СУПЕРМОДЕРН ИЛИ ПОСТМОДЕРН? ДЕКОНСТРУКЦИЯ И МИСТИКА В ДВУХ ВЕРСИЯХ ПОСТМОДЕРНИЗМА[1]

Петер Козловски

Кто верно назовет предмет, тот получит власть над ним. Кто даст эпохе правильное имя, тот обретет возможность воздействовать на ее облик. Время – это континуум, не ведающий границ. Рубежи эпох – искусственные обозначения, которые дают историческому времени сами люди.

Начиная с христианства существует потребность в том, чтобы не только размечать историю хронологически (скажем по династиям или запоминающимся событиям), но и определять целые эпохи всемирной истории. Время мира подлежит подразделению. Христианское подразделение времени отвечает этапам истории искупительного подвига Христа: эпохам сотворения мира, грехопадения, спасения и конца времен. Согласно Августину, Бог создал время вместе с миром. До сотворения не было и времени: временная последовательность выступает только в наличном бытии сотворенного. Время безызъянного сотворения, время падшего творения, время спасения, время завершения – такова схема христианской истории искупления. Saeculum, век бытия, в котором мы живем с момента перемены времен, является, согласно Августину, эпохой спасения и ожидания конца, промежутком между падением и завершением. Saeculum буквально означает столетие, но Августин называет так эон христианства, прекрасно сознавая, что с момента явления Христа до его, Августина, времени прошло больше столетия.

Saeculum – это не гомогенное, физическое время, протяженностью в 100 лет, но эон, век мира, длительности которого мы не знаем, поскольку само его дление – во длани Божьей. Согласно Евангелию от Матвея, даже Сын человеческий не знает часа страшного суда, т.е. конца saeculum'a. В этом ви́дении истории как истории искупления крест на Голгофе образует единственную твердо установленную точку отсчета, начало координат, или центр координатного креста истории. Из этого пункта устремляются два луча, два учения, развертывающиеся в двух направлениях, – к прошлому и к будущему. Это протология, или учение о первовремени (о сотворении и грехопадении), и эсхатология – учение о конце времен и свершении. Дальше этого мы, согласно христианству, не можем проникнуть в тайну времени и тем самым овладеть им, ибо Бог, а не человек является властителем истории.

Возникшие вместе с христианством гностические учения II–III вв. не удовлетворяются этим ви́дением истории, основанном на понимании ее

---

[1] Перевод Ю. Басилова

как истории искупления, разделенной на эпохи безызъянного сотворения, грехопадения твари, спасения и завершения. Гностицизм пытается познать божественные эоны, эпохи жизни Бога и мира и овладеть ими. С его точки зрения, божественное – это и есть сама история. Эоны, века мира суть века Божьей жизни и самого бытия Бога, которое, согласно религии Заратустры (а это прообраз всех гностических учений), в качестве не-основы (Ungrund) развивается из zervan akarena, неопределенного и бесконечного времени через последовательность ступеней логоса, общности, мудрости и других эонов. Согласно гностицизму, абсолют, божество как таковое, имеет эоны, эпохи становления и прехождения, и человек получает власть над временем и смертью, если умеет назвать эти эоны их именами. Силы времени трактуются в гностицизме как формы божественного, которые доступны человеку через их наименования.

Зачем нужен этот экскурс в историю теологии и спекулятивной философии? Христианское отрицание мифически-философской спекуляции об эонах в пользу более экономной истории искупления показывает, как глубоко укоренена в нас потребность получить власть над временем и историей через мышление и как сильно это стремление к установлению смысла исторических эпох, связанное со стремлением к господству, отклоняется от библейской религии. Противоречие между каталогом мифических эонов, с одной стороны, и эпохами христиански трактуемой истории – с другой, делает также ясным, что под эпохой понимается период времени, который не определен по продолжительности. Эпоха может быть эоном, веком мира, но может быть всего лишь эрой, временем действия. Согласно Оригену, века образуют циклы веков. Эон этого мира, вкупе со всеми его эпохами – всего лишь эпоха более широкого мирового цикла.

Когда задается вопрос, знаменует ли постмодерн наступление новой эпохи, нужно учитывать неопределенность понятия эпохи во временном отношении. За какой эпохой следует постмодерн и в каком понятии постмодерна префикс "пост" означает буквальное "после" и следовательно, постмодерн, а не супер-, анти- или премодерн? Является ли постмодерн эпохой, которая образует эон или только эру, станет ли постмодерн эпохой или только эрой?

I. ТРОЙСТВЕННЫЙ СМЫСЛ ПОНЯТИЯ "МОДЕРН"

Модерн – это имя, которое неоднократно предлагалось для обозначения промежутков времени[2]. Прежде всего модерн обозначает эпоху, где господствующим стало современное духовное направление и отношение ко времени. Модерн – это то духовное направление, которое признает во времени линейное развитие в отличие от циклического повторения одного и того же. Модерн происходит от modo, по латыни "совсем недавно". Модерн – это эпоха нового, эпоха, в которой есть новое, а не только повторяется прежнее.

Отсюда понятно, почему христиане поздней античности именовали себя moderni в противоположность язычникам, за которыми закрепилось название antiqui. Модерн в этом смысле есть saeculum христианства. Современность и христианство понимаются в данном случае как синонимы, а христианский взгляд на историю искупления превращается в обоснование современного представления об историчности мира. Если принять во внимание, что христианское вйдение истории предполагает единство Старого и Нового завета и что понимание времени как исторического времени присутствует уже у еврейских пророков, то вся история Израиля, поскольку она отрицает мифическое мировосприятие и вечное возвращение, должна быть отнесена к модерну. Модерн в этом понимании начинается с изгнания из рая первочеловека Адама. Человек Библии – от начала "современный человек", или, как писал Томас Манн в прологе к роману "Иосиф и его братья", человек – это "то смышленое, умелое и во всех решающих значениях современное существо, каким предстает он перед нами уже в самую первую пору своей истории"[3]. Человек является современным существом, начиная с изгнания из рая.

