

М. А. Можейко
(Беларусь, г. Минск)

От «этики кодекса» к «этике творчества»: трансформации нравственного сознания в современной культуре

Предисловие редакции:

Статья доктора философских наук М. А. Можейко посвящена анализу функционирования нравственного сознания в современных условиях. Автор рассматривает ту ситуацию, в которой оказалось нравственное сознание в культуре постмодерна, и показывает, что современная культура требует этики особого типа, отказываясь от традиционной «этики кодекса», предполагающей дедуктивное выведение конкретных поведенческих стратегий из универсально-принудительных правил. На смену ей приходит потребность в своего рода «этике творчества», рассматривающей поступок как результат внутреннего усилия сознания по интериоризации высших духовных идеалов и осуществления на этой основе аксиологического выбора — выбора не только и не столько конкретного сценария поведения, сколько выбора себя, своей личности, своего внутреннего мира, — что по сути своей есть самотворение.

М. А. Можейко показывает, что культура постмодерна, формируя потребность в «этике творчества», тем не менее на практике оказывается не способной сформировать нравственные системы подобного типа. Автор объясняет это постмодернистским отказом — в рамках «постметафизического мышления» — от идеи трансцендентального основания ценностей морали. Подобная ситуация, характеризующаяся разрушением традиционной этики и неспособностью постмодернистской культуры предложить новые, востребованные современным сознанием ее формы, приводит к серьезным и подчас пагубным последствиям.

По мнению автора, к концу XX столетия стало очевидным, что «отсутствие четко осознанных ценностных приоритетов не только формирует сознание, ориентированное на вседозволенность (что ставит под угрозу возможность человеческого общежития как такового), но и приводит к формированию стойких психопатологий, когда молодой человек в моральном отношении оказывается в ситуации своего рода буриданова осла: он может выбрать любую поведенческую стратегию, но не имеет никаких ценностных оснований для того, чтобы осуществить выбор в пользу какой-либо одной из равновозможных». Человек, социализированный в культуре постмодерна, оказывается не только лишенным каких бы то ни было нравственных ориентиров, но и не способным к четкой самоидентификации, что, с точки зрения психиатрии, является очевидным симптомом патологии.

Как показывает автор, в свете этих обстоятельств культура рубежа XX–XXI вв. приходит к осознанию того, что «вне глубинного — на уровне фундаментальных мировоззренческих универсалий культуры — дистанцирования добра и зла нравственное сознание в принципе невозможно». Это порождает новую тенденцию в развитии морали, которую автор называет «ренессансом метафизики»: в современной культуре обретают актуальность те феномены культурной традиции, которые, с одной стороны, следуют классической метафизике, сохраняя идею трансцендентальности оснований общечеловеческих ценностей, а с другой —

отвечают требованиям современной культуры, строясь на принципе индивидуального внутреннего творчества, направленного на духовное самосовершенствование.

Автор показывает, что «классическим примером такой традиции может служить разработанная в рамках философского наследия семьи Рерих нравственная система, получившая название „Живая Этика“. С одной стороны, эта система,

будучи сформированной на основании синтеза традиций восточной и западной культур, аксиологически ориентирована на общечеловеческие ценности и в этом отношении сохраняет классическую метафизическую артикуляцию морали. С другой — она бесспорно представляет собою этику творчества, то есть нравственную систему, акцентированно опирающуюся на идею внутреннего духовного самотворчества личности».

Ничто не может сравниться с радостями самосовершенствования. Какое это замечательное чувство — созерцать новые горизонты, постепенно открывающиеся перед нами, новые способности, проявляющиеся в нас...

С. Н. Рерих

Современная культура и феномен постметафизического мышления

Идея линейного детерминизма являлась доминирующей в европейской культуре на протяжении практически всей ее истории, ибо освоенные до сих пор типы системной организации объектов (от простых составных до развивающихся) могли быть адекватно интерпретированы в этой парадигме.

Однако, столь долго сопровождая человечество на его пути, идея линейного прогресса, покинула сцену вместе с XX столетием.

Культурная ситуация рубежа XX–XXI вв. — и в социально-историческом, и в научно-познавательном измерениях — характеризуется существенной нелинейностью динамики. О. Тоффлер оценивает «современную стадию ускорения социальных изменений» как носящую нелинейный характер [35: 16–17].

В фокусе внимания сегодня — применительно как к естественной науке, так и к гуманитарной сферам — находится идея нелинейности.

В современном естествознании очевидным лидером в исследовании нелинейных процессов выступает синергетика, непосредственно осмысливающая себя в качестве концепции нелинейных динамик. Как было отмечено на Международной конференции Общества Сложных Систем (октябрь 1997 г.), наука сегодня снимает «линейные очки»: синергетика видит целью «защиту нелинейного мышления по всему спектру научных изысканий, от квантовой механики до изучения истории человечества» [16: 138–143].

В гуманитарной сфере также могут быть обнаружены аналогичные тенденции. Ведущие представители постмодернизма эксплицитно оценивают позиции современной философии как порывающие с классическим стилем мышления.

Подвергая метатеоретическому осмыслению данный процесс, М. Фуко пишет, что в настоящее время осуществляется формирование нового стиля мышления и, собственно, новой культуры: по его словам, новый фундаментальный опыт человечества «невозможно заставить говорить... на тысячелетнем языке диалектики» [40: 129]. Новый способ видения мира нуждается и в новом языке для своего выражения, однако, на данный момент, по оценке М. Фуко, новому опыту «еще только предстоит найти язык, который будет для него тем же, чем была диалектика для противоречия» [40: 121].

В современной философии шлифуются понятийные средства, необходимые для адекватного описания неравновесных самоорганизующихся систем (как в свое время шлифовались в философском языке понятийно-логические средства описания систем динамических, а потом — развивающихся).¹

Фактически феномен самоорганизации выступает для современной философии в качестве основного предмета постмодернистских аналитик. Это может быть зафиксировано применительно практически ко всем основным тематическим проектам постмодернистской философии.²

Выступая своего рода прецедентом гуманитарной аналитики феномена сложности, теоретические построения постмодернистских аналитик демонстрируют семантическую конгруэнтность современным синергетическим моделям по многим узловым концептуальным моментам:

- креативный потенциал неравновесной хаотической среды рассматривается как исходная презумпция постмодернистской философии (идеи «взвихренности текста» Р. Барта, «имплозии реальности» Ж. Бодрийяра);

- игровая модель универсума в постмодернизме обосновывает фундаментальный статус случайной флуктуации в разворачивании рассматриваемых процессов (идеи «случайного события» в концепции истории Ж. Делеза, «случайного выбора кода» в теории интерпретации текста Р. Барта);

- постмодернистские модели событийности предполагают бифуркационную природу процедур самоорганизации (концепция «развилки» Ж. Деррида, идея «ветвления» Ж. Делеза, модель распахивающего свои альтернативные смыслы «слова-бумажника» Р. Барта);

- постмодернистский анализ феномена интертекстуальности толкует внешнюю среду в процедурах текстовой самоорганизации как начинающую играть

¹ Соответственно тому обстоятельству, что искомая терминология находится в процессе своего становления, философия постмодернизма демонстрирует спектр параллельных понятийных рядов, предназначенных для описания выходящего за рамки прежней исследовательской традиции объекта: текстологический ряд, номадологический ряд, шизоаналитический ряд и т. п.

² Так, номадология может быть интерпретирована как анализ процессов самоорганизации в ризоморфных средах; текстология — как трактовка процедуры смыслопорождения в дискурсивных практиках письма и чтения в качестве самоорганизации текста; концепция исторического времени Ж. Делеза — как модель самоорганизующейся темпоральности; «генеалогия» М. Фуко — как нелинейная модель самоорганизации событийности; постмодернистская концепция «складки» — как концепция самоорганизации субъективности; концепция шизоанализа — как модель самоорганизации бессознательного; концепция «тела без органов» — как модель самоорганизующейся телесности и т. п.

содержательно значимую роль (теории Ю. Кристевой, М. Риффатера, Ш. Гривеля, Ж. Женетта);

- в рамках постмодернистских теорий могут быть обнаружены модельные аналоги диссипативных структур: «плато» в номадологии, «эон» в концепции исторического времени Ж. Делеза и Ф. Гваттари, «орган» в концепции «тела без органов», — причем постмодернистской философией эксплицитно осмыслен механизм автокатализа и феномен креативного потенциала диссипации: «...случается и так, что сила борется против самой себя... <...> ...в момент своего ослабления... реагирует на свое утомление, черпая из него, не переставая увеличиваться, свою мощь, и, оборачиваясь против него... <...> ...она устанавливает для него пределы [порядок как принцип ограничения степеней свободы. — М.М.]» [39: 84-85];

- «динамики запроса» в постмодернизме фактически основаны на идее аттрактивных зависимостей (концепция «финала» истории — как story и как history: Дж. Каллер, А. Карр, Ф. Кермоуд);

- постмодернистская концепция трансгрессии может быть рассмотрена как моделирование механизма нелинейного процесса (концепции Ж. Батая, М. Фуко, М. Бланшо).

В целом можно утверждать, что становление концепции нелинейных динамик в современной культуре являет собой единый процесс, реализующийся посредством параллельного разворачивания двух своих направлений: естественнонаучного (дисциплинарное развитие синергетики) и гуманитарного (формирование исследовательских матриц нелинейного описания объекта современной постнеклассической философией) [см. подробнее 22].

Это трансформирует современную культурную ситуацию, объективно вызывая содержательные изменения культурных матриц современного знания и парадигмальные сдвиги стиля мышления. Данные парадигмальные сдвиги могут быть обозначены следующим образом:

- 1) отказ от классического понимания детерминизма как основанного на идее каузальности (причинения) и от идеи внешней причины как фактора детерминации;

- 2) радикальная критика универсализма и актуализация значимости единичного и уникального события, что влечет за собой актуализацию идиографического метода познания;

- 3) введение в основание естественнонаучных и гуманитарных исследовательских программ презумпции темпоральности как фундаментальной характеристики исследуемой предметности.

Однако данные объективные процессы, характеризующие трансформации современного стиля мышления, по-разному осмысливаются в естественнонаучной и гуманитарной сферах. Как это ни парадоксально, но естественнонаучные и гуманитарные проекции названных трансформаций оказываются подчас диаметрально противоположными, что порождает аксиологически альтернативные в мировоззренческом отношении последствия.

