

Речь шла о восстановлении утраченной иерархии ценностей и истинной перспективы жизни. Культура не может быть точкой отсчета, критерием, судьей, абсолютным основанием для всего, что не-культура, но и в себе самой она не содержит собственных оснований и оправдания своего существования. Этот вывод сделан русскими религиозными философами после того, как ими был проделан трудный путь от марксизма к идеализму, а затем и к религиозной философии. И потому это был путь освобождения от многочисленных «идолов» культурного интеллигентского сознания, и не только в его радикально-революционной форме, в том числе и от «идола» культуры. С.Л.Франк в известной статье «Крушение кумиров» предостерегал от некритической веры в «спасительную» функцию культуры. Это убеждение было не только реакцией на шок, испытанный от русской катастрофы, но и на трагедию Первой мировой войны. Нам, для которых ужасы той войны откликаются пережитым во Второй мировой, понятно то глубокое разочарование в европейской культуре, которое испытали почти все ее представители и на Западе, и у нас. Как могла Европа, всегда гордившаяся своей высокой культурой, довести до такой катастрофы весь континент (не говоря уже о том, что две самые кровопролитные войны начаты самой, как считалось, философской нацией)?

Ответ (и соответственно анализ) был философским и метафизическим. Понимаю, что с этим ответом можно спорить, можно с ним не соглашаться. Но нужно при этом отдавать себе отчет в том, каков характер нашего разговора, на каком уровне анализа мы ведем обсуждение. Н.Бердяев в свое время абсолютно справедливо утверждал, что современную нам эпоху надо описывать в совершенно *иных* терминах, чем это принято в так называемых гуманитарных науках. Понятийный инструментарий последних не улавливает суть происходящего, которое многими переживалось как катастрофа. Задолго до постмодернизма был поставлен вопрос о переосмыслении и радикальной критике не только наследия Просвещения, но и Возрождения. Но в отличие от постмодернизма направление и характер анализа были иные, речь шла об утверждении и выявлении духовных, религиозных, детерминант культуры, о необходимости нового средневековья с ударением на слово *новое*.

Это был первый важный вывод, означавший, что европейская культура вновь должна обрести надежное, а значит, трансцендентное абсолютное основание, которое было утрачено в эпоху

Просвещения с его установкой на самодовлеющую автономную культуру. Но, как указывал тот же Бердяев, работа на это «новое средневековье» невозможна без учета того опыта и испытания свободы, который приобрел и пережил человек после «исторического» средневековья.

Из этого основополагающего тезиса следовало также и иное понимание взаимосвязи культуры и религии, а точнее, восстановление истинной, с их точки зрения, иерархии различных областей человеческой деятельности. Сошлюсь здесь на два весьма показательных эпизода, описанных Ф.Степуном в его замечательной книге «Бывшее и несбывшееся», которые хорошо иллюстрируют суть обсуждавшейся тогда, но актуальной, на мой взгляд, и поныне проблемы. Первый эпизод относился к его еще студенческим годам, ко времени занятий у известного философа Виндельбанда. Изощенный ум немецкого философа, вспоминает Степун, позволял рассматривать проблемы с разных точек зрения – научно-причинной, нравственно-нормативной, целесообразной и т.д. Но какой ответ истинен, ведь не может же быть у Бога три разных ответа на один и тот же вопрос? Юношеский задор студента был охлажден умно-проницательной улыбкой профессора: «На мой вопрос у него, конечно же, есть свой ответ, но это уже его “частная метафизика” (Privat metaphysik), его личная вера, не могущая быть предметом семинарских занятий». Я почувствовал себя, продолжает Степун, окруженным «проволочным ограждением колючих методологий», и понял, что «прорыв в сферу нужных мне ответов невозможен»¹. Позднее, когда Ф.Степун будет обсуждать со своим учителем направление намечавшегося издания журнала «Логос», то получит такое предостережение: «Вы дали вашей тетрадке название “О Мессии” (ранее подготовленный Степуном сборник. – Т.К.), теперь же вы хотите озаглавить ваш журнал “Логосом”. Будьте осторожны, вы еще причалите у монахов»². Лично для Виндельбанда последняя возможность представлялась наиболее опасной, ибо если протестантизм мирится с тем, что религия является частным делом и никак не влияет на позицию философа, то апелляция к логосу, важнейшему термину религиозной философии, уже чревата, по его мнению, недопустимым вмешательством религии в философию. Здесь не место обсуждать вопрос о возможности введения в философский анализ религиозного изме-

рения. Многие считают эти два, как сейчас бы сказали, дискурса несоединимыми. Но религиозная философия существует, она факт истории философии, и современной, и прошлой. И стоило бы внимательнее присмотреться хотя бы к деятелям русского религиозного возрождения на ниве философии, их постановке вопроса и характеру аргументации. Ведь это были мыслители высочайшего ранга, которыми по праву может гордиться любая страна.

