

В.Л. Махлин

**КОНЕЦ РАЗГОВОРА
(К ГЕРМЕНЕВТИКЕ СОВРЕМЕННОСТИ)**

В традиции философии, начиная по крайней мере с молодого Гегеля, – на переломе времен ставить под вопрос свою современность и свою историю, пытаясь по-новому сориентироваться в свете по-новому открывшейся реальности. Нижеследующее – попытка такого рода «ориентации»; я попытаюсь обозначить и продумать опыт нашего времени в трех взаимосвязанных направлениях.

Во-первых, стоит осознать определенный *сдвиг общественной атмосферы* – событие, ощутимо влияющее на повседневное и институциональное общение и речь, на характер «коммуникации». Изменения, произшедшие в течение «нулевого» десятилетия нового века и тысячелетия, похоже, настолько стремительны и радикальны, что можно было бы говорить о «революции», если бы новый опыт так явно не противоречил представлениям о революции, сложившимся в Новое время, и это противоречие само по себе – симптом. Во-вторых, меня интересует преломление новейшего исторического опыта в *науках исторического опыта* (чаще называемых «гуманитарными»). Как западные, более организованные академические дискуссии, так и российские голоса, чаще спонтанные и сумбурные, по-разному реагируют на происходящее, но редко обращаются к предпосылкам и основаниям перемен, к тому, «откуда растут ноги» у современности и где она, современность, так сказать, не равна себе – «выходит сама за себя», по выражению М.М. Бахтина. Герменевтическое измерение исторического опыта, сближающее прошлое и современность в самом различии их, я буду в дальнейшем называть «затекстом», дистанцируясь от слиш-

ком филологизированного понятия «контекст», а также для того, чтобы подчеркнуть произошедший за последние два десятилетия выход за пределы постмодерно-структураллистской эпохи с ее филологизмом и сакрализацией «текста». В-третьих, наконец, я постараюсь прояснить, почему совершающиеся изменения не только закономерны, но также и открывают новые возможности исследования и понимания, правда, не «вообще», но лишь в порядке личной инициативы, почти или вовсе не зависимой уже от так называемого институционального знания и «нормальной науки», от идеализаций и «парадигм» Нового времени.

Переворачивание

Социальную атмосферу и основное духовно-идеологическое *событие* нашего времени я бы назвал «концом разговора». Суть дела не в том, чтобы к давно провозглашенным «концам» прибавить еще один «конец», но скорее в том, чтобы зафиксировать событийный феномен, бросающий обратный свет на исторический процесс Нового времени в целом и постольку способствующий ориентации «здесь и теперь».

Совершающийся на наших глазах и в нас же самих новый очередной *разрыв истории* (а не «конец истории») дает основания утверждать, что в принципе изжит и исчерпан «конец Нового времени» в том смысле, в каком установил и проанализировал это понятие Романо Гвардини в одноименной книге (1950)¹. XX век нужно признать завершением исторического цикла, именуемого в отечественной традиции «новым» и «новейшим» временем, а на Западе обсуждавшегося в связи с проблемами «модерна» и «постмодерна». Дело здесь, как всегда, не в словах самих по себе, но в стоящем за всеми словами и дискуссиями онтологически-событийном *затексте*, непрерывном и прерывистом в одно и то же время.

«Конец разговора» – это объективное, но не вполне поддающееся объективации состояние и обстояние «самих вещей»; это «воздух духа», пронизывающий общественную реальность

¹ Guardini R. Das Ende der Neuzeit: Versuch für Orientierung; рус. перевод: Вопросы философии. – М., 1990. – № 4. (Переизд.: ЭОН: Альманах старой и новой культуры / РАН. ИНИОН. – М., 2010.)

снизу доверху; это «сквозная умонастроенность», которой все причастны и которую трудно поэтому зафиксировать и оценить в общезначимых завершающих терминах.

«Конец разговора», во-первых, указывает на сферу «общения» в самом широком смысле этого слова, т.е. на современный исторический опыт в плоскости того, что М. Бубер называл когда-то «междучеловеческим» (das Zwischenmenschliche), противопоставляя это понятие безлично-нормативным представлениям Просвещения о человеке и человечестве *вообщe*, «сознанию вообще», идеалистическим и гуманистическим идеализациям Нового времени. Во-вторых, «конец разговора» одновременно и соединяет, и отделяет нас от так называемой «постсовременности» с ее провозглашениями «смерти человека», «смерти автора», «конца истории» и т.п. Проблема не в том, что все это уже «было», а скорее в том, что все «сбылось»: лозунги и тенденции 60–70-х годов прошлого столетия, так сказать, «победили» и «пришли к власти» как раз в тот момент, когда они себя исчерпали как «тенденции». То, что прежде было сопротивлением догматизму, пошлости, общим местам, само в новых условиях обернулось догматизмом, пошлостью и общими местами.

Произошло, как мне кажется, грандиозное, в духе «фантастического реализма» Достоевского, *переворачивание смысла при изменении «затекста»*. И «модерн», и «постмодерн» закончились не потому, что им на смену пришло что-то новое, а скорее наоборот: то, что прежде было относительно новым, «открытым» событием, полемикой, эпатажем, сопротивлением, предвосхищениями, опасениями – общим разговором в перспективе становящейся современности – как бы вдруг утратило перспективу; ход вещей словно оставил прежний разговор позади себя, обернувшись немотствующей «практикой порядка», по выражению М. Фуко. Не стало общезначимо-общепонятного субъекта ответственности и вменяемости, и тезис того же Фуко о смерти человека и конце гуманизма сделался чем-то само собой разумеющимся на нериторическом, нетеоретическом уровне, причем настолько, что и сам Фуко, ненаучно выражаясь, вздрогнул бы. Что же, собственно, «перевернулось» и что случилось?