I. 1. Неодетерминизм и презумпция «смерти Бога» в современной культуре

Идея линейного детерминизма, основанная на презумпции наличия феномена причины, являлась доминирующей в европейской культуре на протяжении прак-

тически всей ее истории. Такая позиция предполагала наличие в исследуемом предмете имманентной и имплицитной логики развития, последовательно разворачивающейся в ходе его эволюции, которая в силу этого обстоятельства может быть представлена в качестве поступательного ряда этапов, каждый из которых непосредственно вытекает из предыдущего и, в свою очередь, дает основание для последующего.

Применительно к носителям научной рациональности классического типа А. Н. Уайтхед отмечал свойственную им «непоколебимую веру в то, что любое подробно изученное явление может быть совершенно определенным образом — путем специализации общих принципов — соотнесено с предшествующими ему явлениями. <...> Именно такое инстинктивное убеждение... является движущей силой научного исследования, убеждение в том, что существует некая тайна и что эта тайна может быть раскрыта» [64:12]. Такой подход к предмету инспирирует конституирование в естествознании презумпции сколь тотального, столь же и линейного дедуктивизма.

Отказ от традиционного каузального детерминизма вплотную подвел современное естествознание к формированию детерминизма нового типа³. По оценке А. Кестлера, новая физика фундирована презумпцией необходимости «выбраться из смирительной рубашки» детерминизма, понятого в качестве внешнего причинения [49:138–139]. Дж. Лайтхилл, находясь на посту президента Международного союза теоретической и прикладной механики, публично принес от имени механики извинения за то, что «в течение трех веков образованная публика вводилась в заблуждения апологией детерминизма, основанного на системе Ньютона, тогда как можно считать доказанным... что этот детерминизм является ошибочной позицией» [52: 35].

С переходом к неклассической науке эта парадигма перестает восприниматься в качестве удовлетворительной: как пишет А. Эйнштейн, «высшая аккуратность, ясность и уверенность — за счет полноты. Но какую прелесть может иметь охват такого небольшого среза природы, если наиболее тонкое и сложное малодушно оставляется в стороне? Заслуживает ли результат столь скромного занятия гордого названия „картины мира“» [41: 40]. В противоположность классике, предложенное современным естествознанием видение мира основано на радикально ином, а именно — на нелинейном типе детерминизма. Как пишет И. Пригожин,

³ Если для естествознания переход к нелинейной парадигме связан именно со становлением неклассической науки (от квантовой механики до теории катастроф Р. Тома), то применительно к гуманитарной сфере правомерно относить зарождение идей нелинейности к гораздо более раннему периоду. В первую очередь это относится к философии и дисциплинарной истории: фиксация внимания на феномене «неслучайности» (неэлиминируемости) случая впервые была осуществлена именно в этих областях, — собственно, отсчет здесь можно вести, начиная с идеи Эпикура о самопроизвольном отклонении атомов. Параллельно традиции жесткого детерминизма, трактовавшего случайность как онтологизацию когнитивной недостаточности (от Демокрита до Новой Европы) или как результат взаимодействия (пересечения) несущественных причин (от гегельянства — до марксизма), в истории философии может быть выделена и традиция, делавшая феномен случайности специальным предметом своего рассмотрения (от концептуальной экспликации данных идей у У. Петти и А. Кетле до их парадигмального конституирования и аксиологического доминирования в постмодернизме).

«мы все более и более склонны думать, что фундаментальные законы природы описывают процессы, связанные со случайностью и необратимостью, в то время как законы, описывающие детерминистские и обратимые процессы, имеют лишь ограниченное применение» [31: 8].

Содержательно конституируя новый тип детерминизма, в терминологическом отношении классики западной синергетической школы, синергетики жестко идентифицируют понятие детерминизма с причинностью классического (линейного) типа и потому, отвергая идею принудительной каузальности, отказываются и от самого термина *детерминизм*, констатируя переход от «детерминизма» к «индетерминизму» [32: 34, 47]. Между тем содержательно за термином *индетерминизм* стоит в данном случае отнюдь не отказ от самой идеи детерминации, но столь радикальный пересмотр ее содержания, который инспирирует дистанцирование от термина, вызывающего привычные и в данном случае нежелательные культурные коннотации.

В рамках российской синергетической школы термин «детерминизм», сохраняя близость к философской традиции, сохраняет и свой статус (разумеется, при соответствующем обогащении содержания). Так, по оценке Е. Н. Князевой и С. П. Курдюмова, синергетическое мировидение задает «новый образ детерминизма», конституируя «в некотором смысле высший тип детерминизма — детерминизм с пониманием неоднозначности будущего» [18: 14–20].

Важнейшим аспектом понимания детерминизма в качестве нелинейного выступает отказ от идеи принудительной каузальности, предполагающей наличие внешней причины, то есть презумпция того, что Н. Н. Моисеев называет «отсутствием направляющего начала» [25: 34]. Собственно, именно этот параметр и выступает критериальным при различении синергетических и кибернетических систем, управляемых посредством команд центра: «материя стала рассматриваться не как инертный объект, изменяющийся в результате внешних воздействий, а, наоборот, как объект, способный к самоорганизации, проявляющий при этом как бы свою „волю“... в отсутствие каких бы то ни было организующих факторов» [1: 279–280].

Понимая процессы как детерминированные не внешней причиной, но внутренним потенциалом самоорганизации, синергетическая традиция обращается к осмыслению все более глубоких уровней структурной организации мироздания, позволяя делать универсальные выводы о природе сверхчувственных оснований бытия. В современной культуре синергетика выходит на уровень глубинных философских (метафизических) обобщений, касающихся самой природы материи и сознания. Так, классическим примером подобного системного обобщения может служить монография Е. Н. Князевой и С. П. Курдюмова «Основания синергетики» [17].

Что же касается современной гуманитаристики, то ее отказ от традиционного понимания детерминизма — в постмодернистской артикуляции этого отказа — вызвал к жизни иные (и достаточно неожиданные) мировоззренческие следствия.

Постмодернистская философия также фундирована той презумпцией, что закономерности, которым подчинена рассматриваемая ею предметность, принадлежат принципиально нелинейному типу. Процессуальное бытие предметности моделируется постмодернизмом как автохтонное и спонтанное: то есть, по определению Ж. Делеза, как «чистое и безмерное становление качеств изнутри» [10: 198].

Традиционное сознание обозначается Р. Бартом как «ищущее внешних опор» (то есть признающее каузальное причинение) и «символическое» (то есть усматривающее за знаком наличие четко фиксированных десигната и денотата). Такое сознание подвергается Р. Бартом критике за то, что «таит в себе не до конца изжитый детерминизм» [2: 248]. Противопоставляя традиционную и постмодернистскую («имманентную») версии отношения к тексту, Р. Барт пишет: «Чем вызвано... неприятие имманентности?.. Возможно, дело в упорной приверженности к идеологии детерминизма, для которой произведение — „продукт“ некоторой „причины“, а внешние причины „причиннее всех других“» [2: 268].

Радикальный отказ от идеи внешней причины находит свое выражение в таких парадигмальных презумпциях постмодернизма, которые метафорически обозначаются как гибель («смерть») традиционных для классической философии семантических фигур:

- «смерть Автора» как внешней причиняющей детерминанты текста: «письмо» рассматривается как перманентная генерация текстualityности, свободная от каких бы то ни было внешних (вневербальных) причиняющих факторов, в том числе и в первую очередь — от автора;

- «финал Отца» в его традиционном психоаналитическом понимании, то есть в качестве внешнего детерминационного фактора развития психики: бессознательное рассматривается в постмодернизме через призму его программной «анти-Эдипизации» (по метафорическому выражению Ж. Делеза и Ф. Гваттари, «бессознательное — изначально сирота» [11: 37]);

- и, наконец, «смерть Бога» как финальной и исчерпывающей внешней детерминанты мироздания: феноменологически представленное бытие рассматривается вне какой бы то ни было сопряжения с ноуменальными структурами бытия.

Таким образом, метафорическая фигура «смерти Бога» исходно выражает ориентацию постмодернизма на переосмысление феномена детерминизма. Исследуемая предметность выступает в этом случае как альтернативная подчиненной командам (то есть фактически анти-кибернетическая) и как фундаментально нестабильная, неравновесная — именно в этом ключе моделирует понимание Бога П. Вирилио [см. 8].

В целом новое понимание детерминизма в постмодернистской философии предполагает отказ от идеи закономерности как таковой (вне постановки вопроса о динамическом или статистическом ее характере) и трактовку случайной флуктуации как решающего фактора в определении эволюционных перспектив системы. Иными словами, мир предстает в постмодернистском видении как лишенная каких бы то ни было фундаментальных оснований и принципиально стохастическая процессуальность. В постмодернизме оформляется стиль мышления, который получил название «постметафизического».

Постмодернизм опирается на осуществленную философией модернизма критику метафизики, ориентированной на поиски единства сущности, происхождения и оснований мироздания (по словам Ф. Ницше, в ней в любом случае речь идет о «метафизическом первотолчке, который пробивается наружу в концепциях вроде той, что в начале всех вещей находится наиболее ценное и существенное»). Соответственно предметом постмодернистской критики также становится, по выражению Ж. Делеза, «божественное бытие старой метафизики».

Метафизика ретроспективно осмыслена постмодернизмом как философская традиция моделирования универсума, характеризующаяся такими фундаментальными презумпциями, как:

- а) презумпция объективирующегося в логосе единства бытия;
- б) презумпция единства бытия и мышления.

В этой системе отсчета философия классической традиции конституируется, согласно постмодернистской ретроспективе, как *философия тождества* в отличие от постнеклассической философии как *философии различия*, в которой последовательно осуществляется:

а) разрушение логоцентризма, то есть фундированности классической культуры идеей исходной упорядоченности бытия, наличия у него имманентного смысла, который последовательно разворачивается в эволюции мира и может быть (в силу своей рациональной природы) реконструирован в интеллектуальном когнитивном усилии, — постмодернизм формулирует программы «логотомии» как «иссечения логоса» из тела культуры и «логомахии» как усмотрения за «видимостью логоса» того, что Ж. Деррида называет «игрой случая»;

б) детрансцендентализация сознания, интерпретируемого в качестве «ситуативного» (как в смысле исторической артикулированности, так и в смысле процессуальной процедурности), посредством которой философия XX в., по оценке Т. С. Элиота, пытается опровергнуть «метафизическую теорию субстанциального единства души».