Только если бы окончилась эта эпоха христианства, которая называется модерном, т.е. эпохой созвездия Рыб, как считают сторонники спекуляций об эонах в теории "New Age", – только в этом случае постмодерн стал бы эпохой созвездия Водолея. Теория "New Age" снова поднимает спекуляцию об эонах мира, чтобы получить власть над временем и изменить определение эона. "New Age" мифологично, так как верит, что сможет с помощью понятий овладеть временем, в отношении которого невозможно никакое надежное понятие. Современность христианства и его вера в историчность времени вытекают из рациональной и твердой веры во власть Бога над историей, – веры в то, что Бог является властелином истории. Напротив, "New Age" верит во внушенные свыше силы истории, во власть созвездий и тому подобное. "New Age" верит в анонимные силы, которые должны давать как власть над временем, так и умение подчиняться ему. Вследствие этого эсхатология и завершение мира, вера в конец времени становятся невозможными, так как эоны "New Age" не обладают властью над временем. Поскольку эоны "New Age" суть наполовину боги, наполовину природные силы, постольку распределение эонов остается всего лишь гаданием по звездам. Новая мифология "New Age" не способна дать исторического понятия современности и постмодерна и ничего не может предложить для определения эпохи. Постмодерн не может быть "New Age", так как "New Age" не способны дать понятия современности и историчности и соответственно никакого понятия постсовременности...

Широкое понятие современности и модерна как определения христианского эона даже в третьем издании толкового словаря Мейера (1877 г.) все еще остается единственным понятием современности. Согласно Мейеру, модерн обозначает то, "что в противоположность античности составляет своеобразный характер произведений искусства

нового, прежде всего христианского, времени". Это понятие модерна как христианского saeculum'а сегодня уже не имеет широкого признания, но его нужно иметь в виду при определении постмодерна.

2. МОДЕРН КАК ПОСТНОВОЕ ВРЕМЯ

Второе понятие модерна приравнивает модерн к новому времени. Модерн применяется здесь как синоним нового времени и понимается как историческая эпоха после античности и средневековья. Об этой эпохе историк Арнольд Тойнби писал уже тридцать лет назад, что новое время, по-английски modern times, перешло в постмодерн, postmodern times[4]. Правда, Тойнби устанавливал рубеж эпох уже в 1875 г. Два обстоятельства, два изменения уровня сознания подтверждают предположение об эпохе после нового времени: открытие конечности Вселенной и открытие несохранения энергии.

Новое время начинается философски с идей самосохранения субъекта, сохранения движения и энергии, а также открытой, бесконечной вселенной[5]. Значение тезисов Галилея о сохранении неотъемлемо от современной механистической картины мира. Тезис о сохранении энергии, первый и главный тезис термодинамики, является центральной аксиомой нового времени. Он обосновывает предположение о самосохранении и воспроизведении структуры сущего и лежит в основе всех эволюционных подходов космологии и биологии. Структуры мира все усложняются, так как сохраняются энергия и ступени восхождения ко все более сложному. Восхождение ко все более сложному, а не уменьшение сложности, или регрессия, нормально для нового времени, так как согласно тезису сохранения однажды достигнутая ступень удерживается во времени. Второе начало термодинамики, утверждающее, что структуры стремятся к более возможному, менее сложному состоянию и что теплота сама по себе переходит только от более теплого к более холодному телу и никогда наоборот, было открыто только позднее, в XIX в., и реально не влияло на сознание нового времени вплоть до того момента, который я рассматриваю как рубеж эпох. Второе начало термодинамики, "самый метафизический из всех законов природы", как его называл Анри Бергсон, снова был открыт экономической наукой и только благодаря важной статье Николя Георгеску-Рёгена "Энергия и экономические мифы" (1972 г.) и вышедшему в том же году известному исследованию "Пределы роста"[6] получил широкое распространение и признание. Запасы энергии и природные ресурсы Земли, а также самой Солнечной системы конечны. Формы энергии и материалы не могут просто переходить друг в друга, так как энергия не способна *без побочных воздействий* на окружающую среду преобразовываться в труд или сырье. Можно спорить о правильности прогнозов "Римского клуба", – некоторые из этих прогнозов не оправдались, – но нельзя не признать, что исследование это вместе с другим, также важным и только четырьмя годами позднее опубликованным исследованием Фреда Хирша "Социальные границы роста"[7], революционизировало наше "естественнонаучное" и экономическое мировоззрение.

Оба исследования вызвали кризис метафоры сохранения и основан-

ных на ней идей роста и прогресса. С тех пор сохранение, самосохранение и воспроизведение структуры становятся проблематичными, утрачивают самоочевидность, с какой они воспринимались в начале нового времени. Второе начало термодинамики, подразумевающее, что наши системы конечны и что упадок вероятнее, чем сохранение, могло бы стать преобладающим принципом постнового времени, подобно тому как прежде доминировало первое начало. Экологическая проблема следует из второго начала термодинамики, обосновывающего конечность энергии и хрупкость природных структур. Экологический вопрос подтверждает сегодня конец неограниченного господства людей над природой и конец утопических надежд нового времени на полное господство над природой. Экологическое движение является в этом смысле движением постнового времени.

Однако постмодерн не может приравниваться к постновому времени, и мы не вправе утверждать, будто с нас начинается четвертая великая эпоха человечества. Деление античность–средневековье–новое время слишком масштабно, и наступление четвертой великой эпохи нельзя приравнивать к тому постмодерну, который обсуждается в современных дебатах. Хотя постмодерн является четвертой эпохой, но мы не знаем, станет ли она по значимости и длительности сопоставимой с эпохами античности, средневековья и нового времени. Мы знаем, что начинается что-то новое, но мы не можем предсказать, каким будет его ранг, вклад и продолжительность. Всемирно-исторический рубеж эпох нельзя распознать, когда он только еще прочерчивается, а мы еще слишком близко к нему находимся. Постновое время, или постмодерн, как историческая эпоха, вряд ли может начаться в наше время. Если мы живем в эпоху постнового времени, то тогда уже продолжительное время. Датировка рубежа постнового времени, предложенная Тойнби (1875 г.), имеет свой резон, так как она была высказана великим историком с дистанции 60 лет. К тому же она почти совпадает с открытием второго начала термодинамики, рассматривающимся здесь как эпохальная веха. Постновое время началось уже давно, и оно не идентично нынешнему постмодерну. Программы постмодерна суть не описание уже осуществившегося постнового времени, а борьба за духовное формирование современности.

Для современной философской и искусствоведческой дискуссии понятие постнового времени не столь уж интересно, так как в качестве историко-классификационного обнаруживает мало аналитического содержания. Оно не объясняет ситуацию современности. Ведь такие всемирно-исторические эпохи, как средневековье, новое время или постновое время, содержат слишком много расходящихся и противоречивых движений, духовных течений, философских подходов, чтобы обеспечить единую философскую ориентацию.