В идеале и в реале

Основные метаимперативы Нового времени (а не просто «мифы» или «метарассказы», о которых писал Ж.-Ф. Лиотар¹), судя по всему, не столько провалились, сколько, наоборот, *реализовались*, т.е. стали реальностью. То, что на протяжении в особенности двух последних веков европейской истории было «в идеале», стало «в реале». И это «перевернуло» смысл прежних идеализаций, которые вместе с тем уже невозможно ни обойти, ни отменить, ни даже забыть.

«Сразу так много *отвлеченностей* (и не только современных) становятся конкретными», – заметил С.С. Аверинцев на новом рубеже двух столетий². Достаточно вспомнить такие «отвлеченностии» (идеализации), как «труд» (в СССР – «свободный и радостный»), «всеобщее образование», «демократия», «культура», «личность» и т.п. Если в начале конца Нового времени (первые десятилетия прошлого века) объективной нуждой и насущной задачей было переустройство общественной системы, то на исходе XX в. мир оказался, по выражению из платоновского «Котлована» (о женщине), «доделан до социализма», хотя и не везде так ускоренно и круто, как в СССР, а демократия из отвлеченного метаимператива модерна и постмодерна тоже стала конкретной, а именно – завершенной, или окончательной, демократией со всеми ее завоеваниями, парадоксами и карикатурами.

Симптоматичен новый публичный номинализм: «возрождение», «революция», «монархия», «демократия», «миссия университета», «творчество» и «креативность», «духовность», «идентичность», «национальная идея», «свобода» и т.п.; все это *бренды трендов* прошлого и позапрошлого столетий. Наряду с этим вечные значимости и знаки человеческого существования, неустранимые даже из самого светлого будущего – «карьера», «статус», «престиж», «известность», «успех» и т.п., – изменили свое место и степень «озвученности» в общественном сознании: они сделались символически-виртуальными замещениями прежних «отвлеченно-

¹ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна (1979). – М.; СПб.: Институт экспериментальной социологии: Алетейя, 1998. – 160 с.

² Аверинцев С.С. Знамения времени // In memoriam: Сергей Аверинцев. – М.: ИНИОН, 2004. – С. 241.

стей», утративших свою значимость в конкретных условиях общества и научного сообщества после конца Нового времени.

Приватизированное общество

Чем радикальнее процессы «глобализации», тем острее реакция на них – процессы диверсификации, *раздифференциации* (*Ausdifferenzierung*); новому, техногенному обобществлению бытия и сознания закономерно и комично соответствует *разобобщение* бытия и сознания. Глобализация – это независимое от людей продолжение метаимператива «мировой революции» в постреволюционной и постидеологической ситуации. И как прежде большевизм вызвал к жизни своего антагониста-двойника – фашизма¹, так ныне глобализация порождает свои реактивные изнанки. Национализм и «этноцентризм» вновь стали возможны тогда, когда они, казалось бы, уже невозможны из-за денационализации и «мультикультурализма» государств и культур. Общий принцип новой «модернизации» – после модерна и постмодерна – можно обозначить привычным, хотя и не вполне приличным, словом – *приватизация*.

Приватизация не экономический только, но духовно «междучеловеческий» процесс, меняющий образ жизни человека и общества, ощущение своего «присутствия» в мире. И общество по-разному готово культивировать новый «дух времени», а равно и сдерживать его. Ведь в условиях *глобальной приватизации*, когда последним общественным метаимперативом оказывается самое первое и самое простое – «выживание», общество тоже стремится выжить как общество именно. Для нас здесь важен онтологически-событийный сдвиг, децентрировавший постмодернистскую риторику и идеологию «децентрации» и «деконструкции»: все это стало глобальной реальностью, «практикой порядка».

В самом деле: с позиций так называемого постмодернизма и «теоретического антигуманизма» последних десятилетий прошлого века «множественность» и «различия» казались гуманными и

¹ См. об этом, в частности: Нольте Э. Европейская гражданская война (1917–1945): Национал-социализм и большевизм. – М.: Логос, 2003. – 528 с.

прогрессивными до тех пор, пока реальным и общепонятным фоном этим трендам служил тоталитаризм. «Каждый пишет, как он слышит» – это было понятно и оправданно в те времена, когда так пел советский бард. Но когда публичное право на свободу мнений и интерпретаций обернулось охранной грамотой любого «экзистенциального» произвола или глупости сверху и снизу, а «интерпретация» стала легитимной формой самоутверждения и самооправдания по принципу «А я так вижу», – тогда скромное обаяние так называемого личного начала приобрело совсем иной смысл. Наступила неслыханная прежде «приватизация» всех ценностей, законов и правил; отвлеченность «человека» и «личности» стала конкретной множественностью людей, мнений и волеизъявлений, а отвлеченность «свободы» – множеством свобод, быстро утративших прежнюю солидарность.

На Западе опыт конкретизирующего «переворачивания» прежних отвлеченностей тоже имеет свою историю, но там это почти нормальная история в «железной клетке» капитализма со своими компенсациями, компромиссами и традициями так называемой буржуазной демократии; в странах с тоталитарным прошлым «приватизация», наступившая «после коммунизма и вместо него», очевидно, означает нечто совсем иное.