Таким образом, постмодернизм последовательно подвергает деструкции все базисные презумпции самого метафизического стиля мышления, выдвигая на смену ему мышление постметафизическое.

Оно характеризуется следующими парадигмальными особенностями.

1. Презумпция наличия сверхчувственных (трансцендентных) оснований и принципов бытия подвергается в нем радикальной критике, рассматриваясь как своего рода «преднайденность мира», основанная на «некритическом объективизме». Сама идея глубины (*глубинных оснований* в онтологии, *глубинного проникновения в сущность* в гносеологии) сменяется в постмодернизме парадигмальной презумпцией «плоскости» или «поверхности». В метафорике Ж. Делеза и Ф. Гваттари данная установка дескрибируется как переориентация современной западной культуры с традиционной для нее идеи «корня», выражающей презумпцию проникновения в глубину и вместе с тем презумпцию линейности движения, — на идею «корневища-луковицы» («ризомы»), выражающую презумпцию отказа от какой бы то ни было направленности на якобы скрытую за явлением объекта его глубинную сущность: именно и только феноменологически заданная «поверхность — это местоположение смысла» [12: 9–31]. И как бы ни был поверхностен этот *поверхностный смысл*, единственно им исчерпывается семантика бытия, лишенного метафизической (ноуменальной) глубины.

2. В соответствии с этим, смысл понимается постмодернизмом не как имманентный объекту (тексту) и подлежащий экспликации, но как результат произвольно реализуемых дискурсивных практик. Как отмечает Ю. Кристева, «любая рефлексия по поводу означивания разрушает метафизику означаемого или трансцендентального эго». Аналогично и применительно к миру в целом М. Фуко постулирует тотальное отсутствие исходного «смысла» мироздания: «за вещами

находится... не столько их сущностная и вневременная тайна, но тайна, заключающаяся в том, что у них нет сути, или что суть их была выстроена по частицам из чуждых им образов» [38]. Аналогично применительно к так называемой социальной онтологии, постмодернизмом отвергается классическая презумпция наличия «латентного смысла» истории [см. 13]. В целом, как пишет Ж. Делез, «история репрезентации» расценивается постмодернизмом как «история икон — история длительного заблуждения»; таким образом, постмодернистские ориентации в данной сфере интегрируются в такой парадигмальной презумпции, как «жертвование смыслом» [10].

3. Исходя из сказанного, характерное для постмодернизма видение реальности артикулируется как своего рода «постмодернистская чувствительность», то есть парадигмальная ориентация на усмотрение за любой предметностью принципиально неустранимого и неизбывного хаоса. Важнейшей метафорой постмодернистской философии в этом контексте оказывается метафора руин, применяемая для фиксации специфичного для постнеклассической культуры способа мироинтерпретации, основанного на отказе от идеи целостности, иерархичной структурности и гармоничной упорядоченности мира. По формулировке Ж. Делеза и Ф. Гваттари, «мы живем в век частичных объектов, кирпичей, которые были разбиты вдребезги, и их остатков. Мы уже больше не верим в миф о существовании фрагментов, которые, подобно обломкам античных статуй, ждут последнего, кто подвернется, чтобы их заново склеить и воссоздать ту же самую цельность и целостность образа оригинала. Мы больше не верим в первичную целостность или конечную тотальность, ожидающую нас в будущем» [см. 11]. В контексте культуры постмодерна парадигма «порядка вещей» замещается, по оценке Б. Смарта, парадигмой «руин», то есть «беспорядка и разлада (disorder)» [см. 60]. Постмодернистская философия констатирует «процесс распада мира вещей», порождающий и «космический хаос», и текстуальные феномены «хаоса значений», «хаоса цитат», «хаоса означающих» как вторичные по отношению к нему (И. Хассан). Презумпция руин, в свою очередь, фундирует собою такой феномен постмодернистской культуры, как презумпция «обратной апокалиптичности (an inveted millenarianism)»; по определению Ф. Джеймисона, в культуре постмодернизма «предчувствия будущего, катастрофического или спасительного, заместились ощущениями конца».

4. Соответственно этому, постмодернизм, в оценке М. Фуко, строит модель познавательного процесса как «максимально удаленного от постулатов классической метафизики» [см. 38]: в постметафизическом пространстве познание моделируется вне классической презумпции продвижения субъекта от созерцания явления к постижению сущности объекта. По оценке М. Фуко, когнитивные стратегии философии эпохи постмодерна фундированы программным требованием «не полагать, что мир поворачивает к нам свое легко поддающееся чтению лицо, которое нам якобы остается лишь дешифровать: мир — не сообщник нашего познания, и не существует никакого пре-дискурсивного провидения, которое делало бы его благосклонным к нам» [38: 80]. Постмодернистский взгляд на мир снимает самую возможность постановки проблемы познания как экспликации глубинного смысла объекта (бытия в целом).

В целом обрисованная позиция задает в постмодернизме презумпцию жесткого дистанцирования от любых попыток конституирования метафизической

картины мира в классическом ее понимании. Б. Мак-Хал отмечает в этом контексте присущий культуре постмодерна своего рода «запрет на метафизику (unlicensed metaphysics)» [55].

В философии постмодернизма понятие *метафизики* как фундированное идеей Единого, идеями общности и универсализма, вытесняется понятием *микрофизики* как программно ориентированного на идеи принципиальной плюральности, разнородности и отдельности. Например, в посвященном исследованию творчества М. Фуко сборнике «Microfisica del potere: interventi politici» (Италия, 1977) эксплицитно ставится задача исследования не «метафизики власти», но ее «микрофизики» (ср. с «микropolitикой» у Ж. Делеза и у Ф. Джеймисона).

В контексте разрушения традиционного концептуального ряда **объект— феномен— ноумен** посредством фигуры «онтологической видимости» постмодернистская философия осмысливает себя скорее как «патафизика» (термин А. Жарри). В пространстве постметафизического мышления «исчезает... различие между симуляцией и реальным. И тем самым не остается места для метафизики» (Ж. Бодрийяр). Таким образом, феноменология бытия, принципиально лишенная постметафизическим мышлением своих метафизических оснований, оказывается хаосом интерпретаций, каждая из которых остается программно поверхностной и произвольной — ноуменальный смысл феноменов оборачивается симуляцией смысла, а попытка познания — бесконечно процессуальной «логомахией», игрой смыслами.

Следует отметить, что последствия введения данной парадигмальной презумпции в философский контекст оказываются весьма далеко идущими, разрушающими отнюдь не только классический тип детерминизма. Особенно остро дают они о себе знать в контексте нравственного сознания.

Так, если в протестантском модернизме — начиная с Д. Бонхеффера — фигура «смерти Бога» выражала идею когнитивной и моральной зрелости субъекта, лишая его объяснительной формулы, позволяющей маскировать свое незнание ссылкой на конечную причину и заставляя принять моральную ответственность персонально на себя [см. 6], то в постметафизическом пространстве данная фигура обретает совершенно обратную семантику. Отказ от внешней причины как фактора принудительной детерминации обретает в постмодернизме свою нравственную артикуляцию, — возникает идея отсутствия какой бы то ни было детерминированности («принудительности») человеческого существования как несвободы.

Как пишет М. Фуко, «смерть Бога» освобождает «существование от существования, которое его ограничивает» [40: 115–116]: субъект мыслится как принципиально неограниченный — ни внешними по отношению к его самости социальными структурами, ни внешними по отношению к его поведению нормами, ни внешними по отношению к его сознанию ценностями. Таким образом, в нравственном плане этот абстрактный индетерминизм практически оборачивается тотальным выпадением субъекта из сферы социально-аксиологического регулирования вообще.

1.2. Когнитивные и мировоззренческие проекции современного идиографизма

Становление в современной культуре концепции нелинейных динамик приводит к преодолению сциентистской традиции однозначного связывания научно-

го познания исключительно с номотетическим методом, ориентированным на формулировку универсально общего закона, и признанию за идиографическим методом права на существование в рамках науки.

И. Пригожин вводит специальный термин, уточняющий понятие «событие», а именно — понятие «событие локальное» [30: 11], подчеркивая его индивидуальную природу, не подчиняющуюся общим правилам (аналогично «сингулярное событие» у Ж. Делеза [см. 10]). При синергетическом анализе процессов, которые приводят к пространственной организации исследуемой системы, было установлено, что, по формулировке А. Баблоянц, «перескок к упорядоченному состоянию является внутренним свойством данной... системы, присущим только ей, а не является универсальным свойством всех без исключения систем, подвергнутых аналогичным воздействиям» [1: 151]. В целом, как пишут И. Пригожин и И. Стенгерс, «в сильно неравновесной области не существует универсального закона, из которого можно было бы вывести заключение относительно всех без исключения систем. Каждая сильно неравновесная система требует особого рассмотрения... Поведение ее может быть качественно отличным от поведения других систем» [33: 200].

С позиции синергетики, поиски единой концепции бытия, выражающей в общем законе всеобъемлющую гармонию последнего, есть не более чем «иллюзия универсального» [33: 69].

Соответственно само понятие закона оказывается в данном контексте значительно трансформированным: по оценке И. Пригожина и И. Стенгерс, если «законы равновесия... универсальны» и «обладают высокой общностью» (то есть в равновесных условиях «поведению материи... свойственна повторяемость»), то «вдали от равновесия начинают действовать различные механизмы, соответствующие возможности возникновения... структур различных типов» [33: 54]. Как констатируют И. Пригожин и И. Стенгерс, «и на макроскопическом, и на микроскопическом уровнях естественные науки отказались от такой концепции объективной реальности, из которой следовала необходимость отказа от новизны и многообразия во имя вечных и неизменных универсальных законов» [33: 378]. Современное естествознание приходит к признанию «невозможности априорного суждения о том, чем является рациональное описание ситуации», к «необходимости учиться у ситуации тому, как мы можем ее описать» [30: 7].

На метауровне синергетического подхода к миру система логических средств, предназначенных для фиксации процессов, основанных на уникальных событиях и реализующихся в индивидуальных режимах, осмысливается как своего рода «повествовательная логика». Как пишет И. Пригожин, «логика описания процессов, далеких от равновесия, — это уже не логика баланса, а повествовательная логика (если... то...)» [30: 11].