3. МОДЕРН КАК ИДЕОЛОГИЯ: ПРОЕКТ МОДЕРНА

Если разобраться, дискуссия о постмодерне касается не вопроса о рубеже между новым и постновым временем, а эмпатического понятия современности, или "проекта модерна", которое коренится не в истори-

ческом, а в идеологическом истолковании модерна. Согласно этой идеологии, где-то начиная с просветительства и гегельянства существует особый проект современности, особая "эпоха духа", или "эпоха Просвещения", отличающая себя от предшествующих духовно непросветленных эпох. Модерн в этом смысле уже не может трактоваться ни как saeculum христианства, ни как новое время. Модерн как идеология – не эпоха, а именно мировоззренческий проект, как это верно обозначил Ю. Хабермас в его известных высказываниях о проекте модерна. Вопрос лишь в том, является ли последний проектом эпохи (эры) или известной партии.

В качестве проекта эры, начало которой связывают с Просвещением, модерн порождает *не один единственный* набросок будущего, но целый ряд таких набросков: это и само Просвещение, и немецкий идеализм, и далее – марксизм, позитивизм, национализм, фашизм etc. Ю. Хабермас не считает, однако, что модерн это эра, приравнивая проект модерна к программе Просвещения[8]. Последняя, по его мнению, состоит в полном рефлексивном новоустановлении традиции, когда ничто больше не имеет прирожденного авторитета и значимости: все должно быть оправдано разумом. Разум при этом становится эквивалентом объединяющей силы религии[9]. Он выступает в качестве божества модерна и Просвещения.

Проект модерна кажется Хабермасу проектом, обладающим достоинством современности. Это имело смысл, пока сегодняшнее, теперешнее обладало значением модерна и пока то, что осознавалось как "модерновое" и авангардное, было "модерном". Проект модерна извлекал выгоду из внушения, которое обеспечивалось разговорами о "самом прогрессивном уровне сознания"[10], отличающими как раз современное сознание, или самосознание проекта модерна. За этим скрывалось, однако, ошибочное воззрение, будто в любую эпоху существует нечто подобное "самому прогрессивному сознанию" и будто последнее представляет собой проект, который некто может присвоить и сделаться руководителем процесса модернизации.

Основой этого прогрессистского высокомерия одной группы (группы "самого прогрессивного сознания") была гегельянско-марксистская диалектика духовно-неповторимого. То, что однажды сделалось исторически современным, считалось высшей ступенью духа, т.е. чем-то неповторимым и непревосходимым в этот момент времени, но именно поэтому уже в следующий момент – чем-то безнадежно устаревшим и отправляемым на свалку истории.

Левогегельянские основоположения, характерные для мышления всех вождей проекта модерна, достаточно очевидны: сознание и разум исторически обнаруживаются в субъектах, авангард которых образует высшую форму исторически возможного бытия. Проект модерна в конечном счете является лево- *и* правогегельянской теорией становления Абсолюта в аспекте абсолютного разума. В постепенном стадиальном процессе разум должен преобразовать условия, заданные ему природой, в свои собственные условия. Он должен стать тотальностью. Осуществляющийся разум – это самообретение абсолютного духа

(по Гегелю), или становление человека богом (по Фейербаху), или эмансипация человека в его родовой сущности (по Марксу).

"Модерн" как программа есть гегельянство в различных его направлениях – гегельянство в смысле учения об Абсолюте, осуществляющемся в мире. Модерн – это проект полной имманентизации и историзации Бога, или Абсолюта, в мире. Всемирная история трактуется уже не только как всемирный суд, но и как теогония, как процесс становления Бога, если вспомнить формулу Фейербаха. В качестве осуществляющегося Абсолюта всемирная история делается абсолютным мерилом добра и зла. Нет больше возможности отличить себя от этого процесса: нет больше различий между человеческим индивидом и человечеством; между сверхъестественным и естественным; нет различия между Богом и миром. Для модерна всемирная история является, в сущности, радикально обмирщенным Богом. Поскольку всемирная история оказывается мировым судом и последней инстанцией и поскольку только успех ценится в истории, то успех становится подлинным богом модерна.

II. ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ КРИТИКА ВЕЛИКИХ ПОВЕСТВОВАНИЙ МОДЕРНА

Критика постмодерна в обоих ее вариантах, деконструктивистском-супермодернистском и трансмодернистском-эссенциалистском, направляется сначала против этого монизма и против элиминации различий. Лиотар определяет постмодерн как отрицание главных повествований гегельянства: «...крайне упрощенно можно сказать, "постмодерн" означает, что мета-повествования больше не пользуются доверием»[11].

Великое повествование Гегеля образует первую из двух метатеорий модерна. Оно является метатеорией современной науки, так как понимает развитие наук и человеческого знания как часть саморазвития идеи, самого Абсолюта. Генрих Гейне высмеял в своих "Признаниях" эту идентичность осуществляющегося Бога с конечным духом: "Я был молод и горд, и моему высокомерию польстило, когда я узнал от Гегеля, что не милостивый Бог, как думала моя бабушка, правит нами с небес, но я сам на земле есть милостивый Бог"[12].

Марксизм представлял собой другое великое повествование модерна, – историю прогрессирующей эмансипации человечества. Марксистское повествование определяет развитие человеческого знания и общественных производительных сил как процесс эмансипации людей из-под власти людей и природы. По Лиотару, марксизм содержит элементы великого повествования Гегеля и колеблется между спекулятивным материализмом как метатеорией научного образа мира, с одной стороны, и метадискурсом автономной общественности и эмансипации рода, с другой[13]. Обе метатеории модерна Лиотар оценивает как устаревшие. Великие повествования, которые они рассказывают, больше не пользуются доверием, и именно в этом состоит постмодерн. Уди-

вительна в современной духовной ситуации очевидность, с которой переживается это утверждение. Фактически обоснование Лиотаром тезиса о конце великих повествований слабо в сравнении с другими, и он сумел противопоставить великим спекулятивным системам не новую спекулятивную альтернативу, а только размышления об изменении знания и ориентации науки. Очевидность тезиса о конце великих повествований модерна должна поэтому лежать в реальных изменениях самого современного сознания. Одним из этих изменений является без сомнения то, что важное и неоспоримое программное положение модерна, т.е. правовое государство и социальное обеспечение, выполнено демократиями Запада, в результате чего утопия модерна об эмансипации рода во всеобщих правах человека стало на Западе действительностью.

