имеет в виду под «данным», отнюдь не очевидно. Большое внимание в его ниспровергающем основны эссе «Эмпиризм и философия ума» (*Sellars W. Empiricism and the Philosophy of Mind, 1956*) уделяется острой критике теории логического атомизма, метафизической концепции, выдвинутой Расселом и молодым Витгенштейном, согласно которой чувственные данные формируют строительные блоки мироздания. Можно обсуждать, сделал ли Селларс что-то большее, чем нападки на логический атомизм, и преуспел ли в этой своей кампании, задаваться вопросом, переживут ли другие формы «данного» его аргументы против логического атомизма. Однако нет сомнений, что он сделал все, чтобы продемонстрировать отсутствие всякого обоснования наших представлений в нашем чувственном восприятии мира.

Другое широко известное и значительное эссе того же периода, написанное в том же ключе, принадлежит перу Куайна и носит название «Две догмы эмпиризма» (*Quine W. Two Dogmas of Empiricism, 1951*). Кант различал аналитические и синтетические суждения, то есть проводил четкую границу между заявлениями истинными в силу их формы и теми, что таковыми не являются. Синтетическое утверждение что-то нам сообщает, поскольку сводит воедино два несвязанных момента («Мери Джейн Смит — хорошая пианистка»), тогда как аналитическое утверждение логически верно — или может быть преобразовано в логическое основание — и не дает никакой информации («Мери Джейн Смит — женщина»). Первая догма, которую Куайн опровергает — аналитическо-синтетическое различие. Он отвергает аналитичность, так как убежден, что в действительности понятие основано на доводах, которые сами нуждаются в доказательстве. И вторая догма — сведение всего к чувственному данному, где опять же отсутствует «дан-

71

Глава 2

ное», к которому мы могли бы апеллировать. Если аргументы Куайна против этих двух догм

состоятельны, что из этого следует? Больше не будет четкой разграничительной линии между спекулятивной метафизикой и естественными науками, утверждает он, и у нас останется меньше оправданий для отказа от перехода на позиции прагматизма. Для Куайна жизнь без этих двух догм означает, что мы не можем совместить простые идеи с нашим опытом (как считали эмпирики XVIII в. вроде Локка и Юма) или наш опыт — с суждениями, основанными на наблюдениях (как полагали логические позитивисты). В смелом новом мире свободного от догм эмпиризма совокупность нашего опыта должна быть сопряжена со всеми нашими идеями о мире. Мы перешли, говорит он нам, от обоснования наших представлений посредством чего-то очевидного в опыте к жизни с представлениями о мире, не имеющими вообще никакой прочной опоры. Иными словами, эмпиризм трансформировался в холизм. Таким образом, для Куайна наше знание — обширная сеть представлений, которые все в принципе могут пересматриваться. Представления, расположенные ближе к краям сети, в большей степени подвержены корректировке, а те, что ближе к центру сети, вряд ли будут подвергаться изменениям. В науке отсутствуют положения, целиком и полностью гарантированные от исправления или замены, поскольку ни одно из них не поддерживается экстраментальной сущностью. Тем не менее следует трезво признать, что вероятность корректировки или опровержения физических фактов наименьшая. Куайн — антифундаменталист в прямом значении этого термина, для него другой основы человеческого знания, помимо наших общих представлений о мире, не существует. При этом некоторые современные фундаменталисты, склонные мириться с относительной зыбкостью «основ», с готовностью причисляют философа к своему лагерю, отмечая, что он все же по-

72

Утрата корней

метафизические факты в центр сети человеческих представлений. Такое основание — лучшее из того, что мы способны получить, а мы нуждаемся в чем-то, что защитит нас от оголтелого релятивизма.

Работы Доналда Дэвидсона, с одной стороны, представляются всего лишь развитием идей Куайна, а с другой — четче очерчивают их рамки и ограничивают. Дэвидсон согласен, что мы можем прекрасно обойтись без двух догм эмпиризма, но вдобавок исключает еще одну, касающуюся различия между концептуальной схемой и эмпирическим содержанием (Куайн с ним не согласен). Дэвидсон приветствует исследования Куайна в области радикального перевода, то есть перевода без всякого знания чужого языка и без каких-либо исходных предположений на этот счет. Сам он продолжает эти исследования в рамках собственного проекта радикального устного перевода, предлагающего задуматься над тем, насколько мы способны понять чьи-то высказывания «с чистого листа». В более же поздних своих работах он обращается к теории значений, разрабатывает более широкую философию, которую Куайн еще не готов поддержать, философию, в рамках которой язык уже не рассматривается как инструмент, посредством которого люди думают, говорят и пишут. Как указывает в своей «Случайности, иронии и солидарности» Ричард Рорти (*Rorty R. Contingency, Irony and Solidarity, 1989*), Дэвидсон видит в языке гладкую поверхность: предложения соотносятся с другими предложениями, но не со значениями. Даже метафоры, обычно ассоциирующиеся с глубиной, для Дэвидсона — лишь странности, или элементы возмущения поверхности (например, то, что имеет переносный смысл), тем не менее одной природы с буквальными высказываниями. Дэвидсон делает смелое заявление, что такой вещи, как язык (в традиционном понимании этого термина), не существует. Подобные провокационные высказывания аналитические философы привыкли

73

Глава 2

слышать от Дерриды («Никогда не было никакого восприятия», «Нет ничего, кроме текста»), но лаконичный стиль письма Дэвидсона соответствует жанру исследовательского труда, а круг его предпочтений (представлен, в частности, работами Канта, Витгенштейна, Тарского и Куайна) формирует уважаемый канон в рамках канона аналитической философии.

Показателем радикализма Дэвидсона как мыслителя является сложность отнесения его к той или иной обычной позиции из числа тех, что выделяют в современной философии. Он не эссенциалист, поскольку признает наличие «значений» вне человеческого сознания, утверждает, что интерпретация не окончательна, то есть некое событие может быть интерпретировано по-разному. В то же время он яростный противник релятивизма и скептицизма. Он не фундаменталист, поскольку призывает нас принять радикальный холизм: для него значения и представления взаимозависимы. Одновременно он утверждает, что значение обретает структуру

только в теории истины. Наконец, он ни реалист, ни антиреалист, так как считает, что отдельно взятая дискуссия неверно построена и порождает уводящий в сторону бесплодный разговор. Лучший образ, который я могу подобрать, чтобы распрощаться с Селларсом, Куайном и Дэвидсоном, завещан нам австрийским философом Отто Нейратом (1882-1945). Он сказал, что все мы подобны морякам, пытающимся в открытом море чинить свой корабль. Корабль то и дело дает течь, то там, то здесь ржавеет, обрастает ракушками. Нам недосуг зайти в док, чтобы хорошенько отремонтировать свою посудину, и мы вынуждены заменять части и детали где и когда придется. Под рукой никогда не оказывается подходящих досок, стали нужной прочности, необходимого оборудования. Делаем что можем. Образ касается философа, который не способен обрести прочной основы для

74

Утрата корней

своих представлений. Используемая нами система представлений нуждается в корректировке, и мы делаем что можем, только бы держаться на плаву. Воспользоваться можем лишь тем, что есть под рукой, фрагментами традиции и собственной изобретательностью, и делать это действительно необходимо.

Едва ли кто-то из аналитических философов в последние пятьдесят лет был фундаменталистом в сколько-нибудь строгом значении этого слова, хотя, как мы видели, некоторые не устояли перед соблазном умеренного фундаментализма. Аналитические философы, которые отвергают фундаментализм в пользу абсолютного холизма, в принципе близки к постмодернистским мыслителям, которые объявляют себя антифундаменталистами и либо говорят о первозданном хаосе, либо становятся прагматиками. Что отделяет грубых аналитиков от «крутых» постмодернистов? Аналитический или постаналитический философ скажет, что все дело в строгости подходов и в деталях, что антиосновность не обязательно подразумевает антигуманизм и антиреализм. Похоже, многие постмодернисты готовы охотно подписаться под всеми тремя позициями в той или иной их форме и сочетании, не слишком беспокоясь о том, что те могут противоречить друг другу. Постмодернист, возможно, намекнет, что его отличие от аналитиков и постаналитиков — в значительной степени вопрос стиля («Кто захочет якшаться с этими тупыми парнями с кафедры философии?»). Предложенная Нейратом метафора может быть применена к представителям обеих групп, и каждая хотела бы видеть другую в открытом море без весел и ветрил.

Представьте, что живете двумя или тремя столетиями позже. Быть может, тогда будет казаться, что постмодернизм был лишь малозначительным модным явлением, проявившим себя в конце XX и в первые годы XXI в. А быть может, станет очевидно, что только в конце XX в. люди ста-

75

Глава 2

ли замечать колоссальные изменения, только тогда осознали, что модерн начал уступать место постмодерну еще в XVIII в. В далеком будущем людям, возможно, непросто будет понять, почему Куайн и Дэвидсон были по одну сторону черты, а Деррида и Лиотар — по другую. Вопросы о проявлениях постмодернизма вполне могут преобладать над вопросами о его истоках и сути. А может быть, людям будет сложно понять, почему кто-то так упорно вникал в идеи Куайна и Лиотара, когда ясно, что истинную инновационность демонстрировали Дэвидсон и Деррида.

Либо окажется, что все эти люди были лишь предтечами появления некой личности или группы, которые олицетворяют собой постмодернизм более полно, чем мы можем представить себе сегодня. И конечно же, может оказаться: то, что мы называем сегодня философией, людьми будущего будет восприниматься так же, как нами воспринимаются теософия и астрология.

Danto, Arthur. *Nietzsche as Philosopher*. New York: Macmillan, 1967, ch.3.

Eco, Umberto (with Richard Rorty, Jonathan Culler and Christine Brooke-Rose). *Interpretation and Overinterpretation*, ed. Stefan Collini. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Fish, Stanley. "Anti-Foundationalism, Theory Hope, and the Teaching of Composition", in his *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*. Oxford: Clarendon Press, 1989, 342-355.

Rockmore, Tom and Beth J. Singer, eds. *Antifoundationalism Old and New*. Philadelphia: Temple University Press, 1992.

Rorty, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

ПОСТМОДЕРНИСТСКИЙ ОПЫТ

Существуют ли переживания, превратившиеся в характерную особенность эпохи постмодерна? Предлагает ли постмодернизм некое новое понимание опыта?

Это совершенно разные вопросы. Тем не менее, если постмодернизм каким-то образом отражает эпоху постмодерна, они должны перекликаться друг с другом на одном или нескольких уровнях. Прежде чем мы начнем задумываться над этими вопросами, необходимо хотя бы примерно оценить, с чем будет связан поиск ответа на них. Первым вопросом нам предлагается выяснить переживания, которые можно предположить в условиях постмодерна, но не модерна или предшествующих модерну периодов. Таковые определенно существуют. Родители моих родителей не знали Интернета, электронной почты, культуры торговых центров и в целом гиперреальности. Они никогда не слышали о Джоне Кейдже, Чарльзе Бернстайне и умерли до того, как люди стали пользоваться кредитными карточками, и до начала обсуждения проблемы глобализации. Могу суверенностью утверждать, что им были неведомы переживания, которые мы определили бы как постмодернистские. С другой стороны, ни они, ни я не жили в отсутствие капитализма, часов и людских толп. Их опыт был опытом модерна, а мой — смесью опыта модерна и постмодерна. Если бы мы вдруг вернулись лет на 800 назад, то стали бы объектом переживаний, которые со своих сегодняшних позиций определили бы как «домодерновые».

77

Глава 3

Жить всю жизнь в одной деревне, следовать ритму смены времен года, чувствовать себя под защитой феодала, сверять все свои мысли и поступки с позицией церкви — все это указывает на то, что опыт тех времен был организован совершенно не так, как в эпоху модерна и постмодерна. Сегодня все эти три категории стремительно искажаются, разделяющие их границы неустойчивы и фрагментарны. Не стоит полагать, что каждому периоду присущ свой *Zeitgeist*, дух эпохи, кардинально отличающий его от других исторических периодов. В рамках модерна, например, могут существовать течения, претендующие на признание их «модерновыми», но в некоем особом смысле, не соответствующем нашему обычному восприятию модерна. Подобные, так сказать, «парамодернисты» могут претендовать на такое же наше внимание, как и нормативная идея модерна (если таковая вообще существует). Таким образом, примем деление истории на «предмодерн», «модерн» и «постмодерн» с определенной долей условности. Размышляя над нашим опытом взаимодействия с электронной почтой, культурой торговых центров и гиперреальностью, как и над тем, как он отличается от опыта наших дедушек и бабушек, мы можем выдвинуть гипотезу, что существует исключительно постмодерновый опыт.

Вторым вопросом, без сомнения, подразумеваются некие гораздо более драматичные вещи, а именно то, что в эпоху постмодерна изменился характер *самого* опыта. Идея приводит в замешательство, поскольку противоречит каким-то глубоко укоренившимся в нашем сознании предположениям. Мы, например, с готовностью признаем, что за минувшие столетия изменились ритуалы ухаживания и заключения брака, что в разных культурах люди по-разному демонстрируют свою любовь, однако в гораздо меньшей степени готовы согласиться с тем, что изменилось само переживание чувства любви. Люди во все времена и повсюду

78

Постмодернистский опыт

ду влюбляются, говорим мы себе. В то же время мы знаем, что у древних греков было несколько слов, которые можно перевести как «любовь», и что гражданин Афин мог поддерживать любовные отношения и со своей женой, и с мальчиком-подростком. Этому гражданину не была известна ни наша концепция «романтической любви», ни идея исключительных гетеросексуальных отношений, составляющих основу нуклеарной семьи. Так что, возможно, переживания или опыт любви со временем менялись. Но действительно ли менялась структура *самого опыта*? Делез ответил бы на данный вопрос положительно: сегодня мы не оглядываемся дня его определения на трансцендентную основу, такую, как сознание. Мы можем подходить к вопросу с большей осмотрительностью, спрашивая, так же или иначе в сравнении с прежними временами организован сегодня наш опыт восприятия мира. Или же можем спросить, не становится ли все более широко признанной новая теория опыта, та, что лучше более ранних теорий соответствует нашему бытию в этом мире. Чтобы подойти вплотную к рассмотрению означенного непростого предмета, нам лучше начать с принятия этого второго тезиса. К первому вернемся позже.

Существует много философских подходов к опыту, хотя немногие из их проводников в полной мере принимали в расчет исторические и культурные различия. Некоторые, особенно Аристотель,

видели в опыте то, что получается, когда воспоминания о выполнении одних и тех же действий накапливаются и постепенно трансформируются в принципы. Так, говоря об опытном учителе, мы имеем в виду человека, прошедшего немало лет в стенах классной комнаты, имевшего дело с множеством учеников и овладевшего разнообразными способами преподавания своего предмета. Другие мыслители, известные как идеалисты, рассматривают опыт в контексте изменений, которые происходят в мире идей. Мне доступны чувства и ощущения,

79

Глава 3

но мое сознание превращает их в конкретные впечатления, конкретный опыт посредством таких категорий, как причина и следствие, либо грамматика языка, на котором я говорю, либо суждения, которые я делаю, и воспоминания, которые у меня остаются. Яркий современный представитель этой школы Майкл Оукшотт (1901-1990), в чем скоро убеждаешься при чтении его исследования «Опыт и его формы» (*Oakeshott M. Experience and its Modes*, 1933). Выдающийся идеалист эпохи модерна Г. В. Ф. Гегель (1770-1831) развивает в своей «Феноменологии духа» (*Hegel G. W. H. Phenomenology of Mind*, 1807) более динамичную философию опыта. *Erfahrung*, или опыт, есть изгнание и возвращение, опосредованное, того, что некогда предположительно воздействовало на сознание непосредственно. Логика, природа и дух — все это заключено в обширном и богатом опыте ума, или духа. Другие мыслители, менее склонные к наделению сознания подобной властью, представляют опыт через призму того, что сообщают нам о физическом мире органы чувств. Это эмпирики. Для них сырая информация, предоставляемая миром нашим органам чувств, — опыт, который затем перерабатывается посредством концепций. Известный английский эмпирик Джон Локк (1632-1707) утверждает, что эти концепции — сами порождение более раннего опыта. С ним не согласны рационалисты: Рене Декарт, например, считал, что концепции — это непосредственный продукт разума, а не окружающего мира. В своей критической философии, ставшей ответом как на эмпиризм, так и на рационализм, Иммануил Кант принимает сторону последнего. Наше знание о мире может начинаться с опыта, говорит Кант, однако это не означает, что оно происходит от опыта.

В течение последних четырех столетий философы активно пользовались понятиями субъекта и объекта. Я — субъект и имею дело с объектом. Объект может распола-

80

I

Постмодернистский опыт

гаться «там», как дерево посреди поля, и «здесь», как вос-! поминание о пребывании под сенью того же дерева или желание там оказаться. В общем, можно говорить, что философы модерна всячески пытались показать, что взаимодействие субъекта и объекта генерирует то, что мы именуем опытом. Постмодернисты же в целом отвергают модернистскую концепцию субъекта, по крайней мере радикально ее пересматривают. Субъект децентрирован, говорят они, это всего лишь место, из которого исходит голос, либо утверждают, что он сформирован игрой желаний или фактом подчинения законам различных институтов общества. И если постмодернисты правы, переосмысливая примат субъекта, переосмыслению должна быть подвергнута и сама ставшая привычной идея опыта. Если опыт изменился, по-видимому, трансформировалось и знание в своем содержании, в том, как мы его воспринимаем, либо в том, как мы организуем элементы, которые считаем знанием.

* * *

Слово «постмодернистский» можно обнаружить еще в далеких 70-х годах XIX в., когда оно применялось для характеристики произведений искусства, последовавших за импрессионизмом, однако комплекс современных нам значений оно стало приобретать только в 1950-х годах. Чарльз Олсон использует его в заключительной части своего письма, написанного 20 октября 1951 г. из колледжа *Black Mountain* в Северной Каролине, в адрес американского поэта Роберта Крили. Он считает себя и своих друзей примером представителей постмодернизма, которые видят свою задачу в отказе от наследия метафизики, мифологии и трудов прошлого. В таких своих эссе, как «Проективная поэзия» (*Olson Ch. Projective Verse*, 1950) и «Человеческая вселенная» (*Human Universe*, 1951-1952), Олсон заявляет, что

81

Глава 3

должен оставаться восприимчивым к богатству и первозданности опыта, не абстрагироваться от него и не сводить опыт лишь к какой-то одной его грани. Что, по его мнению, происходило в

поэзии модерна. Опыт поэта купировался до уровня его сложившегося голоса и неизменного ощущения самого себя; противоречия и излишества опыта отсекались, чтобы его можно было втиснуть в predetermined рамки, скажем, рифмованного двустишия, сонета, даже белого стиха. Стихотворное произведение модерна закрыто: все его части холодно гармонизированы, оно старательно разрешает собственные парадоксы, уравнивает зоны напряжения. Если мы оставим в стороне установленные формы и начнем писать проективно, прислушиваясь к собственному дыханию и музыке каждой фразы, то сможем отобразить опыт одновременно в нескольких плоскостях. Стихотворение не будет влито в установленную форму, как красное вино в бокал, а останется существовать как силовое поле. Поэзия постмодерна, предполагает Олсон, не будет строиться вокруг некоего доминирующего субъекта и не станет воспевающим или меланхолическим лирическим излиянием, какие мы встречаем у Уильяма Вордсворта и Джона Китса. Стихотворное произведение эпохи постмодерна будет не интровертным и медитативным, а энергичным и исследовательским.

Мысли Олсона о человеке постмодерна в лучшем случае отрывочны, а его поэзия, особенно обширный цикл «Стихи максимум» (*Olson Ch. The Maximus Poems, 1960-1975*), не имела заметного успеха. Одну вещь мы можем запомнить из его теории и практики — постмодернистский опыт связан с экспериментом. Его модернистский наставник Эзра Паунд (1885-1972) согласился бы, и совпадение их мнений напоминает нам, что и в данном, и в иных случаях нам следует с осмотрительностью проводить границу между модернизмом и постмодернизмом. Через мгновение

82

Постмодернистский опыт

мне еще будет что сказать о связи опыта и эксперимента. Пока же стоит взглянуть на само слово. Если попытаться проследить его этимологию, немудрено скоро запутаться. Английское *experience* (опыт) происходит от латинского *experiri* — тестировать или пробовать. Префикс *ex* означает «от» или «из». Таким образом, наше *experience* — что-то вроде «того, что мы получаем от тестирования или опробования чего-либо». Можно пойти еще дальше. Корень указанного латинского слова — *periri*, и его также можно обнаружить в слове *periculum*, «опасность» или «риск». Если с латинского переключиться на греческий, обнаруживаем *peras*, «предел», *pera*, «сверх», и *peiro*, «пересекать». Начинает казаться, что наше *experience* произошло и от опасности, и от пересечения, и поскольку пересечение границы сопряжено с определенным риском, оба источника не противоречат друг другу. Таким образом, слово *experience*, вероятно, означает избавление от опасности, снятие риска неприятностей. Если этимологические аргументы вас убеждают, можно сказать, что английское слово *experience* указывает на англосаксонское отношение к опыту, как к чему-то, что случилось в прошлом. «У нас есть свой *опыт*, спасибо, другого не надо!» Это, конечно, шутка, и имеет смысл взглянуть, как на этот счет обстоят дела по ту сторону Английского канала.

У немцев опыт обозначается сегодня двумя словами: *Erlebnis* и *Erfahrung*. Первое означает «пережитый опыт», встречи с людьми или вещами, которые интернализируются через память. Второй термин более общий, более древний, и именно им пользовался Гегель. Следует ли нам проследить его этимологию через *fahren*, «перевозить», или через *fara*, «опасность»? Точно не известно, и лучшее, что мы можем сделать, это сказать, что *Erfahrung* означает подверженность риску. Если слово и отличается от английского *experience*, то только тем, что подразумевает пережива-

83

Глава 3

ние опасности, а не выход из опасного положения. Во французском языке также различаются пережитый опыт и опыт вообще использованием слов *vécu* и *expérience*. Французы одним и тем же словом, *expérience*, обозначают и опыт, и эксперимент, и некоторые из их авторов, включенных, пусть и с разного рода оговорками, в постмодернистскую обойму, обыгрывают это обстоятельство. Жорж Батай исследовал две грани слова в своем «Внутреннем опыте» (1943), а Мишель Леирис в «Каракулях» (*Leiris M. Scratches, 1949*) «оседлал» одновременно и тему литературы как опыта, и тему литературы как эксперимента, при этом оба автора продемонстрировали свойственный сюрреалистам глубокий интерес к двусмысленности. Из французских писателей, рассуждающих об *experience*, я хотел бы выделить в качестве нашего компаньона Мориса Бланшо. Он дружил и с Батаем, и с Леирисом и симпатизировал сюрреалистам. Его размышления оказали свое влияние на более поздних французских философов. Я имею в виду, в частности, работу Филиппа Лаку-Лабарта «Поэзия как опыт» (*Lacoue-Labarthe*

Ph. Poetry as Experience, 1986) и «Опыт свободы» Жан-Люка Нанси (*Nancy J.-L. The Experience of Freedom*, 1988). Фундаментальные идеи Бланшо достигли своей первой зрелости в 1940-е годы, то есть к закату того, что принято называть эрой модерна, притом что он сам и его друзья — в частности, Жорж Батай и Эммануил Леви-нас, — стали, так сказать, пробным камнем для многих из тех, кто называет себя постмодернистами. Такие произведения, как «Скромный Томас» (*Blanchot M. Thomas the Obscure*, 1941) и «Смертный приговор» (*Death Sentence*, 1948), обычно не упоминаются в пособиях по литературе постмодерна, хотя вполне могли бы. Как и вещи Сэмюэла Беккета, произведения Бланшо одновременно служат примером того, что обычно предлагается под маркой постмодернизма, и выходят далеко за рамки этого явления. На-

84

Постмодернистский опыт

сколько мне известно, Бланшо никогда не говорил ни о постмодерне, ни о постмодернизме, однако без него трудно представить себе постструктурализм. Его влияние на Де-леза, Дерриду и Фуко было мощным и разноплановым. Кроме того, как мы убедимся далее, одна из основных идей постмодернизма напрямую связана с его творчеством.

Вся работа Бланшо, принадлежащая его перу критика и литературные произведения — это размышления над *expérience*, размышления очень глубокие. В своем эссе, посвященном Мишелю Леирису (1947), он заявляет, что писательский труд — это не самовыражение, а встреча с рисками, которые меняют автора. Процесс изменений не прямолинеен, Бланшо настаивает на том, что предлагаемый литературой опыт по большей части обманчив, что и составляет его ценность. В чем же обманлива литература? Во многом, рассмотрим лишь один пример. Автор может быть совершенно искренен при написании стихотворного произведения, и это видно, однако при чтении произведения его чувства могут показаться другому человеку смешными (как язвительно заметил Андре Жид, вся плохая литература построена на подлинных чувствах). Другой же автор может работать без искренности, лишь следуя профессиональным правилам, но то, что он предлагает публике, будет превозноситься как воплощение подлинности и достоверности. В процессе работы автор может утрачивать уверенность в том, что до сих пор, казалось бы, прочно коренилось в его сознании. Авторы часто рассказывают, как работа их учит. «До написания этой истории я думал, что верю в хеппи-энды, — возможно, скажет кто-то из романистов, — однако, до конца проследив судьбы своих персонажей, понял, что не такой уж я оптимист, как мне казалось». (Открытие не новое: еще Блаженный Августин в одном из своих писем признавался, что заряжается новыми идеями только при письме.) Бланшо считает также, что в процессе

85

Глава 3

писательского труда человек может открыть нечто такое, что невозможно потерять. Он рискует установить связь с чем-то таким, что не имеет значения и существует вне мира. Это внутренний страх, живший в нем в течение всей его жизни, страх, в котором мы должны разобраться. Сделать это можно, если вникнуть в суть теории воображаемого, которой придерживается Бланшо. Литература начинается как войск реального, но стоит приступить к поискам, как реальное отдалится. Например, я начинаю писать стихотворение о камне, который лежит на моем столе, и ни одно из моих слов, ни одна захватывающая метафора, которую я в силах придумать, не способны отразить тему. Мое стихотворение представляет лишь образ камня, и, следуя старой традиции, я говорю себе, что в этом *i* образе мне в большей или меньшей степени удалось выразить правду об оригинале. В рамках этого классического понимания искусства сохраняется некая дистанция между образом и тем, о чем я пишу. Между тем Бланшо настаивает на том, что камень уже может восприниматься как образ. Когда я обращаю внимание на камень, я вижу не сам камень, а его образ. Отношение между предметом и образом Бланшо именует «сходством» и позиционирует это отношение как бытие.

Когда камень появляется передо мной, это одновременно и сам камень, и его образ, и этот образ может быть многократно от камня отделен. Если мы воспринимаем образ в соответствии с классическими канонами, его способность отделяться от предмета скрыта. Можно сказать, что классический образ ограждает нас от чего-то смущающего или тревожного. Мы чувствуем себя комфортно с традиционным пониманием образа: оно с готовностью предлагает нам и смысл, и истину. Не так комфортно чувствуем мы себя с отношением сходства, так как не можем его уловить и оно не укрепляет нас в понимании смысла или истины. Оно не столько поддерживает нас в мысли об отличительности и

86

Постмодернистский опыт

стабильности соотношения между реальностью и образом и о нашей способности соизмерять правду образа с реальностью, сколько указывает на то, что воображаемое содержится в самой вещи или, если хотите, дистанция *между* вещью и ее образом неизменно содержится в самой вещи. Не что иное, как *бытие* делает тщетными любые попытки сравнить реальное и воображаемое.

Произведение искусства создает неопределенность, которую невозможно разрешить, утверждает Бланшо. С одной стороны, оно предлагает нам смысл и правду: мы читаем стихотворение о камне и можем ясно осмыслить предмет. Оно рассказывает нам о камне нечто запоминающееся, и мы чувствуем себя спокойно, так как образ обеспечивает нам определенное превосходство над натурой. Мы постигли камень собственным воображением, и теперь стихотворение удерживает камень на некоторой дистанции. С другой стороны, мы видим, что стихотворение выводит нас в иное пространство, в котором нельзя установить четкого различия между *камнем* и *образом камня*. Мы утрачиваем способность постичь реальность, теряем контроль над движением сходства, поскольку оно в любой момент готово изменить направление. Вместо того чтобы образ удерживался в некотором отдалении от реальности, мы сами скованы наличием разрыва внутри реальности. Читать стихотворение о камне — значит переходить от образа к сходству, от смысла — к отсутствию смысла или, как любит говорить Бланшо, от возможного — к невозможному. Мы должны учиться говорить на двух языках, убеждает он нас: один настроен на возможное, а другой есть ответная реакция на невозможное.

Бланшо предлагает несколько названий тому, куда это движение сходства может нас направить: внешнее, воображаемое, нейтральное и, естественно, невозможное. Направиться к внешнему означает утрату ощущения уверенности в себе как в цельном «Я». Почему? Потому что вслед за

87

Глава 3

Гегелем Бланшо полагает, что «Я» есть способность к олицанию. Я утверждаю себя как субъекта, отрицая ми полевически на него реагируя, и если не могу этого делать значит, не способен утвердиться в собственном «Я». Про должим уже известным нам примером. При написании стихотворения о камне я вполне могу начать с поиска реально-го. Я иду наперекор реальности, чтобы создать отвлеченны образы: я размышляю о черноте камня передо мной и пишу «беззвездная ночь». Вскоре, однако, я сталкиваюсь не с безопасной дистанцией между моим образом и тем, что я, сую, но с дистанцией, с разрывом, который всегда возни кает в рамках самой реальности. Я не вглядываюсь в невозможное, так как там ничего нет. Я скорее в плену его непроницаемого взгляда. Вовне ничто *не происходит*, это не «иной мир», существующий параллельно этому. Внеш-нее никогда не стало бы, например, темой какого-либо эпизода «Сумеречной зоны» (*Blanchot M. The Twilight Zone*).} Уловить его приближение, пусть и мимолетно, значит попасть в некое застывшее никуда, где ничто не начинается и ничто не заканчивается. Это даже не пространство смерти, где по крайней мере можно утешиться мыслью о небытии, а скорее; пространство нескончаемого умирания, в котором душа об-речена на вечное скитание. Для Бланшо периода «Простран-ства литературы» (*The Space of Literature*, 1955) писатель — » человек, улавливающий приближение этого ужасного про-странства и, будучи не в силах его отрицать и, следовательно, превратить в образ, утрачивающий способность сказать «Я». В понимании Бланшо писатель — показательный при-мер перехода от первого лица к третьему, от существова-ния в виде «Я» к состоянию «некто». На Мишеля Фуко та- кой взгляд произвел сильное впечатление, и он считал идеи Бланшо основным доводом в пользу исторической мутации, новой *эпистемы*, то есть способа организации нашего знания, для которой характерно размывание человеческого субъекта. Один из признаков этой новой эпистемы, мед-88

Постмодернистский опыт

ленно созревающей, по мнению Фуко, вокруг всех нас, взгляд на литературу как на *expérience*. Мы можем видеть это, гово-рит Фуко в «Порядке вещей» (*Foucault M. The Order of Things*, 1966), в произведениях Стефана Малларме, Франца Кафки, и С особой силой этот взгляд проявляется в литературе и критике Бланшо. Ценный эксперимент, который ставят эти писате-ли, каждый в своей манере, состоит в отказе ориентироваться на «Я думаю» и в выборе в качестве ориентира «Я говорю», даже при том, что каждый из них считает рассказчика исчезающим видом на писательской ниве. Фуко полагает, что

присоединиться к этому эксперименту — значит согласиться с приходом того, что Бланшо назвал внешним. Мы можем воспринимать эту новую эпистему как эпоху постмодерна. Ее принятие может подразумевать многое, однако центральным моментом становится переосмысление опыта. Как отличить модерн от постмодерна? Вот один из способов. Представим, что модерн предлагает нам почувствовать дистанцию между реальностью и образом, присутствием и воспроизведением. В этом случае опыт обеспечивает определенное превосходство над миром, утверждение собственного «Я» относительно природы. Теперь представим, что постмодерн выделяет отношение сходства, исчезновение бытия в сердце самой реальности. Контроль над реальностью пропадает, а «Я» трансформируется в нейтральное «некто». Человек постмодерна, без сомнения, продолжит искать смысл и правду, хотя одновременно будет сознавать, как бы это ни смущало, что само бытие подрывает возможность существования смысла и правды. Внешнее — не альтернатива бытия, оно — трещина в бытии. Это и пытаются сказать нам Бланшо и Фуко.

* * *

Бланшо говорит, что художник — тот, кто переживает событие как образ. Когда обычный человек после возвра-

89

Глава 3

щения с работы смотрит через окно спальни на снегопад, все, что он видит, это сад, дерево за окном и падающий снег. Если у него жена — художник и она подойдет к мужу сзади и из-за его плеча бросит взгляд в то же окно, она отделит образ от феномена. Ей не обязательно писать картину того, что он видит, или сочинять об этом стихотворение. Просто взглянут в окно, она будет воспринимать опускающийся на дерево снег *как образ*. Для женщины образом будет само событие, при-чем не просто образ события, а возникновение события: женщина впадает в состояние, порождающее образ, и в нем полностью теряет власть над собой, утрачивает свое суверенное «Я». Она может сказать: «Это словно оказаться в стихотворении Роберта Фроста "Зачарованный лесом в снежный вечер"» (*Frost R. Stopping by Woods on a Snowy Evening*). Или подумает про себя: «Я чувствую себя Питером Брейгелем, пишущим "Охотников в метель"» (*Bruegel P. The Hunter in the Snow*). Или вид из окна вдохновит ее сесть за пианино. Бланшо особенно интересуется, что художник видит реальность как *уже* имеющую качества стихотворения, или картины, или фрагмента повествования. Когда художник смотрит на снег, опускающийся на черное дерево, время останавливается. Он очарован — не снегом, который падает на дерево, а внешним.

То же происходит с произведением искусства. В стихотворении или картине время вовсе не движется поступательно. В произведении Роберта Фроста рассказчик постоянно зачарован заснеженным лесом, его маленькая лошадка неизменно подбрасывает круп, и рассказчику приходится продолжать свою поездку. Он никогда никуда не прибывает, как ниоткуда и не уезжает. Чтение стихотворения, сказал бы Бланшо, это трехэтапный процесс. Сначала читатель активен и пытается понять смысл произведения, затем он пассивен, впитывая его содержание, и наконец отдается во власть предлагаемого ему образа, то есть оказывается в,

90

Постмодернистский опыт

состоянии зачарованности. С первым и последующими прочтениями язык стихотворения не теряется в его функции. Напротив, благодаря ритму и рифме он звучит все более мощно. Здесь язык используется не как инструмент, как если бы я сказал кому-то: «Иди на улицу и очисти дорожки от снега». Он празден. Будучи образом, стихотворение не предполагает никакого практического использования. Это, впрочем, не означает, что при определенных обстоятельствах его нельзя заставить работать: преподаватель может читать студентам «Зачарованного лесом в снежный вечер» с намерением преподавать урок стихотворного размера и рифмы, или моральной ответственности, или характерного для североамериканца восприятия природы. Как говорит Бланшо и как мы уже слышали, мы должны учиться говорить на двух языках: одном, обозначающем возможное, и другом, откликающемся на невозможное.

Когда мы погружаемся в стихотворение Роберта Фроста, когда сталкиваемся с ним как с образом, то не можем сказать, что стоим перед объектом. Образ замыкается в себе, и стоять просто не перед чем. И если мы намереваемся говорить здесь об опыте, то делать это должны с большой осмотрительностью. Бланшо настоятельно призывает нас признать, что при подобной встрече с искусством мы имеем дело с опытом отсутствия опыта, с не-опытом, с невозможностью

различия «субъекта» и «объекта» и соответственно с отсутствием «опыта» в обычном понимании этого слова. При этом Бланшо вводит другое различие: встреча не случается, а возникает. Отсутствует время, каким мы привыкли отсчитывать его по часам (в том числе по нашим внутренним часам), в течение которого мы переживали образ. Бланшо утверждает, в частности в своей «Книге ката-строфы» (*The Writing of the Disaster*, 1980), что не-опыт имеет одну с опытом определяющую черту: в обоих случаях мы подвержены риску. Опасность, как он ее видит, не что

91

Глава 3

иное, как признание того, что различие, которое мы обычно проводим между бытием и образом, заключено в самом бытии.

Кому об этом известно? В первую очередь, как мы видели, художнику, переживающему событие как образ, но также, как выяснил Бланшо в 1960-е годы, обычным людям, таким, как супруг или супруга художника. Они, возможно, не переживают событие как образ, однако в общем понимают, что повседневное не подпадает ни под одну из категорий. Переживать как опыт повседневную жизнь, признает он, значит жить в мире, не организованном субъектом, в мире, в котором отсутствует объект. Это нейтральный мир, в котором, в сущности, ничего не происходит — только разговоры и новость откуда берущиеся слухи, — мир не имеющий ни начала, ни конца. Одним из символов серой повседневности может стать рабочий на сборочно конвейере. Другим — мир, показанный в телесериале «Сейнфилд» (*Seinfeld*), в котором просто ничего не происходит. Отсутствие новых событий объясняется бесконечным круговоротом одного и того же.

Повседневная жизнь — arena повторений. Никто из нас не располагает опытом повседневности, так как подобная жизнь протекает без ее переживания. Наша повседневная жизнь — езда по хайвею, обеда, заполнение бланков, встреча детей после школы, приготовление пищи, просмотр фильмов — это не столько опыт, сколько отсутствие опыта. В повседневной жизни говорит нам Бланшо, нет ни истины, ни лжи; ни субъект ни объект; ни начала, ни конца. Мы имеем дело с внешним

Из всего сказанного Бланшо постмодернисты усвоил два важных урока, хотя в большинстве случаев получал их из вторых и третьих рук. Первым в целом обрисовывается принадлежность к постмодерну. Дело не в том, что *представление* реальности порочно в том или ином своем аспекте, а в том, что *сама* реальность онтологически шат

92

Постмодернистский опыт

ка. Второй урок, тесно связанный с первым, состоит в том, что люди эпохи постмодерна переживают реальное как образ. Как следует из изложенного, мы можем выразить данное положение более определенно: будучи людьми постмодерна, воспринимающими мир как образ, мы более не располагаем опытом. Понятно, что Бланшо можно обвинить в ностальгии. Мы можем сказать, что вечерний просмотр фильма на DVD — не менее содержательный опыт, чем реальная пощечина или изготовление подковы. «Я сидел перед телевизором, — скажет кто-то, — и видел образы, доставлявшие мне удовольствие, а иногда и причинявшие боль». И далее человек вполне резонно добавит: «Совершенно очевидно, что это был определенный *опыт*».

Убежденный постмодернист возразит, что вы путаете опыт с особенностью, общей для опыта и не-опыта. Или, если хотите, что вечер, проведенный наедине с DVD, всего лишь более интенсивный отрезок вашего дня в целом. Все время до и после полудня вы потребляли образы *McDonald's* и *Coca-Cola*, *Shell* и AT&T, наружной рекламы нижнего белья от *Calvin Klein* и поп-музыки на волнах радиостанций, нового костюма вашего коллеги от Армани, шутки за обедом об озере Печали и аромата духов женщины из бухгалтерии, не говоря уже об образах на вашем рабочем компьютере, полученной и отправленной электронной почте, поисковых машинах, которыми пользовались, и различных сайтах, которые посетили. Ваш день был богат опытом отсутствия опыта, не-опыта. Чем вы занимались при просмотре фильма? Вероятно, следили за сюжетом. Прекрасно, но вы знали, что не в силах изменить этот образ, не так ли? Вы знали, что реагировали на него, а не на реальность, и, будучи поглощенным образом — возможно, в десятый раз пересматривая «Касабланку» (*Casablanca*), — вы пребывали в состоянии абсолютной пассивности, счастливой растворенности™ в образах, лишенных всякого практического при-

93

Глава 3

менения: движение руки Хамфри Богарта, нежность в глазах Ингрид Бергман.