Очевидно, что такая методологическая ориентация роднит синергетику с гуманитарными методологиями, причем в наиболее специфичных, идиографически ориентированных их вариантах. Это обстоятельство не только находит свое выражение в конкретных моделях мировой динамики, выполненных на основе синергетического подхода и апеллирующих к естественнонаучному или социокультурному [см. 23; 24; 25; 26: гл. III] материалу, но и рефлексивно осмыслено классиками синергетики. Так, «Философия нестабильности» И. Пригожина содержит специальный раздел («Повествования в науке»), где эксплицитно фор-

мулируется вывод о том, что «современная наука в целом становится все более нарративной» [32: 52].

Постмодернизм идет в этом отношении еще дальше, говоря не только об ориентации на идиографические формы описания исследуемой реальности, не только о формировании идеала нарративного знания, но и о его тотальном доминировании.

Уже в раннем постмодернизме М. Мерло-Понти формулирует тезис о необходимости ориентации социального познания на поиск не выраженной в универсальном законе «истины на все времена», но — «истины в данной ситуации».

В зрелой постмодернистской философии идея отказа от номотетики обретает свою исчерпывающе полную реализацию: приоритетной методологией, культивируемой в постмодернистском типе философствования, выступает радикальный идиографизм, — по оценке В. Лейча, постмодернистский тип философствования, в целом, «акцентирует случайности, а не универсальные правила... различия, а не тождественности» [51: 143].

Следует однако отметить, что постмодернизм идет гораздо дальше радикальной критики универсализма и актуализации значимости единичного и уникального события. В ходе своей эволюции идиографическая программа постмодернизма обретает акцентуации, далеко не исчерпывающиеся когнитивно-эпистемологическими и методологическими. По оценке В. Лейча, акцентированный постмодернистский идиографизм реализует в своей практике давнюю «мечту об интеллектуале, который ниспровергает... универсалии» [51: 157–158]. И это ниспровержение связано уже не только и не столько с гносеологическим требованием учета специфически неповторимых особенностей когнитивной ситуации и единично уникальных свойств исследуемого объекта, — речь идет уже о глубинных аксиологических трансформациях самого понимания реальности, как объективной, так и субъективной.

По точной оценке М. Сарупа, в проблемном поле постмодернизма «больше невозможно пользоваться общими понятиями: они табуированы» [58: 106].

Если синергетика, культивируя идиографический метод познания конкретных ситуаций, тем не менее не отказывается от идеи возможности построения общей картины мира⁴, то для философии постмодернизма такая идея воспринимается как абсурд: по Дж. Уарду, не только картина мира, но сама идея ее возможности «разбита в осколки»; по Ф. Джеймисону, в восприятии культуры постмодерна мир «становится... хаотичным и разнородным»; и в целом, по оценке В. Вельша, состояние постмодерна «необратимо плюралистично» [14: 118–137; 62; 63].

Между тем, как было замечено Дж. Уардом, картина мира как единого, гармоничного и целостного и была тем зеркалом, в котором человек мог увидеть самого себя — как единого, гармоничного и целостного. Сознание человека постмодерна, осмысливающего себя вне классического метафизического контекста, оказывается «плодом познания разбитого мира» [62: 158–185].

Таким образом, радикальный отказ от номотетики характерен и для постмодернистского понимания человека, — именно в этом парадигмальном ключе выступает Ж. Бодрийяр, требуя отказа от использования общих понятий (например,

⁴ Среди успешных попыток такого моделирования можно отметить работы Е. Н. Князевой и С. П. Курдюмова [17; 18], Н. Н. Моисеева [23; 24; 25].

понятия «массы», «толпы» и т. п.), ибо они, по его оценке, не фиксируют подлинного субъекта социальных действий, который всегда индивидуален [43].

Доминирующей и практически исчерпывающей формой современных социальных отношений становятся, как констатирует М. Постер, «не функциональные, но индивидуализированные субъект-субъектные отношения» [56].

Однако последовательно разворачивая программу идиографизма, постмодернизм и в субъект-субъектном контексте, по оценке Ж.-Ф. Лиотара, однозначно постулирует парадигму доминирования *Я* над *Мы* [54: 26]. Само же это *Я* в принципе единично и не подлежит дефинированию через указание на ближайший род и видовые отличия, ибо, согласно Ж. Делезу, «каждая личность — это единственный член своего класса» [10: 146].

Таким образом, наиболее операциональным понятийным средством для описания социальных практик философия постмодернизма полагает концепт «индивидуализация»⁵. Собственно, культура постмодерна и специфицируется исследователями на основании такого критерия, как утверждение установки на деуниверсализацию. Как отмечает А. И. Зелигмен, в условиях постмодерна «торжество индивидуальности» выступает единственным способом унификации общественной жизни» [59].

Между тем деуниверсализация может пониматься (и понимается культурой постмодерна) в совершенном различных регистрах: она может трактоваться как дестандартизация, деунификация, демассификация и связываться с ориентацией на ценность и целостность личности [50: 68–69], но с тем же успехом она может быть интерпретирована и как абсолютная несвязанность индивидуального сознания каким бы то ни было общим законом — ни юридическим, ни моральным. Более того, именно радикальный отказ от номотетики лежит в основе пафосного провозглашения постмодернизмом свободы как свободы индивидуальности, как независимости от идентификаций, каждая из которых мыслится как своего рода акт террора. Классическая формулировка этики обретает противоположное звучание: для культуры постмодерна приоритетной оказывается не *свобода для*, но именно *свобода от*.

В контексте уже отмечавшегося аксиологического доминирования *Я* над *Мы* такое понимание деунификации приводит к серьезным деформациям нравственного сознания, ибо в плоскости морали описанные процессы получают уже иные наименования: индивидуализм, эгоизм, моральный волюнтаризм и анархизм.

⁵ Так, следующий пассаж М. Фуко может быть признан просто академическим образцом формулировки идиографического подхода: «Речь идет не столько о том, чтобы обнаружить у индивида чувства или мысли, позволяющие ассимилировать его с другими и сказать: вот это — грек, или это — англичанин; сколько о том, чтобы уловить все хрупкие, единичные, субиндивидуальные метки, которые могут в нем пересечься и образовать сеть, недоступную для распутывания» [37: 81–82]. Исходя из этого, М. Фуко формулирует экзистенциальную цель человека как «систематическое растворение нашей идентичности» [37: 94]. Постмодернизм неожиданно для себя приходит к тому выводу, что *Я* как феномен не может сохранить свою определенность в отсутствии феномена *Мы*, то есть признания значимости не только себя, но, в первую очередь, *Другого*, «на дне которого», по оценке Ж. Делеза, только и открывается для *Я* возможность «найти себя».

1.3. Феномен «переоткрытия времени» и его нравственные артикуляции

Введение в основание естественнонаучных и гуманитарных исследовательских программ презумпции темпоральности как фундаментальной характеристики исследуемой предметности также повлекло за собой определенные сдвиги в сфере нравственного сознания, в частности применительно к интерпретации феномена ответственности. И интересно, что аксиологические выводы, сделанные на основании «переоткрытия времени» естествознанием и гуманитаристикой, вновь оказываются диаметрально противоположными.

Так, классики синергетики на основании разработки концепции нелинейности делают вывод о «новых отношениях между человеком и природой и между человеком и человеком», когда человек вновь оказывается в центре мироздания и наделяется, по оценке И. Пригожина и И. Стенгера, новой мерой ответственности за него [33: 286].

В отличие от этого, предложенная постмодернистской философией нелинейная версия моделирования истории артикулирует ситуацию иначе. Так, в номадологической модели событийности Ж. Делеза точка бифуркации (ветвления эволюционных путей процесса) открывает веер равновозможных, но «не-совозможных» версий разворачивания процессуальности, и актуализация той или иной из них («выбор») осуществляется принципиально случайным путем. В нелинейных аналитиках, по Ж. Делезу, речь идет о том, чтобы не только учитывать случайное разветвление, но «разветвлять случай» [10: 82]. (Ж. Делез иллюстрирует эту презумпцию словами Х. Л. Борхеса: «Число жеребьевок бесконечно. Ни одно решение не является окончательным, все они разветвляются, порождая другие» [7: 75].) Аналогично М. Фуко интерпретирует разрешение бифуркационной ситуации как реализующееся вне какого бы то ни было внешнего детерминационного воздействия — равно как и вне следования какой бы то ни было имманентной внутренней закономерности («логики») процесса. «Перекрестки бесконечности» трактуются М. Фуко в качестве «великой переменчивости, неподначальной ничему» [37: 33].

Данный момент обретает в постмодернизме и свое морально-этическое измерение: поскольку поворот вектора эволюции в ту или другую сторону объективно случаен, постольку предшествовавшие настоящему моменту (и определившие его событийную специфику) бифуркации снимают с индивида ответственность за совершенные им в этот момент поступки: «Нет больше Адама-грешника, а есть мир, где Адам согрешил» [10: 141].

Как видим, указанные трансформации современного стиля мышления имеют существенное значение не только для разворачивания когнитивных процессов, но и для функционирования аксиологических составляющих современного культурного пространства. В частности, они оказываются небезразличными — и не всегда благоприятными — для функционирования в контексте современной культуры нравственного сознания.

Попытки постмодернизма описать бытие как самоорганизующееся (не-кибернетическое, не подчиняющееся однозначно командам *центра*, как бы последний ни понимался — будь то *Автор* в системе отсчета текста или *Бог* в системе отсчета универсума) привели постнеклассическую философию не только к новому пониманию детерминизма, но и, будучи доведенными до своего абсолют-

ного выражения, — к идее отказа от исконно присущего философии поиска сверхчувственных оснований бытия, то есть отказа от метафизики. В итоге постметафизическое мышление оставляет человека лицом к лицу с миром, понятым как лишенный имманентного ноуменального смысла хаос феноменов — разнородных и принципиально не могущих образовать какое бы то ни было подобие единства. В этом контексте парадигмальная фигура «смерти Бога», исходно оформляющаяся как выражение постмодернистского отказа от идеи внешней (причиняющей) каузальности, в конкретных постмодернистских аналитиках перерастает в презумпцию аксиологического индетерминизма, приводящую к отрицанию самой возможности ценностного регулирования поведения вообще.

Аналогичным образом доведение постмодернизмом до логического финала идиографической методологии привело к утрате культурой постмодерна презумпции подчинения произвола индивидуализма обязательному для всех нравственному закону. А постмодернистская трактовка «переоткрытия времени», в противоположность синергетической, сняла с человека ответственность за свой моральный выбор.