Второй эпизод связан с обсуждением программных установок двух влиятельнейших журналов, формировавших в известной мере философский климат России начала XX столетия. Суть дела ярко охарактеризовал Н.Бердяев. «Мастер радикальных формулировок, Бердяев, в тот вечер впервые, – вспоминает Ф.Степун, – вскрыл мне исходную сущность всех расхождений между “Логосом” и “Путем”. “Для вас, – напал он на меня, – религия и церковь проблемы культуры, для нас же культура во всех ее проявлениях внутрицерковная проблема. Вы хотите на философских путях прийти к Богу, я же утверждаю, что к Богу прийти нельзя, из Него можно только исходить: и, лишь исходя из Бога, можно прийти к правильной, т.е. христианской, философии”»³. Позднее и сам Степун согласился с такой постановкой вопроса.

Из исходного утверждения, что религия не есть часть культуры, а следовательно, она не определяется по своей сути и содержанию культурой, которой она современна, последовал анализ основного аксиоматического для секулярного сознания положения об автономности культуры. Речь в данном случае шла не просто о том, что культура как свободное творческое предприятие не терпит никакого давления извне. Действительно, церковь не должна вмешиваться в творческий процесс и что-то предписывать (а если такого рода поповщины и имели место быть, то они всегда потом справедливо осуждались), равно как и т.н. внерелигиозная общественность не может вмешиваться во внутрицерковные дела (вероисповедные темы, вопросы, связанные с внутренним устройством церкви, с таинствами и т.д.). Но все это вопросы сравнительно легко решаемые. Труднее найти взаимопонимание по вопросу об автономности культуры, понимаемой в первую очередь как полная независимость от религии.

В поддержку позиции русских религиозных мыслителей хочу обратить внимание на значимую на Западе фигуру, но не очень известную и ценимую по понятным причинам у нас. Это философ

и католический богослов Р.Гвардини. Если не ошибаюсь, впервые перевод его работы «Конец Нового времени» был дан в «Вопросах философии». Насколько я его понимаю, интерпретация им идеи автономности культуры как нового слова и даже идейного знамени Возрождения и Нового времени, признаваемой фактически всеми, кто занимается проблемами культуры, содержала в себе и еще один не столь явный для всех смысл, а именно: и сама культура как некое объективное образование и его понятие – это сугубый продукт именно той эпохи, и возникновение культуры возможно только при предположении ее автономности.

Другими словами, культура есть детище Нового времени и возможна она только как автономная, т.е. как нечто, претендующее на то, что оно само в себе содержит оправдание собственного существования, а значит, как независимая от религии секулярная культура. И как мне представляется, термин культура стал затем не вполне законно применяться ко всем, в том числе и несекулярным, формам человеческой деятельности. Культурой стало все, вне культуры невозможно ничего себе представить. Н.Бердяев, оценивая в свое время повсеместное увлечение социологией, заметил, что общество, как все определяющая собой инстанция (он имел в виду, конечно же, Э.Дюркгейма), заняло место Бога. То же самое, на мой взгляд, случилось и с культурным анализом, будь то культурология или философия культуры: культура воспитывает, обосновывает ценности, задает образ жизни и мышления, определяет интересы и т.д., словом все – от культуры и все – культура. Не потому ли так никак не удается дать определение культуре, ставшей неким квазиабсолютом, обнимающим, порождающим и определяющим собой все и вся?