Приватизация жизненного мира и общественного сознания – не только и не просто изнанка глобализации; нет, это еще и человеческий, слишком человеческий *ответ на утрату общего в обществе*, на гротескно-комическую убыль «междучеловеческого», которое для того чтобы удержаться в общественном бытии, должно было крайне упроститься, институализоваться и формализоваться. Если, как теперь откровенно говорят, «каждый сам за себя», то в практиках творческого самовыражения, естественно, «каждый сам себе Хайдеггер»; ведь принцип окончательной / завершенной демократии явно подрывает всякие объективные критерии, включая здравый смысл. Коррупция, криминал и терроризм, которые были во все времена, сегодня – предметы общественного интереса и «оживляжа»: изнанки общественных событий сами стали как бы событиями. Чем больше слов об индивидуальном и «не похожем на других», тем заметнее (не только в рекламе) тенденция к *стандартизации* сознания и речи (не только публичной). Ведь для того чтобы сказать что-то «свое», я должен опираться на какую-то общезначимость и общепонятность, на «общный» для нас с вами

язык мысли. Но это априорное условие возможности *обращенной* речи, «разговора» в условиях Конца Разговора – когда для того чтобы обсудить и разобраться, «поговорить», уже не хватает ни времени, ни места, ни повода, когда речь становится все более аутичной, «вообще моей», – при котором общение становится формальным: в лучшем случае публичный разговор сводится к «обмену мнений», в худшем – к «скандалу», а то и к драке. Эксцессов, впрочем, в последнее время стараются избежать, загоняя тем самым все противоречия внутрь, в «подпольную» сферу приватизированавшегося сознания, обобществленного и отъединенного в одно и то же время. Идеал всеобщего образования обернулся отсутствием элементарной грамотности, приватизацией правил: каждый пишет, как он слышит...

Эра индивида?

Насколько правомерно глобальную приватизацию определять, вслед за А. Рено, скорее позитивно в качестве «эры индивида»¹? В ситуации Конца Разговора тезис об «эре индивида», резонно противостоявший в последние десятилетия прошлого века «теоретическому антигуманизму» в философии и гуманитарных науках², надо полагать, тоже сделался отвлеченностью, перестав быть отвлеченным.

Налицо состояние какого-то повсеместного срыва, провала или обвала – как бы глубокий выдох и отход Нового времени. Онтологически-событийный «затекст» словно отомстил понятию «текст», которое, что ни говори, еще имплицировало в 60–80-е годы атмосферу относительного интеллектуального напряжения и стабильности. По инерции языка часто говорят о «кризисе»; но реальный кризис это всегда некоторое объективное напряжение, которое требует объективного разрешения, а именно этого нет и как будто не предвидится, как бы нас ни пугали «концом света» и ни болтали о «революции». Так называемый экономический кри-

¹ Рено А. Эра индивида: К истории субъективности (1989). – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 471 с.

² Ferry L., Renaut A. La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain. – Paris, 1985.

зис – скорее тема разговора в ситуации Конца Разговора. Экономические реалии и проблемы, как обычно, скорее выражение более глубокого тупика «кризиса без кризиса». Умышленное, рас считанное на продажу, публичное *бессстыдство* нашего времени – симптом более интимного стыда и здравого смысла в ситуации новой – пост тоталитарной и постидеологической – немоты времени, новой «глухоты паучьей».

«Эра индивида» сделала почти невозможным и как бы не нужным предметную полемику, а равно и подлинное согласие во всех сферах культурного творчества; «все всё знают», как иронически выразился английский коллега, комментируя вдруг наступивший спад напряжений и интереса на научных конференциях. Зачем с кем то спорить и где та инстанция, тот «трибунал» разума или здравого смысла, к которым я вправе апеллировать *помимо* своего права на собственное мнение и «авторскую» интерпретацию, на «самореализацию»? И по той же самой логике любая полемика с правом не может не восприниматься как враждебный «наезд» на так называемую самореализацию, как совершенно не оправданное насилие над личностью; получается, что от индивида требуют понять и признать нечто, пребывающее *вне* индивида, вне его компетенции и его возможностей: это ли не нарушение прав личности? «Эра индивида» не столько индивидуализирует, сколько разлагает и приватизирует все объективные традиционные критерии, а требование *признания* со стороны других оборачивается *негативной* формой «междучеловеческого» – агрессивным самоутверждением самих по себе не равных, но легитимно равноправных конкурентов¹.

В так называемой «творческой» сфере такое общее положение вещей еще уродливей, чем в повседневной и политической жизни, где все-таки нужно принимать ответственные решения, тогда как все более автономные, все более индивидуальные «свободные искусства» этого не требуют: они одержимы инерцией императива «автономии» Нового времени даже тогда и как раз тогда,

¹ В русской литературной колонии в Париже в 1990-е годы некий рецензент подверг уничтожающей критике книгу о поэзии одной дамы за некомпетентность и глупость; этого рецензента подстерегли и избили железными палками, причем *объяснили за что*. Если бы этой истории, рассказанной мне коллегой, вернувшимся из Парижа, не было, то ее, как говорится, следовало бы придумать.

когда оказалось, что «мятежная вера в автономию», воодушевлявшая и общественное, и научное сознание Нового времени, была, как констатирует упоминавшийся Р. Гвардини, «слепой»¹.