Как же может — и может ли вообще — функционировать в подобном культурном контексте нравственное сознание в традиционном его понимании?

II

Традиционная этика в системе современной культуры: модификации нравственного сознания

Традиционная этика, определяющая себя как теория морали и видящая свою цель в обосновании модели достойной жизни, на протяжении всей своей истории практически выступала как утверждение той или иной конкретной моральной системы, фундированное конкретной интерпретацией таких понятий, как добро, зло, долг, честь, совесть, справедливость, смысл жизни и т. д.

Нормативный характер этики эксплицитно постулируется кантовской рефлексией над теорией морали, — фактически этика всегда конституируется в качестве учения о должном, обретая характер *практической философии*.

Что же касается современной культуры постнеклассического типа, то можно утверждать, что в семантико-аксиологическом пространстве постмодерна этика — в традиционном ее понимании — вообще не может быть конституирована как таковая.

Тому имеется несколько причин.

1. *Гомогенность аксиологического пространства культуры постмодерна.*

Рассмотренные выше парадигмальные сдвиги, характеризующие современный стиль мышления, приводят к тому, что культура постмодерна начинает рефлексивно осмысливать себя как программно-релятивную. Прежние культурные традиции ретроспективно оцениваются как централизованные вокруг так называемых «метанарраций», то есть парадигмальных интерпретационных матриц, претендующих на универсальность и осуществляющих своего рода «легитимацию» знания, социальных институтов, стиля мышления и т. п. (так, еретические учения не могут быть легитимированы в контексте *христианской метанаррации* западноевропейского средневековья, обскурантистские — в контексте *метанаррации Просвещения*, диссидентские — в контексте *советской метанаррации* и т. д.).

Современная культура понимается постмодернизмом как культура «заката метанарраций», то есть радикального отказа от «метанарративов», претендующих на статус не только матриц семантико-интерпретационных и аксиологических процедур, но и нормирующих «рамок» всех типов поведения.

В условиях «заката метанарраций» дискурс легитимации сменяется дискурсивным плюрализмом, санкционированный тип рациональности — вариабельностью рациональностей, фундирующей языковые игры как альтернативу нормативно-му языку. По определению Ф. Гваттари, «все годится, все приемлемо» [9: 23].

В силу этого само понятие ценностного приоритета может быть, по мысли Ф. Джеймисона, отнесено к «отвергаемым в современной теории», ибо в последней нет места делению на истинное и ложное, приемлемое и неприемлемое. В этом отношении культура предполагает возможность взаимодействия и диалога различных (не исключая альтернативных) традиций.

В этом контексте программной для эпохи постмодерна становится идея микшированности культуры, представляющей собой принципиально несистемную мозаику фрагментов и сколов различных традиций. Фундаментальной характеристикой культуры постмодерна выступает плюрализм, вариативность, своего рода перемешивание в конкретных культурных контекстах самых различных аксиологических традиций. Коллаж превращается в постмодерне из частного приема художественной техники в универсальный принцип построения культуры: в этом плане культура постмодерна описывается Ж.-Ф. Лиотаром как «монстр», образуемый переплетением радикально различных, но при этом абсолютно равноправных мировоззренческих парадигм, в рамках взаимодействия которых — в свете презумпции «заката метанарраций» — невозможно выделение универсальных аксиологий. «Эклектизм является нулевой степенью общей культуры: по радио слушают реггей, в кино смотрят вестерн, на ланч идут в McDonald's, на обед в ресторан с местной кухней, употребляют парижские духи в Токио и одеваются в стиле ретро в Гонконге» [53: 334–335].

Важнейшей характеристикой такой культурной среды выступает принципиальное отсутствие центра не только в специально нормативном смысле (эксплицитное официальное санкционирование), но и в смысле общеаксиологическом (имплицитные ценностные предпочтения и доминирования)⁶. Подобный аксиологический ацентризм означает превращение иерархично выстроенной в ценностном отношении культурной среды в ценностно гомогенную. Как отмечает Ж.-Ф. Лиотар, в постмодернистском культурном контексте «все прежние центры притяжения, образуемые национальными государствами, партиями, профессиями, институтами и историческими традициями, теряют свою силу» [54].

Вследствие этого среди актуализирующихся в постмодернистском социуме поведенческих стратегий ни одна, по оценке Р. Рорти, «не обладает привилегиями перед другими в смысле лучшего выражения человеческой природы. Ни одна из этих стратегий не является более гуманной, чем другая», — они просто плюральны и вариативны. В едином социокультурном контексте оказываются со-

⁶ Культурное пространство постмодерна не просто лишено центра, — оно программно ацентрично: как утверждал Л. Фидлер в работе «Пересекайте рвы, засыпайте границы», нет и не может быть ни элитарной, ни массовой культуры как таковых, — и первая публикация статьи, имевшая место в журнале «Playboy», наглядно демонстрировала практическую реализацию прокламируемой стратегии [см. 36].

вмещенными такие аксиологические системы, которые, казалось бы, по определению являются несовместимыми: например, российский фашизм или компьютерные неокульты.

Таким образом, культурное пространство эпохи постмодерна конституирует себя как программно-плюралистичное и аксиологически гомогенное, — вне какой бы то ни было возможности определения аксиологических или иных приоритетов.

Этика же не просто аксиологична по самой своей сути, но и программно-нормативна, в силу чего не может быть конституирована в традиционном своем качестве в условиях мозаичной организации культурного целого, предполагающего принципиально внеоценочную рядоположенность и практическую реализацию сосуществования различных (вплоть до альтернативных и взаимоисключающих) поведенческих стратегий. Д. Мак-Кенс постулирует в этом контексте возможность этики лишь в смысле «открытой» или «множественной», если понимать под «множественностью» не простой количественный плюрализм, но принципиальный отказ от возможности конституирования канона [см. 19].

2. Отказ от идеи бинарных оппозиций в постклассической культуре.

Все уровни системной организации этики как теоретической дисциплины фундированы принципом бинаризма: парные категории (добро — зло, должное — сущее, добродетель — порок и т. д.), альтернативные моральные принципы (аскетизм — гедонизм, альтруизм — эгоизм, коллективизм — индивидуализм и др.), противоположные оценки и т. п. — вплоть до необходимой для конституирования этики презумпции возможности бинарной оппозиции добра и зла, — между тем парадигмальные трансформации современного стиля мышления фундированы идеей многозначности эволюционных векторов («веер возможностей» развития) и в силу этого характеризуются программным отказом от самой идеи бинарных оппозиций, в силу чего в ментальном пространстве постмодерна в принципе «немыслимы дуализм или дихотомия, даже в примитивной форме добра и зла» [см. 11].

3. Идиографический отказ от жесткого дедуктивизма.

Фундированность современной культуры презумпцией идиографизма, предполагая отказ от жесткой номотетики, влечет за собой и отказ от парадигмы дедуктивизма: невозможность формулировки универсально общего закона делает невозможным и формирование концептуальных систем, организованных по принципам дедуктивного выведения частного знания из общего. Явление и (соответственно) факт обретают статус события, адекватная интерпретация которого предполагает его рассмотрение в качестве единично-уникального, что в итоге означает финальный отказ от любых универсальных презумпций и аксиологических шкал. В подобной системе отсчета этика, традиционно предполагающая подведение частного поступка под общее правило (кодекс) и его оценку исходя из общезначимой нормы, также не может конституировать свое содержание в прежнем статусе.

Если традиционная этика интерпретирует регуляцию человеческого поведения как должную быть организованной по сугубо дедуктивному принципу, то современная постнеклассическая культура ориентируется на радикально альтернативные стратегии, предлагая модели самоорганизации человеческой субъективности как автохтонного процесса — вне навязываемых ей извне регламента-

ций и ограничений со стороны тех или иных моральных кодексов. С точки зрения М. Фуко, дедуктивно выстроенный канон, чья реализация осуществляется посредством механизма запрета альтернативных ему сценариев поведения, вообще не является и не может являться формообразующим по отношению к современной морали, — речь может идти лишь о своего рода «стилизации поведения». Аналогично Э. Джердайн делает акцент не на выполнении общего предписания, а на сугубо ситуативном «человеческом управлении собою» посредством абсолютно неуниверсальных механизмов.

Более того, сам «принцип стилизации» не является универсально необходимым, жестко ригористичным и требуемым от всех, но имеет смысл и актуальность лишь для тех, кто, по выражению М. Фуко, «хочет придать своему существованию возможно более прекрасную и завершенную форму» [38].

Однако подобный отказ от презумпции ригористичной обязательности исполнения постулируемых моралью нравственных максим лишает их регулятивного потенциала и превращает в гипотетические вербальные структуры, чья модальность переходит из регистра *действительности* в регистр возможности: нравственная максима утрачивает свою *действенность*.

4. Отказ от феномена Я в традиционном его понимании.

Безусловно, необходимым основанием этики как таковой является феномен субъекта, — более того, этот субъект, как отмечает К. Вени, является носителем «двойной субъективности», ибо интегрирует в себе «субъекта нравственного рассуждения» и «морального субъекта, являющегося предметом этики». Между тем распад субъект-объектной оппозиции, выступающий важнейшим парадигмальным изменением фундаментальных оснований современного стиля мышления, приводит к тому, что визитной карточкой для современной культуры может служить фундаментальная презумпция «смерти субъекта», предполагающая отказ от феномена Я в традиционном его понимании: последнее предстает не как психологически и социально артикулированный субъект, но как своего рода носитель («пучок») культурно-семиотических «кодов», впитанных им из культурной традиции и используемых в качестве интерпретационного инструментария в процедурах трактовки тех текстов, вербальных и невербальных, среди которых и посредством которых осуществляется его существование. Собственно, по мнению Ж. Деррида, Я само по себе есть не что иное, нежели текст, сотканный из культурных кодов и интерпретационных конвенций [44].

Так, например, применительно к текстовым средам парадигма «смерти субъекта» конкретизируется в парадигмальную фигуру «смерти Автора»: как пишет Р. Барт, «скриптор [пишущий. — М.М.], пришедший на смену Автору, несет в себе не страсти, настроения, чувства или впечатления, а только такой необъятный словарь, из которого он черпает свое письмо» [2: 389]. Аналогичным образом читатель также не конституируется постмодернизмом в качестве автономного субъекта: он может быть рассмотрен в качестве «личного адреса» ничуть не более, нежели Автор, ибо «читатель — это человек без истории, без биографии, без психологии, он всего лишь некто, сводящий воедино все те штрихи, что образуют письменный текст» [2: 390]. Подобно автору, читатель растворяется в процессуальности собственных дискурсивных практик, обусловленных внешними и не автохтонными по отношению к субъекту правилами, — по выражению М. Грессе, читатель уловлен «сетью культуры», то есть той системой фунда-

ментальных конвенций, которые диктуются данной культурной традицией [47: 7]. Иными словами, читатель, как и автор, оказывается, по оценке Ж. Ф. Харрари, даже не «гостем», но «порождением текста» [48: 40].