* * *

Переживание реальности как образа многие постмодернисты именуют гиперреальностью. Мы живем в мире образов, представляющихся более реальными, чем окружающий нас естественный мир. Птицы, показанные по цифровому телевидению имеют более интенсивную окраску более четко очерченные детали, чем в лесу. Префикс «ги-пер» указывает также на то, что какие-то вещи мы уже перестаем замечать: для постмодернистской жизни характерно состояние постоянной сверхстимулированности. Желание — это уже не что-то, что мы испытываем время от времени, но среда, в которой живем, двигаемся и осознаем себя. Людям эпохи постмодерна прекрасно знакомо чувство неудовлетворенности, питающее их жажду приключений, нежелание связывать себя чем бы то ни было, готовность изменить себя. Оперируя этими категориями, мы плавно, но переходим от размышлений над новой теорией опыта к осмыслению характерных для постмодерна переживаний.

В частности, в Северной Америке и Европе наше восприятие мира как образа приобрело эстетическое измерение. Мы смотрим на мир, как зрители, наслаждаясь или поражаясь разворачивающимися перед нашими глазами событиями. Те, кому доступны блага цивилизации, летают из города в город — по работе или ради развлечения — на самолете, представляя новый тип туриста. Это уже не туристы на несколько дней в году. Это образ жизни. Конечно, по-прежнему существует рекреационный туризм, но есть и профессиональный туризм, информационный туризм, секс-туризм и культурный туризм. В отпуск человек может полететь на Багамы, и время будет проведено хорошо, если в большей или меньшей степе-

94

Постмодернистский опыт

пени будет соответствовать образам хорошо проведенного времени, представленным в буклетах, которые были прочитаны перед принятием решения о путешествии. Работа предполагает участие в конференциях в избранных городах, возможно, за границей, где вы слышите выступления видных представителей профессии. Их называют звездами профессии, а в академической среде — звездными профессорами. Для повышения квалификации вам, возможно, необходимо пройти дополнительную подготовку. Вы, вероятно, начнете исследовать Сеть в поисках подходящей школы и в итоге запишетесь на курс, который в онлайн-режиме будет доставляться вам на дом или в офис. Для квалифицированных профессионалов границы между работой и отдыхом становятся все менее четкими, все более условными.

Субботним утром вы бродите по торговому центру в поисках еще одной пары туфель или зимней куртки. Если что занимает больше времени, чем предполагалось, вероятно, выпиваете чашку кофе или обедаете. Отчасти потому, что вы здесь турист. Не надо ехать во Францию, в Италию или Японию. Все это было доставлено в ваш родной город в виде набора тщательно продуманных образов. Таким образом, мир ради вашего удовольствия доставлен вам практически на дом, если, конечно, вы располагаете достаточным уровнем дохода или соответствующим размером кредита. Классический туризм основан на идее подлинности: «Следующим летом я полечу в Афины и сам постою в Парфеноне, а потом поеду в Рим и обойду Колизей...» Теперь туризм в его расширенном понимании основан на том, что парит над различием между подлинным и неподлинным — на образе. Никто не отправляется в Диснейленд с намерением обрести подлинный опыт, проникнуться «аурой» места. Вы едете туда, чтобы насладиться образами, не имеющими основы в реальности, чтобы потратить деньги и развлечься. В восприятии людей пребывание в

95

Глава 3

Лондоне, Париже или Риме все меньше отличается от отдыха в Диснейленде. Впрочем, такие развлечения имеют свою цену. Как предупреждает в своем «Внутреннем протесте» Юлия Кристева (р. 1941) (*Kristeva J. Intimate Revolt* 1997), наша имажинативная жизнь быстро разрушается под непрерывным воздействием новых технологий формирования образов. Это не то же, что реакция на искусство с пассивностью, которую Бланшо считает высшей степенью адекватного отклика. В данном случае речь идет об инертности, лени и неразборчивости. У туризма постмодернистской фазы развития есть и более мрачные стороны. Объявлена война, и в выпусках теле-новостей вы видите, как астрономической стоимости элегантные бомбы разрушают здания и военные предприятия. Это эстетические переживания: взрывы красивы, как фейерверк, зрелище рушащихся зданий грандиозно. Диаграммы наглядно демонстрируют полет ракеты, приводят данные о точности попадания. Все это увлекает больше, чем просмотр «Звездного пути» (*Star Trek*) или «Звездных войн» (*Star Wars*). Подумать только, ведь это происходит в действительности! Выбранный вами телевизионный канал не зря потратился на

подобную приманку. В 1995 г. вышла статья Жана Бодрийяра «Войны в Персидском заливе не было» (*Baudrillard J. The Gulf War Did Not Take Place*), которая вызвала оживленную дискуссию. Вернее будет сказать, ее, *название* вызвало оживленную дискуссию, а саму книгу мало кто читал. «Бодрийяр просто несносен, — говорили некоторые в то время. — Чего стоит одно его отрицание: войны». Причем возмущенные голоса раздавались как с левого, так и с правого политического фланга. «Это лишь доказывает, насколько бездушны эти постмодернисты». Неужели действительно кто-то из видных постмодернистов мог оказаться настолько безумным, чтобы утверждать, что** войны, унесшей столько человеческих жизней, не было?

96

Постмодернистский опыт

Краткий ответ на этот вопрос — нет. Более развернутый окажется где-то между «да» и «нет» и будет содержать рассуждения — с нотками оправдания или без них — о выборе Бодрийяром названия для книги и в более широком смысле — о его склонности к преувеличениям. Мы — заложники СМИ. Таков один из тезисов Бодрийяра, и если он прав, мы как заложники устроились вполне комфортно: хорошо питаемся, спим на мягких постелях и не подвергаемся пыткам. Избавленный от риторики тезис Бодрийяра достаточно вятен. Газеты, телевидение и хроника текущих событий держат нас в плену собственного освещения того, что происходит. По утверждению Бодрийяра, сводки новостей — не просто средство отражения фактов. Ничего подобного. Они создают иллюзии, «эффекты реальности», которые Бодрийяр именуется симулякрами. То, что нам предлагают СМИ, считает он, это гиперреалистичные симулякры войны, а не то, что «действительно случилось». Одна из иллюзий состояла в том, что шла война. Но если бомбардировки Ирака проводились с санкции ООН, это была не война в обычном понимании, а всего лишь военная операция. Бодрийяр говорит, что показанное нам по телевидению не отражало реальных событий, а скрывало их посредством информационной бомбардировки по поводу войны. Можно возразить, что мы *видели* события спустя минуты после того, как они происходили, мы знали о том, что происходило, больше, чем человечество знало когда-либо в своей истории. Бодрийяр же возразит, что и это иллюзия. Информация тщательно отбиралась, и видеипи мы ее глазами тех немногих, кто предварительно был наделен правом голоса.

Так была ли война в Персидском заливе? Конечно, была. Погибли и были изувечены многие мужчины, женщины и дети. Как всякая война, это было ужасное событие, которое, как любая война, противоречиво по своей сути. Его необходимо анализировать во всех плоскостях и во всех

²⁶⁰⁴
97

Глава 3

деталях, чтобы понять, что случилось, и с надеждой на предотвращение подобных событий в будущем, и в то же время в комментариях о его опасностях сквозит агрессия, тем более когда они сопровождаются софистической аргументацией. Страдания невинных должны быть не просто «поняты» — классифицированы, измерены, взвешены, — но и вскрыты и оплаканы. С другой стороны, вопрос можно перефразировать: состоялась ли «война в Персидском заливе»? Если имеется в виду, стал ли отчет о войне, представленный СМИ, полным и точным отражением реальности, то ответ будет скорее отрицательным. Как отмечает Бодрийяр, нам была предложена впечатляющая картина гиперреальности, хотя я сильно сомневаюсь, что гиперреальному удалось полностью затмить реальное. Даже Бодрийяр признает, что на войне погибли солдаты и гражданские люди, что бомбы уничтожили или повредили здания и что иракскими военными систематически выжигались обширные территории.

Под гиперреальностью кроется реальность, и мы подошли к странному переходу, за которым должны расстаться с представлением, будто природа и артефакты существуют независимо от образов и нашей способности ими манипулировать. Насколько далеко отошли мы от моральной ответственности Бланшо, который, будучи убежденным в онтологической шаткости реальности, тем не менее разоблачал варварство и жестокость бомбардировок Багдада? И он был не одинок. Многие из тех, кто наблюдал за войной в Персидском заливе по телевидению, были возмущены образами человеческого страдания в Ираке. Для них это был не спектакль, а окно в реальность. Вот лицо женщины, искаженное болью: *что-то случилось, это существует в реальности и должно быть прекращено*. Соотечественник Бодрийяра Люк Болтански называет эту реакцию *souffrance à distance* [страдание на расстоянии], и нам еще предстоит

98

Постмодернистский опыт

оценить ее воздействие на нас. Бодрийяр ступает на более твердую почву, когда утверждает, что ни один рассказ не может считаться полным. Поскольку война освещалась лишь с нескольких позиций, с нескольких точек зрения, подкрепленных всей мощью визуальных средств убеждения, это сложное по своему характеру событие не имело адекватного освещения. Это один из моментов, которые отмечает Бодрийяр. Другой состоит в указании на невозможность предоставления всеобъемлющего отчета о случившемся, учитывая, что СМИ вещали с опорой на внутренне близкую им западную, иудейско-христианскую традицию.

Нам следовало бы разделить сомнения Бодрийяра в отношении способности американских и европейских СМИ поставить что бы то ни было, даже войну. Быть бдительным потребителем новостей и хроники — необходимое условие интеллектуальной и осмысленной полигической жизни, и умение читать и видеть — основа этого. Научить нас последнему может академическое изучение литературы. Бодрийяр не отрицал, что в январе 1991 г. погибли американцы и иракцы, однако его анализ о сгавался на уровне образа и знака, и стоит нам перевести его причудливый лексикон на обычный язык, положения Бодрийяра нетрудно будет признать. И все же мы видим, что они лишь часть правды, часть, высвеченная, выставленная напоказ, «раздутая». Подобно шару, который слишком интенсивно заполняют горячим воздухом, эта правда, возносимая неумным потоком риторики, наверняка лопнет.

* * *

Размышляя о людях эпохи постмодерна, мы обычно представляем себе людей из привилегированных слоев, по крайней мере достаточно благополучных и хорошо образо-

99

4*

Глава 3

ванных. Это профессионалы, чья жизнь, все больше связана с Интернетом и электронной почтой, активные потребители образов, способные переживать жизнь как игру. Принадлежать постмодерну — значит быть успешным, молодым, а когда молодость проходит, сохранять способность изменяться. Наше самое общее представление о мужчинах и женщинах постмодерна включает образы людей, не имеющих корней, не верящих в поступательное развитие истории в любых ее аспектах. Они относятся к прошлому, как к архиву, из которого могут по своему желанию извлекать те или иные фрагменты, пародировать их или цитировать в отрыве от контекста ради достижения нужного эффекта. Мы думаем о людях, полностью поглощенных миром телекоммуникационных технологий и цифровой информации, которых каких-то двадцать лет назад просто не существовало. Правда ли, что они живут в мире без истории?

Наипервейший вопрос состоит в том, может ли история закончиться. В возможности этого не сомневался Александр Кожев. В известном цикле лекций по гегелевской философии религии, прочитанном с 1933 по 1939 г. в парижской Высшей практической школе (*École pratique des Hautes Études*), он утверждал, что история более или менее подошла к своему завершению и мы теперь просто ждем *dénouement*, развязки. Как и Гегель, Кожев рассматривал историю как цепь противостояний и акцентировал внимание на блестящем анализе своим предшественником в «Феноменологии духа» (1807) борьбы между помещиком и крепостным. Помещик обладает властью над крепостным, однако его самоуважение страдает от сознания связи с чем-то низшим. Крепостной же по крайней мере связан в своем самосознании с помещиком, с его способностью решать вопросы жизни и смерти, а ему самому труд предлагает более подходящий способ приобщения к материальному миру, чем мимолетные удовольствия помещика. Благода-

100

Постмодернистский опыт

ря труду крепостной понимает, что обладает собственным сознанием, что его путь к свободе лежит через отказ от ощущения самого себя во взаимосвязи с существованием помещика.

Различие между помещикам и крепостным должно быть преодолено. Такова в представлении Карла Маркса основа социальной революции.

Когда исчезнет конфликт между помещиком и крепостным, не будет больше войн, а следовательно, и истории. В XVIII и XIX вв. все войны, которые были необходимы для обретения независимости, свободы и прав человека, уже состоялись и были выиграны. Мы вспоминаем американскую Декларацию независимости (1776), Декларацию прав человека и гражданина (1789) и принятие американцами же Билля о правах (1791). Для Гегеля история в целом подошла к своему завершению с триумфом Наполеона в битве под Йеной. Нет больше конфликта между помещиком и крепостным, полагал он, так как теперь все люди станут равноправными гражданами нового всеобщего государства. Убежденный марксист, Кожев считал, что Гегель

опустил занавес истории до полного завершения ее последнего акта. Финальная сцена социальной эволюции человечества начала разыгрываться лишь с коммунистической революцией в России, и история действительно закончится только с воцарением коммунизма во всем мире. Без сомнения, возникнут и другие конфликты, но это будут не более чем территориальные или коммерческие разногласия, а не борьба, проистекающая из сути человеческого бытия. С концом истории умрет и «человек» как прежний социальный субъект. Мы перекроим себя и превратимся в товарищей по новому международному мироустройству, сможем свободно посвящать свои силы и энергию искусству и игре, учебе и любви.

Это марксистское видение конца истории (а для самого Маркса начало истинной *человеческой* истории) уже дис-

101

Глава 3

кредитировало себя в нескольких поколениях. Тем не менее идея конца истории и появления социального субъекта нового типа в глазах некоторых сохраняет свою привлекательность. К удивлению многих представителей левого политического фланга, аргументы Кожева в видоизмененной форме возродились для поддержки позиции правых сил. Вспоминается книга Фрэнсиса Фукуямы «Конец истории и последний человек» (*Fukuyama F. The End of History and the Last Man*, 1992). История действительно подошла к своему завершению, соглашается Фукуяма, но не благодаря победе международного коммунизма, а в результате триумфа глобального капитализма. Именно либеральная демократия указывает путь к миру без войны, в котором сохранятся лишь коммерческие конфликты. Только либеральная демократия способна приобрести глобальный характер, и возможно это в условиях, когда ее наступлению будет предшествовать или непосредственно за ней последует переход к экономике свободного рынка. Земля обетованная не где-то там вдали, а в целом уже здесь, в существующих либеральных демократиях.

Фукуяма опирается на иудейские и христианские категории Земли обетованной и Царства, хотя ни один приверженец этих религиозных традиций не будет в восторге от трактовки божественного обещания как пресловутого свободного рынка. Божественное обещание касается постоянного пребывания Бога с его творением, а не обладания немногими несметными материальными благами при бедственном положении остальных и не уничтожения мира природы неконтролируемыми выбросами газов в атмосферу. Вопрос требует прояснения. Если постмодерн ассоциируется с поздним капитализмом — что, безусловно, так и есть, — следует иметь в виду, что последний не просто изменил жизнь и характер поведения финансово обеспеченных. Он повлиял на весь мир на каждом его уровне и прак-

102

Постмодернистский опыт

тически в каждом его элементе. Никто не остается вне сферы деятельности Международного валютного фонда и Всемирной торговой организации, никто не остается незатронутым процессом разрушения мировых экосистем индустриальной экономикой. За последний год дыра в озоновом слое над Антарктикой, возможно, и уменьшилась, однако одновременно существенно возросла концентрация над ней опасных газов. Далеко не факт, что умножение числа либеральных демократий гарантирует от возникновения новой мировой войны. Вполне вероятно, что глобализация будет восприниматься исламом как серьезная и непреходящая угроза, в особенности его многочисленными фундаменталистскими течениями, что ее распространению станет препятствовать сила нового типа, международный терроризм, и что неразумно контролируемая конфронтация между Соединенными Штатами Америки и любой страной перерастет в ядерную войну.

Жак Деррида дал ответ Фукуяме в лекции, прочитанной в 1993 г. в Калифорнийском университете. Впоследствии содержание лекции было расширено, и в 1994 г. опубликована книга «Призраки Маркса» (*Derrida J. Specters of Marx*). Среди прочих различий между мыслителями можно указать на представление Дерриды о том, что демократию не следует рассматривать как нечто, в полной мере существующее сегодня или полностью реализуемое в будущем. Демократия всегда где-то на горизонте. Независимо оттого, насколько более предпочтительна наша форма правления по сравнению с тем, что было сто или тысячу лет назад, всегда существует разрыв между сегодняшней демократией и тем, какой она могла бы быть. В природе демократии, по убеждению Дерриды, заключено обещание. Концепция демократии всегда способна на большее, чем то, что мы унаследовали от Афин, Англии и Соединенных Штатов. То, что мы переживаем сегодня, — установленная форма де-

мократии, и сомнительно, чтобы мы захотели сохранить многие ее элементы. Менее отчетливо мы воспринимаем обещание того, что другой — каждый и всякий другой — будет принят и уважаем в нашей демократии.

Это заявление по поводу других не означает, что мы готовы пригласить в нашу страну известных террористов, позволить им делать все что заблагорассудится. Нет, конечно. Должны существовать процедуры, препятствующие проникновению в страну людей с дурными намерениями. Это означает, что, когда мы распахиваем двери своего дома, мы не знаем заранее, чем человек будет заниматься. Возможно, он будет жить среди нас, потом решит, что наша система правления должна быть изменена, его взгляды обретут поддержку, и со временем он займется трансформацией той самой демократии, которая некогда его привлекала. Демократия не есть что-то, передаваемое в неизменном виде одним поколением другому. Нам стоит напоминать себе, что сначала она воспринималась исключительно в терминах общности взглядов мужчин: женщины не пользовались демократическими правами. Предоставление им этих прав изменило демократию. Мы должны помнить, что в некоторых обществах люди с другим цветом кожи не всегда имеют доступ к полному набору демократических прав. В частности, в Австралии аборигены до середины 1960-х годов были лишены права голоса. В обоих этих случаях концепция демократии могла предложить больше, чем было желательно. Даже сегодня, когда женщины и цветные обрели самые широкие демократические права, по крайней мере в странах первого мира, существуют новые вызовы демократии, перспективы новых ее трансформаций, которые сегодня кажутся невозможными, но которые вполне могут на нас обрушиться. Например, можно представить себе демократию, выходящую за границы государства, не требующую от людей обретения гражданства какой-то од-

вой страны. Говорить «да» демократии — значит поддер- { жить то, что мы имеем сегодня. Деррида предлагает нам ясно выразить свою поддержку, сказать «да» обещанию, составляющему природу демократии, и таким образом при-знать, что помимо полигика возможного демократия всегда остается где-то на горизонте. В этом смысле политика постмодерна далека от пребывающего в состоянии бесконечных прений политического либерализма. Она поддерживает его по ряду пунктов и при этом дистанцируется от I любых заверений в отношении социального прогресса. Является ли постмодерн завершающим этапом истории, периодом, в котором отсутствует опыт? Не думаю. Еще немало предстоит сделать для того, чтобы наши законы стали справедливыми. Всегда будет что делать, всегда будет существовать опыт дальнейших обещаний демократии. Если же сидеть в Интернете весь день, а вечером смотреть телевизор, время от времени действительно может казаться, что история осталась в прошлом. Baudrillard, Jean. *The Gulf War Did Not Take Place*, trans. Paul Pat-ton. Bloomington: Indiana University Press, 1995.

Dlanhot, Maurice. "Gide and the Literature of Experience", in *The Work of Fire*, trans. Charlotte Mandell. Stanford: Stanford University Press, 1995, 212-225.

Dcrrida, Jacques. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, trans. Peggy Kamuf, in-trod. Bernd Magnus and StephenCullenberg. London: Routledge, 1994.

Quasha, George, ed. *The Station Hill Blanchot Reader*. Barrytown: Station Hill Press, 1999.

ФРАГМЕНТАРНОСТЬ

Когда при чтении работ по философии или теологии возникает чувство потерянности от сложности предмета или изложения, нет лучшего способа вновь ощутить под ногами твердую почву, чем задаться вопросом: кто или что выступает в данном случае в роли врага? Порой философы и теологи не облегчают читателю задачу, дискутируя с кем-то, кого не называют, возможно, не осмеливаются назвать. Если ловить их на слове, большинство видных постмодернистов выбирают в качестве оппонентов что-то из нижеследующего или все: «тотальность» и «единство», «истоки» и «присутствие», «эссенциализм» и «реализм», «универсализацию» и «однородность». Мы можем прийти к пониманию их позиции, оценивая выдвигаемые против них аргументы, и, естественно, попытаться лучше их понять, вникая в суть того, за что они ратуют. Во многих случаях их ответ выражается терминами «различие» и

«фрагментарность», «симулякр» и «след», «оригинальность» и «неоднородность». Каждый термин может дать точное представление о позиции постмодернистов, однако на данном этапе наших исследований дальше всего и в наикратчайшее время продвинуться позволит обсуждение понятия фрагментарности. Потому и говорить я собираюсь о фрагменте и фрагментарности.

Это не одно и то же, и нам необходимо до конца это осознать. Начнем с того, что фрагменты могут быть обнаружены еще в классическую эпоху. Мы говорим о фрагментах Гераклита, хотя и догадываемся, что они

106

Фрагментарность

представляют собой отрывки труда, который он начал писать около 500 г. до н.э. Отличны от них афоризмы, традиционно приписываемые врачу Гиппократу: легко запоминающиеся лаконичные высказывания. Всем нам известно начало одного из них: «Жизнь коротка, искусство вечно».

Отличны и эпиграммы Каллимаха (ок. 305 — ок. 240 до н.э.) и Марциала (ок. 40 — ок. 104). Они не были написаны как части некоего целого, которое так никогда и не состоялось или было утеряно. Эти короткие стихи цельны сами по себе. И далее все эти классические афоризмы, эпиграммы и фрагменты отличны от фрагмента и идеи фрагмента, какими многие века спустя их создали романтики. Вы, возможно, помните поэтический фрагмент «Кубла Хан» Сэмюэла Тейлора Колриджа (*Coleridge S. T. Kubla Han*) с его фантастической панорамой Альп, священной рекой, величественным дворцом и хмурым морем. В примечании к своему произведению Колридж рассказывает: когда он с волнением создавал его в 1797 г., его отвлек человек из близлежащего городка Порлок, у которого были к нему дела, и когда он вернулся к своей поэме, то уже не мог вспомнить, каким должно было быть продолжение. В итоге «Кубла Хан» так и остался

фрагментом. Это обстоятельство, впрочем, ничуть не умаляет значения произведения как яркого примера романтической лирики. Более того, романтики благосклонно воспринимали фрагменты независимо оттого, стали они таковыми намеренно или случайно, подтверждением чему служат прозвучавшие вскоре восторженные приветствия в адрес «Фрагментов древней поэзии» Джеймса Макферсона (*McPherson J. Fragments of Ancient Poetry*, 1761) с их неясным образом утраченного мира героев. «Триумф жизни» Перси Биши Шелли (*Shelley P. B. The Triumph of Life*, 1822) — одна из наиболее пронзительных поэм, оставшаяся незаконченной, как Шелли утонул в заливе Лерики в Италии. Одно из больших и высокопочитаемых нами стихотворений Уильяма Вордсвор-

107

Глава 4

та «Прелюдия» (*Wordsworth W. The Prelude*, 1850) должно было стать введением к еще более крупному произведению «Затворник» (*The Recluse*). Таким образом, даже «Прелюдия» с определенной натяжкой может считаться пространственным фрагментом, без сомнения, самым большим в английской литературе.

На континенте сочинение фрагментов практиковалось йенскими романтиками. Фридрих Шлегель (1771-1829), предложивший термин *Romantisch*, «романтический», которым мы пользуемся сегодня, сочинил их тысячи. Некоторые в 1797 г. были опубликованы в журнале *Lyceum der Schöne Künste*. Другие появились в *Athenäum*, журнале, который Шлегель основал вместе со своим братом Августом. С 1798 по 1800 г. появилось шесть его выпусков. Фридрих фон Гарденберг (1772-1801), больше известный как Новалис, автор замечательных серий фрагментов, из которых наиболее известны «Цветочная пыльца» (*von Hardenberg F. Pollen*) и «Логологические фрагменты» (*Logological Fragments*). Чтобы разобраться в этих запутанных текстах представителей йенской группы, нам, во-первых, необходимо отличать их от максим, которые с начала предшествующего столетия возвели на высочайший уровень отточенности французские авторы. Блез Паскаль (1623-1662), возможно, и не предполагал, что его незавершенные мысли будут собраны и опубликованы в виде сборника *Pensées*, но его поклонники рады, что эти блестящие, порой пропитанные болью записи сохранились. Иные по тональности и темпераменту максимы Франсуа Ларошфуко (1613-1680), чьи элегантные и колкие *Réflexions ou sentences et maximes morales* выдержали с 1665 по 1678 г. пять изданий. Столь же резки и язвительны *Maximes et pensées* пера Себастьяна Шамфора (ок. 1740-1794), вышедшие в свет через год после его смерти. Именно работы Шамфора привлекли внимание Фридриха Шлегеля, хотя он не собирался ни следовать острословию

108

Фрагментарность

француза, ни демонстрировать то же гонкое чувство формального баланса. Для Шамфора максима

— идеально отполированный самоцвет. Он вырублен из цельного куска породы, а его причудливые линии и сверкающие грани отражают индивидуальность сотворившего его мастера. В руках же Шлегеля максима трансформировалась во фрагмент: в большинстве случаев он предпринимал лишь скромные попытки придать своим кратким абзацам и изолированным предложениям признаки формальной завершенности. Предметом его основной заботы не стали ни стиль, ни мораль. Интересы Шлегеля были шире и более философского свойства.

Фридрих Шлегель считал, что для ума столь же смертельно создавать систему, как и вовсе не иметь системы, а потому ему необходимо сочетание того и другого. Позиция имеет несколько следствий, способных кое-что рассказать о понимании фрагмента йенскими романтиками. Во-первых, мы должны видеть во фрагменте романтиков не оппозицию системе, а зерно открытой системы, которая может либо развиваться, либо нет. Если классический фрагмент — просто переживший распад целого его осколок, то фрагмент романтиков содержит целое глубоко внутри себя; он обещает более высокое единство, чем то, что содержится в формальных философских системах, к примеру, Канта или Гегеля. Неудивительно поэтому, что, читая *Athenäum*, мы находим несколько фрагментов, почти афоризмов. Во-вторых, незавершенность фрагментов не дает читателю полного и удовлетворяющего решения той или иной проблемы. По крайней мере фрагменты приглашают читателя задуматься о предмете, вообразить различные способы погружения в него. Идея, неидеально заключенная во фрагмент, служит толчком к началу ее диалектического исследования во всей ее сложности. Внимательный читатель может обнаружить и единство, постепенно проявляющееся в результате работы воображения, а не заданное фор-

109

Глава 4

мой. И в-третьих, поскольку фрагмент туманен, парадоксален и конечен, он напоминает читателю о пределах разума, исподволь заставляет задуматься о таинственности бесконечности. Йенские романтики отнюдь не были ортодоксальными христианами (единственное исключение — Фридрих Шлейермахер, ставший отцом либерального протестантизма), но были склонны к мистике. Эта тенденция может быть обнаружена у Фридриха Шлегеля и Новалиса, и еще более отчетливо она проявилась в переписке Людвиг Тика (1773-1853) и Карла Солгера (1780-1819). Впрочем, достаточно о фрагменте в его классической и романтической форме. Как насчет его постмодернистской интерпретации?

* * *

Стоит поставить этот вопрос, как вновь задаешься уже известными: когда начался постмодернизм, правомерен ли поставленный вопрос и уж точно — к мнению какого представительного постмодерниста можно обратиться в контексте обсуждаемой темы? Уолтер Бенджамин (1892-1940) ассоциируется скорее с модернизмом, а не постмодернизмом, но поскольку его имя столь часто упоминается защитниками постмодернизма, мы можем рассматривать его как предтечу — если не как пророка — движения, по крайней мере в некоторых его аспектах. Определенно эссе «Произведение искусства в век механического воспроизведения» | {*Benjamin W. The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*, 1936) высоко ценится постмодернистами за глубокую разработку темы распространения образов, хотя не менее известное эссе «Задание переводчика» (*The Task of the Translator*, 1923) с его акцентом на некий чистый язык, поставленный выше всех естественных, приводит их в некоторое замешательство. В докторской диссертации Бенд-

110

Фрагментарность

Жамина «Концепция критики искусства в немецком романтизме» (*The Concept of Criticism in German Romanticism*, 1920) большое внимание уделяется йенским романтикам, к том числе их увлечению фрагментами. И все же постмодернисты испытывают большее влечение к «Проекту галерей» (*The Arcades Project*), сборнику фрагментов, оставшихся незавершенными после смерти автора и ставших одними из наиболее значительных образцов социального мышления в XX в. Долго ожидаемый поклонниками Бенджамина, этот сборник вышел только в 1982 г. как пятый том его собрания сочинений, то есть в печатном виде появился как раз вовремя, чтобы привлечь к себе внимание поколения, уже воспринимавшего себя как поколение постмодернистов.

Проект Бенджамина предусматривал сбор доступной информации о галереях Парижа, которые, как он считал, отражают самонадеянность, цели и направления движения европейской культуры и общества XIX в. По его мнению, история XIX в. не рассказывает о себе прямо. В частности, крупные работы времен Второй империи (1852-1870) или первой половины периода Третьей республики (1871-1940) не столько что-то проясняют, сколько скрывают. Только просеив обрывки

столетия, мы сможем раскрыть *Urgeschichte*, его истинную историю, и Бенджамин изучал, казалось бы, незначительные записи и пометки, детали галерей, мимо которых: прошли историки. Повсюду он искал то, что определял для себя как диалектический образ—мелочи, раскрывающие, что значило быть мужчиной, женщиной или ребенком в Париже той эпохи. Восковая фигурка, окно, в котором горит единственная свеча, отрывок из печатавшегося с продолжением забытого романа — все эти фрагменты были способны пусть и на мгновение оживить утраченный мир. В это краткое мгновение мы могли мельком взглянуть на страдания, заботы и удовольствия давно умерших людей.

111

Глава 4

Еще в своем эссе о переводе Бенджамин размышлял о том, что и оригинал, и перевод — это фрагменты более крупного целого. Без сомнения, образ есть продукт чистого языка, который выше всех практикуемых естественных языков. Не исключено, что Бенджамин пришел к такому образу в мистическом состоянии духа. Его ранние работы пропитаны иудейской одухотворенностью, энтузиазмом, который разделял с ним его друг Гершом Шолем (1897-1982), ставший крупным специалистом по каббале в Еврейском университете Иерусалима. Потому, возможно, образом фрагментов подразумевается «разбивание сосудов», важный образ творения в каббалистических текстах Исаака Лурии (1534—1572). Эти сосуды света содержали более яркий свет, хотя некоторые из низших, включая раннего человека, от внезапного давления светового излучения разбились, распались на фрагменты и превратились в дьявола, как чума, поразившая Вселенную. То, чем должно было стать творение, не случилось, а вернее, одним махом было сведено к сложившемуся порядку вещей. Иными словами, творение и катастрофа слились в единое событие. Какая-то часть света смогла вернуться к своему источнику, но остальной мир остался с разбитыми сосудами. Наша задача — обнаружить эти искры чистого света и вернуть их божеству. Так мы искупим свои грехи. Действительно ли Бенджамин видел в переводе некий искупительный аспект? Или намек на разбивание сосудов — не более чем культурный акт, совершенный для того, чтобы его можно было отвергнуть в интересах просвещенной критической мысли? Мнения ученых на этот счет разделились.

В каком-то отношении присущее Бенджамину понимание фрагмента в большей степени романтическое, а не постмодернистское. Эти эфемерные обрывки, по-видимому, содержат в себе весь мир XIX в., суть раннего капитализма, и дадо-бные представления смущают некоторых постмодер-

112

Фрагментарность

листов. Предполагается, что в наши дни с фрагмента снята задача объять необъятное. Тем не менее идея исследования целого столетия через призму вырезок и кратких записок, представления комплекса истории средствами монтажа, а не последовательного нарратива сохраняет в глазах многих постмодернистов большую притягательность. Они читают Бенджамин со смешанным чувством восторга и скепсиса, испытывая одновременно удовольствие и беспокойство. Среди его читателей, считающих интерес Бенджамин к фрагменту окрашенным мистицизмом, наверняка есть те, кто видят в этом путь к погсекулярности. И на каждого читателя, обеспокоенного материализмом Бенджамин, скорее всего приходится несколько таких, кто видят возможность реабилитации марксизма на постмодернистский манер.

* * *

Чтобы избежать путаницы, примем разделение, намеченное Морисом Бланшо. Будем называть то, что писали йенские романтики, фрагментами, а то, что он сам нахваливает (и что утверждают постмодернисты) — фрагментарностью. Для Бланшо романтическая концепция фрагмента открывает путь к фрагментарному мышлению и письму, и ключевая фигура, которую мы встречаем на этом пути, — не кто иной, как Фридрих Ницше, выработавший, как мы видели, смешанную и расчлененную манеру письма. Помните его теорию перспективизма, на которой мы останавливались во второй главе? Этот материал может быть понят при глубоком проникновении с категорию фрагмента.

Бланшо полагает, что, каким бы ни было его историческое значение, романтический фрагмент должен был получить изрядную порцию критики с разных сторон, прежде чем открыться в направлении фрагментарности. Во-первых, в каждый текст закладывается скрытое ядро. Во-вторых, он

113

Глава 4

рассматривается как замкнутый в себе объект без должного внимания к интервалу между ним и другими фрагментами. В-третьих, требовалось, чтобы фрагмент был относительно кратким. И в-четвертых, он сохраняет связь с идентичностью: не формальное единство, конечно, но предположительно более высокое воображаемое целое. Фрагментарность же не имеет скрытого центра, вокруг которого она вращалась бы, поскольку каждый фрагмент существует только в его связи с другими. Она соблюдает и отстаивает интервал, разрыв, даже тишину, отделяющую один фрагмент от другого. Фрагментарный текст может иметь любой объем — эссе Монтеня, например, вполне вписываются в стандарт — и без связи с прошлым или будущим единством; по сути, им устанавливаются отношения абсолютно нового порядка, так как фрагментарность не может быть сведена к единству. И наконец, как следствие предыдущего положения фрагментарность очень далека от чего бы то ни было религиозного или мистического, что для Бланшо всегда переключается с трансцендентным единством. Между тем, как мы увидим немного позже, Бланшо не хочет исключать божественное из своих мыслей о фрагментарности. Оно остается важной составляющей его этики.

Бланшо разглядел фрагментарность еще до появления *Athen'äum*, в дневнике Жозефа Жубера (1754-1824), который, как он считал, ближе к нам, чем его современники Дидро и Вольтер. Фрагментарность можно обнаружить и в некоторых работах датского философа Серена Кьеркегора (1813-1855), а также в ряде произведений Ницше. А где ее можно идентифицировать в наши дни? Вероятно, наиболее популярные работы, написанные в этом стиле, — труды Ролана Барта. В самых поздних из них, в особенности в «Удовольствии от текста» (*Barthes R. The Pleasure of Text*, 1973), «Ролане Барте о Ролане Барте» (*Roland Barthes by Roland Barthes*, 1975) и «Дискурсе любовника» (*A Lover's Discourse*,

114

Фрагментарность

1975), отчетливо прослеживается влияние теории фрагментарности, которую Бланшо разрабатывал в 1960-е годы. Бланшо искренне восхищался поэзией Рене Шара, в частности его *Feuillets d'Hypnos* (1946), произведением, которое мы относим к фрагментам (не афоризмам, как считали некоторые критики). Ближе к концу жизни на него произвело большое впечатление *Ostinato* (1997) Луи-Рене де Форэ, автобиографическое произведение в форме мозаики, в котором автор никогда не говорит от первого лица. Бланшо же был среди первых почитателей запоминающихся томов «Книги вопросов» Эдмунда Жабеса (1912-1991) (*Jabes E. The Book of Questions*). Фрагментарное письмо анонимно, полагал Бланшо, и потому способно произвести больший политический эффект, чем персонализированное. (Мне это утверждение представляется очень сомнительным.) Он выступал за то, чтобы статьи, которым предстояло появиться в *La Revue Internationale*, журнале, с которым ассоциировалось его имя в начале 1960-х, целиком состояли из фрагментов. Журнал так и не состоялся, но Бланшо в последние годы жизни создал несколько фрагментарных работ. Наибольшую известность получили «Шаг по ту сторону» (*Blanchot M. The Step Mot Beyond*, 1973) и «Книга катастрофы» (*The Writing of the Disaster*, 1980), хотя как собрание более длинных фрагментов может восприниматься и «Бесконечный разговор» (*The Infinite Conversation*, 1969), а «Ожидание забвения» (*Awaiting Oblivion*, 1962) увлекает и интригует нас смелой попыткой совместить фрагментарное и сюжетно-тематическое.

Для Бланшо одним из неизменных и мощных противников было единство. Впрочем, сам он мало об этом говорит. Известно, что единство скрыто или явно организует европейскую философию от Парменида (р. ок. 515 до н.э.) до Эдмунда Гуссерля и что даже идея Бога происходит от более ранней концепции единства. Отмечая последнее,

115

Глава 4

Бланшо вполне мог размышлять об авраамических религиях: иудаизме, исламе и христианстве. Возможно, в частности, что он имел в виду изменение, которое претерпело иудейское понимание Яхве. Во времена Моисея евреи поклонялись одному языческому божеству, они почитали Яхве, хотя в душе признавали силу и других божеств. После же вавилонского пленения руководимые пророками Исайей и Иеремией евреи перешли от монолатризма к монотеизму, к поклонению одному Богу, теперь понимаемому как *единственное* божество. Сомнительно, чтобы иудейское признание того, что Бог един, соответствовало философской концепции единства. А возможно, Бланшо вспоминалось обсуждение идей в платоновом «Пармениде» (*Plato. Parmenides*), где утверждается, что идеи до конца необъяснимы и невыразимы. Не вызывает сомнений, что этот

дискурс об идеях повлиял на раннехристианскую концепцию божества через Порфирия (ок. 234-305), который в своих комментариях к Платоновым диалогам идентифицировал идеи с Богом. Впрочем, поскольку в христианстве Бог един в трех лицах, нет оснований утверждать, что христианство ставит философскую категорию единства выше категории различия. В христианской доктрине Бога единство и различие неразделимы, не на уровне метафизики, а в загадке Троицы. Те, кто ставят Бога выше Троицы, утверждают Единого Бога, преодолевающего различие между Отцом, Сыном и Святым Духом, всегда рассматривались как люди, заигрывающие с ересью. Кроме того, Бланшо демонстрировал удивительное отсутствие интереса к различению конкурирующих идей единства в философии. Если вернуться к зарождению европейской традиции, то Платон и Плотин предлагают материал для сравнения. Для Платона Единый Бог — тот, кто объединяет многих, он над бытием, но является основой мысли. Плотин считал, что Бог существует над бытием и

116

Фрагментарность

мыслью. С кем из этих двоих спорит Бланшо? Пожалуй, с обоими, а также с более поздними представлениями о единстве, такими, как трансцендентальное единство аппер-цепции Канта и представления о системе Гегеля. Свою за-1 дачу он видел не в том, чтобы критиковать все или какие-то теории единства, не в том, чтобы вести полемику, существует ли «единство науки» или «единство истины», а в указании на наступление периода радикальных изменений, когда все теории единства медленно утрачивают состоятельность. Современные астрофизики выдвинули предположение о кривизне Вселенной, отмечает он в «Аре Нова» (*Blanchot M. Ars Nova*), эссе из сборника «Бесконечный разговор», и если это искривление со знаком минус, что представляется наиболее вероятным, единство мироздания оказывается под вопросом. Его едва ли и дальше можно будет считать вселенной. Нам придется научиться воспринимать Вселенную прерывистой и разобщенной. С совершенно других позиций, в частности, Малларме и Ницше указывали нам пути, которыми письменное творчество выходит за пределы единства. Малларме писал изысканные сонеты, вызывающие большее число интерпретаций, чем могло породить какое бы то ни было единство. Ницше создавал фрагментарные тексты, которые невозможно объединить в связный тезис. Если последовать за этими литераторами и учеными, то не только можно создать новые виды художественной прозы и поэзии, но и придется проделать огромный объем концептуальной работы, не говоря уже о необходимости приобщения к новому ощущению реальности. Понадобится переосмыслить все, что прежде соотносилось с единством, включая Бога и истину, бытие и науку, свое «Я» и книгу. Именно эта пугающая перспектива переосмысления на основе фрагментарности всего нашего интеллектуального наследия характеризует постмодернизм во всей его неприкрытой сути.