«Эра индивида» после Нового времени оказывается перед новым онтологически-событийным затруднением. В ситуации Конца Разговора на переднем плане «междучеловеческого» – в жизни, в искусстве, в науке – оказалось не то, что людей объединяет, но скорее то, что их разделяет и разъединяет. «Свобода» индивида, из отвлеченности став реальностью, снова и по-новому оказалась в противоречии основаниям человеческого общежития. Поэтому общество, защищаясь само от себя, должно было прийти к неслыханной даже при тоталитаризме формализации и институализации жизни и «знания», к новому *расчеловечиванию* цивилизации. Ясно, что этот общий у России с Западом онтологически-событийный затекст на постсоветском пространстве имеет не общий, а вполне местный и в своем роде продвинутый вид.

Козлиная песнь

По сути дела, у нас происходили и происходят те же самые процессы, что и на Западе, но в разных системах отсчета исторического опыта. На Западе больше доверия и терпимости к естественному ходу вещей, там даже ненормальное происходит относительно нормально, а у нас скорее наоборот, «вдруг» как бы по чьему-то злому умыслу. (Отсюда внутренне убедительные для многих «иностранные агенты», все те же, о которых писал маркиз де Кюстин в книге «Россия в 1839 году», хотя теперь это не ссылочные поляки².) Что это – «судьба» или описанное Достоевским в его «видении на Неве» трансцендентальное издевательство («...а он хотел, и все хотят»)?

В советское время мы жили в относительно замкнутом, но и в относительно общном мире, смотрели примерно одни и те же фильмы, читали одни и те же книги (легальные или запрещенные), обсуждали или молчаливо предполагали за всеми текстами хотя

¹ Гвардини Р. Конец Нового времени // Вопросы философии. – М., 1990. – № 4. – С. 153.

² Кюстин маркиз де. Россия в 1839 году. – М.: Терра, 1990. – 340 с.

бы и враждебный, но все же «наш» мир жизни, наш затекст. По советским временам сегодня ностальгируют не только из-за ограниченности или глупости, но также от сознания того, что у тоталитаризма было какое-то понятное, странно сказать, человеческое лицо, а современная неолиберальная демократия, при всех своих преимуществах, лишена человеческого лица и вынуждена довольствоваться симулякрами и «театрократией». Крутой поворот после 1991 г. принес с собой новый после 1917 г. провал так называемой передовой, или прогрессивной, интеллигенции. Либеральные реформы не были, конечно, ни бессмысленны, ни напрасны, но они потерпели моральный крах; в новой исторической ситуации повторилась старая история, но это уже не «трагедия интеллигенции», по Г.П. Федотову¹, но скорее «козлиная песнь» («трагедия»), по К. Вагинову². Не случайно прототип центрального героя вагиновского «романа с ключом» 1920-х годов, выдающийся филолог-мыслитель Л.В. Пумпянский (1891–1940), после краха Первой российской империи утверждал в своих исследованиях о Гоголе и Достоевском: в России невозможна «точная» трагедия в западном смысле этого слова – трагедия, основывающаяся на серьезности древних и новых законов, а значит, и на серьезности нарушения-переступания-преступления закона; русский поэтический гений есть по преимуществу комический, а не трагический гений, ибо Россия есть страна «без достаточного основания»³.

Комично (в жанре «серьезно-смехового») повторение прошлого без осознания опыта прошлого в новой современности: глупо наступать на одни и те же грабли, но еще глупее так и не суметь поставить вопрос, почему так происходило и происходит. Все ответы на этот вопрос скорее неудовлетворительны, ибо односторонни; в этом смысле за последние четверть века провалились все – «левые» и «правые», советская «образованщина» и критиковавший

¹ Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции (1926) // Федотов Г.П. Судьба и грехи России: В 2 т. – СПб.: София, 1991. – Т. 1. – 352 с.

² Вагинов К. Козлиная песнь (1928). – СПб.: Леонардо, 2011. – 320 с.

³ См. в особенности ранние работы Л.В. Пумпянского, вышедшего, как известно, из так называемого Невельского кружка или школы М.М. Бахтина: «Опыт построения релятивистической действительности по “Ревизору”» (1919) и «Достоевский и античность» (1922); Пумпянский Л.В. Классическая традиция: собрание трудов по истории русской литературы. – М.: Языки русской культуры, 2000. – 864 с.

ее А.И. Солженицын. На Западе ощутим тот же глобальный провал, но, что называется, с точностью до наоборот: у нас левая революционная интеллигенция исторически провалилась вследствие того, что пришла к власти и ликвидировала своих оппонентов, а потом сама себя, тогда как на Западе «прогрессивная» интеллигенция, будучи в вечной оппозиции капиталистическому обществу, не только сохранилась, но и развивалась, и, скажем, Маркс там интереснее и продуктивнее, чем у нас, как раз потому, что *философ* не мог для всех быть «всем» и не может при перемене идеологии сделаться «ничем».

Русская интеллигенция всегда боролась с властью, родство с которой она игнорировала или старалась забыть, и победа интеллигенции над властью – в 1991, как и в 1917 г., – не могла не стать «серезно-смеховой» катастрофой интеллигенции, т.е. «козлиной песнью» ее. Лучшие советские писатели, кинорежиссеры, публицисты 1950–1980-х годов в постсоветские годы договорили и доиздали все, что не могли издать и сказать прежде, но было уже поздно: свобода стала для них не новым началом, но концом; оказалось, что лучшее (а не худшее) в недавнем прошлом было *тоже советским*. Но тем самым «советское» стало проблемой именно тогда, когда оно перестало быть таковым в официальном смысле.