В этом отношении постмодернистская парадигма радикально отлична от модернистской с ее пафосом личного начала: от экспрессионистской программы выражения в произведении внутреннего состояния автора — до эстетики «ультра-ячества». По оценке А. Турена, если модернизм провозглашал идею ценности Я, то постмодернизм — идею его расщепления.

Если философский модернизм в лице Ф. Ницше оценивал Я в качестве «rendez-vous опытов», то для постмодернизма, напротив, характерен тезис о непреодолимом разрыве опыта как такового, с одной стороны, и носителя дискурса, в котором этот опыт может быть выражен. По Ф. Джеймисону, чувственная сфера в целом перестает быть центрированной и персонифицированной субъектом: «...не существует более Я, чтобы чувствовать... Чувства... имперсональны» [14: 129]. Таким образом, постмодернизм приходит к признанию того, что, по словам М. Бланшо, «никогда „я“ не было субъектом опыта» [5]. Таким образом, Я «более не является местом, где восстанавливается человеческая личность в непорочной цельности... накопленного опыта» [2: 87].

В целом постмодернизм, по оценке Ф. Джеймисона, осмысливает себя как постулирующий «смерть самого субъекта», финальный «конец автономной... монады, или эго, или индивидуума», подвергшихся фундаментальной «децентрации» [14: 128].

Очевидно, что этика в традиционном ее понимании невозможна вне презумпции субъекта — и как автономного субъекта морального выбора, и как активно-го субъекта морального поступка, и как рефлексизирующего субъекта моральной ответственности.

Исходя из сказанного, этика в постнеклассической своей артикуляции отказывается от традиционно базовых своих характеристик, определяющих классические формы ее бытия в культуре: по оценке Ю. Кристевой, в настоящее время «в этике неожиданно возникает вопрос, какие коды (нравы, социальные соглашения) должны быть разрушены». Однако если рассматривать эту проблему не изнутри эстетики постмодернистского дискурса, как это делают названные авторы, но в гуманистически ориентированной системе отсчета, то вопрос формулируется гораздо более остро: что означают описанные выше процессы, приводящие к существенным деформациям и теоретической этики, и нравственного сознания повседневности, для человека как личности? И следует отметить в этом контексте, что в практическом приложении постмодернистские дискурсивные практики порождают в культуре достаточно серьезные и подчас небезобидные последствия.

III

Феномен «кризиса идентификации» в современной культуре: сущность и проблема преодоления

Если воспользоваться выражением А. П. Чехова, то для культуры классики индивидуальная судьба представляла собой «сюжет для небольшого рассказа» — сюжет, при всей своей непритязательности, вполне определенный и неповтори-

мый как в событийном, так и в аксиологическом планах. И за определенностью биографии стояла определенность личности, рефлексивно осознающей свое отношение к условиям жизни и опирающейся в своем поведении на определенную систему ценностей.

Современными психологами (Дж. Уард и др.) зафиксирован факт так называемого «кризиса идентификации», когда человек, особенно молодой, оказывается неспособным четко зафиксировать самоидентичность своего сознания и себя как личности [62: 105–155].

Этот феномен вызывается к жизни следующими факторами.

Прежде всего, порожденная постмодерном аксиологическая гомогенность культурной среды в социально-психологическом плане означает своего рода *разрушение условий возможности целостного восприятия субъектом себя как аутоидентичной личности*. Особенно остро значимым оказывается это для человека молодого, чья социализация осуществлялась уже в условиях ценностно микшированной постмодернистской культуры: будучи неспособным четко зафиксировать свою позицию по отношению к существующим аксиологическим системам, индивид оказывается не в состоянии сформировать и матрицы самоидентификации.

Кроме того, «кризис идентификации» теснейшим образом связан с таким явлением современной культуры, как *кризис «судьбы»*, то есть психологического феномена, основанного на целостном восприятии субъектом своей жизни в качестве идентичной самой себе. Культура постмодерна, как известно, оценивается как культура нарративная, в рамках которой событие как таковое теряет свою онтологическую определенность, размываемую плюральностью рассказов о ней. При этом важнейшей атрибутивной характеристикой нарратива, или «рассказа», является его самодостаточность и самооценность: как отмечает Р. Барт, процессуальность повествования разворачивается «ради самого рассказа, а не ради прямого воздействия на действительность, то есть, в конечном счете, вне какой-либо функции, кроме символической деятельности как таковой».

Рассказ в постмодернизме не рассматривается с точки зрения презентации в нем исходного объективно наличного смысла (последний конституируется, по Г.-Г. Гадамеру, лишь в процессуальности наррации как «сказывания»). Рассказ о событии не возводится к исходному, глубинному, якобы объективно наличному смыслу этого события, — смысл рассказа, напротив, понимается как обретаемый в процессе наррации, то есть, по формулировке М. Постера, «мыслится как лишенный какого бы то ни было онтологического обеспечения и возникающий в акте сугубо субъективного усилия».

По оценке Й. Брокмейера и Р. Харре, нарратив выступает не столько описанием некоей онтологически артикулированной реальности, сколько «инструкцией» по конституированию последней (подобно тому, как правила игры в теннис лишь создают иллюзию описания процессуальности игры, выступая на самом деле средством «вызвать игроков к существованию»).

Таким образом, по формулировке Ф. Джеймисона, нарративная процедура фактически «творит реальность», одновременно постулируя ее относительность, то есть свой отказ от какой бы то ни было претензии на адекватность как презентацию некой вненарративности реальности. История событийности квантуется в нарративах, и вне их плюральности у нее нет и не может быть массы покоя (как

нет и не может быть исходного смысла текста). Таким образом, нарратив — это рассказ, который всегда может быть рассказан по-иному.⁷

Что же означает данная культурная установка для такой такой формы истории, как история жизни (биография), и такой формы рассказа, как рассказ о себе (автобиография)?

Для культуры постмодерна индивидуальная судьба — это уже не «сюжет для небольшого рассказа», но поле плюрального варьирования релятивных версий нарративной биографии: тексты Р. Музиля «О книгах Роберта Музиля», Р. Барта «Ролан Барт о Ролане Барте», Антониони «Антониони об Антониони» и многих других.

По оценке современных метатеоретиков постмодернизма (Х. Уайт, К. Меррей, М. Саруп и др.), типовым способом самоидентификации для субъекта эпохи постмодерна становится способ нарративный [см. 57; 58].

Индивидуальная биография превращается из «судьбы» в относительный и вариативный «рассказ». Как было показано Р. Бартом во «Фрагментах любовного дискурса», даже максимально значимый с точки зрения идентификации личности элемент этой биографии — история любви — также относится к феноменам нарративного ряда: «любовь есть рассказ... Это моя собственная легенда, моя маленькая «священная история», которую я сам для себя декламирую, и эта декламация (замороженная, забальзамированная, оторванная от моего опыта) и есть любовный дискурс»⁸. В конечном итоге, *history of love* превращается в *story of love* (организованную по правилам языкового, дискурсивного и нарративного порядков, а потому релятивную) и, наконец, просто в *love story*.

Таким образом, в контексте культуры постмодерна феномену автобиографии задается нарративный характер, в силу чего «любая история жизни обычно охватывает несколько историй»: ни одна из повествовательных версий истории жизни не является более предпочтительной, нежели любая другая, оценочные аспекты биографии не имеют онтологически-событийного обеспечения и потому, в сущности, весьма произвольны.

Вместе с тем — в силу семиотической артикулированности пространства личностного бытия в современной культуре — «рассказы о жизни» («автобиографии»), в свою очередь, реально «изменяют сам ход жизни» (Й. Брокмейер, Р. Харре).

⁷ Классической сферой возникновения и функционирования нарратива выступает история как теоретическая дисциплина (и в этом философия постмодернизма парадигмально изоморфна концепции нарративной истории: А. Тойнби, П. Рикёр, Дж. Каллер, А. Карр, Ф. Кермоуд и др.). В рамках нарративной истории смысл события трактуется не как фундаментированный «онтологией» исторического процесса, но как возникающий в контексте рассказа о событии и имманентно связанный с интерпретацией. История как теоретическая дисциплина конституируется в постмодернизме в качестве нарратологии: по оценке Х. Райта, рефлексия над прошлым — это всегда рассказ, нарратив, организованный извне — посредством внесенного рассказчиком сюжета.

⁸ Влюбленный и определяется Р. Бартом в этом контексте как тот, кто ориентирован на использование в своих дискурсивных практиках определенных вербальных клише. Собственно, содержание всей книги, посвященной аналитике последних, и разворачивается после оборванной двоеточием финальной фразы Введения — «So, it is a lover who speaks and who says: ... » [42: 234].

Фактически это означает, что современная культура не позволяет индивиду осмыслить свою судьбу как определенную и тождественную самой себе биографию: с одной стороны, в условиях нарратологического отказа от онтологии как таковой не может быть и онтологически обеспеченной биографии, с другой — в контексте презумпции «заката метанарраций» — дискурс легитимации как единственно возможный теряет свой смысл и по отношению к индивидуальной жизни [62: 105–155]. Таким образом, важнейшим принципом организации нарративно версифицированной биографии оказывается античный принцип исономии: *не более так, чем иначе*.

В этом контексте следует отметить, что современные психологи и педагоги (А. Джироукс, С. Ланкшир, П. Мак-Ларен, М. Петерс и др.) констатируют — с опорой на серьезные клинические исследования, — что конструирование своей «истории» (истории своей жизни) как рассказа ставит под вопрос безусловность психологического процесса аутоидентификации личности, которая ранее воспринималась как данное [46].

Иными словами, как семантические (описывающие фактически-событийный ряд), так и аксиологические (а именно оценочные) аспекты биографии могут произвольно моделироваться и варьироваться индивидом, утрачивающим способность к адекватному соотношению рассказа о себе с реальными событиями собственной жизни и в силу этого не способного к четкой самоидентификации, что, с точки зрения психиатрии, является очевидным симптомом патологии.