III. ПОСТМОДЕРНИСТСКИЙ ПОЛИМИФИЗМ

Другую причину эрозии современных метатеорий нужно искать в демифологизации марксизма. Марксизм видит, что в современности его претензия на научность вызвала возрастающие сомнения. Поэтому некоторые марксистские группы, также может быть под влиянием "New Age", начинают отстаивать марксизм как миф. В этом "постмодернистском" видении марксизма все идеологии и образы мира трактуются в качестве мифов, так что в конце концов марксизм как миф просто конкурирует с другими мифами.

В "постмодернистской" демифологизации мира возникает тенденция обозначить также христианство в качестве мифа среди мифов и втянуть его в игру мировоззрений и конкурирующих друг с другом мифов. Подобное мифологическое понимание постмодерна должно было бы завершиться состоянием, которое Одо Марквар уже прорицал для модерна, – состоянием "полимифизма". Марквар понимает под полимифизмом то долженствующее состояние общества, где не один миф господствует, но конкурируют друг с другом много мифов. Полимифизм является идеалом игры мировоззрений и образов мира. Полимифическая ситуация есть ситуация онтологического становления игры, так как духовное противостояние превращается в игру мифов.

Игра стала бы в подобном ремифологизированном политеистическом постмодерне основной категорией действительности. Речь больше не идет о вопросе истины в дебатах картин мира и о правильной жизни, но о победе в игровом соревновании между различными "маленькими рассказами". "Великие рассказы", или метанарративы, заменяются маленькими рассказами, или мифами. Идеология онтологизации игры и ремифологизации модерна образует анархо-либеральный вариант постмодерна. Он является возвратом к политеизму, а потому отступлением не только от модерна, но *и* от христианства.

По трем причинам нельзя останавливаться на анархо-либеральной утопии игры рассказов и полимифизма. Во-первых, люди не могут считать свою жизнь только игрой, так как они могут сыграть ее только

однажды и нельзя заново перетасовать карты "игры жизни". Неповторимость потребностей жизни исключает рассмотрение собственной жизни как целого в качестве игры.

Во-вторых, нужно возразить против тотализации игры, – а именно игра, если у нее должно оставаться ее игровое качество, должна быть отличима от неигры, серьезности. Если игровое тотализируется и ничего другого кроме игры не существует, то игра утрачивает свой игровой характер. Если все стало игрой, то игры больше нет. Онтологическое качество игрового утрачивается при онтологизации игры.

Третье возражение против утопии замещения "великих рассказов" модерна многими маленькими рассказами и мифами состоит в том, что метатеории модерна не являются в строгом смысле "повествованиями". Они являются метатеориями и, как пишет сам Лиотар, "метанарративами", т.е. теориями по ту сторону повествований истории или поэзии.

Гегельянство и марксизм пытаются теории метафизики, с одной стороны, и историю как историзм – с другой, обосновать спекулятивной теорией, которая не является ни объяснением или объясняющей теорией, ни повествованием или историей, но гибридным соединением истории и спекулятивной философии, известным под именем философии истории. Они не рассказывают ни внешнюю историю всемирного развития, ни христианскую священную историю вочеловечения Бога; не являются они и эмпирическими научными теориями. Перед нами философия истории как догматическая спекуляция, которая выводит из логики, по Гегелю, или из экономики, по Марксу, законы развития Абсолюта, всемирной истории и человечества.

Философии истории модерна (гегельянство и марксизм) содержат элементы гностицизма, так как являются теориями Абсолюта и – в случае Гегеля – страдающего Бога. Современная философия истории спекулирует, как и античный гностицизм, пусть в современных терминах, о возрастах жизни, об эонах Бога. Гегельянство и марксизм как "проекты модерна" являются формой гностицизма без трансцендентного спасителя и сверхъестественной плеромы. В стальной клетке истории развиваются всемирный дух или производительные силы, или свободный от господства дискурс на каждом этапе в *одном* необходимом образе.

Понятие Бога в гностицизме отличается от соответствующего понятия христианского гнозиса, – отличается тем, что гностицизм трактует божественное просто как становящееся и страдающее. Его понятие Бога есть понятие павшего божества, которое претерпевает становление себя самого как субъекта. Христианство также знает страдание Божье, но не видит в нем бытия, безвольно подверженного страданию; речь идет о страдании, которое Бог добровольно принимает на себя из сострадания. В сравнении с этим Абсолют, который и осуществляет, и вместе с тем претерпевает свое становление в качестве субъекта, есть невозможное понятие.

Абсолют, т.е. Бога, нельзя мыслить в качестве становящегося и не по своей воле страдающего, не отказав ему при этом в самом

достоинстве Абсолюта, или Бога. Бог, страдающий не по своей воле, не есть Бог. Если Абсолют, или Бог, существует, то он должен существовать абсолютным образом, т.е. от себя самого, непринудительно и свободно. Если же такового Абсолюта, или Бога, нет, то нет и конечного суррогата абсолюта, или полуабсолютных субъектов истории, вроде абсолютного духа или диалектики исторического процесса.

Достоинством теории постмодерна, выдвинутой Лиотаром, можно считать то, что, деконструировав в качестве мифов метатеории модерна, т.е. великие повествования о становящемся Абсолюте, она открыла новую свободу истории и познавательных подходов. Французский постмодерн продемонстрировал латентно тоталитарный характер гегельянской и марксистской философии истории. Однако его опасность в том, что он способствует повороту постмодернистского знания к политеизму[14].

Политеистский и вместе с тем ремифологизированный вариант современной духовной ситуации, New Age, не позволяет провести различия между знаниями, основанными просто на истории, и знаниями, основывающимися на религиозной истории спасения, а также – между повествованием, которое представляет собой миф, и повествованием, которое есть лишь фабула поэзии. Он стирает границы между различными видами повествования, между великими и малыми повествованиями.

Концепция постмодерна у Лиотара в этом отношении также недостаточно ясна. Гегельянство и марксизм нельзя считать повествованиями в строгом смысле. Они не рассказывают ни историю, ни поэзию. Они не являются ни чистой философией, ни чистой историей, но философией истории, т.е. догматической спекуляцией и философской поэзией о ходе всемирной истории. Напротив, христианство есть повествование, но не миф или фабула, а историческое предание. Его теоретическое содержание – не автономная, догматическая спекуляция человеческого разума, но вера и спекулятивное понимание спасительного смысла рассказанных событий. Наконец, повествования поэзии не являются ни историей, ни мифом в религиозном смысле, ни религией, ни философской догматической спекуляцией, они суть история в смысле басни.