Ощущение такое, что исторически мы так ничему толком и не научились, а в основном только поменяли прежние ценности и идеологические знаки на противоположные, и в этом, при всей чудовищности происшедшего, нет никакой такой возвышенной «судьбы», а есть только «дуряцкое» историческое несовершенство и невозможность не повторять прежних ошибок. Вместе с тем, однако, время снова и по-новому сбросило маски, «стало видимо далеко во все концы света» (истории); и все оказалось по-новому интересным и значимым, *современным*, когда «современное» как раз утратило присущее Новому времени качество «актуальности». Перефразируя Н.А. Бердяева, подметившего: «Дореволюционное и революционное есть одно и то же, но в разные моменты»¹, – можно сказать: советское и постсоветское есть одно и то же, но в разные моменты. Тем самым историческое мышление силой самих вещей вынуждается к относительно новой постановке

¹ Бердяев Н. Новое средневековье. – Берлин, 1924. – С. 67.

вопроса об историческом опыте прошлого и современности в горизонте того, что М.М. Пришвин (этот русский Хайдеггер, но не в философии, а в литературе) назвал в 1920-е годы «Кашеевой цепью» русской духовно-идеологической культуры¹.

Крупный разговор

На Западе и у нас, как представляется, налицо конец того «крупного разговора», о котором Б.Л. Пастернак вспоминал на рубеже 1920–1930-х годов уже как о прошлом, причем не очень понятом даже современниками, упущенном и подмененном². Конец Разговора непонятен без его начала и его продолжения, поэтому сказанное поэтом на его особом языке нужно попробовать передать более прозаически (аналитически).

Во-первых, «крупный разговор», как можно заметить, относится не к поэтам и не к поэзии, не к *текстам* самим по себе, но к затексту или, как говорит Пастернак, к «атмосфере» – воздуху или духу времени на пороге радикально иного. Во-вторых, поэтические группировки, по мысли Пастернака, только приблизительные и даже «обезьяньи» выражения и отражения какого-то бесконечно большего в своем бытии и смысле события – «бури», «совершающегося романа» – события, которое в фактических «словах и движениях» *разговора* трудноуловимо. По мысли автора, «крупный разговор», воплощаясь в романе времени, почти сразу обернулся

¹ Ср.: «Вспомните, друг, как учили нас в школе: одни звали вперед, другие манили назад, то и другое мы получали как единственный путь. Непостижимо, как мы спасались в этих условиях. Вспомните звено за звеном всю нашу русскую Кашееву цепь». – Пришвин М.М. Кашеева цепь (1922–1929) // Пришвин М.М. Собр. соч.: В 8 т. – М.: Худож. лит., 1982. – Т. 3. – С. 378–379.

² В «Охранной грамоте» (1929/31), может быть лучшем своем прозаическом произведении, Пастернак писал о поэтических группировках, предшествовавших мировой войне и революции: «Это были немыслимые в отдельности части того порыва, который был загадан с такой настойчивостью, что уже насыпал все кругом атмосферой совершающегося, а не только еще ожидаемого романа. <...> Это были слова и движения *крупного разговора*, подслушанные обезьянкой и разнесенные куда придется по частям, в разрозненной дословности, без догадки о смысле, одушевлявшем эту бурю». – Пастернак Б.Л. Собр. соч.: В 5 т. – М.: Худож. лит., 1991. – Т. 4. – С. 214–215.

забвением смысла разговора, утраченного «в разрозненной дословности», так сказать, при оседании взрыва («бури»).

Так вот: этот «крупный разговор», по-видимому, настолько уже исчерпан и забыт в новом столетии, что как раз сегодня он едва ли не впервые становится доступен пониманию в своем целом – не как прошлое только, но как герменевтически «действенная история».

Мы слишком часто судим о прошлом по «результатам» его, обманываясь и в отношении истории, и в отношении себя самих. Можно ли судить о «крупном разговоре» начала прошлого столетия по результатам его, и что здесь считать результатами? Неисчерпаемый урожай талантов, текстов, произведений или духовное одичание и «немогота»? Ведь можно остаться с текстами, как с дыркой от бублика.

Не приходя в сознание

Некий символический результат советского века, утратившего историческое сознание и преемственную память о «крупном разговоре», находим не столько в отечественной философии, сколько в отечественной литературе. Задолго до того, как литературоведение осталось без своего предмета – литературы, прошлое без будущего, а общественное сознание – без общества и сознания; задолго до того, как распространились постмодерно-постсоветские робинзонада и отсебятина; за десятилетия до всех духовных и не очень духовных сюрпризов и концов «нулевого» десятилетия постмодерно-постреволюционный «конец игры» последних советских десятилетий изображен в finale нашего советского Рабле – «Москвы–Петушков» Венедикта Ерофеева (1969). Финал этот, резко контрастирующий со «смеховым» тоном и фоном «поэмы», вводится фантастической кровавой буквой «Ю», которая возникает в сознании героя в момент его умерщвления неизвестно кем и неизвестно за что в «неизвестном подъезде» где-то неподалеку от Кремля. Последние слова книги: «И с тех пор я не приходил в сознание, и никогда не приду»¹. Трудно представить менее раблезианский, менее диалогичный, менее «бахтинский» конец; и не случайно

¹ См.: Ерофеев В. Оставьте мою душу в покое. – М.: АО «Х.Г.С.», 1997. – С. 136.

М.М. Бахтин, восхищавшийся книгой В. Ерофеева, как известно, не принял ее конца. Каждый прав на своем историческом месте: Бахтин – «не наша дичь», а Венечка, герой и автор, – советский человек на постреволюционной стадии, у него нет выхода-избытка к тому, что на языке того же М.М. Бахтина называется «открытой серьезностью»¹.