117

Глава 4

Или во всей его дерзости, скажут некоторые. Поскольку единство — не просто одна из концепций в ряду прочих, а в первую очередь основа внятности всего. Мы можем от-вергать его как метафизическую сущность, заключенную в ; Боге или в человеческом сознании, но из этого не следует, что мы можем отказываться от единства как от критерия ясности. Кроме того, могут возразить, что изложение фрагментами не дает гарантии действительного разрушения единства. Автор фрагментов всегда может развить свои размышления так, что со временем/работа превратится в не-. кое целое вплоть до Полноценной системы. По крайней мере, как однажды заметил в разговоре с Бланшо Деррида, всегда существует опасность, что автор фрагментов может поддаться намекам на то, что он знает гораздо больше того, что доверяет бумаге. Автор фрагментов может быть обвинен в совершенном владении предметом в не меньшей степени, чем автор связного, цельного произведения.

Вернемся к отрицанию единства как сущности. Я могу взглянуть на вас и, подобно Дэвиду Юму, увидеть не более чем скопление аффектов и продуктов перцепции. Но даже если стану отрицать наличие у вас всякой идентичности, я должен буду по крайней мере соотнести мою перцепцию с критерием единства. В противном случае не могу быть уверенным, что вижу вас, и даже в том, что я есть я. Против этого утверждения Бланшо и Левинас выступили бы еди-ным, пусть и недолговечным, фронтом, протестуя против соотнесения себя и другого в терминах перцепции. Пред- ; ставить соотнесение меня с другим человеком через при- | зму опыта — значит свести другого человека к варианту моего сознания. Вы существуете постольку, поскольку я могу сформировать ваш мысленный образ. Бланшо и Левинас говорят, что мы не должны мысленно

оперировать категориями образа, присутствия и даже бытия. Этика требует, чтобы я соотносил себя с другим человеком совершенно иначе — через призму безграничной ответственности.

118

Фрагментарность

* * *

Враг Левинаса имеет несколько имен, и «тотальность» и «нейтральность» — два из наиболее распространенных. Греки снабдили нас четким лексиконом, считает он. Мы не можем понимать друг друга, тем более заниматься философией без использования таких слов, как «форма» (*morphe*), «субстанция» (*ousia*), «смысл» (*logos*), «мысль» (*nous*) и «цель» (*telos*). В контексте греческого наследия мы в течение длительного времени полагаем, что что-то истинно, только если это что-то присутствует или может быть представлено сознанию. Из этой модели следует, что момент настоящего способен удерживать два разных элемента в отношениях подобия, исключаящих отличие. В той мере, в какой мы живем в мире философии, истина связана с подобием и тотальностью. Единственный ли тот мир, в котором мы живем? Нет, Левинас говорит, что мир иудейской Библии предлагает нам иное понятие истины — истины, связанной с бесконечностью, а не с тотальностью. Отношения иудеев с Богом оборачиваются откликом на следы бесконечности в другом человеке. Мы, однако, не можем выйти по этим следам к самому Богу. Даже Моисею не было позволено посмотреть в лицо Богу. Следы бесконечности отмечают лицо другого человека, но тем самым Левинас хочет отметить не глаза, нос или рот, а уязвимость. Путь, которым мы идем к Богу, далеко не прям. Мы приближаемся к нему, когда поднимаемся после молитвы и помогаем незнакомцу, сироте, вдове.

Когда далее Левинас говорит о трансцендентности, он делает это с мыслью о другом человеке, не о Боге. Вне зависимости от того, где я стою, я всегда нахожусь ниже другого человека, поскольку социальное пространство (в отличие от физического) неизменно искривляется вверх в направлении другого. Когда другой человек говорит со мной, ко мне обращаются сверху. Мое право и далее суще-

119

Глава 4

ствовать, как прежде, ставится под вопрос. По мнению Левинаса, этика выражается в том, чтобы уступить свое место другому человеку, и это переключение с бытия на другого он именует добром. Вполне очевидно, что не этика! определяет выбор, поскольку никогда не было такого, что-бы меня не призывали помогать другим. И не этика побуждает достигать договоренности с другим человеком насчет; моей ответственности за собственные действия, а не за действия другого. Для Левинаса мое обязательство проистекает из прошлого, которое никогда не было настоящим. Никто из нас не должен отчитываться за нравственность поведения, однако я не могу вас убить и считаю себя ответственным за то, чтобы не позволить вам умереть в одиночестве. И когда я слышу, как вы взываете ко мне с просьбой о пище, я чувствую себя обязанным ответить, хотя сам лично никогда не лишал вас пищи. Для Левинаса любовь — не слияние двух людей, романтическое или какое-то еще. Это нескончаемая настороженность, даже, как он выражается, употребляя в своей книге «Иное, чем бытие...» (*Levinas E. | Otherwise than Being, 1974*) две яркие метафоры, состояние преследования другим, ощущение себя заложником в его или ее руках. Таким образом, не существует единства меня и другого человека и никогда не должно было быть. Как никогда не был я един в самом себе. Моя индивидуальность постоянно расчленялась требовательными просьбами сироты, незнакомца, вдовы. Этически воспринимаемое местоимение «Я» означает «Я здесь для другого человека». Если бы ко мне никогда не звали другие, я пребывал бы в безразличном мире и оставался бы атеистом. Но поскольку меня зовут, я отвечаю и, отвечая, становлюсь собой. Когда поворачиваешься лицом к другому человеку, на ум приходит Бог, даже если я не принадлежу ни к одной исторически сложившейся религии. В данном случае Бог воспринимало

Фрагментарность

ется с философских позиций, а не теологических. Призыв нескончаем, я не могу однажды сказать: «Все, хватит, я достаточно сделал! Я уже перевыполнил свой долг!» Я не могу определить меру своей ответственности за другого человека. Не существует мысленного образа, к которому я мог бы апеллировать, нет мерила, которое позволило бы измерить то, что уже сделано и еще должно быть сделано. Смысл этики в ответственности, а не в присутствии. Пока ответственность превалирует для меня над присутствием, тотальность не может полностью возобладать над бесконечностью. Даже если я просто проявляю уважение к человеку, позволяя ему впереди меня

войти в помещение, я, пусть и в минимальной степени, препятствую превращению человеческой жизни в индифферентную тотальность.

Это, без сомнения, этика фрагментарного. Однако не утопично ли отдавать все другому человеку? Да, утопично, признает Левинас. Уступать свое место другому утопично I) этимологическом смысле этого греческого слова: *ou* — нет, *topos* — место. Но не патология ли считать себя ответственным за все, даже за недостаточное чувство ответственности у других людей? Конечно, патология. Однако эти возражения, сколь бы резонными они ни были, не учитывают главного. Левинас не предписывает нормативное моральное поведение, а демонстрирует, что смысл этики не сводится к присутствию или представлениям. Этика, утверждает он, есть бесконечная ответственность, а не соглашение с другими, закрепившееся в настоящем сейчас или прежде. Подобные соглашения могут быть уместными и вполне разумными, однако они не имеют отношения к добру. Не осознав этого, мы будем постоянно обманываться моральностью. В контексте понимания этики как непреходящей ответственности следует отметить еще две вещи. В первую очередь то, что мое отношение к другому человеку абсолютно асимметрично. Я не могу просить у него что-то взамен.

121

Глава 4

Просить, считает Левинас, значит устанавливать правил взаимности, и тогда речи о добре быть не может. Я никогда по-настоящему не уступлю своего места другому, так как всегда буду ожидать чего-то взамен. Из этого, заметьте, ел дует, что идеи, изложенные в трудах «Тотальность и бесконечность» (*Levinas E. Totality and Infinity*, 1961) и «Ино чем бытие...», не подлежат универсализации. Я могу иметь бесконечные обязательства перед другим человеком, но не могу ограничивать вас утверждением о необходимости разделения моих взглядов. В отличие от Канта Левинас не призывает следовать моральным законам, налагающим обязательства на всех рациональных субъектов. Человек не столько уступает перед аргументами Левинаса, сколько проникается его взглядом на вещи. Нельзя сказать, что эссе и научные труды Левинаса лишены философского ригоризма. Это впечатляющие работы в области феноменологии) тем более что Левинас предлагает новые методологические идеи и широкое описание вклада в эту дисциплину Гуссерля, Хайдеггера и Мерло-Понти. Если говорить о принятой точке зрения Левинаса, то лишь с указанием на то, что его понимание этики вызывает уникальную реакцию на единичный призыв. И второе. То, что Левинас называет этикой, есть не более чем отношения между мной и другим человеком. Как только вмешивается третья сторона, что всегда случается должен быть поставлен вопрос о справедливости. Я не могу все отдать незнакомцу, если еще и вдова взывает ко мне помощи. Но это не убийственный аргумент против этики, как безграничной ответственности, а лишь указание на то, что нам нужны и этика, и справедливость и что мы должны установить верные отношения между ними: этика прежде справедливости. Если государство не считает этику фундаментальной ценностью, полагает Левинас, общество рискует скатиться к тоталитаризму при выработке программ,

122

Фрагментарность

справедливого распределения. Необходимо рассматривать другого человека как самостоятельную личность, а не участника нейтрального социального существования. В собственной философии Хайдеггер хотел, чтобы мы перешли от сущего к бытию. Левинас расставляет вещи в обратном порядке, предлагая последовать за ним в переходе от нейтрального бытия к конкретным личностям, людям таким же, как вы и я.

* * *

Ранее уже говорилось, что Бланшо и Левинас заключили бы временный союз ради противостояния предположению, будто я и другой могут быть совмещены в терминах перцепции. Эти двое с симпатией относились к трудам друг друга, и в своей поздней фрагментарной работе «Книга катастрофы» Бланшо выражает полное согласие с Левинасом как автором «Иного, чем бытие...». Однако Бланшо не проявлял того же энтузиазма в отношении позиции Левинаса в «Тотальности и бесконечности» и в своем «Бесконечном разговоре» предложил интригующую переработку концепции этики своего друга.

Бланшо согласен с Левинасом, что никакая этика не может основываться на договоренности или иной форме взаимного поведения. Я должен нести ответственность перед другим человеком. Однако разве сам я не являюсь другим в глазах другого человека? Конечно, являюсь, но фокус в том, чтобы отвечать на этот вопрос без ссылки на модель взаимности. Ответ Бланшо состоит в

том, что двойная диссимметрия, а не асимметрия предлагает лучшую модель соотношения меня и другого. Межсубъективное пространство искривляется одновременно в двух направлениях — вверх и направлении другого человека и вверх в направлении меня как другого для другого человека — и как следствие взаим-

123

Глава 4

ности быть не может. В этом этическом пространстве все так же странно, как то, что видят математики, занимающиеся неевклидовой геометрией. Я и другой человек пребываем в совершенно новом состоянии взаимодействия друг с другом. Чтобы увидеть, что именно в этой позиции спорно, нам придется сделать шаг назад и посмотреть, как Бланшо понимает этические отношения между двумя людьми. По мнению Бланшо, есть три типа отношения к другому человеку. Я могу поддерживать с ним диалектическую связь, при которой со временем начинаю воспринимать человека как часть себя. Этот путь был избран Гегелем и тем, кто последовал за ним, рядом, как Карл Маркс, или на расстоянии, как Жан-Поль Сартр. (Вспомните, что крепостной обретает самосознание в результате диалектической борьбы с помещиком.) Либо я могу стремиться стать единым целым с другим человеком и в этом случае отказываюсь собственной индивидуальности ради непосредственного слияния в более совершенном союзе с другим. Этот путь считает Бланшо, выбирают мистики. (Маргарита Порет завершает одно из стихотворений в своем «Зеркале простых душ» [*Porete M. The Mirror of Simple Souls*], написанном конце XIII в., словами о том, что в отношениях с Богом «Я» исчезает.) При этом есть и третий путь, который был доступен человеку на протяжении всей истории Запада. Другой человек и я можем взаимодействовать без вступления в какой бы то ни было союз. Бланшо именует его отношениями третьего рода. Поскольку эти отношения не являются ни опосредованными, ни непосредственными, Бланшо определяет их как нейтральные, а так как они абсолютно атеистические, он также называет их человеческими отношениями *ями. Это, как он любил говорить, отношения без отношений* Что означает эта странная формула?

Ее синтаксис традиционен. Блаженный Августин в четвертой книге своего труда «О книге Бытия» буквально

124

Фрагментарность

(*St Augustine. The Literal Meaning of Genesis*) говорит о Боге как о «мере без меры», «числе без числа» и «весе без веса». Бланшо использует то же построение для выделения не столько религиозной, сколько этической трансцендентальности™. «Отношения без отношений» означают, что другой человек находится вне меня, а я нахожусь вне его и нет возможности измерить дистанцию между нами. Поскольку я отделен от другого человека, переход от меня к другому, и наоборот, не имеет границы. Только одна вещь способна преодолеть расстояние между нами — речь. И когда мы по-настоящему слышим слова другого человека, мы сознаем странность прикасающегося к нам бесконечного. Именно обычная речь соединяет и разделяет нас. Мы не две самоидентичные личности, более или менее цельные, когда включаемся в общение друг с другом. Вообще нет: мы — разговор, как говорил Фридрих Холдерлин в стихотворении «Прославление мира» (*Hölderlin F. Celebration of Peace*), мы существуем только в разговоре друг с другом, устном или письменном. Я намеренно воспользовался глаголом «существовать», чтобы передать мрачную мысль Бланшо о том, что, если мы не будем поддерживать диалог с другими, в особенности с теми, кого считаем явно отличными от себя, со временем придем к их убийству или же будем убиты сами. Разговор бесконечен в том смысле, что в нем раскрывается вся странность человеческого существования — нет образа, к которому мы могли бы апеллировать для оценки нашей ответственности друг за друга; и бесконечен в том смысле, что не может быть прекращен. Диалог не преследует цель убеждения другого в верности моей точки зрения либо выражения всей моей специфики для привлечения внимания к себе. Разговор призван на неопределенное время отсрочить убийство и войну.

Стоит заметить, что отношения без отношений присущи только людям, так же как выдвинутое Левинасом поня-

125

Глава 4

тие лица применимо только к другим людям. Ни Бланшо ни Левинас не проявляют сколько-нибудь устойчивого интереса к нашим отношениям с другими животными. Возможно, никакого разговора не происходит между моим котом и мной, но определенно некая коммуникация име-

место, и если лицо — это образ уязвимости, разве нельзя сказать, что лошадь, собака или кошка имеют лицо в предложенном Левинасом значении этого слова? Выдвинут; Бланшо модель в целом предполагает новый способ отношений — анонимных (так как они не регулируются неким самодостаточным субъектом), рассредоточенных (так как отсутствует центр), отсроченных (поскольку отсутствуют границы ответственности). Если мы внимательно исследуем работы Бланшо об общности и дружбе, то увидим, что автор не обходится без допущений. Как отмечает Деррид в своей «Политике дружбы» (*Politics of Friendship*, 1994) его, Бланшо, ощущение общности в значительной мере сформировано призывами к братству. Не вызывает сомнений, что отношения без отношений могут быть отрегулированы таким образом, чтобы включать мужчин и женщин без различия половых особенностей. Рассуждая в том ключе, мы можем задать вопрос, может ли такая связь быть трансформирована с включением в ее спектр наших отношений с животными и природой в целом. Деррида готов поддержать нас в таком предположении: он подчеркивает доверие животных друг к другу, а иногда и к нам. (Некоторые постмодернисты тут же добавляют: «Не забудьте наших отношениях с киборгами и существами, оснащенными искусственным интеллектом!») Иными словами, правильно ли, что круг человеческих отношений столь строго очерчен на том основании, что это *человеческие* отношения? В принципе такой вопрос в большей степени показателен для постмодерна, а не для модерна. Он призван напомнить нам, что истинная постмодернистская мысль

126

Фрагментарность

должна принимать в расчет ущерб природе, вызванный модернистским пониманием нашей связи с окружающим миром. И возможно, призывает задуматься о мире киборгов, к которому мы, быть может, идем, нравится нам это или нет. Вернемся, однако, к человеческим отношениям в трактовке Бланшо. Они нейтральны, говорит он. Мы же помним, что нейтральность — враг Левинаса. Говорят ли они об одном и том же? Ничего подобного. Нейтральность в понимании Левинаса — отказ от самостоятельных личностей в пользу безличного бытия, и он считает, что Бланшо в его работах, посвященных Мартину Хайдеггеру, далеко продвинулся в демонстрации этой тенденции. Он ничего не говорит о ее значительно более раннем проявлении в трудах Иоганна Дунса-Скотта (1265-1308) и Франсиско Суареса (1548-1617). Между тем, когда Бланшо употребляет слово «нейтральный» или «нейтрал», он имеет в виду нечто совершенно иное. Человеческие отношения нейтральны, говорит он, так как утверждаются без всякой связи с ценностью или религией, чувством или правомерностью, удовольствием или знанием. Они просто *есть*. Бланшо в полной мере сознает, что подобный аскетический идеал не может быть сохранен, и утверждает, что мы живем двумя жизнями, которые нельзя примирить. Одна регулируется призывами к ценностям, и в ней мы имеем дело с диалектикой: рациональным дискурсом, моралью, партийной политикой, работой ради лучшего будущего. В ней солидарность и единство должны приветствоваться, так как без них не может зародиться никакая политическая борьба. Другая проживаемая нами жизнь озарена неугасимым огнем стремления к нейтральным отношениям. Именно этот третий тип отношений всегда ассоциируется с представлениями о справедливом и великодушном сообществе. Для Бланшо критериям такого сообщества в наибольшей степени отвечает коммунизм. Не бывший Советский Союз или какая-либо

127

Глава 4

другая страна, а атмосфера дружбы между людьми, *котрая* выше любого состоявшегося социалистического государства. Бланшо, как и Левинас, утопист. И как и Бланшо Левинас считает, что мы обречены говорить на двух языках. Если для Бланшо это языки диалектики и нейтральности, то для Левинаса — справедливости и этики.

* # *

Единство было критически важным для феминисток еще до того, как люди начали говорить о мире постмодерна. Те не менее некоторые женщины заимствовали то, что им нужно, у философов-мужчин и авторов, ассоциирующихся с постмодернизмом, и заставили их идеи работать новыми способами. Показательна в этом отношении деятельность Люс Иригарэй (р. 1930): и то, что она говорит, и то, как она это делает. Ее ранние работы, в особенности «Пол, кото-! рый не единичен» (*Irigaray L. The Sex Which is Not One*, > 1977), посвящены разработке критики широко распространенного, но необъявленного представления, будто мир придуман и истолкован исходным субъектом, почти всегда, изображаемым существом мужского пола. *Единственной* точки зрения на мир не существует, резонно отмечает Иригарэй, однако прежде чем мы прольем свет на все другие, также имеющие право на существование мнения, стоит

посмотреть, насколько основательно обходилось, сдерживалось и подавлялось мнение другой стороны, причем не только в философии, но и в политике и психоанализе. Женщина настойчиво вос- * принималась как более слабый вариант мужчины и как таковая вписывалась в картину мира, воспринимаемого в терминах отсутствия различий и единства. Оспаривать эту доминантную мужскую позицию — означает также ставить под сомнение гегемонию одинаковости и цельности. ■

Обратив внимание аудитории на то, насколько разнообразны и основательны способы, которыми создавался мир 128

Фрагментарность

в глазах мужчин, Иригарэй попыталась выявить альтернативное женское видение картины мира. Речь не о том, что женское восприятие более непосредственно, более чувственно или эмоционально, чем мужское. Задача состояла в том, чтобы исследовать многие пласты культуры и языка, выявить области, в которых женская субъективность могла бы проявиться или даже громко заявить о себе, и, как следствие, определить условия возможного появления особого женского субъекта. Иригарэй не делает женщин равными мужчинам — эта задача ассоциируется с именем Симоны де Бовуар (1908-1986), ее сфера интереса содержит риск стирания того, что свойственно женщинам, но дает возможность проявить себя и развиваться женским отличиям. Поскольку пока мы воспринимаем женщину как противоположность мужчине, мы не думаем о ней как о женщине. Это возможно, только когда мы позволяем женщине быть другим человеком, с его собственной манерой поведения и собственным мнением. Для чего необходимо искать области, в которых женская субъективность может быть выявлена.

Учитывая сугубо патриархальный характер нашей истории, такие области выделялись только при условии, что мужской субъект не проявлял к ним никакого интереса, и соответственно в западной культуре эти области считались маргинальными. Они состоят из фрагментов речи и молчания. Но даже при этом мы можем обнаружить элементы того, что Иригарэй называет женским законом, включающим уважение к местной пище и божествам, подчинение ритму смены лет и времен года, переход собственности от матерей к дочерям. Поскольку в поиске своей субъективности женщинам остается лишь просеивать и тщательно анализировать фрагменты, как они могут обрести сильную позицию? Не стоит пытаться прямо противостоять мужской логике, отвечает Иригарэй. Она предлагает женщинам подражать этой логике в игривой манере и однажды охаракте-

129

5 - 2604

Глава 4

ризовала собственную работу как подтрунивание над лософами. Она уповает на то, что подобное воспроизведение излюбленной техники философов и авторов-мужчин позволит женскому проявиться в языке и в конечном счете сделает видимым то, что прежде было скрыто от глаз. Рас считывать на то, что формирование женской субъективности произойдет быстро, не приходится. Все еще впереди, следовательно, словам «женщина» и «женское» предстоит обрести новое значение.

Когда условия развития женской субъективности будут очерчены и мы сможем услышать голоса женщин, задача будет заключаться в выработке путей восприятия различий между полами как различий между субъектами. Таков последний пункт в работах Иригарэй. Когда мужчина говорит «Я», он может в лучшем случае претендовать на высказывание как мужской субъект и в какой-то степени должен говорить от лица мужской субъективности, поскольку его «Я» имеет непреодолимо тендерный характер. Абсолюты то же верно и в отношении женщины: когда она говорит «Я», она высказывается как женский субъект. Никто из говорящих «Я» не является законченным целым: все мы не завершены, и это источник желаний. В более общем смысле отсутствие цельности может помочь нам представить эти различия между полами. Когда я общаюсь с женщиной минимальное требование состоит в признании ее полового отличия. Это не есть что-то ущемляющее мою свободу, как считали Гегель и Сартр. Напротив, непохожесть другого человека побуждает меня не статично быть, а флюидально становиться. Я не стремлюсь присвоить другого, а тот (та) не пытается поглотить меня.

Таким образом, Иригарэй собственным путем приходит к выводам, сходным с заключениями Бланшо и Леви-наса. Нельзя сказать, чтобы она принимала все, что они говорят. В «Плодотворности ласки» {Irigaray L. The

130

Фрагментарность

Fecundity of the Caress, 1984) она критикует Левинаса за уничижительный взгляд на женщину в его

этике, а в «Вопросах к Эммануилу Левинасу» (*Questions to Emmanuel Levinas*, 1991) предпринимает попытку начать диалог ради исследования различия полов в позитивном ключе. Понятно, что Иригарэй отличается от Бланшо и Левинаса акцентом на половое различие, а не на ответственность за другого человека в целом. Именно на основе полового различия, полагает она, мы сможем разобраться с различием классов, цвета кожи, рас и религий. Подобный ход мысли предполагает, что эти различия либо идентичны различию между полами, либо по крайней мере им аналогичны. Это сомнительно. Характер отличий между мной и мусульманином-суннитом, живущим в Иране, не имеет никакой конкретной связи с различиями между мной и моими дочерьми, живущими в Индии. Возможно, глубоко осознанные половые различия сделают меня более сострадательным к тем, кто не такой, как я, что, безусловно, хорошо. Однако само по себе это мало что даст для анализа того, что нас разделяет.

* * *

Религия всегда ассоциируется с цельностью, говорит Бланшо, тогда как фрагментарность увлекает нас в нетеологическую эпоху. Жан-Люк Нанси полностью с ним соглашается и в своем «Чувстве мира» (*Nancy J.-L. The Sense of the World*, 1993) говорит, что мы должны учиться воспринимать мир как абсолютный фрагмент. Мир ни от чего не зависит. Он абсолютен. Мир никогда не приобретет законченный вид, он — фрагмент. Существование есть, таким образом, абсолютный фрагмент. Вероятно, когда мы воспримем эту мысль умом и сердцем, когда она проникнет в нашу плоть и кровь, тогда мы и станем по-настоящему людьми эпохи постмодерна. С этих позиций

слова Бен-

131

Глава 4

джамина о разбивании сосудов, о фрагментах священно огня, в конечном счете возвращенных Богу, кажутся пр надлежащими давно утраченному миру, в который никто уже не может верить всерьез.

*

Многие постмодернисты мыслят в этом русле и потому могут противоречить самим себе, утверждая в постмодерн низме главное, основополагающее: избавление от иллюзии абсолютно светское понимание мира. Внимательно пр~ смотрите к постмодернизму, и вы увидите в нем целы набор тесно переплетенных постмодернизмов. Иные из ни не проявляют никакой враждебности в отношении терми нов «религиозный» и «духовный». В действительности не которые ценят постмодернизм за открытие людям мир постпросвещения. В нем можно обойтись без религиозно го фанатизма, фидеизма и фундаментализма, хотя они представляют опасность, а фрагментарный мир, в котором мы живем, предлагается рассматривать как мир нашей ду ховности. Иные эпохи, понятно, иначе трактовали собствен ную духовность, но мы уже отошли от мира, в котором про-тестанты объявляют папу антихристом и соответственно предают католическую церковь анафеме, в котором все прочие религии считаются безнадежно ошибочными, а го и откровенно опасными. Наш мир бесповоротно плюралистичен. Христиане или иудеи, мы вынуждены искать пути примирения своих самых глубоких убеждений с оппонирующими тезисами буддизма и индуизма.

В представлении американского теолога Дэвида Трей-си (р. 1939) единственная практически осуществимая для нас сегодня форма духовности — та, что имеет дело с фрагментами и от них питается. Эпоха систем, включая теологические системы, полностью и окончательно завершилась. Не стоит оплакивать утраченную цельность, как это делают консерваторы от культуры, как не должны мы соглашаться и с некоторыми наиболее агрессивно настроенными пост-

132

Фрагментарность

модернистами, утверждающими, что фрагментарность избавила нас от религии. Тем самым они выдают свою ностальгию по модерну. В лице Уолтера Бенджамина и Симона Уэйла (1909-1943) мы видим мыслителей, для которых фрагмент — форма воплощения бесконечности и надежда на освобождение. В лице Т. С. Элиота, автора «Четырех квартетов» (*Four Quartets*, 1942), имеем поэта, который вопреки тому, что он проповедует в своих критических эссе, придерживается поэтики незавершенности и теологии намеков и догадок, а не знания и уверенности. Приободрен-ные, мы можем оглянуться на прошлое и реабилитировать ряд авторов, чьи работы теперь могут предстать перед нами в новом свете: Николая Кузанского (1401-1464), Джордано Бруно (1548-1600), Блеза Паскаля (1623-1662). Если внимательно прислушаться, можно услышать, как они, пусть и каждый по-своему, говорят о чрезмерности божественного и бесконечности Вселенной.

Это мыслители и певцы фрагмента.

После прочтения Трейси лекции на конференции

I «Религия и постмодернизм» в Университете Виллановы в 1997 г. Деррида задал ему ряд вопросов. Его, в частности, интересовало, действительно ли фрагменты могут поколе-! бать тотальность и, поскольку мы можем обнаружить их в самых разных исторических эпохах, правомерна ли прямая ассоциация фрагментов с постмодернизмом. Отчасти Трейси ответил на вопрос, разделив тотальность и Бога. Любопытно, что он сослался на интерес Бенджамина к иудейскому мистицизму и отметил, что божественное сияние, о котором говорится в Луристанской каббале, возвращается не к тотальности, а к Богу. Это раздробленное! сияние, говорил он, есть серия фрагментов. Они возвращаются к Богу не для восстановления утраченной тотальности, поскольку божество — это не единство и не цельность, а чрезмерность.

133

Глава 4

Сильное заявление. Мне, однако, представляется, что обмен мнениями этих двух людей был бы более продуктивным, если бы они разделили фрагмент и фрагментарность, максимально развели бы романтизм и постмодернизм и лишь затем дебатировали бы о духовном состоянии нашего постмодернистского положения. Не вызывает сомнений, что фрагмент имеет отношение к духовному. Задача состоит в том, чтобы разобраться с духовностью в мире, для которого характерна фрагментарность.

Рекомендуемая литература

Bauman, Zygmunt. *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*. Oxford: Basil Blackwell, 1995.

Benjamin, Walter. *The Arcades Project*, trans. Howard Eiland and Kevin McLaughlin. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

Blanchot, Maurice. *The Infinite Conversation*, trans. and foreword Susan Hanson. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

Lacoue-Labarthe, Philippe and Jean-Luc Nancy, *The Literary Absolute: The Theory of Literature in German Romanticism*, trans., introd. and notes Philip Bernard and Cheryl Lester. Albany: State University of New York Press, 1988.

Tracy, David. "Fragments: The Spiritual Situation of Our Times" (followed by a discussion with Jacques Derrida), in *God, the Gift, and Postmodernism*, ed. John D. Caputo and Michael J. Scanlon. Bloomington: Indiana University Press, 1999, 170-184.

Whitford, Margaret, ed. *The Irigaray Reader*. Oxford: Basil Blackwell, 1991.

«ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ БИБЛИЯ»

Что оказывает наибольшее сопротивление постмодернизму? Многие критики и защитники постмодернизма без колебаний укажут на Библию. Это монументальная работа, отмечают они, Книга книг, отстаивающая тотальность и единство, предлагающая широкий нарратив от момента творения до апокалипсиса, без тени сомнения провозглашающая трансцендентную истину. Библия обеспечивает ясную модель каноничности, то есть модель для определения, какие тексты можно считать заслуживающими доверия, а какие следует обходить молчанием, проводит четкую разграничительную линию между божественным и мирским. Библия, как ничто другое, содержит вызов постмодернистским способам существования, многое из того, с чем он не может смириться. Это неукротимое произведение можно найти везде. Никакой другой письменный источник не внедрился столь же глубоко в западную культуру, и верой в Библию отчасти обусловлено распространение этой культуры по всему миру. Библия не только задает направление веры для иудеев и христиан, но и является наиболее важной точкой отсчета, в литературе и визуальных видах искусства. Тем, кто считает, что постмодернизм отделяет нас от прошлого, будет непросто показать, как их мысли и работы порывают с библейским миром. Учитывая мощное воздействие Библии на наше воображение, самое большое, что можно ожидать в качестве ответа, это указание на первые признаки освобождения

135

Глава 5

от ее крепкой хватки, на медленное, неуверенное движение к чему-то, что мы пока не в состоянии назвать.

Можно услышать и другие голоса, одни симпатизирующие постмодернизму, другие нет, возражающие против, образа Библии как единого целого, как великого нарратива и символа радикальной трансцендентности. Никто не ставит под сомнение то, что Библия — авторитетная модель канона, хотя, как можно заметить, вопрос формирования канона более сложен, чем

полагают некоторые постмодернисты. Можно ли обойтись без канонов? Я в этом сомневаюсь. В мире они появляются так же уверенно, как и в клире: в среде реформаторов, революционеров, а также консерваторов от культуры. Некоторые постмодернисты считают — полагаю, ошибочно, — что деконструкция ниспровергает все каноны. При обсуждении проблемы Деррида часто обращает внимание на элементы, вытесненные на периферию текста, а иногда внимательно рассматривает неканонические тексты. При этом он всегда подчеркивает богатство и непреходящую актуальность Платона и Аристотеля, Канга и Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера. Эти мыслители, говорит он, лучше демонстрируют нам новые способы мышления, чем те, кто считают, что отвергли традиции, хотя в действительности только глубже в них погрязли. Деррида не призывает нас отречься от канонов. Он предлагает при чтении канонических трудов не забывать задаваться вопросами о механизме формирования канонов.

Ни в западной философии, ни в литературе Запада нет единственного канона. В работе их всегда несколько. Большинство профессоров английской филологии уверены, что Джон Драйден и Джерард Мэнли Хопкинс — фигуры канонические. Между тем немногие учебные планы яшючают их творчество, главным образом из-за того, что эти авторы работали на сломе литературных эпох. Они прочно принадлежат канону западных писателей, но далеко не так

136

«Постмодернистская Библия»

прочны нынешнему канону преподавания. Профессора европейской философии считают каноническими фигурами Шеллинга и Гегеля, Ницше и Хайдеггера. Некоторые профессора аналитической философии готовы оспаривать саму принадлежность этих персонажей к философам. Скорее мрачные поэты, а не критические мыслители, говорят они, предлагая в качестве модели добротной философии естественные науки. Общин канон западной философии сохраняется лишь вплоть до последних трудов Канта.

Кроме того, есть каноны возникающие и каноны исчезающие по причине угасания интереса.

Последние несколько десятилетий мы являемся свидетелями зарождения канона постструктуралистов. Может ли кто-то писать сегодня об этом серьезную книгу без того, чтобы значительное место в ней не было отведено Дерриде и Лакану, Фуко и Делезу? Негативный ответ будет означать признание давления со стороны формирующегося канона. Без сомнения, существуют соперничающие каноны. Феминистки будут настаивать на включении в этот ряд Элен Сиксу, Люс Ирнгарэй, Мишель Ледоефф, Сары Кофман и Юлии Кристевой. Защитники современной европейской философии постесняются добавить аналитических философов вроде Уилларда ван Ормана Куайна и Доналда Дэвидсона, Ричарда Рорти и Уилфреда Селларса. И легко представить некую религиозную группу, выступающую за включение в список Мишеля де Серто, Луи-Мари Шове, Жан-Луи Кретьена и Ганса Урса фон Балтазара.

Не говоря уже о том, что одновременно предпринимаются попытки сформировать нонон постмодернистов. С каким представительством? Отчасти это будет зависеть от составителей списка, от институциональных и политических позиций, с которых они выступают. Одна группа может указать, в частности, на Бодрийяра и Лиотара, Джона Барта и Ролана Барта и найти повод обойти молчанием Бланшо и Эдмунда Жабеса. Другая может отметить среди

137

Глава 5

прочих Лакана и Славоя Жижека, но не упомянуть Кэти Экер и Джойс Кэрол Оутс. Современные каноны формируются преимущественно в Европе и Соединенных Штатах, поэтому авторы из Африки и Азии, Австралии и Новой Зеландии часто игнорируются из элементарной культурной близорукости. Оставив в стороне вопрос формирования канона, прислушаемся, что эти другие голоса могут сказать нам о предположительном единстве Библии, о ее статусе великого нарратива и проводника трансцендентности.

Без сомнения, скажут люди, Библия широко воспринимается как единое целое. Ее название происходит от латинского существительного женского рода в единственном числе — *biblia*, что значит книга. Однако если пойти дальше, то обнаружится, что на древней латыни слово *biblia* было среднего рода во множественном числе, а потому означало «книги». Эта древняя форма совпадает с греческой *ta biblia*, «книги». Таким образом, нет единственной книги под названием Библия, но есть много отдельных священных книг, объединенных в одном томе. А точнее, в двух томах, так как Библия евреев, танакх, очевидно, не то же, что христианская Библия. Библия христиан включает Новый Завет и слегка переработанную иудейскую Библию, превратившуюся в Ветхий Завет и ставшую таким образом самым длинным предисловием в истории западной

письменности. Отметив это различие, стоит заметить также, что такой вещи, как христианская Библия, не существует. Католики включают в нее некоторые тексты, апокрифы, отвергаемые протестантами; постоянно растет число конкурирующих друг с другом переводов Священного Писания на английский язык, а также переводов на несметное число других языков. Воистину Библия — Книга книг, и это определение содержит конфликт единства и множественности. Утверждение о том, что Библия является великим нарративом, также может быть оспорено. Для упрощения дис-

138

«Постмодернистская Библия»

куссии ограничимся христианской Библией, которую я буду называть просто Библией. Если будете читать Библию по одной главе в день, то в течение тех многих месяцев, что пройдут для вас между первой Книгой Бытия и 22-й главой откровений Иоанна Богослова, вы будете продвигаться от творения рая и земли до дня Страшного суда и конца света. Вы ознакомитесь с историей патриархов, исходом сынов израилевых из Египта, с историей Израиля в эпоху правления судей и царей, с пророками, объявившими о скором приходе Мессии, и параллельно откроете для себя неисчерпаемый клад поэтики и мудрости. Далее вы услышите свидетельства того, что Иисус из Назарета и есть обещанный Мессия, прочтете отчет о деяниях апостолов после воскресения и вознесения Иисуса, ознакомитесь с посланиями о ранней церкви и поразмышляете над видением, отделяющим концом света тех, кто верит, от тех, кто не верит. Это потрясающая история, и разные люди, поколение за поколением, постигали ее с глубоким трепетом. Заметьте, что этот впечатляющий рассказ о нашем опыте общения с Богом и об опыте Его общения с нами существенно отличается от того, что имеет в виду Жан-Франсуа Лиотар, когда говорит об учениях, использующих великие нарративы. Он говорит об отличительных модернистских дискурсах, стремящихся утвердиться путем обращения к сказкам, претендующим на объяснение всего и вся и обещающим прогресс. Дискурсы эпохи Просвещения говорят нам, что мир рационален, и придают понятию здравого смысла особое значение, согласующееся со светскими науками. Они легитимируют себя, заверяя, что рациональные создания со временем достигнут всеобщего мира и процветания. Марксизм выдвигает критику капитала и утверждает за счет рассказа о том, как революционные создания будут вознаграждены жизнью своих потомков в государстве, где все равны. Капитализм же предлагает теорию сво-

139

Глава 5

бодного рынка. Он легитимирует себя утверждением, что экономические создания достигнут уверенности в будущем и благосостояния путем расходования или инвестирования денежных средств. Все перечисленное Лиотар именуется великими нарративами, каждый из которых есть попытка обоснования того или иного модернистского дискурса.

В отличие от этих сказок Библия не пытается легитимировать некое учение или саму себя. Ничто столь не далеко от духа Библии, как слово «прогресс». В священных книгах иудеев содержится надежда на Мессию, а потом, в Новом Завете — надежда на Царство Божье, однако эти события могут произойти только по воле Бога. Необходимость веры в то, что Бог выполнит свои обещания, вновь и вновь подтверждается в обоих Заветах. То, что мы, сотворенные существа, можем сами улучшить свой жребий, неоднократно объявляется тщетой, причем опасной. В первые века новой эры данная позиция кристаллизуется в теологии, предложенной английским мирянином. Его звали Пелагий (ок. 360 — после 418). Не отрицая божественную милость, он свел к минимуму нашу потребность в ней, приуменьшив наследственную силу первородного греха. Его позиция получила известность как пелагианство, а Августин (354-430) страстно писал ему в 413 г., что в своем преклонном возрасте будет продолжать бороться с пелагианством как с вредоносной ересью. Кроме того, в отличие от этих нарративов модерна Библия просто не имеет учения, которое можно бы было легитимировать: Писания содержат различные теологические теории. Это даже не одна история. Через Ветхий Завет проходит несколько линий, и не все они продолжают в Новом Завете. Видимость единого сюжета, развивающегося от момента творения до апокалипсиса, была создана в святоотеческие времена. Первые наброски новозаветного канона мы ясно видим только в 39-м праздничном письме (367 г.)