Это влечет за собой серьезные проблемы для современной культуры, о которых начинают с тревогой говорить не только психологи-теоретики, но и практикующие психиатры: человек, социализированный в культуре постмодерна, оказывается не только лишенным каких бы то ни было нравственных ориентиров, но и не способным идентифицировать свою личность с теми или иными ценностными системами, то есть осознать *себя как себя*. Разрушаются базовые культурные механизмы социализации и формирования личности.

Психологи предлагают в этом контексте в качестве своего рода средства спасения программу, которая получила в современной психологии название импрингологии. Оно происходит от психологического термина «импрингин», под которым понимается нерефлексивное следование новорожденного детеныша тому стереотипу поведения, который задает оказавшийся рядом с ним в момент его рождения взрослый, которого он автоматически воспринимает как родителя. Согласно этой программе, в период социализации индивида в культуре (знаменитый период «от двух до пяти») следует предложить ребенку *любую, но конкретную* культурную матрицу, *любую, но вполне определенную* шкалу оценок, *любую, но четко сформулированную* нравственную систему, религиозную или светскую. Ее освоение формирующимся сознанием, идентификация оформляющейся личности с определенной ценностной системой, с точки зрения современных психиатров, позволит избежать тех патологий, которые связаны с феноменом «кризиса идентификации». Обеспечивая для индивида возможность сформироваться в качестве самотождественной личности, такой тип социализации не исключает для него и возможных ценностных переориентаций в будущем, на уровне зрелого индивидуального сознания.

Таким образом, определенность нравственной шкалы, регулирующей конкретным образом поведение индивида, рассматривается психологами отнюдь не

как насилие над свободой выбора, что было характерно для концептуальных построений постмодернистской философии, но как необходимое условие формирования самотождественной личности как таковой и ее социального развития.

Современные психиатры полагают, что лучше следование какому бы то ни было образцу, идентификация себя с какой бы то ни было аксиологической системой, нежели предлагаемая культурой постмодерна аксиологическая равнозначность, а потому полная равновозможность всех сразу поведенческих стратегий. Как стало очевидным к концу XX столетия, отсутствие четко осознанных ценностных приоритетов не только формирует сознание, ориентированное на вседозволенность (что ставит под угрозу возможность человеческого общежития как такового), но и приводит к формированию стойких психопатологий, когда молодой человек в моральном отношении оказывается в ситуации своего рода буриданова осла: он может выбрать любую поведенческую стратегию, но не имеет никаких ценностных оснований для того, чтобы осуществить выбор в пользу какой-либо одной из равновозможных. Иными словами, психиатры полагают спасительным следование *чему бы то ни было*, что, с их точки зрения, более приемлемо, чем не следование ничему.

Разумеется, с гуманистической точки зрения программа импрингологии не может быть оценена как приемлемая, — скорее ее следует рассматривать как крик отчаяния, в котором современная культура пытается воззвать к философии, должной выработать новые ценностные приоритеты для практической морали. В сущности, в этой программе находит свое выражение — пусть и в неадекватной форме — та тенденция современной культуры, которая может быть обозначена как *потребность в метафизике*, то есть потребность в таких аксиологических системах, которые могли бы быть восприняты носителем современной культуры как глубинно и сверхчувственно фундированные, и в силу чего обладали бы реальным потенциалом практических регулятивов поведения.

По формулировке А. Маслоу, «без трансцендентного и трансперсонального мы становимся большими, нигилистами, ощущаем безнадежность и апатию. Мы нуждаемся в чем-то большем...». А потому, как полагает А. Маслоу, «правильная разновидность терапии имеет отношение к поиску ценностей... Мы можем определить терапию как исследование и поиск ценностей, потому что поиск идентичности, по сути, означает поиск собственных, внутренних аутентичных ценностей. Это особенно ясно, когда мы вспоминаем, что улучшение самосознания (и ясность в понимании своих ценностей) также совпадает с улучшением понимания других и реальности в целом (и ясного понимания их ценностей)» [20: 145–146].

Между тем философия постмодернизма конца XX — начала XXI вв. не столь остро, как психология, чувствует проблемность сложившейся ситуации и потому осмысливает ее скорее в аспекте академического интереса (тем не менее нащупывая объективные тенденции развития современного сознания).

Констатируя «кризис идентификации» как феномен, универсально характеризующий психологическую сферу эпохи постмодерна, философия постмодернизма формирует специальную программу «воскрешения субъекта», которая ставит своей целью реконструкцию субъективности как вторичной по отношению к дискурсивным практикам (поздние М. Фуко и Ж. Деррида, П. Смит, Дж. Уард и др.). Так, М. Фуко в *Послесловии* к работе Х. Л. Дрейфуса и П. Рабинова, посвященной исследованию его творчества, фиксирует в качестве семантико-аксио-

логического фокуса своего исследовательского интереса выявление тех механизмов, посредством которых человек — в контексте различных дискурсивных практик — «сам превращает себя в субъекта» [5: 212–240].

Что же конкретно философский постмодернизм предлагает современной культуре в этом отношении и насколько его теоретические построения могут оказаться полезными в сложившейся ситуации?

IV

Феномен «этики будущего» и ренессанс метафизики

В обрисованной системе отсчета традиционная этика, неизменно предполагающая подведение частной ситуации под универсальное правило, дедуктивное выведение сценария конкретного поступка из общего кодекса, а его оценку — из общезначимой нормы, не может сохранить прежний социокультурный статус.

Соответственно, современная философия артикулирует моральное поведение не в качестве соответствующего заданной извне норме, но в качестве продукта собой, имманентной самой личности и строго индивидуальной творческой работы.

Фактически речь может идти о своего рода переходе от *этики кодекса*, предполагающей подведение частного случая в его уникальной неповторимости под общее и потому не соответствующее ему правило, к *этике творчества*, ориентированной на выработку в каждом конкретном случае особого сценария морального поведения. Это предполагает новое понимание нравственного сознания и морального действия, трактуемого как результат имманентного творческого усилия человеческого сознания.

В качестве одного из наиболее рельефных примеров, демонстрирующих постнеклассическую попытку переориентации от *этики кодекса* к *этике творчества*, может служить предложенная в постмодернистской философии концепция морали М. Фуко.

IV.1. «Эстетики существования» М. Фуко

как постмодернистская попытка конституирования этики творчества

В противоположность сложившимся философским парадигмам (классическим образцом которых выступает психоанализ), человеческое поведение рассматривается М. Фуко не с точки зрения якобы навязанных ему исторически дифференцированных ограничений со стороны социальных институтов и моральных кодексов, но через призму самоорганизации: «...речь идет об образовании себя через разного рода техники жизни, а не о подавлении при помощи запрета и закона» [38: 378].

Оценивая тезис о том, что «мораль целиком заключается в запретах», в качестве ошибочного, М. Фуко ставит «проблему этики как формы, которую следует придать своему поведению и своей жизни» [38: 319].

Данная проблема анализируется М. Фуко в «Истории сексуальности», где предметом его рассмотрения фактически выступает процесс самоорганизации нравственным субъектом себя как такового: «...вот то, что я пытался реконструировать: образование и развитие некоторого практикования себя, целью которого является конституирование себя в качестве творца своей собственной жизни» [38: 315]. В качестве историко-эмпирического материала М. Фуко избирает

для анализа античную культуру, в наиболее очевидной форме демонстрирующую интересующий его феномен — «медленное формирование... герменевтики себя» [38: 275].

Поскольку исходная данность сознания оценивается как *хюбрис* (фр. *l'hubris*, от греч. *ὕβρις* — необузданность, безграничность), постольку «обуздание необузданности» требует особой этики: «в рамках этой этики необходимо создавать себе правила поведения, благодаря которым можно обеспечить... владение собой» [38: 317].

Подобные правила обозначаются М. Фуко в терминах «самотехники», «технологии себя», «практики себя», «практики существования», «техники жизни» и т. п., фиксирующих комплекс приемов, которые индивид (вне тотальной оглядки на универсальный канон, но исходя из форм личного и личностного опыта) вырабатывает для себя с целью придать своему поведению (исходно проявляющему себя как *хюбрис*) культурные формы, и посредством этого конституировать себя в качестве социально адаптивного и гармоничного субъекта.

Понятие «хюбрис» может быть поставлено в семантическое соответствие понятию «хаос» в синергетическом его понимании, акцентирующем креативный потенциал хаотичных сред (что возвращает к трактовке хаоса в античном его понимании: хаос как креативная среда). В этом контексте самосоздание индивидом себя как субъекта может быть оценено как нелинейный процесс самоорганизации исходно хаотичной среды. Что касается тех конфигураций, которые принимают «техники себя» в конкретных ситуациях, то они могут быть поставлены в соответствие диссипативным структурам, ибо сугубо ситуативны и сохраняют значение лишь в рамках единичного прецедента, не обретая константного статуса этического предписания с неограниченной экстраполяцией.

Таким образом, констатируя востребованность в современной культуре новых форм нравственного сознания (этики творчества взамен традиционной этики кодекса), постмодернизм фактически выполняет исконную функцию философии, а именно — функцию рефлексивного осмысления культурой своих фундаментальных оснований и тенденций развития. И едва ли найдутся желающие оппонировать позиции М. Фуко применительно к той части его концепции, которая посвящена анализу статуса традиционной этики (этики нормы как этики запрета) в современной культуре и констатации необходимости формирования этики самосозидания как этики нового типа, опирающейся не на номотетический дедуктивизм, но на идиографическое постижение сущности каждого ситуативно уникального прецедента морального выбора.

Вместе с тем практические предложения, содержащиеся в этой концепции, более чем уязвимы для критики. И если самой философией постмодернизма идея «технологий себя» оценивается как одна из тех, которые могут стать фундаментальными для современной культуры [см. 61], то при объективном рассмотрении концепции М. Фуко становится очевидным, что в сложившихся условиях она в принципе не может работать как практическая нравственная система.

Это связано с тем, что любая этика самосозидания, которая строится как *этика творчества* в противоположность *этике кодекса*, может иметь место в том и только в том случае, если опирается на четко осознанные аксиологические приоритеты, если сознание индивида, «практикующего себя», фундировано вполне определенными ценностными системами. Собственно, *этика творчества*

возможна лишь при условии ее конституирования как *этики ценности*. Иными словами, подобное нравственное самовыстраивание, творческий потенциал которого бесспорен и очевиден, возможно лишь в контексте наличия ценностей, метафизически (сверхчувственно) артикулированных для индивида и потому безусловных для него.