Буква «Ю» в finale книги знаменует безысходный тупик: разрыв времен настолько серьезен, что историческая серьезность невосстановима, невосполнима; серьезным может быть только объективирующее *осмеляние собственного «хора*», т.е. того «мы», внутри которого я помню себя, идентифицирую себя как историческое существо. Героя и автора нет вне хора, вне общественного сознания и памяти советского человека, но они уже и вне хора: идеализации советского сознания стали пустыми штампами, которые можно (и должно) осмеивать и пародировать. Поэтому смех здесь не может быть «амбивалентным», т.е. хоронящим и возрождающим одновременно; но это и не «сатиризующий» смех (не политическая сатира), тем более не ресентимент, характерный для «постмодернизма», т.е. для духовно-идеологических чаяний на стадии отчаяния (на стадии «пост»). Буква «Ю» – это состояние исторического сознания, которое помнит только свое настоящее в качестве комического эха прежней, но разоблаченной серьезности; состояние, из которого невозможно выйти. Поэтому здесь невозможна даже смерть, невозможна трагическая серьезность, но лишь безысходная самоотмена сознания без возможности снова и по-новому «прийти в сознание». Это комично и жутко в одно и то же время; это кремлевский Кафка, в своем роде «народный» и без всякой мистики.

Все парадигмы отдыхают

Но там, где невозможна «открытая серьезность», невозможен, надо полагать, и продуктивный кризис. Здесь мы от общих очертаний «конца разговора» переходим к современному состоянию гуманитарных наук и философии исторического опыта.

¹ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса (1940; 1965) // Бахтин М.М. Собр. соч.: В 6 т. – М.: Языки славянских культур, 2010. – Т. 4 (2). – С. 135.

Первое, что бросается в глаза и у нас, и на Западе, – это общая утрата векторов движения. Не только постмарксистская парадигма «отдыхает», о чем говорилось в ходе одной дискуссии в журнале «Логос»¹; в ситуации Конца Разговора *все парадигмы отдохивают*. Модель истории науки у Т. Куна – революционная наука, нормальная наука, смена парадигм – едва ли объясняет такое положение вещей, менее всего – в истории наук исторического опыта (не говоря уж о философии). Инерция «парадигм» (которую следует отличать от так называемых традиций) относится не только к гуманитарным наукам, но и к так называемым опытным наукам, к *hard science*, со временем Декарта гордившимся своей объективностью. В ситуации «конца Бэконовской эпохи»², не случайно совпавшей с Концом Разговора, оказалось, что естествознание тоже *исторично, т.е. человечно*, оно тоже лишилось своих метаимперативов (вроде «покорения природы») в результате их реализации, и люди с естественно-научным мышлением заговорили о «гуманитаризации» и «тексте». Но, конечно, общий «кризис без кризиса» особенно жестко и комично проявляется в так называемых герменевтических дисциплинах, т.е. в науках социально-исторического опыта мира жизни, функция которых – наводить «герменевтические мосты» между прошлым и современностью и постольку всякий раз снова и по-новому «приходить в сознание» в ходе исторического становления. Почему же все парадигмы «отдохнут»? Можно указать, по меньшей мере, две причины: одна, на мой взгляд, общая у России с Западом, другая касается судеб отечественной гуманитарии в советский век и после него.

1. На протяжении XIX и особенно XX в. гуманитарные науки развивались под знаком «спецификации»: движущим началом был метаимператив *автономии*, конкретизации предметного поля той или иной дисциплины и ее специфических методов. Но когда этот метаимператив реализовался, т.е. до конца институализировался и «приватизировался», несомненные завоевания обернулись *изоляцией*, отъединением данной дисциплины от той конкретной осмысленной и живой целостности социально-исторического опыта,

¹ См.: Плотников Н. Критическая теория отдыхает (Заметки о парадигмах критики) // Логос. – М., 2001. – № 2. – С. 76–80.

² Böhme G. Am Ende des Backonschen Zeitalters: Studien zur Wissenschaftsentwicklung. – Frankfurt a.M., 1993.

которая питала автономией, когда принцип был эвристическим, и перестала питать, когда принцип «разакадемичился» в совершенно иной социокультурной ситуации и в новых поколениях. С не нами завоеванной автономией сегодня нечего делать: она «гнетом мстит за свой уход», и даже ниша позитивизма не спасает научную дисциплину от утраты предметного телоса, когда «тексты» все в наличии, а делать с ними как бы нечего, потому что уже никто толком не знает, что и как исследовать и «читать». Особенно поучительна в этом отношении судьба литературоведения, которое сегодня пытается «выжить», отказываясь от автономии, с трудом и с большими потерями завоеванной к середине прошлого столетия; автономия как бы вдруг оказалась ловушкой: попытки научно обосновать «литературность» литературы, совершенно оправданные сами по себе, зашли в тупик, утратив «кононаучный» мотивационный затекст, императивы и импульсы своего времени. Так называемые научные результаты предшествующих поколений, бесспорные и перспективные сами по себе, как бы вдруг зависли в пустоте уже не очень понятных императивов и притязаний, разделить и продолжать которые (тем более – заново поставить под вопрос) нет ни повода, ни способностей, ни времени. Впрочем, судьба литературы, похоже, не многим отличается от судьбы литературоведения: и там и здесь заметна убыль прежде наущной потребности услышать *слово*, войти в незавершенный разговор. Известная победа «рынка» и «заказа», «грантов» и «инноваций» над искусством и научным исследованием не столько причина, сколько следствие Конца Разговора. Чудеса современных средств коммуникации, обмена информацией и т.п. свели почти на нет потребность и чудо «междучеловеческого», и далеко не только в форматах СМИ.