140

«Постмодернистская Библия»

I Афанасия Александрийского, перечне источников, одобрен- ном Римским Вселенским собором в 382 г. и поддержанном последующими соборами в конце IV — начале V столетия.

Много веков спустя Мартин Лютер поставил вопрос о право-мочности статуса некоторых писаний. Эразм Роттердамский, католик, также был встревожен. Довольно поздно, на Трент-ском соборе 1546 г., перечень канонических книг был догматически утвержден, в значительной мере для того, чтобы отвести сомнения по поводу некоторых из них, возникших во время Реформации. Святое Писание ниспослано Господом, объявили в Тренте Отцы Церкви, и значит, несмотря на то что в течение столетий над ним трудились многие люди, истинным автором 45 книг Ветхого Завета и 27 книг Нового Завета является не кто иной, как сам Бог.

Из всего сказанного вовсе не следует, что в христианстве нет великих нарративов. Напротив, их много, и они существенно влияют на наше прочтение священных книг. Есть католический нарратив, согласно которому Иисус назначил Петра главой церкви, а авторитет преемников последнего, пап, опирается на эту апостольскую линию. Есть протестантский нарратив, который говорит, что источником авторитета служит одна только вера в Христа без посредничества церкви. Этот нарратив обращен не столько к церкви, сколько к Царству Божьему. Есть еще так называемый томистический нарратив: вера и разум при правильном их соотношении приведут нас к истине. А также кальвинистский нарратив, по которому Реформацией отмечено не новое начало, а возврат к истинным истокам веры. В христианстве нарративы имеют церковный и теологический характер. Они апеллируют к Святому Писанию, но прямо к нему не восходят. Проявлять недоверие к этим великим нарративам, в которых Лиотар усматривает нечто общее с постмодерном, — значит скептически относиться к церковным претензиям на легитимацию и к теологическим поискам

141

Глава 5

связной и завершенной системы. Всегда следует иметь в виду, что верующие регулярно апеллируют к Библии, критикуя те или иные аспекты нарративов эпохи Просвещения, марксизма и капитализма. Не стоит забывать и о том, что рядовые христиане цитируют Библию, дистанцируясь от различных решений церковных властей и оспаривая занимаемую теологами ограничительную позицию.

Наконец, что можно сказать о библейской идее трансцендентности? Существует ли более тонкое понимание провозглашаемого в Библии, чем то, что обычно предлагается постмодернистами? Во-первых, хотя тексты Писания приводят свидетельства трансцендентности, делают они это разнообразными способами, причем все способы пристрастны и все неадекватны тому, что утверждают. Предпринимались попытки собрать все свидетельства вместе и свести их в единое целое. Однако даже с основополагающими документами Нового Завета эти попытки не имели успеха. В конце II в. Татиан в «Диатессароне» (*Tatian. Diatessarori*) попытался переработать все четыре Евангелия в последовательный нарратив, однако впоследствии его примеру никто всерьез не последовал. Более обогащающее духовное чтение представляет собой *Catena Aurea* св. Фомы Аквинского, сборник высказываний Отцов Церкви о четырех Евангелиях, скомпонованных так, чтобы получился последовательный комментарий, подчеркивающий цельность христианского учения. Однако в целом модернистские и постмодернистские критики Библии сходятся на указании различия между Евангелиями. То, что однажды потерпело неудачу с Евангелиями в «Диатессароне», не имеет шансов преуспеть с Библией в целом.

Если станете читать Библию с прицелом на трансцендентность, скоро заметите препятствия на пути своего движения, возводимые самим текстом. Уже в главе 1, стих 2, Книги Бытия столкнетесь с первым, весьма серьезным. Библия говорит, что Бог создал мир из того, что было без-

142

«Постмодернистская Библия»

видным и пустым (tohu vabohu), и из первичного океана, *бездны (tehom)*. Согласно стиху он не создал все из ничего, и далее по тексту ничто отчетливо не противоречит этому заключению. Традиционный образ Бога, чья трансцендентность настолько абсолютна, что он создает рай и землю *ex nihilo*, имеет не библейский, а теологический характер. Данное утверждение содержится в труде св. Иренея (130-200) «Опровержение гносиса» (*St Irenaeus. Against Heresies*). В 12-й книге «Исповеди» (*St Augustine. Confessions*) Блаженный Августин предложил пути совмещения слов Книги Бытия с доктриной творения из ничего, а значительно позднее крупный реформатский богослов Карл Барт (1886—1968) признавал в «Церковной догматике III» (*Barth K. Church Dogmatics*), что стих 2 из 1-й главы Книги Бытия — один из наиболее трудных для интерпретации. По его мнению, стих не говорит ни о том, что предшествовало творению, ни о том, что Бог

обнаружил и с чем работал в процессе творения. Скорее, опираясь на миф, стих указывает на мир, который актом творения был решительно Богом отвергнут.

Чем дальше читаешь Ветхий Завет, тем сложнее утверждать, что Библией предлагается единая метафизическая концепция трансцендентного божества. Бог, посещающий Адама в час вечерней прохлады, Бог, следующий за Моисеем с намерением его убить, и Бог Осии явно отличается от бесстрастного Бога философов. Бог, открывшийся в Шекинахе, божественное присутствие в скинии после разрушения храма в 587 г. до н.э. и Бог, проявившийся в делах и проповедях Иисуса, никак не ассоциируется с ледяной безучастностью вечной трансцендентности. Персонажи Библии знают, что Бог тесно связан с их миром. Конечно, они верили, что Он возвышается над всем сущим, однако конкретное понимание подобного Его статуса с течением времени менялось. Таким образом, предварительно мы имеем основания полагать, что распространённое постмодернистское пред-

143

Глава 5

ставление о Библии как о цельном великом нарративе, утверждающем безупречную трансцендентность, карикатурно. Более того, есть основания считать, что к Библии можно подходить с тех же позиций, с которых порой пытаются ее дискредитировать. Следовательно, есть смысл рассмотреть гипотезу существования постмодернистского взгляда на Библию, существования «постмодернистской Библии».

* * *

Когда Коллектив изучения Библии и культуры подготовил исследование «Постмодернистская Библия» (*The Postmodern Bible*, 1995), своим оппонентом авторы считали контекстологию. Акцент в функционировании этого заслуженного противника делается на исторический контекст и филологию, а с помощью инструментов светских наук, от геральдики до палеографии, можно, по мнению его сторонников, отделить историю от мифа.

Прародителем, или предтечей, всякого обсуждения с позиций контекстологии следует считать «Богословско-политический трактат» (*Spinoza B. Tractatus Theological-politicus*, 1670). В этом резком и язвительном труде, анонимно изданном Барухом Спинозой (1632-1677), настойчиво утверждается, что чудеса, описанные в Ветхом Завете, были естественными событиями, неверно интерпретированными теми, кто их описывал. Представления пророков соответствуют их времени и не должны ограничивать людей, достигших благодаря философским изысканиям иного интеллектуального уровня. Такого рода представления перекликаются с контекстологией и в последующие два столетия были применены к Новому Завету. К концу XIX в. школа исторического критицизма распалась на специализированные течения. Сегодня мы говорим о критике источников, вспоминая в первую очередь Джулиуса Уэллхаузе-

144

«Постмодернистская Библия»

на (1844-1918), о критике редакций, апеллируя, в частности, к Вильгельму Вреду (1859-1916). Сходным образом люди, посвящающие себя изучению Библии, в качестве элемента базовой подготовки знакомятся с критикой формы Германа Гункеля (1862-1932) и Рудольфа Бултманна (1884-1976), как и с более поздней канонической критикой, примером которой может служить «Тора и канон» Джеймса Сандерса (*Sanders J. A. Torah and Canon*, 1972). Без этих направлений библейского критицизма мы не располагали бы столь надежным знанием об авторстве Священного Писания, о времени создания и о теологическом смысле отдельных пассажей и целых книг.

Если представить, что все эти критические программы реализуются в рамках единого движения, школы исторического критицизма, становится очевидно наличие общей основы. Все они увязаны с великим нарративом Просвещения и, таким образом, являются в своем взгляде на мир глубоко модернистскими. Только наука открывает истину, уверяют они, и беспристрастность — необходимое условие научного изучения Священного Писания. Неудивительно, что представители контекстологии не проявляют доверия к вещам, которые в течение столетий служили опорой для веры: к непорочному зачатию, физическому воскресению, вознесению на небеса, не говоря уже о чудесах и богоявлении. Ценой истин, которые историко-критический подход извлекает из Священного Писания, является отношение к сакральному тексту как к отвлеченному объекту, далекому от присутствующей в восприятии верующих литургической и духовной составляющей, отделенному от его влияния на современную культуру. Критики Библии, прежде чем заняться историческим критицизмом, должны абстрагироваться от собственной веры,

либо, если подойти к проблеме с другой стороны, утвердиться в вере в модерн.

145

Глава 5

Неудивительно поэтому, что авторы «постмодернистской Библии» хотели бы дистанцироваться от модернизма библейского критицизма. Для них Библия модерна является не более чем пыльным музейным экспонатом, лелеяема хранителями, чья критическая позиция остро нуждается в омоложении. Что действительно необходимо, утверждают постмодернисты, так это посмотреть, как проявит себя Библия в случае применения новых критических подходов к литературе. И далее говорят об основных школах литературной критики нашего времени: деконструкции, психоаналитической критике, риторической критике, феминизме и идеологической критике. В перечень включаются даже структурализм и критика на основе читательской реакции. Не потому, что они связаны с постмодернизмом, а потому, что использовались некоторыми толкователями и позиций должны быть рассмотрены в интересах их самих. I

Вы отметите, что все эти новые критические подходы! заимствованы из сферы литературных исследований, где процветали с конца 1970-х и на протяжении 1980-х годов. К тому же вы почувствуете, что у Коллектива изучения Библии и культуры был еще один идейный противник: литературные критики более традиционного типа, которые занимались Библией. В частности, объектом нападок становится «Литературный путеводитель по Библии» Роберта Олтера и Я Фрэнка Кермоуда (*Alter R., Kermode F. The Literary Guide to the Bible*, 1987), в котором, дескать, не отражены различные критические позиции, являющиеся предметом нашего внимания. С точки зрения Коллектива, авторы защищают не только библейский канон, но и канон литературной критики. Обвинения касаются в том числе отсутствия у Олтера и Кермоуда идеологической характеристики проводимой линии. Это гадкие ребята, заявляют члены Коллектива, осуждая, давая головы.

146

«Постмодернистская Библия»

Тот факт, что Коллектив изучения Библии и культуры занял в отношении «Литературного путеводителя по Библии» столь жесткую позицию, прискорбен. В частности, подразумевается, что между модерном и постмодерном существует резкое различие, хотя в предисловии к собственной работе многочисленные авторы справедливо отмечают, что постмодерн не отвергает модерн, как и то, что их собственная работа представляет собой размышления по поводу неспособности модерна реализовать свои же проекты. С другой стороны, бичевание Олтера и Кермоуда в очередной раз напоминает о том, что многие люди с неприязнью воспринимают появление термина «постмодернистский» рядом, к примеру, с именем Шекспира или с таким универсумом, как Библия. В идеале «постмодернистская Библия» призвана обратить внимание на новые способы прочтения текстов, включенных в оба Завета, и еще более расширить наше понимание Библии. Между тем всегда есть опасность, что читатель посчитает постмодернизм слишком ограниченным средством познания Священного Писания. Чего можно достичь предложением «постмодернистской Библии», когда собственно Библия гораздо шире и богаче постмодернизма? Этот вопрос следует иметь в виду, поскольку он предостерегает нас от переоценки настоящего. Иметь в виду, но не более того, так как Библия, не откликающаяся на проблемы современности, быстро превратится в реликт. Предостережение, которое мы делаем в отношении совмещения постмодернизма и Библии, некогда делалось (и время от времени делается по сей день) в отношении налаживания диалога между Библией и литературой. Другая заслуживающая пристального внимания тема: насколько полно Библия отвечает на прессинг вопросов, которые мы перед ней ставим? Посмотрим, как пользовались Библией некоторые наши современники. Все те, кого я представлю да-

147

Глава 5

лее, в то или иное время именовались постмодернистами хотя все они сомневаются в правильности такого их позиционирования.

* * *

Гарольд Блум упоминается в «постмодернистской Библии» лишь дважды, и то, что коллектив не принимает его за своего, Блюма, без сомнения, устроило бы. Как литературный критик он мало что полезного для себя находит в сочинениях Дерриды и Фуко, Бодрийяра и Лиотара. Как сам Блум любит говорить о себе, он — канонический критик читатель, для которого наиболее насущные вопросы связаны со способами, которыми автор отделяет себя от авторитетных образцов той или иной традиции для расчистки собственного образного пространства. Этот отход от

предшественников производится резко и решительно! сильный автор отвергает наследие тех, кто был непосредственно до него. Без такого изначального отторжения не может быть оригинальности, а оригинальность в представлении Блюма есть *sine qua non* искусства. Это качество новаторство, проявляется только в терминах соотношения с выдающимися творениями нашей традиции. Поэты-мо дерзники вынуждены идти на уступки своим предшественникам или замалчиваться ими. Быть сегодня поэтом, пишущим на английском, значит вступать в противоборство с Уоллесом Стивенсом и с теми, кто был до него — с Уильямом Блейком и Уильямом Вордсвортом. За романтиками стоит Мильтон, а за ним видится Уильям Шекспир. Если же мы заглянем далеко, то окажемся перед лицом перво-двигателя нашей традиции, Ветхого Завета.

По утверждению Блюма, зачинателем западной традиции является не Гомер, а автор, имя которого вас, вероятно, озадачит. Это даже не имя, а инициал — Я. Открытием

148

«Постмодернистская Библия»

инициала мы обязаны Джулиусу Уэллхаузену, который, опираясь на работы своих старших современников, выдвинул гипотезу о том, что первые пять книг Библии, Пятикнижие, есть составной труд, созданный на основе четырех документов. Речь идет о материалах, написанных последователем Элогима и восходящих к VIII в. до н.э.; «Второкнижником», работавшим в следующем веке; а также гораздо более поздним автором-священнослужителем V в. до н.э.; и наконец, последователем бога Яхве, яхвис-том (Я), писавшим свои тексты в IX в. до н.э. Эта, как ее называют, документарная теория явилась важным вкладом и контекстологию, и в модерне ее корни просматриваются повсюду.

В отличие от Уэллхаузена Блюм считает Я реальным, а не гипотетическим автором. Рассказы о Яхве, создающем Вву из ребра Адама, убийстве Каином Авеля, Ноевом ковчеге, уходе Авраама из Ура, борьбе Якова с ангелом, разговоре Моисея с Яхве на горе Синай и многом другом свидетельствуют о колоссальной силе воображения их автора. Блюм решительно заявляет, что истории такого калибра пишутся не гипотетическими авторами, а личностями. И если мы внимательно присмотримся к этим историям без шор веры или неверия, то, вероятно, признаем, что они являются глубоко ироничными нарративами. Их литературная структура представлена вступающими в противоречие друг с другом несопоставимыми реалиями: смертный Яков сражается с ангелом, человек Моисей разговаривает с собственным творцом и г. д. Трудность чтения этих историй объясняется тем, что мы слишком хорошо их знаем или *думаем*, что знаем. В конце концов, на их основе в значительной мере сформировалась наша традиция. Традицией рассказы Я воспринимались, пожалуй, слишком буквально. Кстати, Блюм считает, что Я — женщина, член суда иудейского царя Рехобоама. И иудаизм, и христианство в их наи-

149

Глава 5

более нормативной (то есть ортодоксальной) форме не дят в метафорах метафору. Не в силах проникнуться оригинальностью авторского изложения, мы защищаемся ее ироничного взгляда на взаимоотношения между человеческим и божественным видением в историях стых антропоморфных образов Бога.

Заметьте, что в своем подходе к западной литературной традиции Блюм отказывается разделять светские и священные тексты. Такое разделение не имеет смысла, говорит Вы не можете поместить Библию здесь, а творения Шекспира там на том основании, что первая божественна, а другие земные. И то, и другое предлагает образцы в той степени образных произведений, на которые наша традиция многообразно откликается переплетением и слиянием образов. Глубоко проникнувшись постпросветительским духом, вы можете сказать, что и Библия, и Шекспир — мирские творения. Если же проповедуете иные взгляды, можете настаивать на божественности того и другого. Чего не можете сделать, оставаясь последовательным, это резать по живому телу художественного произведения.

Чтобы разобраться в восприятии Блюмом Библии необходимо выделить три взаимосвязанных элемента ее подхода. Во-первых, он проявляет надменное безразличие в отношении обсуждения канона на уровне теории. К прагматике Блюма интересует не столько истинность, чем бы то ни было, сколько его эффективность. Он против разделения священных и светских текстов, если достигает желаемый результат, а результат для Блюма — признанная связанности и действенности традиции художественно письма, которая начинается с «Я» и проходит к нам через тысячелетия. Во-вторых, творческое воображение — метафора, означающая оригинальность и несводимость к

чем то более совершенному. Мы можем назвать это субъективным овладением истиной, если только не придаем понятию

150

«Постмодернистская Библия»

Истины некий метафизический смысл. Я индивидуализируюсь через свое воображение, то есть через собственное (субъективное) приобщение к творчеству. Иными словами, Блюм — приверженец романтизма. В-третьих, воображение — единственный доступный мне способ спасения. Могу [называть его божественным или мирским, что в конечном | счете не имеет значения. Я вступаю в контакт с творческим воображением не через веру в культуру, но через чтение | окружающих меня текстов таким образом, чтобы раскрывалось мое глубинное «Я», «Я», превосходящее во мне то, что видят, встречаясь со мной, другие люди. Таким образом, Блюм — современный гностик, человек с выраженным вкусом к каббале. Мы не спасемся, следуя Закону Божьему или благодаря вере в Христа. Мы спасемся, только если станем самими собой, если наконец признаем в себе то, что не было сформировано ни культурой, ни обществом. Очевидно, что такое спасение абсолютно имманентно, но выливается в гностицизм, в знание, позволяющее не быть одуроченным культурой и обществом.

Блюм, конечно же, не постмодернист. Он говорит о глубинном «Я», тогда как постмодернисты считают, что человеческий субъект не обладает содержанием. Он заявляет о наличии литературного канона, тогда как постмодернисты вообще отвергают каноны как признак элитарности, предпочитая говорить о некоем архиве, из которого могут извлекать то, что считают нужным. И он воспринимает художественные произведения не как тексты, а как физические взаимоотношения. То, что он учился у Фрейда и Ницше, понятно, хотя это не тот Фрейд и не тот Ницше, которых в первую очередь ценили Лакан и Деррида. Блюм отнюдь не постмодернист, и мы можем считать его противоположностью данным двум представителям постмодернизма, как их самих — противоположностью ему. Однако прежде чем завершить эту тему, есть смысл поразмышлять еще кое над

151

Глава 5

чем. Во второй главе мы выяснили три основных признака постмодернизма — антиэссенциализм, антиреализм и тиосновность. Какова в отношении их позиция Блюма? Прагматик Блюм — антиэссенциалист. Все разговор о присутствии иллюзорны, полагает он, будучи следствием человеческой веры, и не более того. Наш язык не описывает «тот мир» в ясной и связной манере, говорит он нам, а скорее указывает в предельно закодированном виде, что про исходит глубоко внутри нашего «Я». Он также и антиреалист, хотя и необычного рода; компанию ему, пожалуй, составит лишь такой бескомпромиссный субъективист, как Кьеркегор. И никогда Блюм не постулировал наличия про них основ. Любое художественное письмо опирается на предшествующее художественное письмо, восходящее к с мому раннему автору, Я, чьи рассказы есть замещение рат, которые мы едва ли начнем постигать. Если Блюм антиэссенциалист, антиреалист и антифундаменталист, с находится в близком родстве с постмодернистами, даже при том, что ни он, ни они не признают друг в друге родственного сходства. С готовностью Блюм признает, что у него отсутствует вкус к словарю постмодернизма и ко многим почитаемым постмодернистами текстам, как и то, что с на каждом шагу создает трудности убежденным постмодернистам. Блюм не разделяет постмодернистского отношения к миру, который его окружает. Его отношение с вершено иного рода.

* * *

Блюм и Бланшо далеки друг от друга, как только могут быть далеки два литературных критика. Блюм утверждал, что сильные авторы отходят от более ранних работ и в это открывают и утверждают свое собственное «Я». Интересу

152

«Постмодернистская Библия»

ющие Бланшо авторы отходят от возможного в направлении невозможного, от силы и индивидуальности в направлении угрожающего внешнего, пространства бесконечного умирания. В процессе работы, полагает Бланшо, вы утрачиваете свое «Я». Если Блюм отстаивает ценность эстетики, то Бланшо утверждает, что именно эстетика препятствует верному восприятию литературы. Потому не будет неожиданным развитие Бланшо толкования Библии, отличного от того, которое мы только что рассматривали. В заключительной главе «Отсутствие книги» (*Blanchot M. The Absence of the Book*) своего «Бесконечного разговора» (1969) Бланшо называет Библию прототипом всех книг, и священных, и светских. В первую очередь, как он считает, в

Библии говорится о единстве. Она рассказывает нам о Едином Боге, а в десяти заповедях содержится Единый Закон, который для Бланшо является Законом Единства. Если угодно, даже самый яркий атеистический труд — *книга*, он сохраняет теологический характер, так как содержит скрытую связь с Библией как с Книгой книг. Только если мы начинаем думать о третьем типе отношений, отношениях без отношений, в рамках которого мы пребываем в рассредоточенной и отсроченной форме бытия, мы можем отойти от мира, детерминированного Библией. По иронии судьбы именно Библия вручает нам семя, которое при правильном уходе вырастает в эту новую форму бытия. Потому что Библия — свидетельство; она рассказывает нам о договоре, заключенном между Богом и человеческими существами. А связывает людей и Бога не что иное, как речь. Если бы мы только могли отделить это свидетельство от Библии, извлечь его из книги, мы смогли бы лишиться книгу всех признаков святости, заставить ее работать в этическом ключе. Именно это, по мнению Бланшо, и происходило медленно, в течение столетий, а сейчас проявляется с особой силой.

153

Глава 5

Чем мы действительно обязаны Израилю, считает Бланшо, так это не открытием Единого Бога, а открытием речи/ Ясно, что может не существовать никакой связи между бесконечным божеством и конечным сотворенным существом; никакая диалектика не в силах свести их вместе, а мистический союз разрушает всякую связь. Ветхий Завет покат зывает, как мужчины, женщины и дети посредством молитвы^ вы можете поддерживать связь с бесконечным Богом. Только молитва дает нам возможность вступить в близкие отношения с непознаваемым божеством, только молитва позволяет Богу говорить с нами, а нам — говорить с Ним. Что необходимо сделать, говорит Бланшо, так это трансформировать отношения с Богом в отношения между людьми. Вместе,* сто бесконечного поддержания отношений с божественным! другим мы должны осознать, что человеческие отношения между мной и другим, другим и его другим поддерживаются через речь. Поскольку нет способа измерить степень моей ответственности за другого человека, он или она бес-, конечно от меня далеки, как Бог иудеев. Единственный способ поддержания отношений с этим человеком — речь. Как показано в предыдущей главе, отсутствие коммуникации рано или поздно будет иметь ужасные последствия. Выбор до омерзения прост: говорить или убивать. Таким образом, для Бланшо речь — средство выражения этики. Заметьте, что он не ограничивает речь только устными высказываниями. Ничего подобного. Он утверждает понятие многоплановой речи, которую, как он говорит, следует воспринимать как письменную речь. Отчасти его взгляд заимствован из каббалистических произведений иудейского мыслителя XIII в. раввина Исаака Слепого, отчасти — из ранних работ Дерриды. В своих эссе «Письмо и различие» (*DerridaJ. Writing and Difference*, 1967) и «Грамматология» (*Of Grammatology*, 1967) Деррида говорит, что и речь, и письмо обусловлены динамикой дифференци-

154

«Постмодернистская Библия»

ции и отсылки, которую он именуется *la différance*. У Исаака Слепого Бланшо заимствовал идею мистической Торы. Евреи верят, что Бог дал Моисею Закон, или Тору, в двух формах: устной и письменной. Послания, начертанные на свитках, должны быть дополнены изустными поучениями. Сегодня Иерусалимский талмуд, пространный комментарий к Мишне, первому письменному своду устного Закона, говорит нам, что Тора существовала еще до творения. Ее письменна были черным огнем, пылавшим на фоне белого огня. Теперь Исаак Слепой выдвигает идею, что Тору следует искать в белом огне. Согласно этой мистической интерпретации Библия хранит в себе устную Тору, тогда как письменную Тору прочесть нельзя. Только Моисей мог видеть этот первоначальный текст, и только великие пророки в какой-то ограниченной мере могли проникнуться его смыслом. Таким образом, мистическая Тора — первое письменное произведение. Она не имеет истоков и нарушает все законы, даже Закон, который Моисей принес с горы Синай. Как следствие мистическая Тора компрометирует единство Торы еще до того, как ее дают в руки детям Израиля.

Бланшо восхищается иудейским мистицизмом, который, в отличие от христианского, не предполагает возможности слияния с Богом. Тем не менее мы не можем считать его защитником мистицизма в какой бы то ни было форме. В фокусе его внимания — этика, и для него наилучшая позиция в отношении этики как безграничной ответственности выражена в поздних трудах Левинаса, в особенности в работе «Иное, чем бытие...» (1974). Именно Левинас говорит, что по-настоящему истинный дискурс — дискурс с Богом, подразумевающая, что мы всегда находимся в

асимметричных отношениях с другим человеческим существом. Как мы видели, эта трансцендентность носит этический, а не религиозный характер, и Левинас подразумевает, что истоки и иудейского, и христианского чувства религиоз-

155

Глава 5

ной трансцендентности лежат в предшествующем, но не сознанном чувстве этической трансцендентности. Никт сегодня не может верить в библейскую космологию, гов рит он, однако при вдумчивом ее прочтении все мы може учиться на Библии. В этом случае, полагает Левинас, м понимаем, что заповедь «Не убий» — не только запрет уби' вать, но и, что более важно, предупреждение в отношении тех многих обстоятельств, в которых мы косвенно ответ ственны за смерть мужчин, женщин и детей от бедности угнетения—обстоятельств, в которых, как полагаем, наш совесть чиста, поскольку напрямую мы не покушались на их жизнь. (Заметьте, что Левинас ничего не говорит о жи-вотных. Его этика ограничивается сферой человеческих отношений.) Стоит вспомнить ответ Самуила на призыв Господа: «Вот я». Это хороший ответ на любой призыв любого человека. Правильно читать Библию — значит по-^ нимать, что страна, текущая млеко и медом, существует не для того, чтобы мы ее брали, а для того, чтобы отдать её другому. Можно только гадать, что бы случилось, приди, Моисей к этой интерпретации божественного обещания. ! Таким образом, для Левинаса Библия — источник мудрости, по сути своей отличный от философии, выработан-' ной греками. Это не собрание текстов, представляющих; интерес лишь для некоторых людей. Напротив, Библия пред# лагает мудрость, обращенную ко всем. Либо, если взглянуть с другой стороны, иудаизм — способ человеческого бытия, разделяемый всеми людьми: мужчинами и женщин нами, взрослыми и детьми. Вся западная мысль развилась!»! опираясь на эти две основы, и они в определенной степени, различимы и сегодня. Хотя греческая философия предос»; тавила нам словарь, позволяющий ясно воспринимать мир»: человечеству пока не удалось выразить в его терминах всю библейскую мудрость. Не все было переработано в терми-

156

«Постмодернистская Библия»

пах метафизики присутствия, и сопротивление этому неумолимому стремлению оказывает Ветхий Завет. Как следствие сохраняется острая потребность в этике.

* *

В конце своей «Книги катастрофы» (1980) Бланшо рассказывает историю о Мессии, сидящем у ворот Рима в окружении нищих и прокаженных. Кто-то узнает его и спрашивает, когда ждать его пришествия. Мессия отвечает, что придет сегодня, если его голос будет услышан.

Этот маленький рассказ проводит различие между обычным временем и временем прихода Мессии: подразумевается, что эти периоды никогда не пересекутся. То, что Мессия сейчас здесь, не означает его пришествия. Поэтому мы не ждем, что он появится в некий будущий момент настоящего: ответственность, к которой призывает вера в Мессию, лежит на нас сегодня, как лежала всегда. Мы должны всегда призывать его, даже если он здесь, среди нас, поскольку существует разделение между порядком истории и порядком веры или, если хотите, между порядком закона и порядком правосудия. По крайней мере, такие выводы сделал Деррида из рассказанной Бланшо истории.

Изложенным я предворяю мысли Дерриды о Библии. В первой главе один из ваших гидов немного рассказал о прочтении философом фрагмента 11,1-9 из Книги Бытия, истории о Вавилонской башне. Деррида пишет также о фрагменте 22,1-14 той же книги Священного Писания, повествующем о связывании Исаака Авраамом, и там же, в «Даре смерти» (*Derrida J. The Gift of Death*, 1992), он размышляет над пятой и шестой главами Евангелия от Матфея. Деррида пишет о нескольких стихах из Откровения Иоанна Богослова, в частности из последней главы. Пассаж начинается со слов Иоанна Богослова: «И Дух и невес-

157

Глава 5

та говорят: прииди! И слышавший да скажет: прииг Жаждающий пусть приходит, и желающий пусть берет во жизни даром» (Отк. 22,17). В завершение Иоанн дает бл гословение, а прежде произносит: «Свидетельствующий с: говорит: ей, гряду [приду] скоро! аминь. Ей, гряди, Госп ди Иисусе!» (Отк. 22,20). Именно слово «прийти», по мн нию Дерриды, достойно анализа, и, вырабатывая собстве ный комментарий, он вспоминает сказанное Бланшо пришествии Мессии. Первое, что следует сказать о его интерпретациях Би лии, это то, что они всегда отчасти сопряжены с филосо скими размышлениями, а точнее, с размышлениями, вых дящими за рамки философии. Читая историю Вавилон Деррида не упускает из виду эссе Уолтера Бенджамин «3

дание переводчика» и позволяет библейской истории вест себя к более полному пониманию перевода, чем то, что пред* лагает Бенджамин. Остановившись на пугающем расказа о том, как Авраам связывал своего сына Исаака, Дерри* остается близок к прочтению его Кьеркегором в «Страхе трепете» (*Kierkegaard S. Fear and Trembling*, 1843), произ ведения, перекликающемся и с его толкованием Евангелия от Матфея. Наконец, при чтении Апокалипсиса Деррид держит в уме работу Канта «О недавно возникшем барско; тоне в философии» (*Kantl. On a Newly Arisen Superior Ton in Philosophy*, 1796). В принципе, считает Деррида, любо текст может помочь при чтении любого другого текста, В данном же случае он прослеживает отчетливую связь меа ду библейскими и небиблейскими источниками.

Мы также должны помнить, что его интерпретации Биѳ лии не являются попытками ее толкования. Деррида иссле дует Священное Писание не в теологическом и даже не Ш философско-теологическом ключе. Как и при работе с ху^ дожественной литературой, его цель — изобретение чего-ј то совершенно нового с риском, что это новое может ока-^

158

«Постмодернистская Библия»

зоться безобразным. В сущности, именно это интересует его и в слове «приди» — из истории о Мессии, рассказанной Бланшо в «Книге катастрофы», и в Апокалипсисе. Сказать «приди» не значит призывать что-то или кого-то, чья 1!дентичность заранее полностью определена. Напротив, говорит Деррида, это призыв, обращенный к самому событию во всех его неизвестных аспектах и со всеми возможными осложнениями. Этимологическая связь между «приди» и «событием» четко прослеживается во французском языке, в котором слова *venir* (приходить) и *événement* (событие) однокоренные. К этим двум можно добавить другие, используемые Дерридой в рамкой той же дискуссии: *avènement* (пришествие), *avenir* (будущее), *aventure* (приключение) и, конечно же, *inventer* (изобретать).

Не существует событий, которые мы могли бы в полной мере заранее предвидеть, указывает Деррида. Всякое событие содержит в качестве своей структурной составляющей возможность того, что оно не будет соответствовать нашим ожиданиям, превзойдет их или чем-то нас удивит. Понятно, что в случае конкретного события вероятность может не реализоваться. Я могу, глядя прямо перед собой, подбросить мяч вверх в расчете, что он вновь окажется у меня в руке. Очень часто так и происходит. Малопримечательное событие. Впрочем, иногда вероятность осечки реализуется. Я подбрасываю мяч вверх, и он падает мимо моей руки на землю. Либо я его подбрасываю, и, подумав только, мяч попадает в низко летящую сороку. Оглушенная птица неожиданно падает мне на голову. По терминологии Дер-риды, ни одно событие не обладает непрерывным горизонтом ожиданий. Потому, когда я говорю событию «приди», непременно присутствует возможность неожиданного развития ситуации.

Что происходит, когда я обращаюсь с этим призывом к Мессии? Я не зову кого-то, чья личность установлена до

159

Глава 5

его прихода и в полной мере мне известна. Я не могу с кой бы то ни было долей уверенности рассчитать действ Мессии, даже при том, что у меня есть на этот счет ев предчувствия, ожидания и предположения. Он, праведны не сможет полностью вписаться в категории и законы н стоящего времени — уж в этом-то я уверен, потому что зако и справедливость никогда в точности не совпадают. Если о придет, сначала я не смогу с уверенностью его идентифиц; ровать, так как он не будет вписываться в нормы, установле! ные обществом или некой религиозной группой. Если вновь* воспользоваться терминологией Дерриды, Мессия не явится, под знаком возможного, того, что мне известно и знакомо, но явится под знаком невозможного, чего-то, что меня уди^ вит, озадачит, расстроит или даже причинит боль. I

Сказать «приди», убеждает нас Деррида, значит обя« вить о конце света. Поскольку это будет катастрофа, если| Мессия придет, а я с ним не полажу, буду разочарован или, изменен совершенно неожиданным для меня образом. Та* кой конец света не будет означать гибели мира, но, как го*> ворит Деррида с намеком на своего друга Бланшо, станете апокалипсисом без апокалипсиса.

Общая структура «прии? ти» состоит в порождении того, что может вывести из равновесия самой своей отличительностью. Я могу позвонить жене с работы и сказать: «Пригласи сиделку и приходи на; ужин в наш любимый ресторан». Я буду предвкушать спо-¹ койный романтический вечер. Но она может прийти и за десертом объявить, что больше меня не любит.

Комментарии Дерриды к некоторым стихам Апокалипсиса не способны заменить вдумчивую

трактовку, но они, явно на это и не претендуют. Однако они могут указать нам на ключевое слово и Апокалипсиса, и христианской духовности в целом. Если христианин взывает к Иисусу «приди», как это нам предписано, он должен понимать, что делает. Для нас важно не верить в то, что мы уже точно

160

«Постмодернистская Библия»

/

И таем, что он, Христос, а осознать его отличительность. Ни ! один читающий Новый Завет человек не может считать, I что различным образом представленный в нем Иисус уже преподнесен нам в виде знания. Мы молимся с глубокой S надеждой на то, что Бог не обманет наших ожиданий, од-I иако при этом должны учитывать, что наша молитва обра-• щена к трансцендентному божеству, чья отличительность несводима. Даже наиболее трезвые христиане подчас не могут устоять перед соблазном свести Бога к наиболее предпочтительному его образу. При этом хорошо бы помнить, что, когда мы говорим «приди», мы, вероятно, зовем Спасителя, который разрушит столь тщательно сконструированный нами его образ.

В других своих работах, в частности в эссе «Как избежать разговора?» (1989), Деррида говорит, что, обращаясь к Богу, мы не произносим молитву как таковую, то есть не молимся Другому как другому, поскольку в иудаизме и христианстве понятие «Бог» уже превратилось в сплетение библейских образов и теологических определений. Когда я молюсь Богу Отцу, Христу или Троице, я произношу не просто молитву, а *христианскую* молитву. Таким образом, я уже ограничил инаковость Другого. Это, без сомнения, так, и верующий с радостью реагирует на то, что Бог нам открылся. Мы избавлены от ужаса обращения к тому, что абсолютно нам незнакомо. Одновременно теми же библейскими и теологическими определениями подчеркивается, что отличительность Бога следует уважать: снятие с него покровов тайны всегда предполагает появление новых покровов. Заметки Дерриды по поводу Апокалипсиса дают нам меньше, чем мы привыкли получать от библейских комментариев, и не претендуют на роль теологических утверждений. Тем не менее для верующего они могут нести другую, исключительно важную функцию. Они могут помочь нам избежать идолопоклонства.

6 - 2504

161

Глава 5

Adam, A.K.M., ed. *Postmodern Interpretations of the Bible: A Read*

St Louis: Chalices Press, 2001. Aichele, George, et al. *The Postmodern Bible*. New Haven: Yale Un

iversity Press, 1995. Bloom, Harold. *Ruin the Sacred Truths: Poetry and Belief from th*

Bible to the Present. Cambridge: Harvard University Press, 198 Fenves, Peter, ed. *Raising the Tone of Philosophy: Late Essays b*

Immanuel Kant, Transformative Critique by Jacques Derrid

Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993. Jobling, David, et al, eds. *The Postmodern Bible Reader*.

Oxford

Basil Blackwell, 2001. Prickett, Stephen, ed. *Reading the Text: Biblical Criticism and The*

ry. Oxford: Basil Blackwell, 1991. Schwartz, Regina, ed. *The Book and the Text: The Bible and Litera*

Theory. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ РЕЛИГИЯ

Если зайдете в хороший книжный магазин в большом городе и взглянете на полки с книгами по религиозной тематике, то найдете обширную подборку книг, в заголовках или подзаголовках которых присутствуют выражения типа «постмодернистская религия», «постмодернистское христианство», «постмодернистский Бог», «постмодернистская теология». Подобные словосочетания озадачивают. По всей вероятности, постмодернистское христианство должно быть антиэссенциалистским, антиреалистичным и антифундаменталистским, что как-то не очень вяжется с представлениями о вере большинства христиан. Они определенно полагают, что христианством утверждается наличие у человеческих существ некой исходной субстанции, именуемой душой. Они считают, что язык напрямую связан с реальностью, и потому являются реалистами. И поскольку они верят, что Бог существует, что он создал землю и небеса, они должны признавать, что есть и основа реальности, сам Бог. Учитывая все это, как могут существовать такие вещи, как постмодернистское христианство или постмодернистская религия? Прежде чем ответить на этот вопрос, необходимо избавиться от вероятного замешательства. Нужно отличать религию, практикуемую в эпоху постмодерна, от религии постмодернизма. Отличие может показаться эфемерным, однако между ними — пропасть. Начнем по поряд-

163

Глава 6

ку, а именно с религии в эпоху постмодерна. Сразу следу признавать, что и сегодня религия существует. Мыслите., эпохи модерна вроде Маркса, Ницше и Фрейда, полагав шие, что в будущих поколениях религия утратит свою силу безусловно, ошибались. Да, в последние несколько десяти летий число прихожан основных европейских конфесси' последовательно сокращалось. Тому есть несколько при-? чин, включая и то, что многие дети послевоенного бума рождаемости и их собственные дети не могут удовлетво-' рить свои духовные потребности тем, что предлагается: большинством католических и протестантских церквей. Конечно, многие родители во Франции и Италии, традиционно католических странах, по-прежнему хотят крестить своих детей, хотя руководствуются при этом не теми мотивами, что родители их родителей. Сегодня мотивация зачастую носит не столько конфессиональный, сколько психологический и социальный характер. Родители хотят, чтобы их дети были социально интегрированы и прониклись моралью, либо желают, чтобы некой церемонией был отмечен важный момент их жизни, либо считают, что есть нечто или некто, пусть и весьма смутно представляемый, но общающийся с ними во время литургии.