Встает вопрос: возможна ли «культура», не порывающая связь со своим истоком? Если принять точку зрения Гвардини, а по сути и многих наших религиозных философов начала прошлого века, термин «религиозная культура» в отношении будущего положения дел невозможен, ибо он незримо несет на себе следы мышления, заданного рамками «автономности», и прежде всего рассмотрения религии как части культуры. Тут, по уже упоминавшемуся замечанию Бердяева, нужны *иные* термины. Чем будет эта грядущая реальность, если она, конечно, осуществится, какая будет тогда «культура»? Мне с неизбежностью приходится брать этот термин в кавычки, ибо для новой реальности еще не найдено адекватного

не то что термина или понятия, а даже первичного обозначения. Но ясно, согласно Гвардини, что это будет не-культура, и это наименование не несет в себе никакого оценочного смысла, ни положительного, ни отрицательного. Это будет нечто иное. То же самое с понятием человека. Человек тоже будет иным, не-человеком, в том смысле, что это не будет человек с менталитетом Нового времени и всеми вытекающими отсюда следствиями. Можно вспомнить и М.Хайдеггера, который говорил о том, что бытие субъектом, все замыкающим на себя и волюнтаристски распоряжающимся случаем, не есть единственная форма существования человека.

Вот почему такое внимание уделяется феномену автономии и тем процессам, которые она запустила. Культ автономности, как отмечает Гвардини, становится повсеместным. Автономным объявляется все: наука, политика, искусство, техника, юриспруденция, педагогика, хозяйство, государство и т.д. Все само себе господин и законодатель, у каждого свои законы и нормы, без всякой общей скрепы. Меняются космологические представления: утверждается множество различных миров, и тем самым теряет свою исключительность человеческий мир. История предстает как череда различных событий, и ни одно из них не имеет безусловной значимости. Открываются новые земли. «Человек получает простор для движения, но зато становится бездомным»⁴.

Человек, таким образом, тоже становится автономным. «Он волен теперь делать то, что он хочет, и идти туда, куда вздумается, но и венцом творения он уже больше не является, став лишь одной из частей мироздания. Новое время, с одной стороны, возвышает человека – за счет Бога и против Бога, – а с другой, с геростратовской радостью делает его частью природы, не отличающейся в принципе от животного и растения»⁵. Непонятна при такой установке претензия многих деятелей культуры на духовность, откуда она у природного (по сути, «кома грязи»⁶, как выразился С.Булгаков, доводя до логической ясности эту позицию), «естественного» человека, этого еще одного идола Просвещения.

Мне возразят, что Просвещение – это не вся европейская культура, а один из ее этапов. Соглашусь. Но ясно, что основные установки Просвещения еще отнюдь не изжиты, идея автономности продолжает владеть умами наших интеллектуалов и тем самым определять всю современную культурную ситуацию.

Любопытно в этой связи наблюдение Ж.Бодрийяра, одного из столпов европейского постмодернизма. Он пишет о ставшем почти манией стремлении освободить все и вся. Сегодняшнее время – время освобождения, «освобождения политического и сексуального, освобождения сил производительных и разрушительных, освобождения женщины и ребенка, освобождения бессознательного желания, освобождения искусства». Словом, сегодня уже «все освобождено»⁷. Но после такой «оргии» освобождения стали ли мы действительно свободны? Не только не стали, но и подвергаемся, по абсолютному убеждению Бодрийяра, еще большему порабощению. Так называемая новая информационная цивилизация, в которой мы уже практически живем (симптомы и реальные признаки ее очень зорко усмотрены и хорошо описаны Бодрийяром, но которой так некритично и наивно вдохновляются некоторые наши исследователи), помещая человека в виртуальное пространство кода и знака, порабощает его такой системе детерминаций, которых человечество еще и не знало. Интерпретация современной культурной ситуации Бодрийяром и другими представителями постмодернизма – слишком обширная тема, требующая отдельного рассмотрения (см. в частности в нашем сборнике очень интересную статью С.Домникова, посвященную Бодрийяру). Для меня нечестатации и выводы французского философа важны помимо всего прочего тем, что идут они изнутри самой культурной ситуации и от человека, весьма далекого от религиозной философии. Демократия, права человека, свобода и сам человек как субъект и творец своей жизни – всего этого, по его глубокому убеждению, уже давно нет, человек теперь не более как функция некой системы, целиком определяемая кодом «матрицы». «"Человек ли Я? Машина ли Я?" На эти антропологические вопросы ответа больше нет»⁸. И в самом деле, у виртуального человека нет и не может быть ничего, что хоть как-нибудь напоминало бы востребованность и ценность былой духовности. Да по сути и человека как такового нет. «Смерть человека» была провозглашена самими аналитиками современной секулярной культуры.

Так неожиданно совпали позиции светских и религиозных христианских мыслителей. Только видение причин и возможного выхода из ситуации, одинаково ненормальной и трагичной по оценке тех и других, разное.