2. В Отечестве эта общая ситуация гораздо драматичнее, чем на Западе, который не пережил разрывов в историческом опыте и погромов нескольких научно-гуманитарных поколений в таких масштабах, как это произошло в период Второй (кремлевско-советской) империи. Основное событие в философии XX в. – «переход от мира науки к миру жизни» в самом научно-гуманитарном мышлении¹ – в русской философии уже не могло нормально состояться, поскольку к власти в стране пришла, по определению

¹ Гадамер Г.-Г. К русским читателям // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 6.

Г.П. Федотова, «новая богословская школа»¹, подменившая реальный исторический опыт и ориентацию в нем анахронической историософией под видом «научной идеологии». «Тем самым, – писал Федотов, – вековое противостояние интеллигенции и народа оканчивается: западничество становится народным, отрыв от национальной почвы – национальным фактом»². Это *переворачивание смысла* русской истории в советский век уже было русским «постмодерном»: история пошла «вперед» и в какой-то момент советский опыт мог казаться «впереди планеты всей», но в действительности история пошла «назад»; оттого так трудно сегодня «прийти в сознание», иначе говоря – вступить в ответственное, не случайное *отношение* к прошлому извне его, по ту сторону привычных «бинарных оппозиций» вроде «западников / почвенников», «правого» / «левого» и т.п., ориентированных на взаимоуничтожение (что, собственно, и произошло). Ведь в социально-историческом опыте, как и в опыте отдельного человека, принципиальные смысловые сдвиги и возрастание сознания возможны не всегда-нибудь вообще, но именно в «свое» время.

Крах гегельяно-марксистского *богословия истории* (одновременно далекого и близкого Гегелю и Марксу), в известном смысле, оставил нас вне истории, и это не могло, конечно, не скаться в первую очередь на науках исторического опыта. Время упущено, и почва истощена настолько, что «новое» полувековой или столетней давности (даже отечественное) не воспринимается, не развивается, но лишь имитируется, и новейшие симулякры воспроизводят и радикализируют старую беду «догоняющей» нации – «пленкоснимательство и западническое чванство, никогда не исчезавшее из русской земли»³.

Ситуация с «образованием» (на Западе и у нас) – скорее следствие происшедших сдвигов. Вузовская администрация, как показал Б. Риддингс⁴, взяла на себя функции *объективных критерев знания*, утраченных самим Университетом: идея «совершен-

¹ Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции. Цит. соч. – С. 95.

² Там же. – С. 99–100.

³ Вейдле В.В. Россия и Запад (1956) // Вопросы философии. – М., 1991. – № 10. – С. 68.

⁴ Риддингс Б. Университет в руинах (1994). – М.: Высшая школа экономики, 2010. – 304 с.

ства», питавшая и двигавшая научную культуру и образование в Новое время, исчерпав себя, перешла в сферу учета и контроля, радикальной формализации и рационализированного иррационализма рейтингов, учебных планов, числа публикаций и отчетов о проделанной работе – всего того, «совершенство» чего определяется именно тем, что никому, собственно, не нужно.

Замедление

Теперь, в завершение, предстоит обосновать уже не основной тезис, но *оговорку* к нему. Времена, как известно, не выбирают, но ориентация в ответ на вызовы времени – это персональный выбор. После конца Нового времени довольно глупо (даже вредно) настаивать на общезначимости того, что ты сам думаешь и делаешь; тем более когда дело касается гуманитария – исследователя и преподавателя. Как заметил один из инициаторов смены философско-гуманитарной парадигмы в прошлом столетии: «Гуманитарию (a scholar) труднее изменить свои методы, чем целой нации – сменить религию»¹.

Но для того чтобы изменить свои методы, нужна методологическая перспектива, иначе говоря, некоторая ориентирующая «рабочая программа», пусть даже ограниченная личным почином. Я здесь скжато сформулирую и прокомментирую основной принцип, которым пытаюсь руководствоваться как исследователь и преподаватель в обозначенной выше в общих чертах ситуации Конца Разговора.

В исследовании и в преподавании, на мой взгляд, можно и должно культивировать «замедление» как способ подхода к истории, к феноменам современного и минувшего исторического опыта. Нужно «оволить» (слово М.М. Пришвина) ту волю к власти над временем, ту одержимость «новым», под знаком которых чём дальше, тем больше стояло Новое время и по инерции стоит даже после своего конца. Футуристический нигилизм – как бы пожирание бытия в охоте за лучшим будущим – обратил все перспективы в ретроспективы, все тренды – в бренды, чаяния будущего («буди,

¹ Розеншток-Хюсси О. Великие революции: Автобиография западного человека (1938). – М.: Библейско-богословский Институт св. апостола Андрея, 2002. – С. 90 (перевод несколько скорректирован).

буди» монахов Достоевского) – в отчаяние. Этот уклон к историческому небытию посредством «ускорения» истории – процесс, как тень сопровождавший все метаимперативы Нового времени и в итоге почти заместивший историю «открытым космосом» постистории, – М.М. Бахтин так изобразил в заметках периода Второй мировой войны: «...допускается какое-то чудесное крайнее резкое ускорение (разрядка в тексте. – В.М.) в темпах движения к истине за последние четыре века; расстояние, пройденное за эти четыре века, и степень приближения к истине таковы, что то, что было четыре века назад или четыре тысячелетия назад, представляется одинаково вчерашним и одинаково далеким от истины...»¹

Сегодня, 70 лет спустя после приведенной записи, более или менее понятно, что самые разрушительные последствия этого «движения к истине» должны были произойти в стране, претендовавшей быть авангардом планетарного «ускорения». Тем настоятельней подспудно назревающая потребность в «замедлении» в самом мышлении, в «волении» инерций всемирного революционного «ускорения», прежде всего – в научно-гуманитарном мышлении. После Гуссерля, Хайдеггера, нашего Бахтина и многих других, кто в XX в. переосмыслил «теорию относительности» Эйнштейна в плане гуманитарной эпистемологии, т.е. в плане социально-исторического опыта «междучеловеческого», можно сказать так: не столько время существует внутри вечности, сколько, наоборот, вечность внутри времени; следовательно, нужна радикальная трансформация практики мышления, исследования и преподавания. А именно: то, что было современным в своей истине и в свое время, нужно попытаться сделать вновь современным и значимым, но уже в горизонте сегодняшней современности.