Несмотря на широкую распространенность такой умеренной веры, многие люди отказываются от церкви своих предков, полагая, что та недостаточно убедительна в своих доводах. Церковь, считают они, проповедует Христа не как преобразователя этого мира, а лишь как его весьма умеренного реформатора. И в итоге отправляются на поиски более радикальных возражений. Одни остаются в орбите христианской веры, предпочитая посещать собрания пятидесятников, новых крестоносцев или неформальных молитвен- | ных групп. Как грибы после дождя возникают все новые ; евангелические церкви, практически повсеместно можно ■ встретить людей, поздно вечером внимающих телевизион-

164

Постмодернистская религия

ным проповедникам, и даже самые строгие последователи религиозных догм впервые за десять лет начинают пополнять свои ряды. Среди какофонии постмодерна тишина четкого очерченного порядка, вероятно, кажется не менее привлекательной, чем утешение красивой древней литургии. Кроме того, с 1960-х годов не угасает интерес к восточным религиям. В последние десятилетия буддизм более успешно учит людей религиозной медитации, чем христианство. Богатое наследие мистического богослужения, начиная с отшельников, не задействуется настолько широко, насколько следовало бы, и как неизбежный итог — многие люди ищут вне церкви то, что некогда церковь поддерживало. Еще активнее, чем в 1960-е, люди ищут сегодня утешения или волнующих ощущений в альтернативных религиях. Примыкают к общинам нью-эйджа, участвуют в неоязыческих ритуалах. Люди экспериментируют с викканскими церемониями, приобщаются к культам Семьи или Райских врат. Постмодерн — эпоха не только культов, но и одинаковой доступности благодаря Интернету сведений и о цистерци-анских аббатствах, и о космических путешествиях.

Всемирно известно, насколько громко заявляет сегодня о себе религиозный фундаментализм. Мы с тревогой смотрим на некоторые группы и задаемся вопросом, где именно проходит линия, разделяющая фундаментализм и фанатизм, и как мы можем начать отделять религию от политики. Мы небезосновательно напуганы Усамой бен Ладеном и его террористической сетью — Аль-Каидой, что отчасти связано с проповедуемой этими людьми воинственной интерпретацией ислама. Мы с волнением смотрели новостные сюжеты из Афганистана 1990-х годов: в Кабуле талибы вешали мужчин и женщин, обвиненных в супружеской измене, во время футбольных матчей били плетьюми болельщиков, приветствовавших любимую команду. Мы по-прежнему настороженно воспринимаем фундаментализм в

165

Глава 6

Иране и Судане. Что именно беспокоит Запад в этих дв ¹ странах, не всегда до конца понятно. Иногда страх обу ловлен тем, что исламские народы не прошли через эпох светского просвещения и не разделили функций правите, ства и религии. Как следствие страх того, что исламски фундаментализм находится в непримиримом противоречия с демократией, страх, который несколько успокаивают не' которые недавние прогрессивные тенденции в Иране. По* рой это всего лишь страх перед всем чуждым, незнакомым! а следовательно, опасным. Мы боимся того, чего не пони-і маем, а не понимаем мы общества, представляющиеся наш домодерновыми, не желающие принимать модерн в той жен мере или теми путями, которыми мы сами его

восприняли.¹ Выражение «исламский фундаментализм», столь часто используемое западными СМИ, свидетельствует о том, как плохо мы знаем ислам. Когда комментаторы говорят об исламском фундаментализме, обычно создается впечатление, что он сродни христианскому фундаментализму: ограниченные ретрограды неукоснительно придерживаются буквы Писания, препятствуют преподаванию в школах теории эволюции, некритически настроенные социальные консерваторы, презирующие любых либералов, и образование, пичкающее людей иллюзорными идеями. В СМИ не приводится никаких указаний на то, что в исламе, в отличие от христианства, отсутствует разграничение на фундаменталистов и либералов. Пожалуй, только в Соединенных Штатах, цитадели баптистов южных штатов и им подобных, уместно вести разговор об исламском фундаментализме. Но даже при наличии в США такой группы, как Нация ислама, и лидера вроде Луиса Фарракхана сомнительно, чтобы мусульмане Ирана или Пакистана признали, что там их религия находит свое точное отражение. Нация ислама — фундаменталистская организация лишь постольку, поскольку таковым не является ислам в целом. Самим фактом пребы-

166

Постмодернистская религия

вания в Америке ислам корректируется изнутри тем, что его окружает.

Людей во всем мире должен беспокоить рост политической активности христианского фундаментализма, в особенности в Соединенных Штатах. Наибольшим потенциалом он располагает в южных штатах; с каждым месяцем растет его влияние в больших и малых городах, в законодательных собраниях и колледжах. Либералы без труда найдут прорехи в утверждениях фундаменталистов о том, что Библия не может ошибаться. («Которая Библия безупречна? В каком переводе?» — спросит теолог-либерал, откинувшись на стуле и полируя ногти.) Между тем в Северной Америке фундаментализм — многомиллиардный бизнес, и новые христианские правые доказали свою политическую эффективность и в Вашингтоне, и в столицах многих штатов. Фундаментализм — это фаст-фуд американской религиозной жизни, однако у многих он разжигает аппетит к определенности в сегодняшнем все более неопределенном мире. Именно непоколебимой верой фундаменталистов в библейский нарратив отмечен армагеддон на Ближнем и Среднем Востоке, за которым мы с содроганием наблюдаем в выпусках новостей. Пугает не закоснелый подход к Священному Писанию, а сочетание миллениаризма, догматизма и доступа к военной мощи. Ради более безопасного мира кандидатам в депутаты сената и конгресса — не говоря уже о соискателях места в Овальном кабинете — следовало бы не столько иметь юридическую и экономическую подготовку, сколько прослушать хороший курс теологии. Один из пиков фундаментализма пришелся на 1920-е годы, в северных штатах, затем в южных, и после временного затишья начался новый его подъем. Фундаментализм стремительно превращается в центральный религиозный феномен эпохи постмодерна. Можно воспринимать его как

167

Глава 6

реакцию на мир, полный относительности и тревоги, по* всеместного нигилизма и иронии. Однако это более слож3 ный феномен, чем хотелось бы думать большинству либе» ралов. Нам его не понять, если мы всего лишь вспомним* «обезьяний процесс» в Дэйтоне, штат Теннесси, в 1925 г.;¹ необходимо взглянуть на его корни, кроющиеся в амери* канском релятивизме, и признать, что многим людям он дал надежду. Гимны, молитвы, истолкования и проповеди фундаментализма, как ничто другое, привнесли поэзию в> жизнь многих мужчин и женщин. Понятно, немногие в наши дни склонны считать себя фундаменталистами, предпочитая относиться к протестантам или пятидесятникам. Может, кто-то *другой* и есть фундаменталист, примерно так же, как кто-то *другой* заражен идеологией. И наконец, порой популярность фундаментализма ограничивают малообразованными, склонными к суевериям слоями населения. Должен заметить, что среди фундаменталистов немало людей ученых. Не менее опасная форма распространена как раз среди наиболее образованных представителей общества. Я имею в виду сторонников политкорректное™. Если вам *ведома* истина и вы *знаете*, что определенные книги препятствуют распространению этой истины, и потому стремитесь изъять их из школьных программ и библиотек, вы фундаменталист. Можете считать себя феминисткой или марксистом, но вы к тому же фундаменталист.

Другой аспект сегодняшней религии — синкретизм. Он ярко проявляется в Латинской Америке, где многие христианские общины впитали элементы местных религий. В частности, некоторые

жители Гаити примерно посещают мессы и одновременно практикуют культ вуду, сочетая христианскую веру в воскресение с африканской верой в то, что души умерших возносятся к звездам. Они же, пусть и с большими трудностями, сводят воедино Иисуса и Деву Марию и могущество Легбы и Эрзули. Постмодерновый

168

Постмодернистская религия

синкретизм в странах первого мира отличается от данного феномена только тем, что здесь он определяется отношением к прошлому как к архиву, а к настоящему — как к супермаркету. Некоторые верующие не испытывают тяги к цельной системе догм и предпочитают произвольно смешивать и сочетать элементы верований и практик. Они могут ходить в англиканскую церковь и одновременно комфортно себя чувствовать, занимаясь медитативной практикой дзен-буддизма с добавлением групповых литургий во славу богини-матери и духовных наставлений гуру нью-эйджа. В первые века нашей эры синкретизм был свойствен многим христианским общинам, и сегодня мы наблюдаем возвращение под флагом плюрализма этой, казалось бы, забытой традиции. Одно из различий между прошлым и настоящим состоит в том, что если ранняя церковь пыталась найти свою идентичность, то сегодняшнее христианство борется за сохранение своей идентичности.

* * *

Все это существенно отличается от постмодернистской религии, под которой чаще всего подразумевают христианство. Некоторые постмодернистские идеи в отношении Священного Писания почерпнуты из иудаизма, особенно из каббалистического, талмудического и мидрашистского стилей толкования, однако в контексте христианства они обычно приобретают иные, чем в иудаизме, значения и функции. В целом, я бы сказал, постмодернистское христианство характеризуется постоянными попытками переосмыслить веру, ориентируясь на людей, которые правомерно или ошибочно ассоциируются с постмодернизмом. В отличие от фундаментализма постмодернистское христианство старается идти в ногу с литературой и философией. Если фундаментализм начисто отвергает богатейшее интеллектуальное

169

Глава 6

наследие веры, то многие постмодернистские христиане находят для себя возможным игнорировать божественную благодать и сводить веру к этике с включением лишь некоторых древних сюжетов. После этих общих вступительных замечаний я хотел бы дать краткое описание ряда концепций, выработанных постмодернистскими теологами.

Во-первых, о сторонниках постмодернистской а-теологии. Один из них — Марк Тейлор (р. 1945), питомец школы «смерти Бога», наиболее известный представитель которой — Томас Альтизер (р. 1927). Для Тейлора, как и для Альтизера, идея трансцендентности индивидуального божества невероятна, а христианству придется признать атеизм как последнюю и наиболее многообещающую перспективу. Ницше был прав: Бог мертв. Однако он не признавал, что это только приближает нас к Иисусу из Назарета и к его учению о Царстве Божием, воспринимаемом сегодня скорее через призму этики, а не откровения. Альтизер считает, что коллапс веры в стабильный трансцендентный миропорядок, выходящий за пределы нашего познания, означает, что окружающий нас имманентный мир — это мир тотального присутствия. Соглашаясь с посылом, Тейлор, многое узнавший от Дерриды о привлекательной концепции присутствия, не мог согласиться с заключением Альтизера. Окружающий нас мир, природа и культура — все это есть, однако представляет собой игру дифференциации и отсылки, а не полное присутствие. Для определения современной ситуации потребуется помощь таких европейских философов, как Гегель и Ницше, а также такого поэта, как Уильям Блейк. Альтизер определенно прав, думает Тейлор, хотя мы лучше поймем ситуацию, в которой находимся, путем исследования поп-культуры. Взглянем на Лас-Вегас и лишь затем на Берлин, Йену или Париж — такова основная мысль его последних работ. Никто не может всерьез верить в Бога Никейского символа веры, дает понять Тейлор, и в этом

170

Постмодернистская религия

смысле он проповедует атеизм. В то же время в нашем мире имеются признаки святости и веры, и если мы им не привержены, то понимаем совершенно превратно, и тогда правильнее говорить об а-теизме, а не о теизме или атеизме.

Далеко от а-теологии отстоит школа радикальной ортодоксии, и в ней наиболее авторитетный голос принадлежит Джону Милбэнку (р. 1952). Здесь не может быть и речи об отторжении

никейской ортодоксии. Напротив, это религиозное видение должно оберегаться, и наилучший способ расчистить ему дорогу — обрушить уничтожающую критику на модерн и его неутомимое стремление к антиклерикализму. Постмодернизм дарит нам надежду постольку, поскольку постсекулярен и не пытается поставить религию перед судом науки. Тем не менее с постмодернизмом необходимо бороться, учитывая, что он в лице Дерриды и Фуко заражен нигилизмом модерна. Постмодернизм насаждает закон оригинальности и отличия, вследствие чего мы живем в состоянии перманентного нарушения законов и бесконечно далеки от земли, исполненной мира. Впрочем, при правильном его понимании постмодернизм позволяет нам открыть многое из домодерновых времен. В частности, мы можем воспринимать Блаженного Августина как далекое зеркало. Только теология Троицы преодолет конечный, статичный мир, завещанный нам эпохой Просвещения, и сегодня эта теология неотвратимо ведет нас к онтологии участия, первые наброски которой были выполнены христианскими неоплатониками. Перестав быть неуживчивой старухой, тихо сидящей в своем углу, сварливо огрызающейся — это еще, мол, зачем — или скупой рукой раздающей жидкую похлебку, теология должна взвалить на свои плечи нелегкую культурную ношу. Для Тейлора радикальная ортодоксия — реакционное движение, а для Милбэнка а-теология — дряблый либерализм. К Милбэнку мы еще вернемся в следующей главе.

171

Глава 6

При правильном прочтении Хайдеггера и Дерриды можно также утверждать, что они выдвигают аргументы не против теологии, а против живучести метафизики, понимаемой как метафизика присутствия. Они указывают путь выработки неметафизической теологии. Иными словами, эти мыслители помогают нам отойти от понимания Бога как чего-то далекого и вечного, как основы бытия или высшего бытия. Культ подобного божества есть не что иное, как идолопоклонничество. Такого рода теология не может считаться абсолютно новой интерпретацией христианства: f на данном этапе истории христианства идея «новой теологии» полна внутренних противоречий. При этом могут существовать оригинальные теологии, движения, направленные на переосмысление христианства за счет возврата к истокам веры. В работах Отцов Церкви мы можем выделить позитивную и негативную теологии. Позитивная теология говорит о том, что Бог Отец открывает в Сыне через посредство Святого Духа. Негативная теология критически относится к соответствующим заявлениям, указывая, что в утверждениях в отношении Бога нельзя пользоваться языком, предназначенным для смертных. Негативная теология всегда идет рука об руку с позитивной. Так, два главных архитектора негативной теологии, Дионисий Ареопагит (V или VI в.) и ; Иоганн Экхарт (ок. 1260-1327), не создали теологии, лишенной всякой метафизики. В их сочинениях часто содержится элемент неоплатонизма, чувства божества, чье бытие или не- бытие существует над всем, является чистым присутствием, * которое человеческий язык в позитивных терминах описать не может. С помощью Хайдеггера и Дерриды метафизика присутствия в работах Дионисия Ареопагита и Экхарта может быть идентифицирована и деконструирована с открытием новых путей осмысления и ощущения веры.

Изложенный взгляд разрабатывается мной в ранних работах, и я представляю его напрямую, а не в виде коммен-

172

Постмодернистская религия

тария к позициям других людей. Мое видение предмета отличается и от а-теологии, оставаясь четко ориентированным на никейскую ортодоксию, и от радикальной ортодоксии по двум ключевым направлениям. Воздерживаясь от резкого разграничения модерна и постмодерна, я поддерживаю нарративы свободы и ограничения свободы, столь мощно выражаемые мыслителями модерна, включая Маркса и Фрейда, и сопротивляюсь любым попыткам сведения христианства к разновидности неоплатонизма. В отличие от Милбэнка я не считаю Дерриду нигилистом, как не причисляю к нигилистам всех мыслителей модерна. Я думаю, что теологические проблемы, поднимаемые в работах Дерриды, рассматриваются им неизменно в философском плане и что эта тенденция отражает то, как эти проблемы представляются в рамках религии. Для Дерриды Бог должен осмысливаться исключительно в терминах полного самоприсутствия, и эта концепция должна деконструироваться по критерию различия, а точнее по критерию *différance*. При этом доктрина Троицы основана на различиях между тремя божественными ипостасями, и доктрина Иисуса как Христа также подразумевает различие, поскольку Богочеловек имеет двойственную природу, элементы которой не растворились друг в

друге. Что такое различие в этих доктринах? Подобно ли оно *différance*? Если да, то что из этого следует? Таковы некоторые вопросы, которыми будет руководствоваться теология, вооруженная деконструкцией.

Я бы сказал, что деконструкция христианства достигла определенного внутреннего предела хотя бы потому, что вывела некоторые основные свои понятия из иудаизма и христианства.

Используемый Дерридой термин *déconstruction* произведен от *Destruktion*, понятия, выработанного Хайдеггером отчасти на основе значения, которое Мартин Лютер придавал в своей работе «Гейдельбергский диспут» (*Luther M. Heidelberg Disputation*, 1518) слову *desiructio*.

113

Глава 6

Лютер применяет его, цитируя Павла, «погублю мудрость мудрецов» (1 Кор. 1,19), который в свою очередь цитирует Исаяю (Ис. 29,14). Безусловно, слово «деконструкция» не следует и другие значения и не в последнюю очередь — процедуры, позволяющей увидеть, как создается стихотворное произведение. *Déconstruire*, «деконструировать» — *j* глагол, использовавшийся задолго до появления работ Дерриды. Если отбросить стихотворный размер в поэтических произведениях Бодлера или Гюго, можно получить более ясное представление об их прочих структурных особенностях. Этот оттенок значения термина указывает на интерес Дерриды к поэтике дискурса, к тому, как метафизические мотивы вкрапляются в стихотворение, роман, философское эссе, художественно-критическую работу и трансформируются в них. Таким образом, слово «деконструкция» присутствует в контексте иудейско-христианской религиозности, не просто ей принадлежа. Этого достаточно для признания того, что деконструкция христианства не означает тихого отхода от веры. Она, напротив, способна оживить веру.

Есть и другие оригинальные и плодотворные вклады в теологию постмодернизма. В следующей главе мы остановимся на работе Жана-Люка Мариона (р. 1946), а также *j* некоторых трудах Джона Милбэнка. Сейчас же позвольте мне только упомянуть Мишеля де Серто (1925-1986), чье «Мистическое предание» (*de Certeau M. The Mystic Fable*, 1982) *i* помогает лучше понять мистику XVI и XVII вв., и Луиса-Мари Шове, чей основательный трактат «Символ и таинство» (*Chauvet L.-M. Symbol and Sacrament*, 1987) начинается с деконструкции старой метафизики, сформулировавшей католическую доктрину таинств. Я не могу анализировать здесь этот объемный труд, как не могу уделить должного внимания ни одному примечательному произведению, предвосхитившему те или иные аспекты теологии постмодернизма, включая «Столп и утверждение истины» Павла

174

Постмодернистская религия

Флоренского (*Florensky P. The Pillar and Ground of the Truth*, 1914), в котором вечная жизнь рассматривается через призму человеческой рациональности, и «Звезду искупления» Франца Розенцвейга (*Rosenzweig F. The Star of Redemption*, 1921) с ее дерзким утверждением игры с участием Бога, мира и человеческого бытия. Вместо этого я представлю читателю недавнюю работу Дерриды о религии.

* * *

В пору первых серьезных работ — «Грамматология» (1967), «Письмо и различие» (1967) — Деррида воспринимался как атеист, а в Соединенных Штатах — как безбожник-нищиеанец, чья цель — подорвать веру во всемогущего Бога. Спустя 30 лет Деррида считается, в особенности в США, поборником этики как безграничной ответственности, философом, занимающимся негативной теологией, человеком, размышляющим над божественным, проводником идей радушия и всепрощения. Что произошло?

Один ответ — абсолютно ничего, другой — многое. Первый вполне правдоподобен, поскольку Деррида, в отличие от многих философов его калибра, редко менял свое мнение по тому или иному вопросу. Читатель, без сомнения, отметит в ранних работах Дерриды небольшой интерес автора к развитию некой этики, или философии религии. Как рискнул предположить в своем «Письме о гуманизме» Хайдеггер (*Heidegger M. Letter on Humanism*, 1947), сомнительно, чтобы кто-то в принципе мог выработать этику без метафизики и передачи общего представления о том, что Бог — категория чистого самоприсутствия и, таким образом, — метафизическая мечта.

Однако если посмотреть, что именно Деррида говорит об этике и религии в своих поздних работах, нельзя сказать, что он сколько-нибудь значительно изменил свои представления. Его сомнения в отноше-

175

Глава 6

нии этики вполне серьезны (хотя теперь он находит пути их переосмысления), и он по-прежнему убежден, что Бога нет. Как он сам пишет в работе *Circumfession* (1991), его вполне обоснованно считают атеистом.

Так что же изменилось? Поиску ответа посвящен диалог между Дерридой и Левинасом. В своем «Письме и различии» (1967) Деррида представил результаты внимательного прочтения «Тотальности и бесконечности» (1961), в которых выражена глубокая симпатия к позиции автора и одновременно резкая критика отдельных ее пунктов. По мнению Дерриды, Левинас погряз в традиции, с которой пытался порвать. Как оказалось, Гегель гораздо ближе ему; чем он предполагал, даже когда Левинас спорит со своим великим предшественником; Левинас неверно понял ключевые положения Гуссерля и Хайдеггера, ведущих представителей феноменологической школы, к которой сам Левинас принадлежал; наконец, он некритически ставил речь выше письма. Левинас не оставил критику без внимания и выпустил потрясающую книгу «Иное, чем бытие...» (1974). Деррида нашел книгу неотразимой, и хотя ее стиль резко отличался от того, что сам он проповедовал, он готов был в ее обетвенной манере под ней подписаться. Манера эта была выдержана в терминах апории между исчислимым и неисчислимым, между законом и справедливостью.

Апория? Это слово пришло к ним из древности и использовалось еще Аристотелем в его «Физике» в контексте современной ему дискуссии, возродившись в последние десятилетия. Оно означает тупик: аргументация вывела нас сюда, и дальше идти некуда. Для Дерриды слово означает непреодолимый конфликт между несоизмеримыми вещами. Вот один из приводимых им примеров. Закон — это программа: он ставит человека перед лицом правил абсолютно общего характера («Вы нарушили закон, приговор — пять лет лишения свободы без каких бы то ни было исключений»). Справедливость

176

Постмодернистская религия

же спрограммировать невозможно: каждый отдельный случай неизбежно вступает в противоречие с универсальным законом («Вы нарушили закон, однако не имели намерения делать ничего плохого, всегда были законопослушным гражданином, имеете на попечении нуждающихся в вас людей, и потому заключение принесет больше вреда, чем пользы...»). Справедливость — если таковая существует — возникает как опыт апории между программой и тем, что не может быть запрограммировано. Это именно *опыт* и никогда не резолюция, так как судья *не знает*, правильно ли он поступает. Возвращаясь к предмету нашего разговора, можно сказать, что Деррида предложил дискурс об этике, подразумевающий наличие *différance*, и потому ничто не изменилось. А что же религия? Единственный сдвиг состоит в том, что Деррида начал плотно заниматься этой темой, сначала реагируя на критические замечания в отношении того, что деконструкция — скрытая негативная теология, и далее размышляя над состоянием религии в наши дни. Однако все по порядку.

Как уже было сказано, строго говоря, христианская теология представлена двумя параллельными направлениями. Позитивная теология занимается богооткровением: Бог Отец обнаруживает себя в Сыне посредством Святого Духа. В рамках позитивной теологии мы следуем Писанию и развиваем доктрины Христа и Троицы. Мы размышляем над творением, грехопадением и искуплением. В более широком смысле мы пытаемся познать Бога как источник всего сущего. Негативная теология занимается критическим анализом позитивной теологии, утверждает трансцендентность Бога и следит за тем, чтобы разговор о Боге был разговором именно о Боге, а не о некоем идоле. Несоразмерность мироздания и Творца настолько очевидна, настаивают теологи-негативисты, что нам просто не с чем сравнить Творца, включая всю Вселенную. С точки зрения негативной теологии позитивная теология в той или иной степени

177

Глава 6

пронизана метафизикой. Бог представляется ею как пер-существо, основа бытия или верховное существо, и чем это позитивная теология пытается объяснить мир. Отрицательная теология отрицает возможность полного постижения божества, теолог-негативист последовательно подвергает сомнению верно каждого и всякого определения Бога. В итоге не достигается лучшее знание о Боге. Вместо этого в своем неведении человек поднимается к Богу и после многих испытаний эстатически сливается с ним над бытием.

В конце предыдущей главы мы уже кратко остановились на первом эссе Дерриды о негативной

теологии по заглавию «Как избежать разговора?» (1989). Было сказано, что для него чистая молитва должна быть обращена Другому и что христианская молитва — Богу Отцу, Христу Святому Духу — не является истинной, поскольку Другой поименован и тем самым помещен по эту сторону горизонтальной линии ожиданий. Следует заметить — просто мимоходом, — что временами сам Деррида отстаивает неистинность, утверждая, что общих и текстуальных примесей избежать не удастся. В других случаях он выступает за чистоту и истинность — религию без религии, чистую молитву, — и речь об этом заходит при всяком его разговоре о религии. Впрочем, сейчас нам стоит обратиться к обвинению Дерриды в том, что в виде деконструкции он развивает новую разновидность негативной теологии. На первый взгляд обвинение представляется абсолютно бесосновательным. Если негативная теология — попытка приблизиться к трансцендентному божеству, имя которого не следует поминать всуе, то понятно, что Деррида, справедливо считающийся атеистом, заниматься развитием теологии не может. Деррида говорит, что Бог — неизменно момент чистого самоприсутствия, гиперсущностное бытие, и именно эту опору на присутствие он и предлагает деконструировать. Прежде чем двигаться дальше, на минутку остановимся, чтобы посмотреть, прав ли он в этих своих утверждениях.

178

Постмодернистская религия

!

1 Как уже упоминалось, когда бы Деррида ни говорил о Боге, он всегда делает это в контексте одной или нескольких философских конструкций. Конструкций неполных, а именно потому в том или ином виде неизбежных. Вероятно, можно разрабатывать то или иное направление теологии без опоры на метафизику: Альбрехт Ритшль (1822-1889) и Ладольф фон Харнак (1851-1930) пытались делать именно это, как и их непримиримый оппонент по другим вопросам Карл Барт. Но даже Барт считал невозможной, да и просто нежелательной, выработку теологии, не связанной с философией. Аргументы и концепции необходимы в любом дискурсе, претендующем на интеллектуальную респектабельность. На деле Барт пренебрегал гранью, определенную этим минимальным критерием: внимательный читатель обнаружит в его «Церковной догматике» (*Barth K. Church Dogmatics*) абсолютно гегельянские по своему характеру моменты. Впрочем, из того, что теология частично сформирована философией, вовсе не следует, что теологические замечания в отношении Бога могут быть сведены к философским тезисам. Что отчасти дискредитирует комментарии Дерриды по поводу философской трактовки Бога в христианской традиции, так это полное отсутствие у него теологического понимания слова и концепции. Сказать, что Бог един — значит сделать замечание и теологического, и философского характера. Бог Троица — теологическое утверждение, способное сбить с толку любого нехристианского философа (и некоторых христианских тоже). Для прояснения вопроса (насколько его можно прояснить) нам могут понадобиться философские концепции, хотя воспользоваться ими невозможно без ущерба для языка философии. И если вы не воспринимаете Бога в виде триединства, говорить вы будете не о христианском божестве, а о каком-то другом. Представлять Бога как извечное сочетание Бога Отца, Бога Сына и Бога Святого Духа, превосходящее любые пределы, не значит ос-

179

Глава 6

танавливаться на моменте абсолютного самоприсутствия. Религия содержит в самой сути христианского Бога, и без осознания этого различия нам не понять Бога как любовь. По моему мнению, Деррида возражает против Бога только тогда, когда тот привносится в философский дискурс основа бытия, как первый из сущего, начало и конец бытия. При этом часто создается впечатление, что в его представлении христианского Бога всегда можно свести к Богу философов. Как бы то ни было, не может быть и речи о том, что им разрабатывается негативная теология в отношении божества. А что, спросите вы, есть другой способ развития негативной теологии или чего-то ей подобного? Да, ее Судя по его самым ранним работам, Деррида пережил у лечение *la différance*, бессмысленной игрой дифференциации и отсылки, обнаруженной им и в речи, и в письме. Ник не может представить *différance* как таковую, она всегда прячется за словами и, уж конечно, не существует в любом смысле этого слова. Это условие возможности для каждого заявления быть изложенным и в то же время условие невозможности для какого бы то ни было заявления остаться тождественным самому себе. Уильям Карлос Уильямс может написать «Просто сказать» (*Williams W. C. This is Just to Say*), стихотворение в форме заметок о съеденных из холодильника холодных сливах, которые жена оставила себе на завтрак, а между тем эти строки

могут быть переработаны Кеннетом Кохом и превратиться в его веселые «Вариации на тему Уильяма Карлоса Уильямса» (*Koch K. Variatio on a Theme by William Carlos Williams*) с абсурдным опра; данием уничтожения дома с помощью топора, раздачи денег, уничтожения цветов, нанесения другому человеку травмы в виде перелома ноги. Деррида говорит о *différance* как о квазитрансцендентальном явлении, чем подчеркивает не-ж возможность формирования устойчивой основы, хотя, *différance* всегда определяет то, что мы говорим и пишем.

180

Постмодернистская религия

Différance, таким образом, не полное имя скрытых глубин реальности, хотя иногда у невнимательного читателя Дерриды может создаться такое впечатление. Это в лучшем случае прозвище бесконечной игры дифференциации и отсылки, одно из многих: *khôra*, *parergon*, *supplément*, *trace*, украшательство — если упомянуть лишь самые распространенные. Разговор об этом пробеле, который всегда скрывается за словами стихотворного и прозаического произведения, требует шагов, сходных с теми, что выполняют теологи-негативисты в отношении Бога. Однако деконструктивисты и теологи преследуют разные цели. Мы не можем должным образом говорить о Боге, поскольку божество превосходит нас, и не можем адекватно обсуждать *différance*, так как она квазитрансцендентальна. Христиане верят, что Бог радикально отличен от нас, но при этом (благодаря человеколюбию) решительно нам подобен, и потому, когда мы молимся, мы обращаемся к Другому, который не является другим. Деррида мыслит в том же ключе и утверждает, что *différance*, или *khôra*, не обладает человеческими качествами, совершенно нам чужда и даже не существует и тем не менее воздействует на нас. Обращаться к ней — значит взывать к Другому, и именно это Деррида имеет в виду, когда говорит, что молитва истинна, только когда является реакцией на Другого.

В одном случае Деррида обращается к *la trace*, которую именуется «Золушкой», и соответственно «Золушкой» (*Cinders*, 1982) называет посвященный ей нарочито красивый текст. Временами он словно разговаривает в игривой манере с *khôra*. И возможно, любовные письма, включенные в первую часть книги «О почтовой открытке» (*The Post Card*, 1980), все обращены в конечном счете к *la différence*. Все это, надо полагать, литературные уловки, используемые для иллюстрации серьезных философских выводов, но без всякой надежды или расчета на сообщение чего-либо

181

Глава 6

кому-либо. «Золушка» и *khôra* не слышат нас, когда мы к ним обращаемся. Тем не менее, когда в «Даре смерти» (1992) Деррида выдвигает формулу *tout autre est tout autre*, что несколько можно перевести как «каждая другая личное* является другой во всех отношениях», не вызывает сомнения: что нам представляют отдельных людей, индивидов, способных слышать то, что мы им говорим. Хочет ли Деррида это сказать, что, когда мы говорим с другим человеком, мы обращаемся к кому-то совершенно от нас отличному и что на такое обращение является, строго говоря, молитвой? Да имеет ли в принципе смысл эта идея?

* * *

На первый взгляд утверждение, будто вы отличны от меня во всем, представляется совершенно неправдоподобным. Я смотрю на вас и вижу, что вы весьма походите на образ меня самого, который я вижу в зеркале. По крайней мере, у обоих у нас есть голова, туловище и в большинстве случаев руки и ноги. Когда у вас болит голова, вы морщитесь примерно так же, как морщусь я, когда меня настигает та же напасть. Я знаю, что вы умрете, как знаю, что и сам смертен. Мы признаем аналогию, связывающую наше взаимное бытие. Между тем философы такого масштаба, как Витгенштейн в его «Философских исследованиях» (*Wittgenstein L. Philosophical Investigation*, 1953) и Питер Стросон в «Индивидах» (*Strawson P. Individuals*, 1959), оспаривают такого рода доводы в пользу аналогии. По моему мнению, они недостаточно убедительны. Когда у вас болит голова, вы можете не гримасничать, можете страдать ничем не выдавая своего состояния, или приляжете на несколько часов. По аналогии я не могу сколько-нибудь точно знать, что происходит у вас в голове. Кроме того, мои опирающиеся на аналогию понимание переживаний других

182

Постмодернистская религия

других людей основано исключительно на собственном опыте, а это слишком шаткий фундамент для возведения высокого здания теории.

Деррида игнорирует возражения этих аналитических философов и в то же время берет на вооружение идеи двух представителей феноменологической традиции. Эдмунд Гуссерль в пятом

томе «Картезианских рассуждений» (*Husserl E. Cartesian Meditations*, 1931) утверждал: я не способен постичь ход ваших мыслей без собственного его воспроизведения, что, без сомнения, в один миг отменяет вашу несхожесть. Лекции Гуссерля, впервые опубликованные на французском, были переведены Левиным, который позже по-своему интерпретировал точку зрения своего учителя. Вы остаетесь другим, но не потому, что я не могу сказать, что вы думаете, а потому, что вы в социуме обращаетесь ко мне, словно с некой высоты, призывая действовать по отношению к вам ответственно. Такого рода ответственность, как мы видели, безгранична. Вы и я пребываем в состоянии отношений без отношений, и соответственно у меня отсутствует возможность определения пределов собственных обязательств в отношении вас. Я сижу за своим компьютером, неустанно работаю, и независимо от того, насколько ясно излагаю свои мысли, насколько наглядны приводимые мною примеры и насколько тщательно я штудирую авторов, чьи взгляды излагаю и критикую, я не могу сказать себе: «Теперь достаточно». Я всегда могу сделать для вас больше, даже если никогда с вами не встречался и никогда не встречусь. Это одна из тех мыслей, которыми Левинас со мной поделился.

Когда Деррида говорит *tout autre est tout autre*, он говорит как человек, унаследовавший выдвинутую Левиным этическую трактовку позиции Гуссерля. Вы бесконечно иной в сравнении со мной, уникальное, абсолютно единичное существо; сколь бы хорошо я вас ни знал, вы остане-

Глава 6

ть для меня бесконечно непостижимым. Левинас сказал бы, что вы — загадка, прерывающая мое бытие, а не фен мен. Или точнее, если я начну рассматривать вас как фен * мен — например, говоря себе: «Какие у нее прекрасные зеленые глаза», — то буду смотреть на вас уже не с позиций чист этики, но стану относить в своем восприятии к некоей категории. Деррида возражать не стал бы, хотя, в отличие от Левинаса, не ограничивается одними только человеческими существами. Он с готовностью признал бы, что мой кот абсолютно единичное существо и потому в определенном смысле представляет собой локальную экосистему, в которой обитаю. Вопрос в том, как Деррида приходит к заключению, что вы являетесь совершенно отдельным существом.

Краткий ответ — через чтение «Страха и трепета» (1843 Кьеркегора, а длинный сокрыт в кратком. Кьеркегор увлечен сюжетом главы 22 Книги Бытия о связывании Авраамом своего сына Исаака, что, по мнению датского философа, является ярким примером того, как человек отзывается от этики ради религии. Подчиняясь призыву Бога пожертвовать единственным сыном, Авраам забывает этику, он выбирает ответственность исключительно перед абсолютно Другим. Его решение полностью ответственно говорит Деррида, поскольку, как утверждал Левинас, сказать «вот Я», когда зовет кто-то другой, есть образец ответственности. И в то же время решение Авраама вопиюще безответственно: как бы он оправдал принесение сына в жертву перед Саррой, своей женой, перед своим народом? не говоря уже об Исааке? Здесь, безусловно, речь идет о человеке, ступившем за рамки этики и со всей очевидностью навлекшем на себя обвинение в безответственности.

Серьезным отступлением Дерриды от изложения Кьеркегором приведенного библейского сюжета является акцент { не на исключительность события, а напротив, на его *пот* нейшую заурядность. В данный момент я чувствую свою!

184

Постмодернистская религия

ответственность перед вами за эту книгу, за то, чтобы написать ее как можно лучше. Однако, сознавая свою ответственность перед читателем, я меньше времени уделяю своим дочерям, меньше помогаю жене по дому, не участвую в кампаниях по сохранению природы в нашем районе, не работаю в приюте для бездомных Саут-Бенда, города, в котором живу, и т.д. Всего лишь работая над книгой, предлагая себя в качестве гида по постмодернизму, я приношу колоссальную жертву в лице других людей — тех, кого люблю, и тех, кого никогда не узнаю, — других животных, а также в форме хрупкой природы того мира, который унаследуют мои дети. Этот стул и этот стол — моя гора в земле Моавитянина. Более того, я жертвую *этикой* в ее значении сферы моральных программ и предсказуемых обязанностей. Деррида говорит мне, что мое отношение к вам, дорогой читатель, имеет не столько этический, сколько религиозный характер. А вернее, указывает, что при написании этой книги, при общении с вами в течение одного-двух часов в день я не могу с точностью сказать, этически мое поведение или религиозно. Все, что я знаю, это то, что, уделяя внимание вам как другому, я не откликаюсь на разнообразные призывы о помощи со стороны бесчисленного числа других человеческих и иных существ.