Расширение понятия повествования, или нарратива, у французских мыслителей постмодерна способствует утверждению мифологии и той опасности, которая присуща мифологической мысли. Хотя Лиотар как раз хочет разделять виды знания, "языковые игры" в смысле Витгенштейна, на основе их внутренней логики, считая невозможным переход между разными видами дискурса, все же подчеркивание многообразия в деконструктивистском постмодерне в его реальных последствиях способствует мифологии, так как отказ от иерархизации форм знания на основе их притязаний на авторитет освобождает пространство для мифологии. Мифологическое сознание смешивает виды знания.

IV. ПОСТМОДЕРН КАК БЕГСТВО ИЗ СТАЛЬНОЙ КЛЕТКИ МОДЕРНА

Модерн в смысле гегелевской идеологии модерна является полным воплощением в мире божественного и сверхъестественного; Абсолют в абсолютной логике Гегеля имманентизируется и подчиняется прогрессу диалектики. Диалектика как основополагающий принцип модерна порождает стальную клетку и бронзовый закон развития истории, который не позволяет ни Абсолюту, ни человеческой индивидуальности противостоять абсолютной логике процесса.

Самость реализуется в процессе, объективным противоречиям которого совершенно чужды субъективные противоречия самости. К этому добавляется свойственная модерну футуризации примирения противоречий. Эти последние больше не считаются такими, которые нужно примирить в настоящем, они мыслятся как исторические противоречия, снятие которых произойдет благодаря свершению истории в будущем. В противоположность мистике, желавшей гармонизировать противоречия здесь и теперь, модерн понимает примирение как процесс, который осуществляет история в ее поступательном движении и которому безразлична судьба индивидов и групп.

Футуризация диалектического примирения ответственна за столь характерный для модерна прогрессизм. Больше не требуется никаких примирений в настоящем, а все надежды возлагаются на "снятие" в будущем. "Снятие" противоречий в ходе прогресса – отличительная черта модерна как идеологии. Японский философ Нисида критикует это прогрессивное "откладывание на будущее" всех диалектических примирений с позиций мистики и дзен-буддизма. Гегельянскому прогрессизму он противопоставляет требование ответственного преодоления противоречий в настоящем.

Из модернистского представления о гарантированном примирении противоречий "в ходе времени" необходимым образом вытекает не только прогрессизм, но и идея утопии. Утопия – это ожидание внутримирского снятия всех противоречий в предвидимом будущем. Утопия для модерна – не просто мечта или мысленный эксперимент, но имманентная вера в близкое диалектическое самоустроение истории, которая уже теперь приводится в движение этой скрытой тенденцией. Сциентистская версия диалектического историософского ожидания (снятие противоречий процесса через полноту положительного знания о нем) принадлежит к самой сути модерна. Мы находим ее в позитивизме, в гегелевском учении об абсолютном духе и в Марксовой политико-экономической перелицовке этого учения, замыкающейся на идею обобществления средств производства. Все эти три формы внутримирского ожидания очевидным образом противостоят мистической идее претерпевания и преодоления противоречий здесь и теперь, в полноте мистического мгновения.

Можно сказать, что сегодня и сциентистская, и экономическая утопия модерна в определенной степени осуществлены, в определенной степени опровергнуты. Надежда на тотальное проникновение науки

в человеческую жизнь не исполнилась; вместе с тем можно, пожалуй, говорить о высокой степени научного овладения отдельными областями действительности и о широком техническом использовании науки. Также продвинулось вперед экономическое развитие, но оно не принесло окончательной ликвидации бедности. Ожидание модерна не потерпело полного поражения, но и не исполнилось. Утопия модерна реализовалась только наполовину.

1. РАЗОЧАРОВАНИЕ В УТОПИЧЕСКИХ ОЖИДАНИЯХ

Некогда, в совсем ином контексте античности был выдвинут тезис о наличии логики разочарования в ожиданиях и компенсации, которая развивается по следующему образцу: когда не оправдывается пророчество, наступает апокалиптизм, когда не оправдывается апокалиптизм, приходит черед гностицизма. Якоб Таубес рассматривал эту логику компенсации как характерную для раннего христианства и позднего иудаизма[15]. Когда терпит поражение мессианское ожидание, наступает ожидание апокалипсиса, когда это ожидание проваливается, вступает в силу гностицизм.

Эту логику разочарований в ожиданиях можно перенести на ситуацию модерна, она отражает логику перехода от модерна к постмодерну. Христианству, для которого она была сначала сформулирована, она на деле подходит значительно меньше, чем модерну. Христианство уже в первой, ранней форме нельзя считать в достаточной мере мирским ожиданиям. Ведь как это верно увидел Карл Барт, то, что согласно христианству должно произойти, просто не может потерпеть крушения в миру, а то, что терпит крушение в миру, не есть подлинное ожидание христианства.

Хотя ожидание модерна является бесспорно мирским, однако считается, что оно потерпит провал, если его утопическое содержание не реализуется. Но эмпирически сегодня нужно утверждать, что основное идеологическое ожидание модерна, как показывает кризис марксизма, потерпело крушение. Чтобы забыть разочарование в ожиданиях, модерн должен компенсировать потерю утопии апокалиптизмом или гностицизмом. Во всем мире больше не найти ни одного места, которое могло бы служить точкой воплощения мирской утопии. После своего продвижения на восток через Москву, Пекин, Ханой утопии больше не находят ни одного реально существующего утопического места. Я уже не говорю о том, что "утопическое место" является строго говоря contradictio in adjecto. Если еще только такая неутопическая страна, как США, могла бы стать местом воплощения и потенциалом развития для утопий, то надежды модерна на снятие должны были оказаться в кризисе. Повторю, модерн как программа должен компенсировать эту утрату утопий апокалиптизмом и гностицизмом. Уступка проекта модерна апокалиптизму имела место в ряде новых социальных движений (например, в движении против атомной смерти), однако без длительного успеха. Апокалипсис, который не наступает, терпит такое же идейное поражение, как и позитивное ожидание, которое не исполняется.