Эту герменевтическую модель возможной одновременности «разновременников», как известно, наметил уже Кьеркегор в своих попытках помыслить и «повторить» религиозное дело Христа и философское дело Сократа (идеал междучеловеческого) изнутри своей современности².

¹ Бахтин М.М. Собр. соч.: В 7 т. – М.: Русские словари, 1996. – Т. 5. – С. 136.

² См., в частности: Керкегор С. Философские крохи, или Крупицы мудрости (1844). – М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2009. –

Парадокс в том, что науки исторического опыта и философия исторического опыта не могут ни возродить, ни «спасти» себя из себя, собственными силами создать что-то «новое» – так глубок уклон к небытию, так далеко зашло овеществление истории и исторического сознания. Тем не менее можно попытаться снова и по-новому помыслить и осмыслить отпавшее в «тексты» прошлое мысли, приобщившись к нему изнутри нашей пост-пост-постсовременности. Если подлинно новое, продуктивное невозможно в ситуации Конца Разговора, то спрашивается: как это однажды (и не единожды) было возможно? И что значит «подключиться» к чужой мысли и речи, извлекая их в их незавершенной вечности из плена своего времени и «спасая» силами своей современности, бессильной только «в себе и для себя»? Иначе говоря: как возможно «замедление»?

Чужая речь

Если верно, что «<в> начале было отношение» (М. Бубер), и если такое первоотношение, или взаимодействие, не просто ссылка на авторитет и не теоретизированная «интертекстуальность», но скорее практическое, «фактическое» речевое и смысловое взаимодействие, тогда для научно-гуманитарного мышления новое начало, возобновление разговора после его конца возможно как актуальная взаимоориентация современности с «чужим словом», «чужой речью» в истории.

Сама по себе установка на приоритет и авторитет «речи другого», разумеется, не является чем-то новым ни в философско-герменевтическом, ни в гуманитарно-филологическом мышлении; это именно такая предпосылка – «познание познанного», согласно знаменитой формуле Августа Бека¹, которая указывает на общий

192 с. Г.-Г. Гадамер писал в этой связи о Кьеркегоре: «Именно он обозначил истину христианского Евангелия как одновременность (Gleichzeitigkeit). Для него подлинная задача бытия Христа состояла в том, чтобы снять в “одновременности” дистанцию с прошлым. То, что у Кьеркегора сформулировано в виде парадокса, имеет силу для всего нашего отношения к традиции». – Гадамер Х.-Г. Что есть истина? (1962) // Логос. – М., 1991. – № 1. – С. 37 (перевод несколько скорректирован).

¹ Подробнее об этом см.: Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы (1918) // Шпет Г.Г. Мысль и слово / Под ред. Т.Г. Щедриной. – М.: РОССПЭН, 2005. –

источник философии, филологии и историографии, а равно и теологии. Проблема, скорее, в другом: извечный «спор древних и новых» должен быть снова и по-новому актуализован как речевое взаимодействие, как онтологически-событийное «отношение».

В ситуации Конца Разговора отчетливо вырисовываются две «стратегии» гуманитарного мышления, черпающие свой «драйв» в отталкивании друг от друга и культивирующие старую бинарную оппозицию «будущников» и «пассеистов», по терминологии О. Мандельштама. Новые пассеисты изолируют «классику», авторитетную речь прошлого, и превращают традиции в «культурный» миф, оторванный от истории. Новые «будущники», напротив, пытаются не отстать от «инноваций» и превращают культурное наследие в материал для самоутверждения, в «производство (собственного) присутствия» посредством новых теорий, новых рекламных терминов, нового «ускорения» старой мифологемы «прогресса». Обе эти гуманитарные стратегии анахроничны и антигуманитарны. После конца Нового времени по-настоящему новое, как мне кажется, возможно лишь по ту сторону обеих односторонностей, «приватизирующих» историю. Стратегический ресурс наук исторического опыта и философии в новом столетии – не в прошлом самом по себе и не в настоящем самом по себе, но в способности снова и по-новому вступить в *отношение*, в освобождении овеществленной «культуры», чужой речи, опыта других из плена *только своего* времени. После Нового времени возможности «нового слова» в жизни, в искусстве, в науке, по-видимому, проблематичны, и о «творчестве» могут по инерции говорить люди наименее творческие; тут уж никакой бог не может нас спасти. Может быть, единственный шанс или ресурс гуманитария – «спасти» чужую речь, бесконечно превосходящую все, что я способен сказать «от себя» как современник Конца Разговора, путем передачи, пересказа, перевода когда-то состоявшихся разговоров *своими словами*, из своей «вненаходимости» всему бывшему и несбывшемуся в прошлом.

688 с.; Rodi F. Erkenntnis des Erkannten: Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts. – Frankfurt a.M., 1990. – S. 147–167.