Представив ситуацию с Авраамом как обычную, а не экстраординарную, и тем самым наполнив

все наши жизни роковым трагизмом, Деррида делает еще один поворот. Для Авраама Кьеркегора Бог — фигура абсолютно другого. Но если я воспринимаю кого-то — вас, например, — как абсолютно другого, то по сути вижу в вас Бога. Обращаясь к тебе, о мой незнакомый читатель, я словно молюсь Абсолютно Другому. *Tout autre est tout autre*: каждая другая личность — другая во всех отношениях. Когда я повторяю про себя эту странную фразу, мне кажется, она говорит мне, что я могу найти Бога везде, в обращении к кому угодно и, возможно, в особенности к вам, учитывая, что вы никогда

185

Глава 6

себя не обнаружите. Одновременно этим подразумевает что в каждый момент я жертвую Богом. Христиане определенной степени благочестия скажут, что они видят страждущего Христа в бездомных на городских улицах, в африканцах, приговоренных к смерти, в «сидящем на иглу в подростке, вламывающемся в ваш дом в надежде разжечься наличными. Иногда они винят себя в том, что распустил Христа всякий и каждый день своей жизни, возможно, вслепую проходя мимо бездомной женщины, сидящей на полу дуваемом всеми ветрами перекрестке улиц. Деррида утешит бы не те слова, которыми пользуются эти люди, о нем его мысль в целом развивается в том же направлении. И все же большинство христиан скептически отнеслись бы к аргументам Дерриды. Позвольте несколько подробнее остановиться лишь на одном пункте. Правильно ли думать о вас и о Боге как об абсолютно других совершенно одинаковым образом? Действительно ли нет разницы между моим молитвенным обращением к Богу и обращением к вам в процессе написания этой книги? Конечно, есть. Деррида говорит мне, что вы абсолютно единичны, то есть уникальны, незаменимы и оттого бесценны. Так оно и есть. Однако, слегка адаптируя различие, обозначенное швейцарским теологом Хансом Урсом фон Балтазаром (1905-1988) вы бы сказали, что вы и я относительно единичны, так как подобно всем людям и всем животным и всему сущему мы являемся продуктом творения. (Вторя Дэвиду Юму, можно сказать, что не только различия между нами, но и наша сущность позволяют нам с симпатией относиться друг к другу — мы способны представить страдания другого человека.) людей только Иисус абсолютно единичен, так как только он Божочеловек, был рожден девственницей и был воскрешен из мертвых. Именно божественность делает Иисуса единственным в своем роде. И мы можем рельефно выделить этот обет единства, сказав, что только Бог *абсолютно единичен*. Только он существует исключительно сам по себе. 186

Постмодернистская религия

* * *

i *Tout autre est tout autre*. Когда теперь я повторяю про себя эти пять слов, я слышу, как Деррида говорит мне, что мое ощущение Бога как Абсолютно Другого происходит от моего предварительного осознания вашей инаковости. Заметьте, что Деррида не пытается противостоять религии. Он одновременно отстраивает два положения. Во-первых, утверждает, что линия, разделяющая этику и религию, прерывиста и нечетка. Когда я общаюсь с вами и говорю «вот Я», я точно не знаю, мое отношение к вам этическое или религиозное. Так как, когда я воспринимаю вас как другого, я в минимальной степени наделяю вас статусом богоподобия, даже если я атеист. И во-вторых, что догматическая религия — здание, возводимое на фундаменте предшествующей веры, которую я могу разделять даже с теми, кто отвергает принимаемые мною догмы. Деррида называет эту веру религией без религии. Это, как он говорит в своем «Даре смерти», философский двойник догматической религии, для которого характерны мысли о возможности откровения, но без бремени обязательной веры в то, что следует из свершившегося акта откровения. Выражение «религия без религии» имеет синтаксис, который мы привыкли ассоциировать с Морисом Бланшо: *X без X*. Когда Бланшо говорит об отношениях без отношений, он имеет в виду трансцендентность другого лица по отношению ко мне и мою трансцендентность по отношению к нему или к ней. И когда Деррида говорит о религии без религии, этот смысл сохраняется. Признание *этической* трансцендентности другого лица порождает религию без религии, а именно веру, которая может развиваться без всякой связи с *религиозной* трансцендентностью: самозарожденным существованием, вечным и независимым бытием божества или экстазом, которым наполняется душа с приближением к Богу. Что произойдет, если мы преобразу-

187

Глава 6

ем христианство в религию без религии? Мы получим веру* в рамках которой воплощение,

воскресение и вознесение Иисуса возможны, но не обязательны для отстаивания кем бы то ни было. Христианство будет развиваться, буду избавленным от ответственности перед Никейским символом веры. Мы не можем с уверенностью утверждать, что вера будет сведена к этике, поскольку, как мы видели, знаем наверняка, этические наши действия или религиозные. Все это не позволит христианству превратиться в естественную религию, но сделает универсальной религией в принципе. Она будет отмечена верой, но верой в то, что будет, а не верой, порожденной тем, что уже имело место! Иудаизм, христианство и ислам, эти три авраамические религии, размышляют над событиями, которые предположительно имели место в истории. Деррида называет их мессаганскими. Можно возразить, что ни одна из этих религий не повернута исключительно к прошлому: каждая ориентирована на будущее. Евреи ждут прихода Мессии, и хотя христиане верят, что Иисус и есть Мессия, мы пытаемся постичь эсхатологический смысл его жизни, страданий и смерти. Все три авраамические религии касаются прошлого, бывшего некогда настоящим, собственно настоящего и будущего, которое станет настоящим. Религия без религии — это вера без мессианства, вера, не опирающаяся ни на одну из названных или подобных им религий. В своем недавнем эссе «Вера и Знание» (*Faith and Knowledge: The Two Sources of "Religion" at the Limits of Reason Alone*, 1996) Деррида окрестил структуру этой новой старой религии *messianicity*. Чтобы лучше понять эту структуру, вернемся к теме, которой уже занимались в одной из предшествующих глав, — к теме опыта. Согласитесь, что опыт гораздо более универсален, чем каждая из авраамических и любых других религий, которые вы сможете назвать. Я переживаю события и явления, то же делает и раввин в местной синагоге, и мусульманин-шиит, совершающий паломничество в Мекку. 188

Постмодернистская религия

Для Дерриды опыт — не восприятие и переработка устойчивого потока событий, а контакт с другим. Усаживаясь за свой компьютер и приступая к изложению очередного эпизода книги, я тем самым обещаю говорить вам правду о постмодернизме. Каждым написанным словом я молча заверяю вас в том, что говорю правду, как я ее себе представляю, и даже если однажды утром в меня вселится дьявол и я попытаюсь обмануть вас, например, заставив поверить, что Мишель Фуко — американский аналитический философ, преподающий в Принстоне, известный также благодаря своей замечательной коллекции марок, я все равно буду обещать вам правду. Я не могу солгать, не взяв на себя подобного обещания. Таким образом, я верю, что вы будете читать написанные мной строки с определенным вниманием, а вы верите в то, что я вас не обману. Стоит мне к вам обратиться, как я оказываюсь перед лицом неведомого. Сегодня вечером я вновь могу сесть за свой стол и увидеть постмодернизм в таком свете, который полностью изменит мое к нему отношение. А быть может, вы напишете мне непристойное письмо или вышлете свою фотографию в обнаженном виде. Без того, чтобы непредвиденное было структурной возможностью ознакомления вас с постмодернизмом, для меня это занятие не является опытом. Религия без религии — явление одного порядка с демократией, утверждает Деррида. Вера, связывающая отдельных индивидов, таких как вы и я, приоритетна по отношению к любым социальным связям и политическим конструкциям. Она может быть универсализирована и преодолевать границы, разделяющие христиан и иудеев, иудеев и мусульман, мусульман и буддистов. Как было сказано в третьей главе, Деррида уверен, что демократия структурирована как обещание: из концепции всегда можно извлечь нечто большее. Испытываешь большой соблазн увидеть в предлагаемой Дерридой культуре своеобразие, в рамках ко-

189

Глава 6

торой все люди равны вне зависимости от пола, цвета кожи политической и религиозной принадлежности, современную версию того, что Иисус называл Царством Божиим. Ничего удивительного в том, что нам придется несколько изменить привычную формулировку и говорить о Царстве Божием без Бога.

* * *

Согласно проведенному Дерридой анализу религия без религии не является абсолютно новым феноменом. Возникновение веры, не опирающейся на установления и догмы можно обнаружить в философии начиная с эпохи Просвещения. Обнаруживается она у Гегеля и Кьеркегора, Хайдеггера и Левинаса, Рикёра и Мариона. Есть она и у Канта) разнопланово проявляясь в работе «Религия в границах чистого разума» (*Kant I. Religion within the Limits of Reason Alone*, 1793) с ее программой предложения разумной, утилитарной и моральной интерпретации веры. В сущности, стоит приглядеться, и вы обнаружите ее задолго до того, как люди начали обсуждать

модерн: в проповедях Иоганна! Экхарта о рождении Слова в душе и в утверждении, которое | содержится в конце первой книги труда «О христианской ? доктрине» Блаженного Августина (*St Augustine. On Christian I Doctrine*) о том, что человек, зрелый в своей вере, уже не j нуждается в Писании. Если вы внимательно прислушаетесь > к тому, что говорили Отцы Церкви, то обнаружите выска- ' зывания, которыми христианство отчасти представляется как ? религия без религии: оно придало символический, метафорический смысл всему тому, что открылось иудеям, и как следствие заставило выглядеть примитивным, породившим неимоверное количество зла. Возвращаясь к временам модерна, мы сталкиваемся с еще большим числом предвкусывающих появление религии без религии. Дитрих Бонхоффер (1906-1945), в частности, 190

Постмодернистская религия отстаивал концепцию совершеннолетия христианства, превращения его в веру без религии. А Карл Рахнер (1904— 1984) призывал принять христианство, опирающееся на расплывчатое и неконкретное ощущение Бога, проявляющееся в актах верности и жертвенности, любви и терпимости, призывал видеть в догматах структуру, воздвигнутую на вершине этого опыта прикосновения к божественному. Для Рахнера и буддист, и иудей, и мусульманин, обладающие таким трансцендентальным ощущением Бога, но стесненные догмами собственной религии, имплицитные христиане или (что еще более проблематично) анонимные христиане. Понятно, что возможна и ответная «любезность»: добросовестный христианин может рассматриваться приверженцем буддизма как имплицитный или анонимный буддист. Не вызывает также сомнений, что многие христиане возразят против анонимности принадлежности к их вере, а правоверный мусульманин наверняка скажет, что не желает быть христианином ни под каким соусом! В оправдание своей позиции Рахнер сказал бы, что христианин не может не признать, что Христос спасает всех, кто может быть спасен, независимо от конфессиональной принадлежности. Между тем острота реакции на предложенную Рах-нером концепцию анонимного христианства указывает на сложность выработки эффективной теологии религий.

Выдвинутая Дерридой идея религии без религии встречает менее жесткое противодействие. В конце концов, речь идет о разработке конструкции, воспринимаемой как предтеча *всякой* реальной религии и потому не опирающейся на какие бы то ни было догмы, пусть даже предельно либерально интерпретируемые. Здесь возникают проблемы иного рода. Христианину, полагающемуся на молитву, участвующему в литургиях, соблюдающему обряды, идея религии без религии представляется безжизненной и абстрактной. Вера лишается своей исключительности. Этика, безусловно, важная часть религиозной жизни, однако она не затме-

Глава 6

вает собой всего и даже не является мотивирующим фактор ром. Люди приобщаются к религии, так как ощущают бо*| жественность мира либо потому, что живут, двигаются, чув*! ствуют в координатах веры. Человек религиозный скажет}! что, согласно завету Христа, вторая заповедь *подобна* пер*; вой и, поскольку тем самым подразумевается отсутствие четкой разграничительной линии между поклонением и этикой (второе должно вытекать из первого), приоритет богочитания должен сохраняться.

Наконец, то, что Деррида предлагает нам в своей фило* софии религии, представляет собой очередную главу истории религии, открытую еще Кантом. Хотя, возможно, она [начинается гораздо раньше и восходит к фрагменту 199 Гераклита, в котором говорится, что *этос* есть категория божественного. Оставим, впрочем, дискуссию об истоках. [Думаю, можно согласиться с тем, что история не овладела j воображением христиан прежде, чем была изложена Кан- J том. Канту принадлежит заслуга формулирования этики на S основе универсального нравственного закона, а Деррида i отказывается от этого подхода в пользу культуры своеобра- ' зия, которое в принципе может быть универсализировано. • Этика должна рассматриваться в контексте непредсказуе- ' мого, а не только предсказуемого, в контексте невозможно-1 го, а не только возможного. Связь между этикой и религией \ оказалась поколебленной. Между тем общий подход преж- / ний: сведение религии к этике и нескольким древним исто- ' риям, подход к первой заповеди через вторую. Сведение, J или редукция, может означать движение в обратную сто- > рону, и Деррида, совершенно очевидно, полагает, что ре- ' лигия основана на этике как на безграничной ответственности. Однако в данном случае мы имеем редукцию в t смысле низведения к низшему с попыткой объяснения ре- j лигиозной трансцендентности через этическую трансцен- ! дентность. В отношении христианина, воспитанного на дог- '

Постмодернистская религия

мате Троицы, подход не срабатывает: относительное своеобразие — не то же, что абсолютное своеобразие.

Как справедливо замечает Деррида, религии могут быть причиной многих войн, порождать фанатичную активность самого разного характера в условиях как войны, так и мира. Верующий, однако, непременно станет утверждать, что это лишь злоупотребление религией и что нельзя оскорблять ее, указывая на злоупотребления. Человек может молиться о мире перед крестом. Это хорошо. А можно воздвигнуть 26-футовый крест в Аушвице и тем самым затронуть чувства евреев, которые больше не могут там молиться. Это, конечно, нехорошо. Потом, как это случилось в мае 1999 г., можно заложить взрычатку под 300 крестов в Аушвице, чтобы погибли те, кто их сносит. Это кошмарное извращение христианства. Деррида с готовностью согласится с тем, что извратить мож-но-все, однако не откажется в целом от своего утверждения. Для него реальная религия по-прежнему представляет опасность, и даже самым религиозным из нас следует помнить об этом и в мирное время, и тем более во время войны.

Caputo, John D. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 1997.

Caputo, John D., ed. *The Religious*. Oxford: Basil Blackwell, 2002.

Derrida, Jacques. 'Faith and Knowledge: The Two Sources of "Religion" at the Limits of Reason Alone', trans. Samuel Weber. In Derrida and Gianni Vattimo, eds. *Religion*. Cambridge: Polity Press, 1998, 1-78.

Hart, Kevin. *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy*, expanded edition. New York: Fordham University Press, 2000.

Taylor, Mark C. *Erring: A Postmodern A/Theology*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

Westphal, Merold, ed. *Postmodern Philosophy and Christian Thought*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.

7 - 2S04

Глава 7

ДИСКУССИЯ О ДАРЕ

Большинство гидов будут убеждать вас в абсолютной светскости постмодерна. По их мнению, этим обстоятельством, как никаким другим, подчеркивается преемственность модерна и постмодерна. Взгляните на мир вокруг вас: Лос-Анджелес — не город ангелов, а Иерусалим — не град Божий. Атеизм модерна уходит корнями в эпоху Просвещения, корни эти укрепляются и разрастаются в XIX в., а после Холокоста, пожалуй, никто уже не может верить в милосердное божество. Если Бог всеведущ, значит, он знал, что творится в Аушвице. Если Бог вездесущ, значит, он был и там. Если Бог всемогущ, он мог предотвратить систематическое уничтожение мужчин, женщин и детей. И если Бог бесконечно добр, он, конечно же, услышал бы свой народ, взывающий о справедливости. Вопиющего факта Холокоста достаточно для опровержения утверждений о существовании Бога иудеев и христиан.

Так говорят протестные атеисты, люди, отрицающие Бога, исходя из незаслуженных человеческих страданий. Свою аргументацию они выстраивают следующим образом. Если Бог существует, он не может быть всеведущим, всемогущим, вездесущим и (уж никак нет) всемилостивым.

Исключайте любое качество на свой вкус, так как не можете достоверно наделять Бога всеми ими. Однако стоит вам лишить его хотя бы одного качества, и это уже не будет Бог ваших предков. Вы просто имеете суперсущество, развенчанное нацистами. Может ли кто-то сегодня верить в *ограниченного* Бога? Это один

194

Дискуссия о даре

из тех вопросов, ответа на которые ждут от вас протестные атеисты. Другой, как вы, вероятно, догадались, таков: может ли кто-нибудь сегодня верить в *безграничного* Бога? Теодор Адорно (1903-1969) произнес знаменитые слова о том, что писать стихи после Аушвица — варварство. В том же ключе протестные атеисты говорят о непристойности обращения молитвы к Богу наших предков, после того как мы узнали обо всех ужасах Холокоста.

Те же гиды скажут вам, что не существует некоего *единственного* постмодерна. Предполагается, что отношения между модерном и постмодерном можно оценивать по-разному. Для кого-то постмодерн — приглашение к выработке способа бытия, совершенно постсекулярного по своему характеру. В этом смысле постмодерн призван предупредить нас о недостатках и проблемах модерна: о его статичности, пространственных моделях знания, исключительно рамистском понимании метода, выраженном в акценте на индивидуальное «Я» и объективность, нетерпимость

к ритуалам и сознательное смешение тайны и мистификации. По мнению постсекуляристов, мыслители постмодерна и те, кто им близок, готовы указать нам пути критики этих проявлений модерна. Кто-то отошлет нас к Хайдеггеру и Дерриде, кто-то — к Кьеркегору или Левинасу. Рассудительные и настойчивые голоса добавляют, что самих этих мыслителей следует подвергнуть критике, прежде чем они смогут стать действительно для нас полезными. Взять, к примеру, Хайдеггера. Его помощь бесценна при диагностировании метафизики присутствия в западной философии, однако он ошибался, утверждая, что она же структурирует христианскую мысль. Св. Фома Аквинский не воспринимал Бога через косное присутствие, рассматривая его как сущность, акт его бытия. Кроме того, мнение Хайдеггера о том, что только поэты настроены на возможное новое проявление божественного, — не более чем романтическая меч-

195

7"

Глава 7

та, порождающая неязыческое представление о четырех-* элементности. В своих последних работах он проповедует идею о совместном участии в танце бытия смертных, бо-г гов, земли и небес. Если идея может казаться привлекатель*? ной поклонникам экоспиритуализма, то пугает тех, кто однозначно идентифицируют себя иудеями, мусульманами или христианами. Всякий, кто хотел бы видеть в постмодерне постсеку-лярное явление, без сомнения, отметит, что слово «модернизм» имеет двоякое значение. В первой главе я уже на это указывал, говоря, что буду пользоваться только одним его значением и коснусь второго лишь ближе к концу книги. Теперь пришло время поговорить об обоих значениях. На- | помню, о чем шла тогда речь. Обычно под модернизмом \ понимают авангардную культуру начала XX в., и слово более или менее тесно ассоциируется с именами таких художников, как Т.С. Элиот и Джеймс Джойс, Пабло Пикассо и Пит Мондриан, Арнольд Шёнберг и Эрик Сати. Когда же термин используется в контексте разговора о религии, всплывают имена совсем других людей: Фридриха фон Хюгеля и Альфреда Луази, Джорджа Тирелла и Мориса Блонделя, Эрнесто Буанаюти и Люсьена Лабертоньера. Эти люди в большей степени связаны общей неудовлетворенностью общепризнанной теологией, а не некой программой, которая могла бы ее заменить. Не все они думали, что религия зарождается в подсознании, не все считали, что она связана с опытом, не все они соглашались и с тем, что догматы — всего лишь набор безжизненных метафор. В то же время каждый в той или иной степени отстаивал по крайней мере одну из перечисленных позиций.

Некоторые из тех, кто появился после теологического модернизма и кто отвергает его либеральную ориентацию, называют себя постлиберальными теологами. Йельский лютеранин Джордж Линдбек — наиболее известный из них, а

196

Дискуссия о даре

\ его книга «Природа доктрины» (*Lindbeck G. A. The Nature*

\ *of Doctrine*, 1984) послужила им объединяющим началом. Линдбек развивает культурно-лингвистический подход к

\ религии, то есть пытается интерпретировать догматы как правила, наделенные смыслом в рамках конкретной культуры. Теория не является редуцивной, автор разрабатывает ее с целью упрощения экуменической дискуссии: если разные церкви прекратят спорить о влиянии и метафизике, если обратятся непосредственно к природе веры, христи-

¹ анский мир будет более единым. Либерализм не преуспел в развитии экуменической дискуссии, что объясняется его жесткой методологической позицией в отношении догматов, которые он считает мертвыми метафорами чувств и подходов, подсознательных желаний и общей ориентации в отношении бытия. Если догматы могут меняться без изменения человеческого опыта или если опыт людей может меняться без неперемного перефразирования догматов, либерализм становится слишком бесконфликтным для ведения сколько-нибудь продуктивной дискуссии о единении во Христе.

Если взглянуть на подход Линдбека несколько со стороны, он начинает походить на систему представлений Ку-айна. Подобно Куайну Линдбек отвергает основы: нет универсальных структур, которые позволили бы выделить религиозную или нерелигиозную интерпретацию действительности. Кроме того, Линдбек считает, что некоторые догмы могут быть пересмотрены или по крайней мере представлены в ином ракурсе. Непорочное зачатие Девы Марии, например, не подлежит ревизии, только если мы привязаны к конкретной теологии свободы творения и к жесткой теологии августинов в отношении первородного греха. Если бы церковь модифицировала теологию первородного греха в важных ее моментах, догмат непорочного

зачатия мог бы быть изменен. В русле того же общего подхода Линдбек считает, что Никейский и Халкидонский символы веры

197

Глава 7

не следует рассматривать как источники непреходящей метафизической истины о Христе и Троице. Скорее их следует воспринимать как возможные парадигмы христианской веры. Что касается символов веры, Линдбек не имеет намерения отрицать, в частности, что Христос и Отец имеют одну сущность, и определенно не желает пересмотра или отмены символов как таковых: слишком глубоко они укоренились в христианских культурах, чтобы обсуждать такую возможность, даже если хотелось бы. Он готов утверждать, что метафизические декларации вроде только что упомянутой не должны быть догматически обязательными. По его мнению, значение имеет, адаптируется ли человек к Иисусу Христу, каким он предстает перед нами в библейских рассказах, что, как он считает, может делаться многими способами.

Линдбек предпочитает называть себя не постмодернистским, а постлиберальным теологом, хотя и первое определение напроочь не отвергает. Как и Рорти, он считает, что мы живем в мире меняющегося словаря: «окончательного словаря» получить не удастся. Люди становятся христианами не потому, что христианство недвусмысленно придает человеческому существованию больший смысл, но по самым разным причинам, как похвальным, так и иным. Оказавшись среди паствы и усвоив ее язык — скажем, тот, что связан с *sola scriptura*, или другой, в большей степени связанный с таинствами, — они могут исповедовать свою веру. Подобно Дерриде Линдбек толкует значение в терминах смысла и функции предмета в общей последовательности. Теологическое описание интрасемiotично, определяется другими окружающими его знаками, утверждает он. Вероятно, Линдбек согласился бы с постлиберальным настроением, выраженным Дерридой в идиоме «христианство всегда требует еще большего христианства». Всегда можно извлечь еще больше христианского из рассказов об

198

Дискуссия о даре

Иисусе как о Христе и из системы понятий символа веры. Вера не ограничена конкретными философскими построениями в отношении «истинного смысла», философскими теориями об «отношениях» и теологическими тезисами по поводу греха.

Тем не менее есть крупные мыслители, которые скептически воспринимают теологический модернизм, совершенно не вписываются в постмодернистскую теологию, сколь ни широко она сегодня понимается. Чтобы быть постмодернистом, необходимо чувствовать напряжение — если не разрыв, — существующее между модерном и вашим собственным мышлением. Никто не причислит к постмодернистским критическим теоретикам Юргена Хабермаса (р. 1929), твердая позиция которого состоит в том, что модерн еще не выполнил своей исторической миссии и что в интересах социальной справедливости и интеллектуальной свободы этот «проект» должен быть реализован до конца. То же касается и Карла Рахнера, кратко представленного читателю в конце предыдущей главы. Его сложно отнести к числу постмодернистских теологов, даже учитывая сомнения, которые он испытывал по поводу ряда тенденций теологического модернизма.

Почему сложно? Не потому, что Рахнер отчасти разделял позицию св. Игнатия Лойолы (1493-1556), основателя ордена иезуитов. Постмодернистский мыслитель может быть связан с чем угодно и с кем угодно из прошлого. Если уж на то пошло, духовное наследие Лойолы противоречит позиционированию Рахнера как певца модерна, каким выставляют его некоторые критики. Акцент на Бога как на Верховного Владыку, все более отчетливо проявлявшийся в работах Рахнера, не вписывается в концепцию Бога в трактовке философов модерна. Рахнер далек от модерна, поскольку придерживался — и придерживался твердо — модернистской философии человеческого субъекта, заим-

199

Глава 7

ствованной у Декарта, впоследствии развитой Кантом и Гуссерлем и, наконец, включенной в томистическую теологию Жозефом Маршалем (1878-1944). Рахнер считал, что теология модерна должна опираться на теологическую антропологию, то есть на теологию человеческого субъекта. В наших обычных актах прощения и самоотречения, в принятии на себя ответственности без требования вознаграждения и в готовности терпеть лишения и страдать мы переступаем через самих себя. Подобное духовное самовозвышение проявляется в рамках абсолютного горизонта бытия, который Рахнер без колебаний именуется Богом. Таким образом, наш

повседневный опыт взаимодействия друг с другом содержит элементы тайного приобщения к Богу, и мы убеждены, что подобные действия совершаются по милости Божьей. В сущности, наше повседневное ощущение Бога расплывчато; оно не высвечивается интеллектом, не акцентируется эмоциями. Лишь очень редко это ощущение дарит нам утешение. Чаще мы молча переживаем свои разочарования и неудачи, веря лишь, что через них к нам исподволь обращается Бог. Делая всех нас немного мистиками, Рахнер не приводит к надежде на достижение вершин ! духовной радости.

Время от времени Рахнер сталкивался с оппозицией в лице Ганса Урса фон Балтазара, противопоставлявшего его мистицизму повседневной жизни отличное понимание мистического. Мы приобщаемся к Богу не через реализацию наших высших возможностей, утверждал Балтазар, а через стремление уподобиться Христу. Наша жизнь с Христом — не череда переживаний, а опыт отсутствия опыта. Каким бы консерватором он ни казался, в особенности в сфере церковной политики, Балтазара все же можно считать одним из наиболее значительных теологов постмодерна. Отнюдь не признавая притязаний модерна, представленных Декартом и Кантом (с маячащей за ними тенью Галилео Гали-

200 Дискуссия о даре

и лея), Балтазар кардинально переосмысливает то, что ассоциируется с модерном. Эпоха модерна, говорит он нам в пятом томе своего труда «Во славу Господа» [*von Baltasar Hans Urs. The Glory of the Lord*, 1965), начинается гораздо раньше, чем в XVII в., возможно, с философии исламского мыслителя Авиценны (980-1037). Без сомнения, его истоки можно обнаружить и в аверроизме середины XIII в. Авер-роэс (1126-1198) был арабским философом, жившим в Испании и много работавшим над комментариями к Аристотелю. Переведенные на латынь спустя столетие после его смерти, эти комментарии оказали сильнейшее влияние на некоторых философско-схоластов, что вызывало тревогу у таких убежденных ортодоксов, как св. Альберт Великий (ок. 1193-1280) и св. Фома Аквинский (ок. 1226— 1274). Особенно беспокоило их утверждение примата разума над верой, философии — над теологией. В конечном счете для аверроистов богооткровенные истины уступали по статусу истинам разума.

Утверждением приоритета разума над верой подразумевалась ликвидация разрыва между сотворенными существами и Творцом. Дунсом-Скоттом разрыв действительно был сокращен благодаря выработке идеи универсального бытия, которое может совмещать в себе как конечное, так и бесконечное, и людей, и Бога. Вопреки утверждениям многих его критиков Дунс-Скотт не настаивал на отсутствии различия между бытием Бога и бытием его творения. Только Бог существует в силу своей сущности, говорит Дунс-Скотт, а мы существуем лишь потому, что причастны к Богу. Без идеи же универсального бытия мы не смогли бы доказать существование Бога: нам пришлось бы постоянно искать способы совмещения в своем сознании бесконечного и конечного, вечного и смертного бытия. Представители школы томизма высказывали резкое несогласие с францисканским проповедником, настаивая

201

Глава 7

на отсутствии идеи универсального бытия и говоря лишь о сходстве бытия Бога и его созданий. Как бы то ни было воззрения Дунса-Скотта — а вернее сказать, некоторое недопонимание, — стали, по мнению Балтазара, точкой рождения эпохи модерна. Вольно или невольно Дунс-Ско подтолкнул многих философов к трактовке *конечного* бытия как собственно бытия, к игнорированию бесконечного бытия, а конкретно — Бога. По сути, концепция бытия Дунса-Скотта тихо-мирно оказалась вознесенной над Богом! Бытие уже не осознается как *реальность*, а воспринимается как *концепция*. Предполагается, что сам Господь оказал-ся перед лицом концепции универсального, нейтрального* и неопределенного бытия.

Взгляд Дунса-Скотта на бытие вполне мог бы остаться историческим курьезом, курьезом, который затмили новые захватывающие идеи Ренессанса, однако, по мнению Балтазара, они пережили Ренессанс и оказали пусть неприметное, но оттого не менее мощное влияние на дальнейшее развитие человеческой мысли. Идея универсального, неясного, нейтрального бытия была переосмыслена, переориентирована и глубоко развита иезуитским теологом Франциско Суаресом в его *Disputationes Metaphysicae* (1597), энциклопедическом труде, опираясь на который большинство европейских философов XVII в. постигали свое ремесло. Для Суареса предложенное Дунсом-Скоттом определение бытия было предметом метафизики, а отказ от идеи универсального бытия в пользу подобия бытия стал бы равнозначен отказу от всякой

определенности, которую способна нам дать точная метафизика. Подобие по меньшей мере неопределенно, а исследование бытия приведет нас к ³определенности, в том числе в отношении Бога. Мы знаем, *i* что метафизика Суареса в значительной мере сформировала ¹мировоззрение Декарта в период его обучения в иезуитской коллегии Ла Флеш, и его философия заложила основы тра-

202

Дискуссия о даре

диции, которую в эпоху модерна Балтазар прослеживает в работах Лейбница и Спинозы, Канта и Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера. Именно Суарес проторил путь Декарту и Канту своим учением о бытии как концепции, которую можно постичь разумом. Теперь если бытие — концепция, она принадлежит субъекту. А если так, то мы не зависим от бесконечного бытия Бога. Скорее сам Бог должен быть позиционирован с учетом наших мысленных категорий. Под этим углом зрения от Дунса-Скотта до Канта — несколько коротких шагов. В целом же, если предположить, что модерн начался с Декарта или с одного из его современников (Шекспир был старше, Ньютон моложе), мы проигнорируем важность Суареса, Скотта и Аверроэса. Хуже того, нам грозит серьезная недооценка самой эпохи модерна, неведение в отношении ее теологической составляющей. Не должно вызывать удивления, что Балтазар стремится доказать трансцендентность Бога и реальность Троицы. Тем самым он возражает против модерна, который ставит разум выше веры, а бытие как концепцию — выше всемогущего Бога. Как мы видели, одно из следствий модерна — тенденция возврата религии к ее предполагаемой основе в виде этики. Ясная постмодернистская вера, со своей стороны, должна быть ориентирована исключительно на любовь к Богу. Быть обращенным лицом к Богу — значит ощущать в себе безграничную любовь, которая не может быть присвоена человеческим субъектом — она шире ваших действий и ваших слов. Это не совсем та модель этики, которую мы унаследовали от Канта и по которой все мы в соответствии с нравственным законом должны быть честными, благопристойными гражданами. Отлично это состояние и от продуктов переосмысления практической этики Левинасом и Дерридой. Непредсказуемый масштаб моей реакции на вас определяется Богом, а не вами. Христианская любовь не может быть осмыслена в терминах меж-

203

Глава 7

i

личностных отношений — скажем, между вами и мной, а только как реакция на дар божественной любви. В пр ставлении Левинаса и Дерриды, мы не можем с точност определить, руководствуемся ли этикой или религией. Б тазар же убежден, что мы обязаны сделать выбор. Недост точно, чтобы я обратился к вам как к абсолютно отлично от меня. Абсолютно другой — это Бог, а вы подобны ем пусть и лишь в более широком контексте колоссально уничижительного несходства. В утверждении Дерриды, чт с моей точки зрения, вы подобны Богу, поскольку явля тесь *tout autre* во всех отношениях, Балтазар отметил бы Н(сходство бытия, а признаки теории Скотта о существов; нии универсальной концепции бытия. Образцовый постм дернист, каким многие воспринимают Дерриду (к еп кстати, неудовольствию), превращается таким образ в воплощение модерна. Чтобы не вдаваться в дальнейшие детали теологии БалтЫ зара, обращу внимание читателя на двух мыслителей, тщач тельно штудировавших его труды и не тушующихся, *козЩ* их называют постмодернистами. Речь пойдет о Жан-Люке Ма-рионе (р. 1946) и Джоне Милбэнке (р. 1952) отчасти ввиду *и* значения в современной интеллектуальной культуре, отчасти потому, что Милбэнк не единожды втягивал Мариона в дискуссию. Оба размышляют о даре, и оба пытались переосмыслить модернистского субъекта. Дальнейший наш рассказ и будет вращаться вокруг этих двух взаимосвязанных тем.

Деятельность Жан-Люка Мариона в значительной мере представлена тремя внушительными триптихами: одним ис-² следуете модерн, другой посвящен теологии, а еще одним¹ разрабатывается тема феноменологии дарения. Третий триптих состоит из книг *Reduction and Givenness* (1989),

204

Дискуссия о даре

Being Given (1997) и *In Excess* (2001). Второй — из *The Idol and Distance* (1977), *God Without Being* (1982) и *Prolegomena to Charity* (1986). И первый —■ из *Sur l'ontologie grise de Descartes*

(1975), *Sur la théologie blanche de Descartes* (1981), *On Descartes' Metaphysical Prism* (1986).

Начнем с первого триптиха, предлагающего глубокую интерпретацию позиции основоположника философского модерна Рене Декарта (1596-1650).

В своем исследовании (а в особенности во второй книге) Декартовой метафизики Марион акцентирует внимание на трактовке философом эго и на его концепции Бога. Является ли Декарт метафизическим философом? Несомненно: он определяет эго как *cogitatio sui*, самостоятельно мыслящее бытие, а Бога как *causa sui*, бытие, причину самого себя. Является ли он только метафизическим философом? Нет, его понимание эго и Бога отмечает границы метафизики и выходит за их пределы. Эго призвано быть свободным и создавать возможность как первый способ бытия, тогда как к Богу следует обращаться по его божественному имени бесконечности — ни одна концепция не является чисто метафизической. Именно с этих вопросов и с развернутых ответов на них Марион начинает свои размышления о природе и сущности философского модерна. Его подход к идеям Декарта и истории современной философии остается строго феноменологическим. В широком смысле это означает, что он двигается вслед за Гуссерлем и Хайдеггером и параллельно со своими более старшими современниками, такими как Левинас и Мишель Анри (1922-2002). В более узком это значит, что мысль Мариона организована с учетом двух концепций: интенциональной структуры сознания и феноменологической деструкции. С этими концепциями нам стоит познакомиться ближе.

Всякое сознание есть сознание чего-либо, утверждал Гуссерль. Все мои психические акты — познание, жела-

205

Глава 7

ния, настроение — имеют свой объект, и эти объекты формируют собой мир с моим сознанием в его центре. Это — пассивный центр, вокруг которого вращается мир. Всего нет. Он имеет характер действия. Когда я иду из дома на работу, я не просто миную случайную череду объектов машин, домов, деревьев, мусорных баков в переулках, лающую на меня собаку, женщину, совершающую утреннюю пробежку, людей, стоящих в очереди за первой чашкой кофе. Нет, я последовательно двигаюсь через исполненный для меня смысла логически связанный мир. Проходя мимо конкретного дома, я знаю, что нахожусь на половине пути до офиса. В моей голове крутятся мысли о семинаре по Джеймсу Мэнли Хопкинсу, который мне предстоит провести к концу дня, я прикидываю, успею ли перейти на зеленый свет Кливленд-роуд, в более или менее подходящий момент бросаю «привет» пробегающей мимо женщине, обдумываю идею одной из глав этой книги, мысленно оцениваю строфу стихотворения, которое сочиняю, возможно, сожалею! что не позавтракал немного более плотно. Иногда какая-то мысль или желание так меня увлекает, что я прихожу в себя уже у самого университета: даже не помню, как проходил по путепроводу над Джунипер-роуд! Мои переживания не случайны; они — поле деятельности, которое я формирую, приспособляясь к ним, впитывая их или отворачиваясь от них. Я понимаю мой мир, не сопоставляя события с законами естественных наук («Птица-кардинал коротким вечером передает огромный объем информации о близлежащих источниках пищи и потенциальной опасности») а находясь с ним в прямом контакте (говорю себе: «Како замечательное пение! Наверное, кардинал»). По дороге на работу большую часть времени я осознаю себя как ощущающим то да се, так и взаимодействующим с миром субъектом, осознаю свое «Я».

s

В *Being Given* (1997), одной из своих поздних работ Марион подходит к пересмотру выводов теории Гуссерля 206

М

Дискуссия о даре

об интенциональности. В частности, он глубоко переосмысливает идею трансцендентальности субъекта, то есть его способности формировать условия возможности для опыта, и при этом заявляет, что остается верен феноменологии, возможно, более верен, чем сам Гуссерль. Впрочем, прежде чем бросить пусть даже беглый взгляд на все это, нам необходимо понять, что Гуссерль подразумевает под феноменологической редукцией. Готовясь вступить в область феноменологии, мы отказываемся от естественного подхода, иными словами, воздерживаемся от обращения к религии или науке (от того, на что опирается так называемый здравый смысл), как это обычно делаем, пытаемся осознать свой опыт. Все внешнее по отношению к опыту — все трансцендентное, как выражается Гуссерль — должно быть вынесено за скобки, выведено из игры. Это не ставит нас на грань безответственного субъективизма, а позволяет рассматривать

поле деятельности, частью которого мы являемся, с позиции *субъекта* того, что происходит. Подобный отказ от естественного подхода обозначается в феноменологии термином *epoché* и подготавливает нас к феноменологической редукции.

Слово «редукция» происходит от латинского глагола *ducere*, что значит «вести», который благодаря приставке приобретает значение «возвращать(ся)». Я обращаюсь к феноменологии, возвращаясь к собственному опыту, каким я его реально переживаю. Приведу пример. Я вхожу в свой кабинет, и мой взгляд останавливается на прислоненной к книгам открытке ко дню рождения, которую несколько лет назад нарисовала для меня одна из моих дочерей. Здравый смысл говорит мне, что это всего лишь листок бумаги, заретушированный цветными карандашами, с нарисованным в уголке котенком. Теперь вынося здравый смысл за скобки, я отнюдь не ставлю под сомнение факт, что открытка сделана из бумаги, раскрашена карандашами, а сверху к

207

Глава 7

ней прикреплена полоска липкой ленты. Я не сомневаюсь что все это существует. Я лишь отмечаю отвечающее *здр* вому смыслу исходное положение, согласно которому все окружающего мира наделены значением до того, как в дят в мир моего опыта. В итоге я вступаю с этой открытк в отношения разворачивающихся переживаний. Я воспр: нимаю ее как часть моего мира, моей семьи и моей работ Я не переживаю любовь как некую абстрактную категории какой она представляется в одной из тех книг по филос фии, которую открытка частично прикрывает. Нет, я пер живаю ее такой, какой воспринимаю, какой проживаю в ко плексе чувств и эмоций, с приятными и неприятным моментами, с участием моих дочерей и моей жены. Позв ляя своим переживаниям разворачиваться, следуя их со ственному ритму и порядку, я в том числе ощущаю се ребенком, общающимся с собственным отцом. Эти ощущ ния находятся в пределах моего интенционального гор зонта, и теперь, когда я и сам являюсь отцом, я способе лучше осознать некоторые из них. Я вижу, как мой детски опыт и опыт восприятия меня моим ребенком проника " друг в друга, что формирует в моем сознании исключител но сложные связи и чувства. При этом, чтобы разобраться \$ своих переживаниях, я не обращаюсь ни к чему внешнему^ но позволяю переживаниям самостоятельно разворачи ватв| ся, самим формироваться и проясняться во всей конкретно* сти этой обыденной ситуации.

j

В своих «Метафизических размышлениях о первой *фш* лософии» (*Meditations de Prima Philosophia*, 1641) Декар^ выразил сомнение в существовании мира. Он считал, чт<| должен освободиться от всех своих привычных представ^ лений, чтобы обрести прочную почву, которую нашел \$ тщательно исследовал — но не назвал — в других размышщ! лениях. (Знаменитое выражение *cogito ergo sum*, «мыслю,! следовательно, существую», появляется в четвертой части 208

Дискуссия о даре

«Рассуждения о методе», в «Принципах философии» и в «Поисках истины». Он выяснил, что не может сомневаться в том, что действительно мыслит. Путем обретения этой абсолютной уверенности Декарт убедил себя в существовании Бога и в том, что Бог его не обманет. После этого Декарт смог перестроить собственный мир, на этот раз на прочном фундаменте. Современная европейская философия начинается с Декарта. Его работа признана образцом тщательности и точности, а в самой этой работе в качестве идеала тщательности и точности выдвигается математика. Кроме того, труды Декарта признаются стандартом ясности. Французская приверженность *la clarté* [ясности] и французское ее неприятие в равной степени — реакция на прозаичность упомянутых *Discours de la méthode* и *Meditationes de prima philosophie*. Когда в 1929 г. Гуссерль излагал в Сорбонне результаты своих последних размышлений, он начал с того, что отдал должное человеку, которого почитал как выдающегося мыслителя Франции, — Декарту. В расширенном виде те две его парижские лекции позже были опубликованы под названием «Картезианские рассуждения» (1950). Тем не менее Гуссерль сильно отличался от Декарта: предметом его интереса было не то, действительно ли мир существует, а то, как он обретает значение. Не занимался он и исследованием чистого *cogito*, извлеченного из внешнего мира. Субъект Гуссерля уже и всегда пребывает в контакте с объектами. Как было сказано, сознание интенционально по структуре. Между тем сознание может существовать отдельно, размышлять над объектами и исследовать, как они с ним соотносятся. Если прибегнуть к *epoché* и редукции, можно увидеть, как мы взаимодействуем с объектами нашего сознания. Мы можем видеть их конкретное расположение относительно нашего интенционального горизонта, который

изменяется с течением времени, и таким образом раскры-

8-2604

209

Глава 7

вать их полное значение в терминах наших меняющихся* желаний, чувств и мыслей. Какой бы сухой и трудноусвояемой ни была речь Гуссерля, феноменология, тем не менее привлекает тех художников и поэтов, кто слышал о ней вне стен школы. Франсис Понж (1899-1988) — один из таких поэтов, подтверждение чему — его стихотворения в прозе от «На стороне вещей» (*Ponge F. Taking the Side of Things*^ 1942) до «Мыла» (*Soap*, 1967). Другой — Шарль Симюа; (р. 1938), на что подкупающе ясно указывают его дерзкие! размышления по поводу таких обычных вещей, как вилки,* рубашки и огрызки карандашей. Одни художники прямо • или опосредованно испытывают на себе влияние феноменологии, другие видят в ней просто любопытную трактовку природы художественного творчества. Возможно, лучшее представление о том, что такое *epoché*, даст нам образ : поэта, берущего в руки перо, или художника перед холстом. История феноменологии — это история творческого переосмысления интенциональности и редукции. Реализуя собственные намерения и цели, Хайдеггер оставил в стороне редукцию и не продолжил размышления над субъектом, приводимым в движение сознанием, а занялся исследованием интенциональности применительно к *Dasein* (человеческое бытие в мире, его «пребывание там»). Морис Мерло-Понти (1908-1961) утверждал, что наиболее показательна в практике феноменологии несостоятельность » редукции. Левинас возражает против редукции как старомодного теоретического действия, которое пытаются подновить, хотя и признает интенциональный анализ, а Поль Рикёр (р. 1913) предлагает добавить к феноменологии герменевтику, теорию интерпретации, что позволит предотвратить сползание к субъективному идеализму. Деррида | пытается сохранить редукцию, хотя и соглашается, что она j не всегда полностью успешна: всегда отложена и отсрочена! на письме в его понимании этого слова.