Компенсация разочарования в гегельянских и марксистских ожиданиях с помощью гностицизма осуществляется во французском деконструктивистском варианте постмодерна. Другой возможностью дать ответ на кризис модернизма является возврат к христианской мистике и гнозису. Таков ответ, который предлагает эссенциалистский постмодерн. Оба постмодерна (эссенциалистский и деконструктивистский) имеют мифическое содержание. Существенные понятия деконструктивистского постмодерна – это понятия атеистической мистики и атеологического учения о сверхъестественном. Они принадлежат к арсеналу гностицизма.

2. ГНОСТИЦИЗМ КАК КОМПЕНСАЦИЯ ЗА РАЗОЧАРОВАНИЕ В ОЖИДАНИЯХ

Гностицизм – это теория целостной действительности, причем последняя рассматривается как разделенная на две области: область божественной плеромы, божественной полноты, которой принадлежит также глубина человеческой души, и область разъединенного и продажного материального мира, которая возникла после падения божественного мира, или плеромы. Решающим является то, что для гностиков божество не есть господин истории, но подчинено ей, как и человек; что божественная плерома в произведениях искусства и в гнозисе людей вносит пустоту во внешний мир. Сверхъестественное, совершенно другое, неожидаемое, новое и чужое лежат рядом с миром идентично-сделанного и себя-неизменяющего и все снова в искусстве и мышлении вносят пустоту во внешний мир.

Для гностицизма характерно то, что Томас Карлейль[16] описал как сущность немецкого романтизма и немецкого идеализма: гностицизм и романтизм суть "natural supernaturalism"[17]. Романтизм и гностицизм предполагают природное сверхъестественное, которое появляется в мире натурализма, но не имеет теологического и трансцендентного происхождения в отличие от сверхъественного в христианстве и иудаизме. Основополагающая категория природного сверхъестественного – "событие"[18]. Для гностицизма в событии явлена "нетрансцендентная трансценденция" данного, привычного, пустоты. Говоря языком Хайдеггера, событие рассеивает бытие в сущем, плерому в кеноме.

Согласно гностицизму, определяющим для падшего мира является различие – различие между кеномой и плеромой, мирами пустоты и полноты, которое проходит через самого человека, разрушая полноту события и в нем, и в мире. С этим связано убеждение в греховности и недостаточности имеющейся действительности. Согласно гностицизму, действительное является неподлинным: фальшивым, заблудшим и все более заблуждающимся.

Наконец, центральной для гностицизма, наряду с понятиями события и различия, является идея автономии. Человек как сущность, родина которой лежит в полноте и душевный центр которой отнесен к Богу, автономен и абсолютно свободен в своих решениях. Влияние его действий на мир пустоты и видимости, на эту дурную действительность, безразлично для его пневмы, его внутренней самости.

3. ДЕКОНСТРУКТИВИСТСКИЙ ПОСТМОДЕРН КАК АТЕИСТИЧЕСКАЯ МИСТИКА

Все только что названные отличительные черты гностицизма: событие, различие, деморализация действительности, возвеличивание человеческой автономии, – снова выступают в слегка измененной форме в деконструктивистском модерне и у Хайдеггера, на которого ссылаются французские постмодернисты.

"Событие" – основополагающая категория у Хайдеггера и Лиотара. Различное как различное, другое как другое являются центральными у Лиотара и Деррида. Различие считает бытие открытием для другого, препятствует тому, чтобы особенное подавлялось всеобщим, сохраняя за собой право на собственное имя.

В глубокомысленном подчеркивании Лиотаром права на собственное имя в противоположность всеобщности понятия поднимается, однако, вопрос, почему собственное имя как незыблемое обозначение, как неотъемлемое выражение индивидуальности должно обладать особенной ценностью, если трансцендентный божественный центр всего личностного, который называет имена даже тогда, когда никто больше их не знает и когда отсутствует телесный носитель имени, считается несуществующим.

Для Лиотара действительность определяется через полемику, прерывность, гетерогенность, которые предохраняют от всеобщего и гомогенизации. Гетерогенность языка и языковых игр, их непереводимость друг для друга отражает онтологическую и объективную полемичность действительного. Событие должно свидетельствовать о столкновении между гетерогенными формациями языка и действительности[19]. Столкновение, различие служат свидетельствами разорванного характера мира, с чем также соглашается гностицизм. Действительность является катастрофичной и разорванной.

Если гегельянский модерн отрицает наследственный грех и греховность мира и признает в них только необходимый повод для становления уверенности, так сказать – первый повод диалектического самодвижения, то в деструктивном постмодерне преувеличивается греховный характер действительности, первородный грех онтологизируется. Сама действительность, а не зло в ней, есть первоисток столкновений. Лиотар, Der Widerstreit, 233: "Интересы и страсти людей антагонистичны не потому, что люди злы. Подобно миру вне человека – животным, растениям, богам, небесному господину и ангелам, внеземным силам, временам года, приливам и отливам, ненастьям и хорошей погоде, чуме и огню, – люди ситуационно подчинены системам гетерогенных правил и являются ставками в игре гетерогенных дискурсов"[20].

Порядок для деконструктивистов – это всегда угроза, он никогда не мыслится как шанс самоосуществления; поэтому многообразие становится атрибутом хорошего, а единство – знаком плохого.

Деррида видит суть первородного греха в посягательстве на обоснование монизма и элиминацию различий. Согласно его суждению, поучительный смысл библейского сказания о строительстве вавилонской

башни состоит в демонстрации того, что учреждение монизма и (дискурсивного) единства неизбежно ведет к разброду и падению. Тщета вавилонского строительства – такова расплата за грех монизма.

Возражая против этого стремления превратить плюрализм в синоним добра и, соответственно, демонизировать единство, следует заметить, что попытка добиться деморализации действительности через плюрализм так же несостоятельна, как и попытка ее монистической деморализации. Если, возражая против гегелевского монизма, мы вправе заметить, что возможно хорошее и дурное единство, примиряющее и насильственное снятие, то и в противовес постмодернистскому метафизическому плюрализму можно и должно сказать, что есть хорошее и дурное многообразие; есть освобождающее многообразие, а есть разъединение и разброд.