Бодрийяр фактически все передоверяет Судьбе и практически не видит способа борьбы с системой, живущей по законам кода. Лишь отдельные группы, вроде негритянских подростков, покры-

вающих стены белых кварталов своими надписями, не подчиняющимися ни законам грамматики, ни порой требованиям простой осмысленности, или создатели граффити еще бунтуют против системы, отказываясь жить по ее правилам, игнорируя ее коды и символы. Вообще, как считает Бодрийяр, одолеть систему по ее же собственной логике нельзя, ее можно победить только на символическом уровне. Надо «бросить системе такой вызов, на который она не сможет ответить ничем, кроме своей гибели и крушения», надо «поставить систему в положение скорпиона, окруженного огнем смертельного вызова», «пускай система сама убьет себя, отвечая на многократный вызов смерти и самоубийства»⁹.

Пример, приводимый в связи с этим Бодрийяром, ошеломляет: «Так бывает при захвате заложников». Ставкой здесь является смерть без всякой возможной сделки. Конечно, сценарий переговоров и сделок имеет место, но не на это обращает в данном случае внимание Бодрийяр. Вступая в переговоры и идя на сделки, система, отмечает он, действует по своей логике. «Но в этой игре есть и иная ставка, как хорошо проявилось в случае с террористами в Гааге», когда террористы отказались вообще от всяких требований, они отказались от сделки в принципе. Это и означает переход на символический уровень, что и является самым опасным для системы. Подобное вторжение символического составляет суть всякой «революции». (В этом же ключе оценивается Бодрийяром и значение событий мая 1968, этой купели многих французских интеллектуалов). Система «не может, не умеет ответить ничем, кроме физической, реальной гибели террористов, – но в этом ее поражение, потому что такая гибель как раз и была *их* ставкой, потому что тем самым система сама же напоролась на свое насилие, не сумев по-настоящему ответить на брошенный ей вызов». Так как «откликом на смерть может стать только смерть», «система поставлена перед необходимостью совершить самоубийство в ответ, что она явным образом и делает в форме растерянности и слабости». С точки зрения силового соотношения это кажется ничтожно малым, но гибель одного или нескольких людей «увлекает власть в такую сферу, где ей больше нечем ответить», структура власти «разжижается», происходит «символический сдвиг», в результате которого наступает ее гибель. Это смерть символическая, о ее эффективности знали все общества, кроме нашего. «Наше общество

вновь открывает это для себя». «Пути альтернативной политики – это пути символической эффективности»¹⁰. Констатации, анализ и оценки французского философа непривычны, приводят в замешательство, но от них не отмахнуться.

Несмотря на то, что многие термины, употребляемые Бодрийаром, аналогичны тем, что мы привыкли видеть в политологии, антропологии, социологии, лингвистике, семиотике и других дисциплинах понятиям, анализ его – философского характера, ибо говорит, если воспользоваться выражением Н.Бердяева, о «последних вещах», не только о сути человеческой культуры, в том числе и о характере современной европейской культуры, но и о судьбе человеческой экзистенции. Хотя этот термин употребляется им, может быть, всего несколько раз и он не входит явно в набор его аналитических средств, но есть все основания предполагать, что такая инстанция, а она из «последних вещей», все же для него реальна, а не знакова или символична только: ведь чем-то вызывается неприятие философом современной цивилизации, борьба с системой, с властью, во имя чего-то он хочет изменений и ищет средств для исправления неприемлемой для него ситуации?

Понятно, что на «последние вопросы» не может быть однозначного и окончательного, «последнего» ответа. Но вместе с тем понятно (для меня) и другое: никакой социо-культурный кризис не разрешается социо-культурными же средствами, суть культуры не схватывается культурными же методами, наконец, сама культура не существует благодаря культуре же. И здесь я опять возвращаюсь к теоретическим работкам религиозных философов, и русских, и зарубежных. Культура, как уже отмечалось, не самодостаточна, и, если переходить на сугубо философский язык, она – не онтологична. Другими словами, она не есть «последнее» основание, дальше которого мы уже не можем в своем анализе двигаться. В этом смысле она вторична, или, как выражается Бердяев, она есть объективация, различными аспектами которой являются символизация и отчуждение. Истинное творчество, по Бердяеву, имеет место не в сфере объективации и отчуждения, а там, где человеку удалось прорваться сквозь символы к первореальности, только в связи с которой и по поводу которой и можно говорить о духе и духовности, в противном случае итогом т.н. культурного творчества неминуемо становится игра в бисер. Если следовать мысли

Н.Бердяева, то можно сказать, что «решение» возникающих проблем возможно не во вторичной, «объективированной», «отчужденной» и т.п. сфере, а на глубинных, духовных пластах существования, которые Бердяев и называет «первореальностью».