Марион оставляет-

210

Дискуссия о даре

ет редукцию, но переосмысливает ее. Первая редукция, Гуссерля, предполагает возврат нашего отношения к объектам, к сознанию, а вторая, Хайдеггера, — переход от существ к бытию. Марион предлагает третью, более радикальную редукцию: бескорыстность дарения. Ничто не может проявить себя без того, чтобы прежде себя не отдать. Соответственно Марион переформулирует субъекта опыта. Теперь уже не сознание выступает трансцендентальным субъектом, организующим и наделяющим значением опыт. Вместо этого субъектом становится *adonné*, одаряемый, наделяемый тем, что получает.

* * *

Если свести три триптиха Мариона в один, центральное место займут в нем *Reduction and Givenness* (1989), *Being Given* (1997) и *In Excess* (2001). Не всегда это представлялось именно таким образом. Многие читатели полагали, что истинное ядро в работе Мариона — теология, а не феноменология, а некоторые, в особенности Доминик Жанико (1937-2002), возражали, утверждая, что его феноменологические размышления о даре и дарении — скрытые упражнения в теологии. Кто или что дает нам феномены? Почему, если Марион католик и если он активно размышляет над евхаристическим присутствием, это обязательно должен быть Бог Отец? Но подобные претензии абсолютно неправомерны, протестуют Жанико и иже с ним. Феноменология бессильна без редукции, а первое, что подпадает под редукцию, это трансцендентность. Может быть феноменология божественного, поскольку люди переживают священное, однако не может быть феноменологии Бога, так как никто не может напрямую ощущать божество. Одним словом, Бог никоим образом не может быть идентифицирован как тот, кто дает.

211

8*

Глава 7

Марион не имеет ничего против этих возражений, более того, поддерживает их, но считает, что они не помогают выявить некий недостаток его работы. По его словам, одна часть этой работы посвящена максимально ясному разграничению феноменологии и теологии веры. Похвальное намерение, хотя, как нетрудно заметить, даже симпатизирующие Мариону читатели неверно его понимают именно в этом вопросе. Некоторых сбивает с толку симметрия его программы. Он пытается выработать теологию, свободную от метафизики, и одновременно развивает феноменологию без метафизики. Невнимательные читатели приходят к поспешному выводу, что

феноменология и теология — это одно и то же. Вовсе нет. Теология указывает на Бога | без бытия, тогда как феноменология сохраняет «Я» без бы- [тия и стремится рассматривать Бога лишь как возможность. ; И все же основания для поспешных читательских выводов ' . существуют, и как следствие «Бог без бытия» (*God Without Being*, 1982) остается самой известной книгой Мариона, по крайней мере в англоязычном мире.

Каждый, кто внимательно читает эту книгу, отмечает ее деление. Первые пять глав объясняют разницу между идолом и иконой в терминах феноменологии, параллельно исподволь знакомя с философией религии на материале тех же идола и иконы: метафизика связана с идолопоклонством (ограничивает Бога рамками концепций), а феноменология при правильном ее понимании ориентирована на икону (позволяет Богу быть Богом). Последние две главы, объединенные общим названием «Вне текста», посвящены теологическим размышлениям о даре присутствия.

Подзаголовок «Вне текста» (*Hors-Texte*) далеко не невинен. Он очевидным образом намекает на чеканную фразу Дерриды в его работе «Грамматология» (1967): // *n'y a pas de hors-texte* (нет ничего *вне текста* или нет ничего, кроме текста). И как ясно указывается в этих двух заключительных главах,

212

Дискуссия о даре

«есть кое-что вне текста, а именно божественное Слово». Во французском названии книги, *Dieu sans l'être*, содержатся два намека на ее смысл, которые невозможно передать в переводе. Во первых, если воспринимать / как усеченное местоимение, это книга о Боге, который не является Богом, то есть Бог не обязан играть роль, которую ему отводят метафизики. Во-вторых, *l'être* звучит так же, как *lettres* — «литература», и тогда это книга о Боге вне текста, о вечном Слове, а не просто о словах. (Деррида в принципе согласился бы с первой трактовкой и раздраженно передернул бы плечами по поводу второй: как может обсуждаться Слово или что бы то ни было, спросил бы он, в отсутствие различия?)

Феноменология и теология. В *God Without Being* автор не пытается осмыслить связь между ними, и можно сказать, что Мариону понадобилось 15 лет — от *God Without Being* (1982) до *Being Given* (1997), — чтобы ликвидировать пропасть, существовавшую в его ранней работе. В более поздней он пытается взглянуть на богооткровение в строго феноменологической перспективе. Здесь откровение — не дар Бога Отца. Это заявление, которое может подтвердить только тот, кто с честью прошел испытание веры, и которое Марион, сам католик, с готовностью подтверждает. И все же, в особенности в своих поздних работах, он предпочитает заниматься феноменологией, а не теологией и потому развивает феноменологию откровения. Делает он это посредством того, что сам называет насыщенным феноменом, разъясняя понятие в *Being Given* и *In Excess*.

Обосновывая понятие религии без религии, Деррида упоминал Мариона как человека, чья работа вписывается в его рамки. Марион согласен: его феноменология, хотя и не его теология, действительно может оцениваться в этом ключе. Богооткровенная теология начинается с мысли, с веры в то, что определенные события имели место и что эти события имеют решающее значение для нашего спасения. Фе-

213

Глава 7

номенология же рассматривает лишь *возможность* таких событий, исходит из того, что о событиях можно думать независимо от того, имели они место в действительности или нет. Смысл в том, чтобы не создавать набора условий, которые даже Бог должен соблюдать, если собирается нам » открыться. В противном случае это была бы метафизика в самом худшем ее варианте. Свою задачу Марион видит в избавлении откровения от подобных условий, в предоставлении ему возможности быть дарованным в его собственной манере. Если теологи представляют божественное откровение как дар, то Марион хотел бы насладиться им как фактом дарения. Думать о феномене в рамках метафизики, говорит нам Марион, значит считать его обделенным интуицией. Было бы страшной ошибкой представлять себе в данном контексте интуицию в обычном смысле этого слова — как внезапное озарение. Марион использует слово в качестве специального термина, как перевод с немецкого *Anschaung* и как *Intuition* из лексикона Гуссерля, что, пожалуй, правильнее было бы перевести как «осведомленность». Считайте Канта примером философа, размышляющего над феноменами | в контексте метафизики. Он делает это, пользуясь категориями понимания, разработанными в «Критике чистого разума» (1781, второе издание — 1787). Его категориями ограничен наш взгляд на феномены и соответственно то, что мы можем переживать. Категории классифицируются по четырем группам: количество, качество, отношение

и модальность. Кант принимает за нормативные те феномены, которые вписываются в интенциональный горизонт человека. Я могу стремиться к ним (они, скажем, имеют количество единства), могу терпеть их (имеют, к примеру, качество ограничения), они вписываются в границы некоего горизонта (например, вступают в причинно-следственные отношения), могу на них взирать (обладают модальностью возможности, долженствования или наличия).

214

til

Дискуссия о даре

Особое место в философском мире Канта отводится насыщенному феномену, а именно феномену, к которому я не могу стремиться или который меня поражает, навязывает себя в качестве абсолюта либо на который нельзя взирать. О какого рода вещах здесь говорится? Насыщенным феноменом выступает сражение при Ватерлоо (1815), говорит нам Марион. Ни один из тех, кто был там, включая герцога Веллингтона, Наполеона и Блюхера, не имел интенциональной связи с событием во всей его полноте. То, что мы восторженно именуем «битвой при Ватерлоо», было насыщено интуицией; никто не мог разбить ее на несколько частей, которые можно было бы идентифицировать и наблюдать. По-иному насыщено интуицией полотно американского художника Марка Ротко (1903-1970): оно скрывает от моего взгляда суть. Мое тело — также насыщенный феномен, добавляет Марион: испытываемая мной боль или удовольствие остается вне пределов вашего горизонта восприятия. То же касается вашего лица: я выдерживаю ваш пристальный взгляд, когда вы взываете ко мне о помощи, но тот остается по большей части невидимым для меня, даже если я смотрю вам прямо в глаза.

Только избавившаяся от метафизики феноменология может оценивать насыщенный интуицией феномен как нормативный. Соответственно только неметафизическая феноменология, подобная той, которую, по его мнению, разработал Марион, способна выявить значение возможности феномена, насыщенного во всех четырех аспектах: к нему нельзя стремиться, он поражает, не зависит ни от какого горизонта и его нельзя созерцать. Таким четырехкратным насыщением обладает откровение, и в *Being Given* Марион посвящает несколько замечательных страниц Христу как откровению Бога. Тот факт, что в неметафизической феноменологии откровение является возможностью, не означает, что Марион исподволь вписал теологию в свою фи-

215

Глава 7

лософию. Феноменология может подвести вас к самой границе веры, но не может принудить к испытанию веры. Это, если хотите, новый способ описания того, что теологи именуют *praeambula fidei*, вещами, которые мы должны знать, прежде чем может быть совершен акт испытания веры. Одно из отличий феноменологии Мариона от феноменологии Канта состоит в том, что в ней откровение рассматривается как возможность. Оно не выносится за границы религии, четко воспринимаемой как рациональный проект.

Все, что проявляется, прежде себя отдает. Так понимает редукцию Марион. Возникают два вопроса. Первый — кто или что отдает? Ответ Мариона такой: дающего *нет*, и этим гарантируется бескорыстность дара. (Возможны другие варианты: нет дара и некому его давать.) Оставив в стороне массу других вопросов, возникающих в связи с этим заявлением, поставим второй вопрос: кому отдается? Понятно, что не человеческому субъекту. Марион согласен со всеми теми постмодернистами, кто возражает против субъекта, каким его завещали нам Декарт и Кант. Впрочем, нет смысла пытаться ликвидировать субъект либо свести его к чему-то очень малому, не более чем к месту, с которого человек говорит, либо истолковывать как проявление нахождения перед лицом таких почтенных институтов, как семья, правительство и закон. Любая такая постмодернистская критика субъекта несостоятельна, утверждает Марион, так как стоит субъект умалить, как он явится под другой личиной. Более перспективной представляется задача оспаривания оригинальности субъекта, а самый эффективный способ ее решения — доказательство наличия чего-то, что было до него. Этого предшественника Марион именует / *'adonné*, одариваемым.

Первая редукция, Гуссерля, состояла в возвращении субъекта к его сознанию, в выявлении значения опыта в терминах интенционального горизонта. Именно этого

216

Дискуссия о даре

трансцендентального субъекта Марион и хочет сместить с его позиции как абсолютно непоколебимого и саморегулирующегося. Вторая редукция, Хайдеггера, представляла собой переход от сущностей к бытию и раскрывала *Dasein* в контексте бытия. Но даже в *Dasein*,

«пребывании там», слишком много от субъекта, полагает Марион: оно сохраняет привилегированное положение относительно бытия и внешнего мира. В третьей редукции, Мариона, «Я» пассивно формируется тем, что себя отдает. Субъект должен осознать, что появляется после одариваемого. В отличие от субъекта одариваемый не может претендовать на контроль над событиями. Он или она должны признать непредсказуемость феноменов, признать, что ему или ей доступно лишь частичное значение целого и что они реципиенты значения, а не его самостоятельные создатели. Одариваемый был окликнут дарением прежде, чем могло сформироваться «Я», до появления самой возможности отклика. И при этом только с ответом на анонимный призыв, только со словами «вот Я» появился одариваемый.

* * #

Теологов феноменология Мариона порой озадачивает. Почему он считает, что откровение, рассматриваемое как насыщенность насыщенности, имеет отношение к христианскому Богу? Если вы поражены насыщенностью насыщенности, это может обнаруживать себя Бог, а может быть вызвано чем-то абсолютно другим, включая нечто малозначительное или вредоносное. Кроме того, зачем, спрашивается, ломать копья, доказывая приоритет дарения, когда можно прямо обратиться к Новому Завету и прочесть, что божественная любовь всегда призывала нас действовать без корысти. Поскольку Марион католик, он верит, что Иисус Христос — открывшийся Сын Божий. Тогда какой смысл в

217

Глава 7

выработке феноменологии, обращенной к *возможности* божественного откровения?

Джон Милбэнк — философский теолог, специализирующийся на исследовании современной европейской мысли и потому прекрасно осведомленный и о дебатах внутри феноменологии, и о ставке на теологию. Он же один из наиболее последовательных оппонентов Мариона, причем, что интересно, его противостояние не основано на несогласии по двум означенным пунктам. Его волнует позиция Мариона по поводу дара. Однако прежде чем перейти к этому вопросу, кратко остановимся на месте Милбэнка в современной дискуссии. Во-первых, он является англокатолическим теологом, принадлежит к небольшой части англиканской церкви, не признающей ни Реформацию, ни анти-Реформацию. Подобно Джону Генри Ньюмену (1801-1890) до его обращения в католическую веру Милбэнк придерживается *via media*. Не менее важно и то, что Милбэнку присуще истинно английское мировосприятие. Хотя он преподает в Соединенных Штатах и интеллектуально связан с современной европейской мыслью, он глубоко привязан к английской интерпретации христианского мира, от которой мало что сохранилось. Он мечтает о мирной деревне, о городах с гармоничным социальным разделением, об общине, живущей словно отдельно от государства, словом, об эдакой зеленой и благодатной стране. Милбэнк понимает, что те времена ушли навсегда, и компенсирует утрату мечты твердым и активным ее отстаиванием. Возможно, то, что сохранилось, может быть реанимировано в эпоху постмодерна, в менее консервативном и более живом виде, чем было прежде.

В теологии этот акцент на социальную гармонию близок к августинизму. Первоначально краткое изложение им своей позиции характеризовалось именно как постмодернистский критический августинизм. Его Августин — это автор сочинений «О музыке» (*St Augustine. On Music*) и

218

Дискуссия о даре

«О граде Божием» (*The City of God*), а не просящий и проливающий слезы грешник «Исповеди», который привлек внимание Дерриды и Лиотара. Позже, однако, Милбэнк стал выступать с более резких позиций радикальной ортодоксии, и нам стоит задержаться на несколько мгновений, чтобы разобраться, что означают эти два слова. Во-первых, ортодоксальна сама по себе теология: она опирается на Никейский символ веры (325). Во-вторых, теология радикальна, и это определение имеет несколько связанных аспектов. Начнем с того, что теология обращается к корням христианской традиции, причем не только к Никейскому собору, но и к Отцам Церкви, особенно к тем из них, кто испытал на себе наиболее сильное влияние Платона. Радикальность теологии Милбэнка состоит также в том, что она затрагивает действительность эпохи постмодерна во всех ее проявлениях: в церкви и на улице, вне дома и в быту, в ее нигилизме и плюрализме. Это обращение радикально потому, что содержит резкую критику модерна (выражаемую как обнаженная версия оценок Балтазара с некоторой дополнительной демонизацией в духе Дунса Скотта), в том числе с обращением к домодерну, в особенности к Блаженному Августину. Секулярное единодушие модерна в отношении того, что государственная сфера рациональна и должна быть распространена на все и вся, *потому что* рациональна, должно быть оспорено на том

основании, что некогда было религиозным, по крайней мере квазирелигиозным. Некогда существовало широкое приобщение к Богу, которое, возможно, может возникнуть вновь. Существует глубокая преемственность между домодерном и постмодерном, полагает Милбэнк, хотя с готовностью отмечает банальность стандартной постмодернистской реакции: не уверен — прояви оригинальность. Домодерн вернуть нельзя, однако при правильном его понимании можно его внедрить в постмодернистскую мысль. Наконец, радикаль-

219 Глава 7

ная ортодоксия радикальна своей поддержкой социализма. Причина не в том, что тот предлагает некую рациональную теорию государства, а в том, что проповедует справедливость. Для Милбэнка Маркс — не экономист, а пророк.

«Радикальная ортодоксия» — это также наименование общественного движения, другие ключевые фигуры которого — Кэтрин Пиксток и Грэхем Уард. С одной стороны, группа послужила Милбэнку надежным фундаментом, а с другой — отвлекала внимание людей от того, что было значительно и оригинально в его работе. Как Карл Барт привлек к себе бартианцев, так и Милбэнк по-своему собирает вокруг себя бывших студентов плюс бывшего преподавателя Роузена Уильямса, нынешнего архиепископа Кентер-берийского. В движении, как и в большинстве модных интеллектуальных клубов, больше просто любопытствующих, тех, кто что-то слышал, что-то читал, а потом приобрел демонстрационный пакет приглянувшихся идей. Милбэнк — интересный теолог, а радикальная ортодоксия — занудство. Хорошо бы вот так, просто и ясно провести разграничительную черту, но, увы, не получится. В промежутке между двумя своими работами, «Теология и социальная теория» (*Milbank J. Theology and Social Theory*, 1990) и *The Word Made Strange* (1997), Милбэнк меньше стал интересоваться художественной теологией и больше онтологией. Отчасти такова динамика его проекта (создание художественных произведений — безусловно, форма приобщения к Богу), отчасти — следствие влияния Пиксток. Сотрудничество со студенткой вылилось в откровенно слабые работы, включая написанную в соавторстве «Правду Фомы Ак-вннского» (*Milbank J. Truth in Aquinas*, 2001). И прежде проявляя интерес к христианскому платонизму, который и раньше сводил и сегодня сводит христианство к разновидности философии, Милбэнк двинулся дальше по этому пути.

220

Дискуссия о даре

Одно необходимо сказать о радикальной ортодоксии как о движении. Хотя он громит многие аспекты модерна, сам в своей программе превращения Христа в гипотетическую идею остается глубоко модернистским. Для радикальных ортодоксов само христианство существует на уровне теории.

Теология может быть интеллектуально усовершенствована и оставаться эффективным пасторским средством. Как бы кто-то ни оценивал его теологическую антропологию, Рахнер был крепким пасторским теологом. Сходным образом теология Балтазара независима в ее философском наполнении и при этом обращается к христианской жизни на уровне прихожан и отдельного человека. Подтверждение тому — многие его популярные работы. Мало кто решится то же сказать о радикальной ортодоксии. Основной фокус внимания группы обращен на то, как теология может позиционировать другие дискурсы, а не на то, как Христос может изменить вашу и мою жизнь. Впрочем, критика эта, возможно, излишне резкая. Следует признать, что христианство терпимо относится, даже поощряет различные интерпретации его центрального посыла и позволяет этому послы пользоваться различными носителями. Кроме того, в конце концов радикальная ортодоксия предлагает себя как проводника христианской социальной практики. Отчасти заявка обоснована отказом от идеи абсолютной верховной власти, которая выступала бы в роли арбитра в морально-религиозных диспутах, отчасти — дискуссией с Хайдеггером, Левинасом, Дерридой и Марионом — наиболее крупными философами, занимающимися проблемой дара.

* * *

Каждый, кто читал «Исповедь» (ок. 400), знает, что Блаженный Августин увлекался манихейством, религиозной философией, утверждавшей изначальную порочность ма-

221

Глава 7

терии, и боролся с ней впоследствии, уже после того, как принял христианство. Менее известно, что святой отдал немало времени и энергии борьбе с донатизмом, влиятельным соперником католической церкви в IV в. на территории Северной Африки. Церковь была названа по имени Доната, епископа-схизматика Карфагена. Харизматики и пуристы, донатисты настаивали на том,

что таинства действенны только при условии, что на священнослужителя нисходит Святой Дух. Они сопротивлялись любым попыткам наладить мирное сосуществование христианства и Римской империи, а некоторые активно искали дара смерти, обрекая себя на мученичество.

Милбэнк можно представить Блаженным Августином постмодерна, пытающимся противостоять новым донатис-там, на этот раз в лице философов дара, *le don*. При всех их противоречиях и Хайдеггер, и Левинас, и Деррида, и Марион рассматривают дар в терминах асимметрии. Хайдеггер видит дар в бытии, а Левинас предлагает этику, основанную на способности давать, не требуя ничего взамен. Может ли дар быть дарован? Таков вопрос, поставленный Дерридой в его *Given Time* 7(1991), и поскольку он также занимает Мариона и Милбэнк, нам стоит над ним поразмышлять. На первый взгляд ответом будет «нет». Если я вручаю вам подарок и вы делаете то же в ответ, реального пожертвования не происходит: мы лишь обменяемся подарками. Стоит мне что-то от вас получить (ответный подарок или улыбку), и всякое дарение аннулируется. Даже нахмуренные брови лишают статуса дара то, что я вам даю, поскольку в итоге я получаю возможность чувствовать свое превосходство над тем, кто проявляет подобную невоспитанность. И все же, как отмечает Деррида, проблема дара не может быть решена в результате прямого обращения к асимметрии. Даже когда у меня всего лишь возникает намерение дать вам что-то, я вступаю с вами в отношения

222

Дискуссия о даре

обмена. Дар дискредитируется самим фактом того, что он как таковой идентифицируется в моем сознании. Чтобы дар был дарован, всякие расчеты и всякие намерения в отношении его должны быть отброшены обеими сторонами. Так, чтобы мы и не знали, был ли дар вручен или получен. Если такая вещь, как дар, существует, ее нельзя обсуждать языком философии, к которой, естественно, относится и феноменология.

Те, кто полагает, что Левинас доходит до крайности, размышляя об этике в терминах одностороннего предоставления помощи, а Деррида слишком пурист в том, что касается даров, вероятно, поймут мой намек на донатис-тов. Почему Милбэнк оспаривает позицию своих более старших современников? Потому что считает, что дар может и должен быть дарован. Дар не должен отторгаться от жизни. Как давно уже уяснили себе антропологи, дарение — важнейший компонент человеческой деятельности, один из факторов единства общества. Еще в начале XX в. Бронислав Малиновский (1884-1942) и Марсель Маусе (1872-1950) показали нам, что ранние общества во многом полагались на обмен дарами, а не на бартер. Не будучи лишь показателем товарищеских отношений, благородный обмен — глубоко христианский по своей сути акт. Евангелие предписывает нам воздерживаться от судебного преследования в пользу взаимного прощения: «Если же согрешит против тебя брат твой, пойди и обличи его между тобою и им одним: если послушает тебя, то приобрел ты брата твоего...» (Мф. 18,15). Мы не обязаны подчиняться древней формуле *du ut des* (давай, чтобы получить), но должны быть радушны и великодушны. Одним словом, христианство не только поощряет нас к тому, чтобы делать подарки, но и призывает к очищению практики обмена подарками. Это знак божественной любви, любовь-милосердие.

Если заглянуть в глубь Средневековья, говорит Милбэнк, можно увидеть, насколько мощным организующим

223

Глава 7

началом был для общества обмен. Он был частью общей структуры приобщения к Богу, интеллектуальное обособление* вание которой можно найти в идеях Блаженного Августина, в частности в его неоплатонических изысканиях. Град Божий, каким его видел Августин, представляет собой мо- j бильное сообщество, члены которого живут в гармонии \ друг с другом и с Богом. Во всех своих действиях они исходят из абсолютного приоритета трансцендентного божества и необходимости на него ориентироваться. Творить добро — значит не только делать что-то здесь и сейчас, но также участвовать в бытии Бога. Непредсказуемость и обыденность моей повседневной жизни не исчезает, не презирается, но трансформируется: помогая своему другу или соседу, я остаюсь самим собой и при этом начинаю больше походить на Христа. В этом взгляде на общество зло — не альтернативный принцип реальности, который должен быть в конечном счете преодолен; оно есть недостаточное бытие, лишённое приобщения к Богу. По сути, метафизические дуализмы представляются Милбэнку опасными, и им следует противостоять ради мира. Модерн непреодолимо дуалистичен, полагает он, и ни в чем его дуалистичность не проявляется так

отчетливо, как в философии Декарта. В сущности, асимметрия дара зародилась в XVII, а не в XX в. Без сомнения, предпосылки для возникновения модерна были заложены раньше, в работах Дунса Скотта и Суареса, но именно у Декарта он обретает основу в виде идеи человеческого субъекта, останавливающего поток опыта и отделяющего разум от тела.

Взаимное дарение имеет значение для Милбэнка и как социальная практика, и как аспект теологии. Одно не может быть полностью отделено от другого, поскольку первое служит основой для второго (христианский мир), одновременно являясь его пасторским приложением. Начнем, однако, с теологии. То, что Декарт — творец человеческо-

224

Дискуссия о даре

го субъекта — признанный факт в истории философии. То, что субъект рождается со смертью души — столь же известная тема в истории теологии. Однако тезис Милбэнка оригинален. Тезис таков. Картезианский субъект согласуется с асимметрией дарения, а душа — со взаимностью. Предложение следующее: мы должны отказаться от субъекта и утвердить новое понимание души. Как следствие Милбэнк пытается обнаружить картезианские предположения у Хайдеггера, Левинаса, Дерриды и Мариона. С его точки зрения, эти мыслители недостаточно постмодернистичны в своей позиции именно потому, что следуют за Декартом в утверждении асимметричности дарения.

Действительно ли Левинас, мыслитель, отрицающий приоритет собственного «Я» и высказывающийся в пользу другого человека, картезианец? Конечно, нет. Да, мы знаем, что он разделяет представление Декарта о примате бесконечного по отношению к конечному в человеческом сознании, но это не делает его картезианцем в плане утверждения приоритета *cogito* и вытекающей из этого системы репрезентации. Тем не менее Милбэнк настаивает на том, что Левинас развивает вывернутое наизнанку картезианство, граничащее с тем самым манихейством, с которым порвал Августин. Для Декарта «Я» представляет собой основу понимания по сути всей философии, тогда как для Левинаса эту роль выполняет другое лицо. Модель остается картезианской, считает Милбэнк, изменилась лишь основа — не собственное «Я», а другой. В действительности же основа не поменялась вовсе, так как другой может быть не чем иным, как проекцией «Я». Если бы этика Левинаса базировалась на репрезентации, это могло бы быть так. Но нет. Левинас развивает этику ответственности, которая не зависит ни от какой системы репрезентации, — картезианской или какой-то еще. Это одна из причин, по которой он столь тщательно разрабатывает понятие незапамятной дав-

225

Глава 7

ности. Женщина стучит в мою дверь и просит о помощи. Я, безусловно, ответствен за нее, говорит Левинас, хотя никогда не брал на себя никаких обязательств по этому поводу и никоим образом не причастен к обстоятельствам, в которых женщина оказалась. Она приходит ко мне из прошлого, которое никогда не было для меня настоящим. Да- f лее этика Левинаса обращается к поиску значения, этического по своему характеру, а не эпистемологического.

Мы избежим притязаний на нас со стороны модерна, полагает Милбэнк, только если вновь обречем и переработаем форму взаимности. Мы должны переосмыслить себя в виде душ, а не субъектов. Сделать это — не значит вернуться к метафизическому дуализму. Напротив, для Августина душа — это форма тела, а не внутреннее вместилище сознания. Сегодня нам необходимо вновь объединить душу и тело, признать, что сознание первично по отношению к разделению субъекта и объекта, и в итоге начать лучше понимать событие и время. Утверждение взаимности, однако, не втягивает нас в метафизику, как того опасаются многие постмодернисты. К тому же строгая взаимность, *quid pro quo*, это не то, о чем думает сегодня Милбэнк. Верно, сначала он призывал нас к адекватному обмену дарами. Теперь же выступает за асимметричную взаимность. Я тебе не даю, а потом ты мне даешь — как замкнутый цикл. Есть и лучший образ: мы связаны в бесконечной спирали пожертвования и получения. Кроме образа спирали, исправление Левинаса в точности представлено Бланшо в «Связи третьего рода» (*Blanchot M. The Relation of the Third Kind*, 1962), как назван этот литературный диалог в его «Бесконечном разговоре» (1969). Вместо того чтобы спорить с постмодернистами, Милбэнк, похоже, перенял одну из их позиций.

В свою защиту Милбэнк мог бы сказать, что обязан своим озарением другому Морису, Мерло-Понти, в частности главе «Переплетение» (*Merleau-Ponty M. The Interwinning*)

226

Дискуссия о даре

из посмертного издания его труда «Видимое и невидимое» (*The Visible and the Invisible*, 1964). Сегодня Милбэнк не сторонник феноменологии, которая, по его мнению, либо скрывает субъекта модерна, либо выставляет его в странном, искаженном виде. Определенно ею отрицается наличие у объектов значения вне собственного «Я», значения, которое неотделимо от их статуса предметов творения. В своих поздних работах Мерло-Понти указывал путь отхода от феноменологии, а потому его мысли действительно могут быть заимствованы радикальной ортодоксией. Может быть. И все же оправдания Милбэнка меня не убеждают. Его концепция асимметричной взаимности представляет собой менее совершенную, хотя и более детальную версию двойной дисимметрии Бланшо. Теолог, пытающийся спасти нас от нигилизма, оказывается рядом с проповедующим нигилизм атеистом. Они стоят близко друг от друга и смотрят в противоположные стороны.

* * *

Милбэнк критикует Левинаса и Дерриду, хотя в качестве оппонента предпочитает иметь Мариона, а не кого-то из этих двух философов старшего поколения. Отчасти потому, что Марион — христианин, то есть они дискутируют на одном поле и, как говорит Милбэнк, Марион всегда наполовину прав. Отчасти потому, что считает, что Марион представляет наиболее изощренную, хотя и невежественную форму картезианства из всех существующих. Разрушить фундамент концепции Мариона, феноменологию, — значит низвергнуть модерн в самой дерзкой его форме. Отчасти оттого, что Марион развивает феноменологию без метафизики, тогда как, указывает Милбэнк в названии своего эссе, только теология превосходит метафизику. А отчасти оттого, что видит в его теории дарения наибольшую

227

Глава 7

угрозу собственной теории. Ядро теологии Милбэнка—его *j* видение взаимности, и он пытается теологическими сред- 'ствами обезопасить эту свою социальную позицию.

Благодарный читатель Хайдеггера, Марион в книге «Бог \ без бытия» тем не менее возражает против представления, немецкого философа о бытии как о даре. Дар, по его мнению, должен осмысливаться вне или над разграничением бытия и существ. Что касается Милбэнка, то для него отделение дара от философской матрицы бытия и живых существ ни на шаг не уводит нас от Декарта. Прискорбное следствие — некая бессодержательность дара. Что в конечном счете действительно дается, по мнению Мариона? Только зов откуда-то из надбытийного, ничего не привносящий в этическое существование. Все это очень далеко от отстаиваемой Милбэнком насыщенной социальной жизни дара и ответного дара. Нет дара без уже имеющейся структуры взаимности — такова в семи словах его позиция. Впрочем, это еще не все. Дар без бытия вообще ничего нам не дает, и никакие отношения построены на этом быть не могут. Только содержательный дар может быть дан, так как только такой дар может быть получен. Предлагаемое и принимаемое, добавляет Милбэнк, есть бесконечные отношения, *j*. И вновь язык заставляет вспомнить Бланшо: дистанция между вами и мной бесконечна, потому что моя ответствен- \ ность за вас не имеет границ. И вновь Милбэнк отверг бы \ сравнение. Основополагающий дар — передача Отцом Свя- *I* того Духа. Поскольку Святой Дух — это отношения между Отцом и Сыном, нам в первую очередь вручается бытие в отношениях. Марион тоже готов сказать, что дар — божественная любовь. Но Милбэнк делает акцент на том, что только тринитарная теология способна наделить нас мощным ощущением божественной любви как дара.

Только теология превосходит метафизику. Смелое заявление Милбэнка нуждается в комментарии.

Оно показа-

228

М

Дискуссия о даре

лось бы довольно странным жившему в Милане молодому Августину, для которого не существовало резкого различия между философией и теологией. В то же время отчетливая граница разделяет христианство и неоплатонизм, и молодой Августин прекрасно об этом знал. При этом он считал, что Платон (по диалогам Цицерона) и Плотин своими мыслями могли способствовать распространению христианства. Автор «О граде Божиим» (труд закончен Августином в почтенном возрасте) гораздо более осторожен: в восьмой книге содержится подробная оценка платонизма и отмечается, что последователи учения Платона не почитают Бога, как следовало бы. Впрочем, Милбэнк не жалуется ни молодого новообращенного христианина, ни старого епископа. Он считает, что метафизика в трактовке этого термина Хайдеггером и его

последователями (а именно как дискурс присутствия) возникла только с работами Скотта и Суареса, после чего подобно яду пропитала философию субъекта и породила нигилизм, почти аналогичный модерну и постмодерну. Никакая, пусть даже самая совершенная феноменология не способна преодолеть метафизику модерна, поскольку ее критические точки глубоко укоренены в картезианском *cogito* независимо от того, удостоверено ли их происхождение. Только теология, понимаемая как дискурс о душе, а не о субъекте, способна освободить нас от метафизики и делает это, настаивая на том, что асимметричный обмен — условие вручения дара.

Позиция Милбэнка рождает вопросы разного порядка. Вызывает сомнение, что метафизика выступает именно феноменом модерна. То, что Деррида называет метафизикой присутствия, можно обнаружить у философов от Платона до Хайдеггера, да и раньше. Ее точно можно найти у неоплатонистов, и если некоторые из почитавших Платона Отцов Церкви не видели серьезных причин отделять христианство от философии, то мы придерживаемся иного мне-

229

Глава 7

ния. Значение слова «философия» изменилось. Никто сегодня не выбирает предметом специализации философию; с намерением удалиться от мира ради постижения мудрости. Следует настороженно относиться к попыткам низвести христианство до уровня раздела философии, как это делается, когда кто-то пытается сегодня возродить христианский платонизм. Мы должны скептически подходить к теологии, заявляющей, что все, кроме радикальных ортодоксов, — нигилисты. И нам стоит остерегаться теологии, которая говорит о легкой трансформации того, что есть, а не о его радикальной переориентации на Христа. Хотя Милбэнк и восхищается Бартом и Балтазаром, он мало критически размышляет над их совместным видением Христа, грубо вмешивающегося в наши дела и призывающего нас к ответу.

Для Милбэнка теология — та же теория, но развиваемая иным способом. Она больше вращается вокруг гипотетической идеи воплощенного логоса и меньше — вокруг Христа и новозаветных свидетельств о нем. Идея христианства противопоставляется другим теориям, преимущественно субъекта и общества, и яркого таланта Милбэнка, его ума и знаний обычно бывает достаточно, чтобы заставить эти другие теории выглядеть неважно. Очень редко он преуспевал в последовательной критике, он мастер скорочтения, а не книжный червь. Он не высказывает замечаний по поводу мнения Дерриды о даре, но предлагает альтернативный взгляд так, словно доводы Дерриды им опровергнуты. Его аргументы всегда кажутся убедительнее, когда он предлагает более широкий взгляд на вещи, чем тот, которым ограничил свою работу его вольный или невольный оппонент. Впрочем, эта сила может обернуться слабостью, так как заставляет делать обобщения, которым трудно найти обоснование в истории философии и теологии. А когда он добивается успеха, его триумф — это побе-

230

Дискуссия о даре

да христианства как теории социальной жизни над конкурирующими теориями Эмиля Дюркгейма или Маркса, Ле-винаса или Дерриды.

Только явный недоброжелатель станет отрицать беззаветную преданность Милбэнка идее христианского мира, который можно возродить с помощью онтологии участия, бескомпромиссного принципа взаимности и отношений, прочно опирающихся на догмат Троицы. Он отвергает обвинение в ностальгии: святоотеческое и средневековое понимание обмена следует не реанимировать, а пересаживать на почву нашей постмодерновой эпохи. Как это можно сделать в мире, начисто перелицованном капиталистической экономикой, сжавшемся вследствие глобализации и фрагментированном в результате распада национальных государств, по-прежнему неясно. Пока эти вещи не будут растолкованы, Милбэнку не избежать упреков в англокатолической идеализации средневекового религиозного мироустройства. Отвергает он и обвинения в экономическом характере мышления: для него обмен встроен в любовь к ближнему. Помимо прочего, следует отметить радикальное отличие теологии, построенной на идее утраченного христианского мира, и теологии, обращенной к Христу как к таинству нашего спасения. Одна превозносит обмен. Другая размышляет над щедростью нам данного — несмотря на всю глубину нашей неспособности адекватно на это откликнуться, в поклонении, искусстве или этическом действии.

Marion, Jean-Luc. *God Without Being*, trans. Thomas A. Carlson, foreword by David Tracy. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Marion, Jean-Luc. *The Idol and Distance: Five Studies*, trans. and in-trod. Thomas A. Carlson. New York: Fordham University Press, 2001.

Marion, Jean-Luc. *Being Given: Toward a Phenomenology of Given-ness*, trans. Jeffrey L. Kosky. Stanford: Stanford University Press 2002.

Marion, Jean-Luc. *In Excess: Studies in Saturated Phenomena*, trans. j Robyn Horner and Vincent Berraud. New York: Fordham University Press, 2002.

Milbank, John. 'Can a Gift be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic', *Modern Theology* 11:1 (1995), 119-161.

Milbank, John. 'Only Theology Overcomes Metaphysics', in *The World Made Strange: Theology, Language, Culture*. Oxford: Basil [Backwell, 1997.

Milbank, John. 'The Soul of Reciprocity', *Modern Theology* 17:3 ' (2001), 335-391 and 17:4 (2001), 485-507.

МЕЖДУ НАМИ, ГИДАМИ...

«А, это опять вы, ребята. С первой главы вас не видел. Полагаю, все это время вы сидели здесь, в этом кафе? Как это вы смогли собраться вместе? Неужели мир?»

«Да, сидели, внимательно слушали все, что вы говорили», — откликается один из них, на груди которого табличка с надписью *Les tours de postmodernisme*.

«И некоторые вовсе не в восторге,—добавляет другой. — Во-первых, вы увели всех наших клиентов. Едва ли кто-то остался, кто можно было бы провести по миру постмодерна. Пришлось друг для друга бесплатные туры проводить».

«Хуже того, — в разговор вступает человек с бейджиком *Popular PoMo Tours* — вы представили крайне однобокую картину! Неужели вы не сознаете, что почти ничего не сказали о Мишеле Фуко и Жаке Лакане, двух наиболее видных постструктуралистах? И очень мало было сказано о культурологических исследованиях...»