Согласно деконструктивистскому постмодерну, нас может спасти только спор и признание различий. Различие здесь – это не гегелевское первое отрицание, которое снимается на более высокой ступени. Жорж Батай, являющийся во многом подлинным отцом деконструктивизма (хотя Лиотар и пытался от него отмежеваться[21]), убедительно иронизирует над экономикой гегелевской спекулятивной системы (а тем самым и всего модерна), где каждая затрата непременно приносит прибыль, каждое отрицание через снятие становится утверждением и теряет саму свою негативность. Комический характер этого снятия Батай выражает формулой: все амортизируется. Каждая диалектическая инвестиция по абсолютной логике становится успешным гешефтом[22].

Гегель – противоположность трагического взгляда на мир, он – комическое мировосприятие par excellenze, когда все различия снимаются уже в этом мире, и притом за сходную цену. Никакое противоречие не остается неразрешенным, никакой интерес не оставляется холостым: каждый находит себе пару и соединяется с другим, снимая себя в обоюдовыгодном браке. Каждый суженый обретает свою суженую.

Если допустить, что только признание различий может воспрепятствовать насилию над действительностью и остановить комическое погашение отрицаний через снятие, то плюральность превратится в онтологическое требование, а плюрализм – в политическое дополнение плюральной онтологии различий. Обнаружится, что анархолиберализм деконструктивистского постмодерна вытекает из его онтологического плюрализма. Дисперсия языковых игр, дискурсов и форм рациональности вкупе с деконструкцией систем должны взломать стальную клетку и обеспечить простор различиям.

Однако остается открытым вопрос, а достаточно ли анархического культа различий для того, чтобы преодолеть двойную броню естественного порядка и артефактов культуры. Не придется ли постмодернистскому гностицизму испытать урок, который получил гностицизм античный, – урок того, что в анархии нет спасения? Уже де Местр видел, что против всемогущества и других превосходных качеств Бога есть лишь одно средство – любить Его.

Деконструкция сама является мистическим понятием. Деконструкцию можно перевести словом Entbildung (избавление от образов). Избавление от образов предметного мира было центральным требованием немецкой средневековой мистики. Однако деконструктивистская атеологическая мистика в качестве варианта постмодерна не знает такой последовательной позиции нетеологической мистики, как избавление от образов через Бога и через невозмутимость в отношении сущего.

Гностико-мистический характер имеет и возведение идеи автономии до идеи суверенитета, на чем настаивает Батай. Суверенитет – это возвеличение свободы до абсолютного бытия-для-себя, которое больше не ссылается на иное, пусть даже на свое собственное иное, как это имело место у Гегеля. Абсолютная свобода, или суверенитет, ничем не обязана другому, это целиком и полностью стремление к самосохранению, которое, согласно Батаю, может быть лишь рабским сознанием. Сохранение имеет в виду субъекта, который не есть самость. В смысле диалектики господства и рабства, развитой Гегелем в "Феноменологии духа", оно является рабским сознанием даже на стороне господина. Суверенен только тот человек, который освобождается от языка и жизни, а стало быть способен к суверенному самоуничтожению[23]. Мистическая идея resignatio ad infernum, как она развивалась в начале XIV в. Яном ван Рюйсбруком, – мысль об отказе от любви к себе в пользу любви к Богу вплоть до готовности обречь себя на вечную погибель, возвращается назад в атеистическо- нигилистической инверсии. Мистическая самость Батая отказывается от жизни и ее сохранения, чтобы в *один-единственный* момент суверенного расточительства осуществить абсолютную свободу. Только в расточительстве, самоиздержании (не-сохранении) человек, согласно Батаю, становится подлинно суверенным, тогда как сохранение и изнурение себя в объективности отмечены печатью рабства. Только в момент самоубийства человек суверенен.

Ловушка суверенности, в которую попадает всякий человек, считающий себя автономным, ловушка, в которую попал модерн из-за автономизации людей, становится здесь драмой. Так как ни один человек не является объективно автономным, так как никто себя не рождает и сам собой не умирает, то индивид может быть автономным только в один момент – в момент самоубийства. Только в этот момент серии можно реализоваться автономно. Ловушка автономии превращает автономию и суверенитет атеистической мистики в мистику смерти.

Деконструктивистский постмодерн является деконструкцией проекта модерна, как его определяет гегельянство. Конструкции абсолютной логики и притязания абсолютного знания нужно деконструировать, а абсолютное знание Гегеля сделать одним из знаний среди других. Деконструкция обнаруживает мистические черты в следующих пунктах: во-первых, различие является радикальным различием, а не только отрицанием, которое служит собственному снятию. Во-вторых, совершенно иное должно стать событием в мире. В-третьих, многообра-

зие, мистическое dispersio, получает онтологическое значение – правда, без его эквивалента unio mystica.

Деконструктивистский постмодерн является мятежом атеологической мистики против стальной клетки модернизма и его страсти к абсолютному снятию, против клетки подчинения, которая предполагает уничтожение индивидуальности и элиминацию имен. Мистика французского постмодерна есть попытка избежать путем преувеличения мистической автономии и различия той клетки, которую выковало современное системное мышление. Деконструкция хочет преодолеть нигилизм, наступающий после разочарования в утопических ожиданиях, через атеологический гностицизм и атеистическую мистику, подобно тому как античная философия пыталась преодолеть нигилизм, распространившийся после смерти богов мифа, через свой "гнозис".

Мистическая деконструкция системной философии модерна и критика последнего как идеологии, которая тщилась снять, а то и просто устранить трансцендентность божественного, единичность индивида и мистическую озабоченность в отношении центра человеческой личности и внутреннего достоинства ее природы, – представляет собой философский вклад большого значения и знаменует конец эры, в которую доминировала диалектическая мысль. С философской точки зрения деконструкция эта достойна внимания даже там, где позитивный результат и альтернатива модерну, а именно атеологическая мистика как таковая, не может нас удовлетворить. Атеологическая мистика деконструктивистского модерна остается столь же противоречивой, как и всякая атеистическая мистика, так как неспособна ухватить мыслительную и бытийную основу мистики, – божественное, мыслимое как личность. Суверенитет мистической самости, которая может реализоваться только в акте самоуничтожения, не есть подлинный суверенитет. События, в которых ничего кроме самого события не сбывается, не являются "событиями" в строгом смысле слова. Различия, в которых не просвечивает подлинное сверхъестественное, повторяют гегелевскую конструкцию "снятия иным самого себя" в худшем ее варианте. Природное сверхъестественное в понимании гностицизма по отношению к натурализму все еще остается только природным; это иное самого натурализма. Различие без трансценденции не порождает и не сулит ничего кроме вечного возвращения одного и того же.