«Какого духа человек», и определяет качество культуры: ведь по пушкинской версии – гений и злодейство несовместны. Или, иначе говоря, культура жива только тем, что в ней есть сверхкультурного, как и человек жив тем, что в нем есть сверхчеловеческого (божественного образа, духа). И мне представляется, что работать надо не на культуру, хотя деятелей культуры надо поддерживать, как впрочем, и всех остальных, а на человека: не хорошая культура сделает хорошего человека, а хороший человек создаст хорошую культуру. А хранителем этого «сверх»- и мета-измерения, а вкупе с этим и наиболее адекватным их аналитиком могут быть лишь религия и философия. Философия, конечно же, не позитивистского толка, а та, которая исходит из идеи двусоставности человеческого мира (в классической кантовской формулировке – бытия феноменального и умопостигаемого), систематическая разработка которой отличала философию от других форм сознания со времен ее рождения в древности.

В заключение мне хотелось бы обозначить (только обозначить из-за нехватки места) еще одно обстоятельство. Из убеждения, разделяемого практически всеми религиозными европейскими мыслителями, независимо от их принадлежности к разным ветвям христианства, в том, что никогда не существовало в истории абсолютно арелигиозных обществ, следует по крайней мере два вывода. Во-первых, европейская культура является по своему импульсу христианской и потому борьба с христианством есть борьба с самой этой культурой. Автономная культура неизбежно разрушает сама себя. Второй вывод состоит в том, что, отказавшись от христианства, европейская культура неизбежно подпадет под действие других сил и *других*, антихристианских «духов». «Просто мирского мира нет», – справедливо указывает Р.Гвардини. Действительно, свято место пусто не бывает. Религиозные мыслители с тревогой говорят, что грядет новое язычество. Но оно не будет простым возвратом к античности, на что, в частности, уповает М.Фуко, делая ставку на практику «заботы о себе», хотя бы потому, что оно теперь антихристианское. И у него поэтому совершенно иное экзистенци-

альное качество по сравнению с древностью. Вспомним совершенно антихристианскую оккультистскую идеологию Третьего Рейха или квазирелигиозный, но столь же антихристианский, характер советского строя. Разговор о тоталитаризме в данном случае даже не схватывает всей трагичности и серьезности произошедшего. Поэтому так удивляют заявления некоторых наших уважаемых ученых, что Россию спасут – не больше и не меньше – атеизм, наука и демократия (сама слышала такое заявление от одного нашего лауреата Нобелевской премии). Не знаешь, чего здесь больше – легкомыслия или наивности.

И последнее. Если следовать мысли Р.Гвардини, что автономная секулярная культура есть по своему намерению в *конечном счете* не-христианское и даже противохристианское предприятие, то деятели культуры должны серьезнее отнестись к опасности неоязычества, ведь всем придется жить по новым, не христианским нормам и исповедовать новые ценности. Пока мы все еще худо-бедно, не отдавая себе отчета, живем по христианским ценностям, а по сути, как говорит Гвардини, незаконно паразитируем на них, но время такого существования заканчивается. «Там, где грядущее обратится против христианства, оно сделает это всерьез. Секуляризованные заимствования из христианства оно объявит пустыми сантиментами, и воздух, наконец, станет прозрачным. Насыщен враждебностью и угрозой, но зато чист и ясен»¹¹. Мы на развилке, а следовательно, в ситуации кардинального и ответственного выбора.

Примечания

¹ Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. М.–СПб., 1995. С. 81.

² Там же. С. 136.

³ Там же. С. 218.

⁴ Гвардини Р. Конец Нового времени // Вопр. философии. 1990. № 4. С. 137.

⁵ Там же. С. 141.

⁶ Булгаков С.Н. Два града. СПб., 1997. С. 255.

⁷ См.: Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2000. С. 7.

⁸ Там же. С. 38.

⁹ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2006. С. 99.

¹⁰ Там же. С. 99, 100.

¹¹ Гвардини Р. Указ. соч. С. 162.