«Но я никому и не обещал экскурсии по постструктурализму. Кроме того, разве это не специализация вашего друга, сидящего рядом? Если бы я попытался это сделать, то мало что смог сказать бы о Фуко и Лакане. Я действительно хотел бы гораздо более подробно остановиться на политике в эпоху постмодерна. Рассчитывал, что останется время представить Жан-Люка Нанси с его теорией общества и Юргена Хаберма-са с его мыслями о коммуникации. Я также хотел бы, чтобы у меня было время поговорить о психоанализе — не только о Лакане, но и о Юлии Кристевой, Николасе Абрахаме и Марии Торок. Я задумывал очертить полный круг аспектов постмодерна, но выбился из ритма».

233

Заключение

«Слишком много времени отвели Бланшо, которого едва ли можно считать постмодернистом...»

«...и даже аналитическим философам, вроде Куайна и Дэвидсона. Как вы могли?! Разве не помните, что Куайн возра- * жал против присвоения Дерриде звания почетного доктора Кембриджского университета?»

«Никто точно не знает, где проходит граница, разделяющая модерн и постмодерн. Мне захотелось включить в рассказ Бланшо, поскольку он оказал сильное влияние на Делеза, Фуко и Дерриду. Их имена вы слышите все время, а имя Бланшо упоминается крайне редко. Но его фигура действительно важна. Аналитические философы? Я считаю, что разделение европейской философии и аналитической философии ошибочно, в большей степени обусловлено мировоззрением, а не серьезными интеллектуальными аргументами. Люди, читающие Хайдеггера, сетуют на господствующий в Принстоне культ талантливости, а те, кто почитают Дэвида Льюиса и Сола Крипке, жалуются на туманность языка Дерриды. Если именно это дают долгие годы изучения философии, проклятье на оба ваши дома!»

«Теперь мы уже не говорим столько об аналитической философии. Сегодня на повестке дня — иостаналитическая философия».

«Извините, кто вы? Не помню, чтобы встречал вас в этом кафе. Можете убрать руку, чтобы я увидел вашу карточку? Спасибо. А-а, теперь вижу: "Критический реализм, или Что придет после ПоМо". Я слышал о вас, ребята. Так чем вы занимаетесь?»

«Мы организуем туры по прагматизму и науке, человеческому бытию и социальной структуре и в целом по философии. Между нами существуют разногласия по самым разным вопросам, как это обычно бывает между философами, но в одном мы едины — все мы реалисты. В отличие от некоторых постмодернистов мы не считаем, что реальность

234

III

Между нами, гидами...

формируется языком, идеологией, метафорой или обществом. И мы действительно стараемся писать понятно».

«Вы говорите так же, как мои преподаватели философии четверть века назад. Так что нового?»

«Думаю, многие из нас согласятся, что эмпиризм и позитивизм не указывают нам путь вперед.

Мы, вероятно, испытываем меньший интерес к теории познания, чем ваши учителя, и вы, возможно, отметите, что мы гораздо больше говорим об онтологии, а не об эпистемологии».

«Да, разница есть. Я помню много семинаров о знании и совсем немного о бытии».

«Можно и мне кое-что сказать? Спасибо. Чем говорить о книге, которую вам не удалось написать и в которой вы окончательно увязли бы во всей этой аналитической философии, скажите, почему вы проигнорировали женщин-постмодернисток, включая немалое число представительниц третьего мира?»

«Вы правы. О них сказано не много. Как я только что говорил, я хотел написать о Кристевой и Торок, и, если бы писал о постмодернистском феминизме, пришлось бы кое-что сказать и о Мишель Ледоефф. Хотел я поговорить и о постмодернистской африканской философии. Не забывайте, однако, что я сразу предупредил: в фокусе моего внимания будут постмодернизм и религия».

«Вы сказали также, что не являетесь безусловным сторонником постмодернизма. Не помню только, чтобы что-то было сказано о тех, чьи работы вам не нравятся».

«Не помните? Но кое-что проскальзывало то здесь, то там. Вы, вероятно, пропустили. Я собирался что-нибудь сказать о поэтах Я-З-Ы-К-А, но то доброе, что во мне есть, победило. Как только что заметил ваш приятель, я ничего не сказал о более частных культурологических исследованиях.

Будь у меня больше времени, я предпочел бы погово-

235

Заключение

речь об экокритике: постмодернизм обретает одно из крайних своих выражений в теме природы. Я попытался так или иначе это отметить, однако тема заслуживает отдельной книги. Впрочем, мне некогда долго беседовать. Мне еще нужно подготовиться к завтрашнему семинару. Увидимся.] Пока. Всем спокойной ночи...»

J

«Погодите-ка, разве это не откровенно модернистская ма- ; нера поведения? Станный способ завершения экскурсии по постмодернизму!»

«Вы правы. Полагаю, мне следовало закончить какими-то словами о фрагментах, восстановлении разрушенного и всем таком».

«Ну вот, теперь вы выглядите просто смешно!»

«Эй, вернитесь! Нет, бесполезно, ушел. Ладно, хватит с меня этого парня. Ну что, еще по стаканчику? У нас есть, по крайней мере, полчаса до следующего тура».

Lopez, Jose and Garry Potter, eds. *After Postmodernism: An Introduction to Critical Realism*. London: The Athlone Press, 2001.

Potter, Garry. *The Bet: Truth in Science, Literature and Everyday Knowledge*. Brookfield: Ashgate, 1999.

Woodisiss, Anthony. *Social Theory after Postmodernism*. London: Pluto Press, 1990.

Cogito (лат. «я мыслю») — сокращенный вариант знаменитого Декартова ответа на агрессивное наступление скептицизма: *cogito ergo sum* — «мыслю, следовательно, существую».

Differance — предложенный Дерридой термин, отражающий бесконечный процесс дифференциации и отсылки. Он обозначает как условие возможности существования концепций, так и условие невозможности для любой концепции быть идентичной самой себе. *Differance* не является твердой основой и не может быть представлен в качестве таковой. См.

Трансцендентальный, в особенности *квазитрансцендентальный*.

Epoche — термин Гуссерля, означающий отказ от всякого естественного подхода к реальности, то есть от «здравого смысла». Переключаясь на *epoche*, вы отбрасываете все те теории, которыми мы обычно пользуемся для осознания опыта. См. *Феноменология*, *Интенциональность* и *Редукция*.

Trace — хотя слово играет свою роль в рассуждениях таких разных философов, как Плотин и Фрейд, и было введено в обиход Левинасом, в наши дни оно известно главным образом как элемент лексики Дерриды. Никакой абсолютно единичный предмет не может появиться без риска превратиться в объект повторения. В сущности и без эмпирического повторения предмет все равно делится с собой возможностью повторения. Таким образом он лишается абсолютного свойства единичности самим фактом своего появления, после чего остается лишь *la trace*, след, этого абсолютного свойства.

237

Глоссарий

Аллегория — нарратив, различные события которого могут | быть реконструированы как второй, «более высокий» нар- | ратив. Например, «Процессия паломников» Джона Баньяна (*Bunyan J. Pilgrim s Progress*). Аллегорезис — подход к интерпретации, иногда также именуемый аллегорической герменевтикой: значение текста устанавливается вне текста как отдельный дискурс. Из числа постмодернистских литературных критиков с аллегорией в первую очередь ассоциируется имя Поля де Мана. См. его «Аллегории чтения» (*de Man P. Allegories of Reading*, 1979).

Бедствие—для Бланшо это в первую очередь Холокост. Кроме того, этим словом обозначается старая для него тема вмешательства в нашу жизнь Внешнего. Это вмешательство Г возникало и существовало всегда: мы выброшены во Вселенную, которая, строго говоря, не может рассматриваться как нечто единое, и в ней нет звезды, возвещающей о рождении Мессии. Мы живем в двух измерениях: в одной ищем смысл, путь и единство, а в другом обречены на отсутствие смысла и пути, на отношения без отношений. В этом нейтральном измерении мы тяготеем к Внешнему. См. *Отношения без отношений* и *Внешнее*.

Внешнее — термин Мориса Бланшо, иногда употребляемый им с большой буквы и указывающий на неприятное ощущение пространства, посещающее автора и мешающее ему в процессе литературного труда. С появлением Внешнего человек оказывается вовлеченным в сферу образов и утрачивает всякое чувство жизни от первого лица в единственном числе. См. также *Отношения без отношений*.

Герменевтика — теория интерпретации. Термин происходит от имени греческого бога Гермеса, передававшего (и иногда трактовавшего) послания богов Олимпа смертным. Отцом современной герменевтики считается

238

iii

Глоссарий

Фридрих Шлейермахер (1768-1834), чьи идеи были переосмыслены и развиты Вильгельмом Дильтеем (1833— 1911). Хайдеггер разрабатывал несколько аспектов герменевтики, а его бывший студент Ханс-Георг Гадамер (1900-2002) — основной представитель философской герменевтики.

Гностицизм — религиозно-философская система, проповедующая освобождение духа через знание, *гносис*. Гностицизм сводит воедино магию, мифологию и философию и в первые столетия нашей эры представлял серьезную угрозу для христианства. Симптомы гностицизма можно отметить в духовных исканиях нью-эйд-жа.

Гуманизм — термин появляется в эпоху Ренессанса в Италии и ассоциируется с мыслящим человеком в контексте природы и истории. Во времена Ренессанса гуманизм не был ни в целом антирелигиозным, ни антихристианским в частности. В интерпретации Жан-Поля Сартра, впрочем, гуманизм означает предшествование существованию сущности человеческих существ, то есть отсутствие в нас сущностной природы. Гуманизм, по Сартру, несовместим с существованием Бога, в глазах которого мы пали с вытекающей из этого необходимостью искупления греха. Хайдеггер утверждал, что гуманизм в корне ошибочен, поскольку пытается рассматривать «человеческое существо» как рационально действующее животное, а не одинокое существо, для которого бытие представляет проблему.

Деконструкция — производный от *Destruktion* Хайдеггера термин Дерриды, указывающий на способы формирования дискурса из ряда более ранних дискурсов и вскрывающий наличие разного рода совмещений и сглаживаний. Не будучи ни методологией, ни набором тезисов, деконструкция для ее использования не может

239

Глоссарий

быть изолирована. Не исходит она и просто из внешнего по отношению к тексту, как в случае с традиционной «критикой». Скорее уж она кроется в шероховатостях текста и улавливается бдительным читателем. Возникающий из текста намек на деконструкцию фиксируется читателем и порождает модель двойного утверждения («да, да»). Деконструкция выполняется многими способами, хотя ряд прочтений Дерриды считаются образцовыми. См. «Аптеку Платона» (*Derrida J. Plato s Pharmacy*) в его «Рассеивании» (*Dessimination*, 1981), «Подпись события контекст» (*Signature Event Context*) в «На полях философии» (*Margins of Philosophy*, 1982), а также «Грамматология» (*Of Grammatology*, 1976) и «Из духа» (*Of Spirit*, 1989).

Желание — понятие определяется по-разному. Для Лакана желание —разница между тем, что субъект может осуществить, и тем, что неосуществимо никогда. Субъект требует, чтобы другой

человек отдал ему себя полностью, но это невозможно и желание не будет устранено. В представлении Делеза и Гаттари, желание как отсутствие чего-либо — симптом эдипова семейства. Я, например, желаю груди своей матери, но, поскольку я не могу ее иметь, остается сублимировать желание через самоидентификацию с отцом и стремление к социальному успеху. Если выйти за рамки эдипова семейства, говорят Делез и Гаттари, мы можем осмысливать желание иначе, чем отсутствие или потребность. Можно воспринимать свободный поток желания как предпосылку любых потребностей, как нечто существовавшее до человека. Жизнь — процесс головокружительных превращений, что логически отлично от превращений любого отдельно взятого живого существа. Так, для Дерриды желание не связано с отсутствием или нехваткой чего-либо, а представляет собой заявление.

240

Глоссарий

Идеализм — философское направление, согласно **котором**) сознание или разум составляют основу реальности, **Хотя** термин сравнительно недавний и возник не раньше XIX1., концепция приписывается гораздо более ранним мыслителям, вплоть до Платона. Однако Платон не считал, **что** реальность создается сознанием или разумом; по **его мнению**, она постигается интеллектом посредством осознания универсалий (белизна, а не этот белый кусок **мела**), Позднейшим величайшим идеалистом был Гегель, **хотя** не менее выдающимися философами, мыслившими в **том** же ключе, были и Фихте, и Шеллинг.

Инаковость — отличительность бытия, вплоть до выхода **м** рамки бытия или прекращения существования. **Теологи** говорят об инаковости Бога, а некоторые постмодернистские этики, такие как Бланшо и Левинас, — об инаковости другого человека.

Интенциональность — термин, заимствованный Гуссерлем через его учителя Франца Brentano из средневековой философии и обозначающий основополагающую характеристику сознания, а именно то, что всякое сознание непременно на что-то обращено. Сознание — не **некое** внутреннее состояние, а действие. Когда вы **чего-то** желаете или что-то воспринимаете, вы делаете это частью своего опыта и обращаетесь как к части доступного целого. Ощутить наши интенциональные отношения с миром мы можем, прибегая к *epoché* и феноменологической редукции. См. *Epoché*, *Феноменология* и *Редукция*,

Итерабельность — введенный Дерридой термин означает общее состояние: повторение ведет к дифференциации, а не к усилению тождественности самому себе. Согласно проведенному Дерридой анализу ни один знак не имеет своего исходного значения; каждый знак всегда был объектом процесса итерабельности. См. *Différance* и *Trace*.

241

9 - 2604

Глоссарий

Каббала — изотерические учения иудаизма, и в частности иудейского мистицизма. В отличие от христианских мистиков последователи каббалы редко стремились к единению с Богом. Предмет их интереса в большей степени — толкование Торы. Для каббалистов Моисеевы законы — неисчерпаемый источник символов, которые при правильном их прочтении открывают значение реальности. В рамках современного критицизма Гарольд Блум пытался возродить каббалу как модель продуктивного чтения (или, по его выражению, неправильного чтения). См. «Каббала и литературная критика» {*Bloom H. Kabbalah and Criticism*, 1984}.

Канон (от греческого *kanon*, означавшего тип измерительного инструмента) — совокупность библейских текстов, признаваемых церковью богодухновенными. В литературе канон автора представлен его подлинными произведениями. В более общем смысле, когда литературные критики говорят о каноне, скажем, английской литературы, они имеют в виду работы, признанные самыми значительными и авторитетными. В наши дни, когда канон со всех сторон подвергается критике, «канонический критицизм» — конек Гарольда Блума. Его чувство каноничности в большей степени отмечено древнееврейским, а не греческим пониманием процесса формирования канона. См. его «Западный канон» {*Bloom H. The Western Canon*, 1994}.

Киборг — человеческое существо, функционирование которого отчасти или полностью зависит от электронного чипа или другого устройства неорганической природы.

Метафизика — для Аристотеля то, что в правильном курсе обучения следует за физикой. Это изучение бытия как бытия и затрагивает суть бытия, возможность и действительность, единство, а также идею перводвигате-

242

Глоссарий

ля. Поздние классические и средневековые философы понимали под метафизикой изучение реальности, не вписывающейся в категории природы (см. «трансценденталии» в *Трансцендентальном*). Благодаря Канту метафизика начинает рассматриваться как размышление о материях, которые не могут быть исследованы средствами естественных наук. В начале 1930-х годов Хайдеггер объявил о конце метафизики: Ницше был последним философом, предложившим в этой области нечто оригинальное. Все, что остается, полагал Хайдеггер, это преодолеть метафизику, что можно сделать, вернувшись к ее основе и положив начало чему-то новому. Возвращаясь к основе метафизики, мы обнаруживаем, что она формировалась как онтоотеология. Деррида предложил выражение «метафизика присутствия» и предпринял попытку деконструкции метафизики. См. *Деконструкция, Онтоотеология и Присутствие*.

Нигилизм — термин образован от латинского *nihil*, «ничто», и сначала применялся в отношении русских мыслителей XIX в., считавших, что традиционные ценности должны быть подвергнуты максимально суровому испытанию. Ницше заимствовал термин и использовал для характеристики исторического процесса — девальвации всех ценностей, — который необходимо переломить. Хайдеггер в своей книге «Ницше» (*Heidegger M. Nietzsche*) предложил глубокое обсуждение нигилизма, а Бланшо размышляет над ним в своем «Бесконечном разговоре» (*Blanchot M. The Infinite Conversation*).

Нравственный закон — сформулирован Кантом в «Критике практического разума»: «Действуй так, чтобы максима твоей воли всегда была соблюдена, в том числе как принцип, устанавливающий универсальное право». Максима для Канта — «субъективный принцип воли». 243

Глоссарий

Например, я могу захотеть солгать, чтобы спасти свою репутацию, но если я сопоставлю свою максиму с нравственным законом, то пойму, что не смогу ею воспользоваться для установления универсального права. Как бы мне сейчас ни хотелось солгать, я не считаю, что *все* должны иметь возможность лгать ради спасения репутации.

Онтология — от греческого *to on*, «тот, что есть». Онтология — это изучение бытия. Термин входит в европейскую философию в XVII в. и сегодня ассоциируется главным образом с проектом фундаментальной онтологии, изложенным Хайдеггером в труде «Бытие и время» (*Heidegger M. Being and Time*, 1927). Фундаментальная онтология предлагает анализ *Dasein*, «бытия в мире», с перспективой постановки вопроса о значении бытия. Хайдеггер отказался от фундаментальной онтологии, однако остался верен делению на существующее (касается живых существ) и онтологическое (касается бытия). Из аналитических философов наибольший интерес к онтологии проявлял Куайн, хотя и дистанцировался от значения, которым наделил слово Хайдеггер. Термин также используется в современной теологии без всякой связи с Хайдеггером. В частности, тринитарная теология посвящена бытию Бога в его триединой сущности Отца, Сына и Святого Духа.

Онтоотеология — впервые термин был использован Кантом для обозначения попыток размышления о Боге с позиций чистого разума. Кант признал такого рода попытки бесплодными. Хайдеггер придал термину новый смысл. Поскольку онтология — теория бытия, а теио-логия — сказание о высшем существе (по-гречески — *theion*), онтоотеология (так должно писаться это слово) обеспечивает структуру метафизики: связывание вое-

II

Глоссарий

дино общих черт бытия и изучение высшего существа. Таким образом, метафизика в понимании Хайдеггера объединяет живые существа в единое целое, основу которого составляет бытие. Заметьте, что и для Хайдеггера, и для Дерриды онтоотеология вытекает из философии, а не из религии, хотя некоторые христианские теологи также занимались развитием онтоотеологических тезисов.

Отношения без отношений — Морис Бланшо использует это выражение для обозначения бытия в рамках отношений, не ориентированных ни на диалектику, ни на слияние. В этом третьем типе отношений, как их еще иногда называют, человек приобретает цельность и раздвоенность из-за чувства безграничной ответственности за другого человека. Оба лица не могут образовать никакого единства. См. также *Внешнее*.

Постструктурализм — широкий спектр рассуждений, родившихся в дискуссиях о структурализме и в отступлениях от него. Наиболее часто упоминаемые в этой связи имена — Делез, Деррида и Лакан, хотя ни один из них не соглашался с ярлыком постструктурализма. Некоторые течения

феминизма, психоанализа и марксизма в той или иной степени постструктуралистские. Прагматизм — философское течение с центром в Соединенных Штатах; основные представители — Чарльз Пирс, Уильям Джеймс и Джон Дьюи. Оказал влияние на У. В. О. Куайна, а сегодня наиболее известный и последовательный его проводник Ричард Рорти. В современной дискуссии прагматизм утверждает свою позицию в отношении теории. Оправданность теории, утверждают прагматисты, оценивается в терминах соответствия нашим потребностям. Полезность, а не абстрактная истина — вот основной критерий, которым

245

Глоссарий

руководствуются прагматисты при рассмотрении любого дискурса.

присутствие — говоря о присутствии, Хайдеггер пользуется несколькими немецкими словами: *Der Augenblick, Anwesen, Anwesenheit, Gegenwart, Präsens*. Он критически относится к любой мысли, превращающей переход бытия в состоянии присутствия в застывшее состояние сиюминутности. Дерриде принадлежит термин «метафизика присутствия», который он наделяет немалым числом значений: присутствие субъекта по отношению к себе, присутствие бытия во времени, бытие как присутствие. См. также *Метафизика*.

редукция — Гуссерль описывает несколько видов редукции, наиболее важные из которых — эйдетическая и феноменологическая (трансцендентальная) редукции. Эйдетическая редукция производится, когда вы постигаете основополагающий принцип чего-либо, например, то, что в любом круге 360 градусов. Феноменологическая редукция производится после вынесения за скобки естественного подхода. При этом вы возвращаетесь к своему опыту как к неотъемлемой составляющей окружающего мира. Он уже не представляется вам обоснованным «здоровым смыслом» или «естественным». См. также *Epoché* и *Феноменология*.

структурализм — вдохновленный достижениями структурной лингвистики, работами Фердинанда де Соссюра и Романа Якобсона, Клод Леви-Строс решил исследовать с использованием структурных методов антропологию. Задача заключалась в идентификации и анализе не конкретных представлений и практик, а целых социальных структур, представленных метафорическими и метонимическими отношениями между социальными явлениями. Значения возникают в результате характерных отношений

16

Глоссарий

культурных знаков, рассматриваемых на уровне синхронии, а не диахронии. (При синхронном анализе состояние языка или культуры рассматривается на конкретный момент времени, а при диахронном те же феномены анализируются в развитии.) Заметьте, что речь идет об отношениях между знаками, а не между знаками и обозначаемым, так как однозначного соответствия между знаком и тем, что он обозначает, не существует. Ролан Барт прошел через этап структурализма; ранние работы Дерриды отражают его диалог со структурализмом и разрыв с ним. См. также *Постструктурализм*.

Субъект — от латинского *subiectum*, что значит «низлежащее». Обычно вспоминается Декарт и сформированная им традиция, в рамках которой под субъектом подразумевается человек, *cogito*, или «Я мыслю». Современная европейская философия много занималась субъектом, бестелесным, как у Декарта, или физическим, как у Ницше и Мерло-Понти. Гегель развивал незабываемый анализ того, что происходит при встрече двух субъектов, в эпизоде с помещиком и крепостным в его «Феноменологии духа» (*Hegel G. W. H. Phenomenology of Mind*). Хайдеггер пытался переосмыслить, что значит быть человеком, с помощью *Dasein*, «бытия в мире», а не субъекта.

Талмуд — обширный свод комментариев к Торе, воспринимаемый как ниспосланный Моисею устный и письменный закон. Состоит из Мишны, первой записи устного закона, и Гемары, объяснения Мишны. Комментарии Талмуда включают Галаху (нормативные правила) и Агаду (указания и повествования, не связанные с нормативными правилами).

Теология — изучение Бога. Позитивная теология пытается постичь божество через ниспосланные человеку от-

247

Глоссарий

кровения, старается говорить о Боге в позитивных терминах (например, «Бог един»). Негативная теология оспаривает справедливость позитивных определений в отношении божества: если Бог трансцендентен, значит, никакими средствами языка постичь его не удастся. Негативная теология полагается не столько на отрицание, сколько на синтаксические обороты с двойным «ни»

(например, «Бог не является ни единым, ни многоликим»). Естественная теология пытается подходить к теме Бога с позиций земного (например, выясняет замысел), а теология богооткровения интерпретирует Бога на основе ниспосланного слова. Неметафизическая теология соответственно предпринимает попытки говорить о Боге без использования метафизических категорий (в частности, в терминах причины и следствия), а в последние десятилетия — с использованием деконструкции метафизики присутствия. Тринитарные теологи занимаются толкованием христианского Бога как триединой сущности, то есть как Отца, Сына и Святого Духа. Трансцендентальный — термин заимствован из критической философии Канта и широко применяется в феноменологии и в постфеноменологических исследованиях. Трансцендентальное условие — условие возможности. Деррида говорит о квазитрансцендентальных условиях, то есть условиях возможности, одновременно являющихся условиями невозможности. Например, *la différance* — условие возможной тождественности текста и условие невозможности для него быть тождественным самому себе. Трансценденталии — определения, применяемые ко всем реальным и возможным существам. Например, определения красоты, бытия, блага, истины и единства применимы к любым существам независимо от их категориальной принадлежности, а в

248

я1

Глоссарий

случае с Богом — и к тому, кто не вписывается ни в какие категориальные рамки.

Трансцендентность — в религии под трансцендентностью понимается самозарожденное существование Бога, то есть вера в то, что божество произошло *a se*, само по себе, и потому не может быть постигнуто ни с позиций бытия, ни с позиций небытия. Этическая трансцендентность выражена словами: другой человек не может быть низведен до уровня коррелята моего сознания. Феноменология — название очень влиятельной философской школы, основанной Эдмундом Гуссерлем и оригинальными путями развивавшейся, в частности, Мартином Хайдеггером, Эммануилом Левинасом, Морисом Мерло-Понти, Жан-Полем Сартром, Мишелем Анри и Жан-Люком Марионом. Лозунгом Гуссерля было: «Назад к самим вещам!» Иными словами, он хотел описывать феномены такими, какие они есть, а не в терминах более ранних философских предположений и систем. См. *Epoché, Интенциональность и Редукция*.

Фрагментарность — Бланшо различает фрагментарность и фрагмент. Если фрагмент — часть целого, то фрагментарность не может быть собрана в какое бы то ни было единство и существует в состоянии отношений без отношений.

Эмпиризм — философия, которой утверждается, что опыт, а не разум — источник знания.

Мыслители XVIII в. Джон Локк, Бишоп Беркли и Дэвид Юм — самые видные представители эмпиризма, хотя теория развивалась и в XIX в. Джоном Стюартом Миллем и огромным числом аналитических философов в XX в. Противоположное эмпиризму течение философской мысли известно как рационализм.

249

Глоссарий

Эпистемология — теория познания, в особенности касающаяся пределов и статуса последнего.

Какое знание нам доступно? Отличается ли знание от веры? Что можно считать знанием?

Насколько надежно наше знание? Таковы основные вопросы эпистемологии. Ее враг — скептицизм, который даже лучшие философы могут лишь осадить, но не полностью опровергнуть. Из философов модерна наибольшую враждебность по отношению к эпистемологии проявляет Хайдеггер, считающий, что она препятствует постижению бытия.

Общие ресурсы

Internet Encyclopedia of Philosophy <http://www.utm.edu/research/iep/>

Stanford Encyclopedia of Philosophy <http://plato.stanford.edu/>

The Philosophical Lexicon

<http://www.blackwellpublishing.com/lexicon/>

Postmodern Thought

http://carbon.cudenver.edu/~mryder/itc_data/postmodern.html

Отдельные авторы

Adorno, Theodor W.

<http://www.theory.org.uk/ctr-ador.htm>

Ashbery, John

<http://www.poets.org/poets/>

poets, cfm 745442B 7C000C0401 OB

Barth, John

<http://www.dave-edelman.com/barth/index.cfm>

Barth, Karl <http://www.ptsem.edu/grow/barth/>

Bataille, Georges <http://www.kirjasto.sci.fi/bataille.htm>

Baudrillard, Jean

<http://www.uta.edu/english/apt/collab/audweb.html>

Beckett, Samuel

http://home.sprintmail.com/~lifeform/Beck_Links.html

251

Веб-сайты

Benjamin, Walter

http://home.cwru.edu/~ngb2/A_uthors/Benjamin.html

Borges, Jorge Luis <http://www.kirjasto.sci.fi/jlborges.htm>

Celan, Paul <http://polyglot.lss.wisc.edu/german/celan/biblio/>

Cixous, Hélène

http://www.erraticimpact.com/~feminism/html/women_cixous.htm

Davidson, Donald

<http://www.utm.edu/research/iep/d/davidson.htm>

Deleuze, Gilles

<http://www.uta.edu/english/apt/d&g/d&gweb.html>

DeLillo, Don

<http://perival.com/delillo/delillo.html>

De Man, Paul

<http://sun3.lib.uci.eduhsctr/Wellek/deman/>

Derrida, Jacques

<http://www.hydra.umn.edu/derrida/>

Eco, Umberto <http://www.levity.com/corduoy/eco.htm>

Eisenman, Peter

<http://www.iit.edu/departments/pr/arch.comp/eisenman.html>

Fish, Stanley

<http://www.mv.helsinki.fi/home/kniemela/fish.htm>

Foucault, Michel

<http://www.csun.edu/~hfspc002/foucault.home.html>

Habermas, Jiirgen

<http://www.habermasonline.org/>

Веб-сайты

Hegel, G.W.F. <http://plato.stanford.edu/entries/hegel/>

Heidegger, Martin

<http://www.utm.edu/research/iep/h/heidegge.htm>

Husserl, Edmund

<http://www.utm.edu/research/iep/h/husserl.htm>

Irigaray, Luce

<http://www.cddc.vt.edu/feminism/irigaray.html> Joyce, James

<http://www.cohums.ohio-state.edu/english/organizations/ijjf/jrc/default.htm>

Kafka, Franz

<http://www.pitt.edu/~kafka/links.html>

Kristeva, Julia

<http://www.pdcnet.org/kristeva.html>

Lacan, Jacques

<http://lacan.com/>

Lévinas, Emmanuel <http://home.pacbell.net/atterton/levinas/>

Mallarmé, Stéphane

<http://www.studiocleo.com/librarie/mallarme/mallarme.html>

Milbank, John

<http://www.calvin.edu/~jks4/ro/>

Nietzsche, Friedrich

<http://plato.stanford.edu/entries/nietzsche/> Pynchon, Thomas

<http://www.hyperarts.com/pynchon/>

Quine, Willard van Orman

<http://www.wvquine.org/>

253

Веб-сайты

Robbe-Grillet, Alain

<http://www.halfaya.org/robbegrillet/>

Rorty, Richard <http://www.stanford.edu/~rrorty/>

Von Balthasar, Hans Urs

<http://www.catechesis.net/vonbalthasar/>

Wittgenstein, Ludwig

<http://www.utm.edu/research/iep/w/wittgens.htm>

Именной указатель

Августин 59, 124, 140, 143, 190, 221-222, 224-226, 229 Адорно Теодор 195-196 Аристотель 17, 79, 176

Балтазар Ганс Урс фон 186—

189, 200 Барт Карл 26, 143, 179, 220 БартРолан 21, 114 Бенджамин Уолтер 110-113,

133, 158 Бланшо Морис 18, 39, 84-89,

113-114, 153-155, 187-191,

226, 227 Блум Гарольд 148-152 Бодрийяр Жан 21, 44, 45, 96-

98 Борхес Хорхе Луис 44

Витгенштейн Людвиг 65, 182

Гаттари Феликс 18

Гегель Георг Вильгельм

Фридрих 80, 101, 117, 124,

203 Гуссерль Эдмунд 15, 36, 39,

66-67, 115, 183, 203, 205-

207, 209

Декарт Рене 11, 39, 51-52, 80, 203, 208-209

Делез Жиль 18, 79

Де Ман Поль 37

Деррида Жак 15-17, 27, 36-

37, 64-69, 103, 126-127,

157-161, 172, 175-193, 210,

212, 222 Дунс-Скотт Иоганн 127, 201-

203 Дэвидсон Доналд 70, 73-76,

137

Иригарэй Люс 128-130

Кант Иммануил 39--40, 80,

117, 190-193, 214 Кьеркегор Серен 158, 184—

185 Кожев Александр 100-102 Кристева Юлия 96 Куайн Уиллард ван Орман

70-72, 137, 197

Лакан Жак 13, 14, 36 Левинас Эммануил 37, 42,

118-127, 130, 155-156, 176,

190, 222-223 Леви-Строс Клод 36, 37 Линдбек Джордж 196-199 Лиотар Жан-Франсуа 12-13,

32-33, 137 Лютер Мартин 141

255

Именной указатель

Марион Жан-Люк 211-217,

222 Маркс Карл 101 Мерло-Понти Морис 122,

210, 226-227 Милбэнк Джон 171, 218-231

Нанси Жан-Люк 15, 131 Ницше Фридрих 40, 56-63

Олсон Чарлз 81-82

Платон 15, 58-59, 116 Плотин 59, 116

Рахнер Карл 191, 199-200
Рикёр Поль 210
Рорти Ричард 63, 70, 73, 198
Селларс Уилфред 70, 137 Соссюр Фердинанд де 36
Спиноза Барух 144 Суарес Франсиско 127, 202-203
Тейлор Марк 170 Трейси Дэвид 132-133
Фрост Роберт 90
Фуко Мишель 19, 39, 59, 88-
89 Фукуяма Фрэнсис 102
Хабермас Юрген 24 Хайдеггер Мартин 18, 40-
42, 59-60, 122, 127, 172,
173, 175, 217
Шлегель Фридрих 108-110
Эко Умберто 23, 63
Юм Дэвид 19, 59, 118, 186

Предметный указатель

Авангард 42[^]43, 195 Антиосновность 51-52, 163 Антиреализм 50-51, 163 Антиэссенциализм 47-50,
69-70, 152, 163 Апокалипсис 34, 160 Атеизм 56-60, 153, 194-195
Библейский критицизм 142,
144-148 Бытие 14, 27, 42, 59-60, 123,
127
Вавилон 15-16, 27, 157 Власть—знание 19-20 Внешнее 83-85 Война в Персидском заливе 21, 96-98
Гиперреальность 24, 45, 78,
96-99 Глобализация 25-26, 102 Гностицизм 36, 151, 238 Гуманизм 18, 27, 32, 48, 100
Деконструкция 16-17, 66-
67, 157-160, 171-173 Демократия 103-105, 189
Единство 117-118, 128, 153
Желание 18
Игра 21, 64 Инаковость 161
Каббала 112, 151, 154, 169 Канон 136-138, 148-152 Капитализм 34, 77, 102, 139-
140 Киборг 19, 40 Конец истории 101-105 Критический реализм 234-
236
Литература 84-86 модерна 37, 107 постмодерна 18, 19, 20-23, 36, 38, 44, 49, 114
Мессия 139, 157, 159, 188 Метанарративы 138, 140,
141 Метафизика 17, 40, 41-42,
175, 202, 214, 229 Метафора 14 Метонимия 14 Модерн 23, 24, 26, 38, 201 Модернизм 24, 26, 30, 196
Молитва 154, 159, 160
Насыщенный феномен 215,
217 Невозможное 83, 85
257
Предметный указатель
Нигилизм 228, 229-230
Образ 86-87, 150 Онтотеология 41 Опыт 77-81, 188 Основа 41, 74-75, 165-168 Отношения без
отношений 124-127, 153, 183, 187
Перевод 16-17, 73, 158 Перспективизм 60-64 Политкорректность 168-169 Поп-культура 22
Постгуманизм 38, 39, 48 Постлиберальная теология
196-197 Постметафизический 40,
215, 230-231 Постмодерн 12, 81-82 Постмодернизм 34-38 Постмодернистская теология 24-26
Постсекулярный 24—26, 195 Постструктурализм 20, 35-
38, 81-82 Поток 26-27
Прагматизм 62, 69, 151-152 Присутствие 41-42, 170, 195
Радикальная ортодоксия
171, 218-231 Религия без религии 187-
188, 213-214 Ризоматика 18
Романтизм 107-110, 113, 149, 151
Священное—светское 148- I
152 Симулякр 96-97 Смерть Бога 56-60, 170 Справедливость 127 Структурализм 38-39

Субъективизм 13-14,40, 81,
 82, 83-84, 118, 121, 129,
 151, 217, 225-226
 женский 128-130
 межсубъективный 124— 130
 Талмуд 154, 155
 Теологический модернизм 24,196-199
 Теология негативная 172, 177-178 позитивная 27, 172, 177 неметафизическая 27
 Трансцендентальная теология 191, 199-200
 Трансцендентность 119, 142-143,154,201,203,206, 210-211
 Феминизм 128-130,136-138 Феноменология 204, 207,
 210,213-214 Фрагмент 106-113, 131-133 Фрагментарность 113-133
 258
 Предметный указатель
 Фундаментализм 165-1
 Это 205
 Эксперимент 83-84, 89 Этика 26, 116,118, 119-155-156, 174
 Яхвист (Я) 149
 Cogito 39, 51,202, 209, 225,
 229 Différance 154-155, 173,
 180-181

Дополнительная литература

- Bauman, Zygmunt. *Postmodernity and its Discontents*. New York: New York University Press, 1997.
 Bertens, Hans. *The Idea of the Postmodern: A History*. London: Routledge, 1995.
 Bloom, Harold. *The American Religion: The Emergence of the Post-Christian Nation*. New York: Simon and Schuster, 1992.
 Caputo, John D. *Deconstruction in a Nutshell*. New York: Fordham University Press, 1997.
 Caputo, John D. *On Religion*. London: Routledge, 2001.
 Caputo, John D. and Mark Dooley and Michael J. Scanlon, eds. *Questioning God*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
 Chauvet, Louis-Marie. *Symbol and Sacrament: A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence*, trans. Patrick Madigan, SJ and Madeleine Beaumont. Collegeville: The Liturgical Press, 1995.
 De Certeau, Michel. *The Mystic Fable*, trans. Michael B. Smith. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
 Derrida, Jacques. *Given Time I: Counterfeit Money*, trans. Peggy Kamuf. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
 Florensky, Pavel. *The Pillar and Ground of the Truth*, trans. Boris Jakim, intro. Richard F. Gustafson. Princeton: Princeton University Press, 1997.
 Hart, Kevin. *The Dark Gaze: Maurice Blanchot and the Sacred*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
 Hart, Kevin and Yvonne Sherwood, eds. *Other Testaments: Derrida and Religion*. London: Routledge, 2004.
 Hartman, Geoffrey. *Scars of the Spirit: The Struggle Against Inauthenticity*. New York: Palgrave, 2002. 260
 Дополнительная литература
 Holland, Michael, ed. *The Blanchot Reader*. Oxford: Basil Blackwell, 1995.
 Horner, Robyn. *Rethinking God's Gift: Marion, Derrida, and the Limits of Phenomenology*. New York: Fordham University Press, 2001.
 Janicaud, Dominique, et al. *Phenomenology and the 'Theological Turn': The French Debate*, trans. Bernard G. Prusak et al. New York: Fordham University Press, 2000.
 Lévinas, Emmanuel. *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, trans. Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985.
 Lévinas, Emmanuel. *Is it Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Lévinas*, ed. Jill Robbins. Stanford: Stanford University Press, 2001.
 Marion, Jean-Luc. *On Descartes' Metaphysical Prism*, trans. Jeffrey L. Kosky. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
 Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

- Milbank, John. *Being Reconciled: Ontology and Pardon*. London: Routledge, 2003.
- Nancy, Jean-Luc. *The Inoperative Community*, ed. Peter Connor, trans. Peter Connor *et al.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.
- Nancy, Jean-Luc. *The Sense of the World*, trans, and foreword Jeffrey S. Librett. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- Norris, Christopher. *Uncritical Theory: Postmodernism, Intellectuals and the Gulf War*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1992.
- Rosenzweig, Franz. *The Star of Redemption*, trans. William W. Hallo. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985.
- Vattimo, Gianni. *The Transparent Society*, trans. David Webb. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1992.

261

Дополнительная литература

- Vattimo, Gianni. *Belief*, trans. Luca D'Isanto and David Webb. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- Von Balthasar, Hans Urs. *The Glory of the Lord: A Theological-Aesthetics, V: The Realm of Metaphysics in the Modern Age*, trans. Oliver Davies *et al.*, éd. Brian McNeil and John Riches. Edinburgh: T. and T. Clark, 1991.

Содержание

От автора.....	5
Краткий обзор.....	7
Глава 1. Постмодернизм: некоторые ориентиры.....	11
Глава 2. Утрата корней.....	47
Глава 3. Постмодернистский опыт.....	77
Глава 4. Фрагментарность.....	106
Глава 5. «Постмодернистская Библия».....	135
Глава 6. Постмодернистская религия.....	163
Глава 7. Дискуссия о даре.....	194
Заключение. Между нами, гидами.....	233
Глоссарий.....	237
Веб-сайты.....	251
Именной указатель.....	255
Предметный указатель.....	257
Дополнительная литература.....	260