Слабости атеологической мистики, которую взрастил деконструктивистский постмодерн, делают очевидным, что для действительного преодоления модернизма необходимы теологическая мистика и христианский гнозис. Вместе с тем они обнаруживают, что деконструктивистский постмодерн маркирует опровержение гегельянского проекта модерна и конец модерна как идеологии. Деконструктивистская мистика постмодерна ни в коем случае не завершает модерна в смысле христианского эона. Она скорее указывает на возможность возврата к христианскому эону. Деконструктивистская мистика завершает модерн как эпоху великих повествований, которые предлагала системная философия и историософия.

Возврат к мистической философии – пусть даже в атеистической форме постмодернистского гностицизма – свидетельствует о том, что эпоха антитеологического модерна с его расколдовыванием мира подходит к концу. Однако это еще не позволяет решить, представляет ли деконструктивизм, основывающийся на превращении модернистской идеи автономии в идею суверенитета, не только переход от модерна к супермодерну, но и преобразование модерна в подлинный постмодерн. Для транссовременного постмодерна решающим будет философское постижение содержания христианства, возрождение подлинно христианской мистики и христианского гнозиса. Полимифизм и атеистическая мистика должны быть преодолены в такой теории целостной действительности, которая не определялась бы ни модернистскими, ни постмодернистским атеизмом, но нашла адекватное выражение для теолого-мистических предпосылок постмодерна.

Только постмодерн, который сумеет присоединиться к модерну в самом широком смысле, найденном для него человечеством, – к модерну в значении христианского эона; только постмодерн, который станет реставрацией христианства, не будучи реставрацией модерна, – только он может считаться не просто супермодерном, но постмодерном по-истине.

[1] Предлагаемый вашему вниманию текст опубликован в книге: Postmoderne-Anbruch einer neuen Epoche? (Eine interdisziplinäre Erörterung) / Hrsg. G. Eifler, O. Saame. Wien, 1990. S. 78–92; а также в издании: *Koslowski P.* Die Prüfungen der Neuzeit: Über Postmodernität. Philosophie der Geschichte, Metaphysik, Gnosis. Wien, 1989.

[2] См. также: Thirtieth anniversary issue: Essays on the crisis of modernity // Modern Are: Quart. Rev. 1987. Vol. 13. N 3/4.

[3] *Mann Th.* Joseph und seine Bruder. Tübingen, 1967. Bd. 1. S. 20.

[4] *Toynbee A.* Study of history. London, 1954. S. 253.

[5] Об определении модерна смотри также: *Calinescu M.* Faces of modernity; Avantgarde, Decadence, Kitsch. Bloomington, 1977.

[6] *Jans H.B.* Ursprung und Bedeutung der Fortschrittsidee in der "Quereiie des Anciens et des Modernes" // Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt / Hrsg. H. Kuhn, F. Wiedmann. München, 1964.

[7] Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne Hrsg. H. Ebeling. Frankfurt a. M., 1976.

[8] *Habermas J.* Kleine politische Schriften. Frankfurt a. M., 1981.

[9] *Habermas J.* Der Eintritt in die Postmoderne // Merkur. 1983. Bd. 421, N 9. S. 752 ff.

[10] Об этом также см.: *Bürger P.* Das Altern der Moderne // Adorno-Konferenz, 1983 / Hrsg. L. Friedeburg, J. Habermas. Frankfurt a. M., 1983. S. 177–197.

[11] *Lyotard J.-F.* La condition postmoderne. Paris, 1979. P. 14.

[12] Цит. по: *Sternberger D.* Heinrich Heine und die Abschaffund der Seinde. Baden–Baden, 1976. S. 260.

[13] *Lyotard J.-F.* Op. cit. P. 109. См. также: *Koslowski P.* Die postmoderne Kultur. München, 1987. 2. Aufl., 1988.

[14] В диагнозе современности как политеизма Лиотар соглашается с Маркаром, но без похвал политеизму. Это различие помечает критический потенциал супермодернистского постмодерна в отношении полимифического постмодернистского модерна, как он представлен у Марквара и Вельша. См.: *Lyotard J.-F.* Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens. Berlin, 1986. S. 61, 67 (La philosophie et la peinture a l'ere de leur experimentation // Riv. di estetica. Toronto, 1981. Vol. 9. Лиотар видит сходство между современной ситуацией и ситуацией язычества в Древней Греции в том, что право не

имеет больше "последнего обоснования" и находится в споре с притязаниями богов, которые в свою очередь спорны. См.: *Lyotard J.-F.* J.-L. Theband. Au Juste. Conversation. P., 1979. P. 34; см. также: *Marquard O.* Lob des Politheismus: Über Monomythie und Polymythie. Stuttgart, 1981; *Welsch W.* Unsere postmoderne Moderne. Weinheim, 1987. S. 40.

[15] Gnosis und Politik / Hrsg. J. Taubes. München; Paderborn, 1984. Einleitung.

[16] *Carlyle Th.* Sartor Resartus. The life and opinions of Herr Tenfelsdröckh (1838). L., 1903. P. 220–230.

[17] *Abrahams M.H.* Natural supernaturalism: Tradition and revolution in romantic literature. N.Y., 1971. Автор относит понятие супернатурализма, введенное Карлейлем, к романтике как целому. Будучи уверенным в родстве романтики и гностицизма, я склонен относить это понятие прежде всего к гностицизму, для которого оно более уместно, чем для романтики.

[18] Для Лиотара решающее значение имеет вопрос: случилось ли? См.: *Lyotard J.-F.* Der Widerstreit. München, 1987. S. 140, 264, 299 (Le differend. Paris, 1983).

[19] Ibid. S. 226. "Не потому ли мы не-современны, что несоразмерны, гетерогенны? Не будем тешить себя повествованием о конце повествований" (Ibid. S. 78, 152, 226, 235, 264).

[20] Ibid. S. 233.

[21] Ibid. S. 236: «Батаю не достает хасидского и языческого юмора (это не одно и то же, я знаю) в восприятии "события". Верховенство чувства, которое связывают с жертвой или "служением" (Heidegger, 1933. 15) и требуют от спора, отвечает политике фальшивой сверхчеловечности. Забавляясь событием, устраивают великий театр марионеток».

[22] *Derrida J.* Die Schrift und Differenz. Frankfurt a. M., 1985. S. 389.

[23] *Bataille G.* La littérature et la mal. Paris, 1967. P. 228; ср.: *Derrida J.* Op. cit.