В противном случае, вне четко выстроенных аксиологических приоритетов, практики «творчества себя» становятся игрой без цели, превращаясь в нон-финальный процесс примеривания на себя всех возможных моделей поведения, без оглядки на их приемлемость как для окружающих, так и для самого индивида. Процесс самовыстраивания превращается в процессуальность самоварьирования как нерезультирующую самоценность, что и происходит при культивировании предлагаемых М. Фуко «эстетик существования» в постмодернистском пространстве постметафизического мышления. Иными словами, предлагаемая М. Фуко модель нравственного поведения, с одной стороны, постулирует для индивида возможность внутренней работы с собственным моральным сознанием, с другой же — пресекает такую возможность, релятивизируя ценностные основания сознания и тем самым лишая человека аксиологических ориентиров и оснований обоснованного морального выбора.

Это связано с тем, что этика как таковая по своей природе атрибутивно метафизична, ибо, как любая метафизика, предполагает ориентацию на поиск глубинных сверхчувственных оснований бытия (в данном случае — бытия морали⁹). Тем более это касается *этики творчества*, не связанной с жесткой нормой и делающей акцент на мотивировке нравственного выбора, предполагающей свободу индивида в определении той ценности, во имя торжества которой он будет выстраивать свой нравственный поступок.

Последнее может быть достигнуто лишь посредством внутренней работы нравственного субъекта с мотивом своего поступка, что, в свою очередь, возможно лишь при условии интериоризации индивидом определенных культурных ценностей, детерминирующих, в конечном итоге, его нравственный выбор. Таким образом, на смену *этике нормы* как этике вынужденного выполнения общего предписания может придти лишь такая *этика творчества*, которая понимается как *этика ценности*, то есть свободной объективации в поступке сознательно избранного индивидом аксиологического идеала.

В силу этого попытки постмодернизма сформулировать основоположения новой морали в концептуальном пространстве постметафизического мышления остаются лишь оригинальным теоретическим экспериментом, мало что могущим дать для практической морали. И связано это не только и не столько с их эпатажной экстравагантностью, сколько с тем неумолимым обстоятельством, что вне глубинного — на уровне фундаментальных мировоззренческих универсалий культуры — дистанцирования *добра* и *зла* нравственное сознание в принципе невозможно. И если культура постмодерна пытается формировать свою мораль на основе постметафизического мышления, программно релятивизирующего рамки

⁹ В этом плане роковым вопросом для этики неизменно выступал вопрос о соотношении конкретно-исторического и общечеловеческого содержания морали, и, несмотря на его очевидно проблемный статус, история этики на всем своем протяжении демонстрирует настойчивые попытки конституирования системы общечеловеческих нравственных ценностей.

нравственного выбора и постулирующего любой его вариант как один из равно-возможных и равноприемлемых, то она с неизбежностью приходит к осознанию тщетности этой попытки.

Напротив, теоретический тезис «не более так, чем иначе», изначально рассматривавшийся сугубо в плане стилистического плюрализма нравственного самотворчества (как своего рода маркер антидогматической установки сознания творящего себя субъекта), в массовом — и зачастую огрубляюще дилетантском — его прочтении воспринимается как снятие запретов с любых форм социального поступка. На практике обрисованная позиция оборачивается не чем иным, как нигилизмом и вседозволенностью: значимым оказывается не сам поступок, но изощренность его разнообразных интерпретаций, которой владеет или не владеет совершивший его субъект. За множественностью разнообразных и подчас взаимоисключающих трактовок сама суть поступка остается практически не подлежащей какой бы то ни было оценке, коль скоро этих оценок может быть — в различных системах отсчета — неограниченно много.

Однако подобный нравственный плюрализм, характеризовавший культуру постмодерна в течение нескольких десятилетий, в настоящее время подвергается радикальному переосмыслению, причем переосмыслению, имеющему очевидную ценностную артикуляцию. Рубежным моментом подобного поворота в культуре выступил феномен, который получил наименование «феномен 11 сентября» и под которым понимается наличная угроза существованию современной цивилизации со стороны самой этой цивилизации. Под давлением реалий внекультурного порядка современная культура с неизбежностью пришла к осознанию того обстоятельства, что вне метафизически определенного дистанцирования добра и зла невозможным оказывается само существование человека как *homo culturis*. Так, Н. А. Бердяев, постулируя свою философию как монистическую, тем не менее говорит о необходимости «дуализма» не онтологического, но аксиологического характера — о построении метафизики, которая «не будет рациональной системой», но будет строиться на основаниях, предполагающих аксиологию [4: 103–104].

В соответствии с этой тенденцией постмодернизм в описанном (классическом) его варианте сменяется в настоящее время пост-постмодернизмом, программно постулируя необходимость формирования своего рода «культурного классицизма», то есть «возврата утраченных значений» (М. Готдинер) для базовых мировоззренческих оснований культуры [см. подробнее 21]. В этих условиях парадигма постметафизического мышления практически оказывается исчерпанной, все более очевидно проявляет себя тенденцией своего рода возрождения метафизики, то есть возврата философии к общечеловеческим ценностям классической культуры.

Вместе с тем сформированная в современной культуре установка на понимание нравственного сознания как творческого (ориентированного не на дедуктивное исполнение кодекса, но на совершенствование личности в процессе нравственного творчества себя) отнюдь не изжила себя.

Таким образом, в контексте пост-постмодернистской культуры могут быть зафиксированы две взаимосвязанные тенденции: с одной стороны, доминирование постметафизического мышления и вырастающая из него эпатажная мода на мораль всевозможности (вседозволенности) на сегодняшний день могут быть

оценены как пройденный этап; с другой — возврат современного нравственного сознания к традиционной ригористической «этике кодекса» едва ли возможен. Иными словами, постнеклассической культурой, с одной стороны, разрушены условия функционирования традиционной этики и востребована этика нового типа — *этика творчества*, ориентированная на внутреннее самовыстраивание индивидом самого себя. С другой стороны, культурой постмодерна — посредством формирования постметафизического мышления — отрицается тот аксиологический контекст, в котором только и может быть реализована подобная нравственная система — *этика ценности как этика творчества*.

В этих условиях в фокусе внимания современной культуры оказываются те сложившиеся в философской традиции этические концепции, которые, будучи основанными на классической метафизике, тем не менее базируются на презумпции индивидуального внутреннего творчества, направленного на духовное самосовершенствование.

Классическим примером такой традиции может служить разработанная в рамках философского наследия семьи Рерих нравственная система, получившая название *Живая Этика*. С одной стороны, эта система, будучи сформированной на основании синтеза традиций восточной и западной культур, аксиологически ориентирована на общечеловеческие ценности и в этом отношении сохраняет классическую метафизическую артикуляцию морали. С другой — она бесспорно представляет собою *этику творчества*, то есть нравственную систему, акцентированно опирающуюся на идею внутреннего духовного самотворчества личности.

IV.2. Философско-космологические основания концепции Живой Этики

Онтологическим основанием Живой Этики выступает характерная для данной философской системы концепция космической динамики, согласно которой универсальный космический закон предполагает единство двух векторов космических процессов — инволюции и эволюции.

В космическом масштабе инволюция представляет собой универсальный процесс погружения ноуменального основания Космоса в мир дифференцированных форм («погружение духа в материю», семантически аналогичное гегелевской объективации Абсолютного Духа в мире природных объектов) с целью последующего создания в этом процессе все более и более совершенных форм бытия.

Этот процесс неразрывно связан с процессом эволюции — совершенствования форм жизни и поступательного восхождения ко все более высоким уровням актуализированного (не латентного) сознания и духовности. Эволюция Космоса в данной философской системе тесно связана с творческой активностью человека как существа, наделенного особым, уникальным статусом в мироздании. Специфика места человека в Космосе заключается в его одновременной укорененности в двух мирах, что обуславливает, с одной стороны, его погруженность в материальную жизнь, а с другой — устремленность к высотам духа, выступающую важнейшим фактором эволюции мироздания. (Следует отметить, что в данном своем аспекте содержание философского наследия семьи Рерих может быть оценено как созвучное тем концепциям сущности и предназначения человека, которые определяют лицо философской антропологии XX в., — достаточно сравнить исследуемую концепцию с концепцией «положения человека в космосе» у М. Шелера.)

Космическая эволюция как подъем ко все более совершенным формам бытия и сознания может быть реализована не просто при участии человека, но именно посредством его сознательного стремления к совершенству, проявленного в активном творческом духовном усилии: именно (и только) «трансформация духа может напречь всё подлежащее продвижению эволюции» [Беспредельность II: 386]. По формулировке исследователя Живой Этики А. И. Клизовского, «каждая форма жизни есть лаборатория, в которой творится величайшая тайна мироздания — развитие и рост сознания», а применительно к человеку «эволюция сознания есть процесс освобождения скрытых в нас божественных возможностей» [15: 297].

Таким образом, человек предстает в этой концепции в своей космической размерности, причем не только в смысле единства микро- и макрокосма, но в смысле единства космической эволюции, где человек составляет единое целое с мирозданием, выступая активным творческим соучастником в космическом процессе: «...неразрывными узами связано человечество с Космосом» [Беспредельность I: 23].

В перспективе возвышение сознания должно привести к освобождению духа от «грубых форм» материальности, однако не посредством их механической деструкции, но путем поступательного преобразования — своего рода высветления и одухотворения: «Комбинация правильной оценки красоты материи с готовностью углубиться в достижения духа делает подвиг... назревшим» [Озарение: II. V. 17]. Именно «когда человечество научится понимать Космическое единство, тогда утвердится строительство космическое. Главное задание человечеству соединить материальный мир с духовным» [Беспредельность II: 360].

В данном своем аспекте философия Живой Этики как в семантическом, так и в аксиологическом отношении близка философии русского космизма, основанной на идее обожения и одухотворения природы посредством обожения, одухотворения внутреннего мира человека.

Таким образом, «человек призван как отражение Вселенной. Человек призван как утверждение космических высот» [Беспредельность I: 84], — каждый новый виток космической эволюции обеспечен в своем основании усилием духа.¹⁰

Однако исполнение этой великой роли дается человеку только в виде возможности, — важнейшим шагом в действительном обретении подобного высокого статуса является осознание своего предназначения, свободное его принятие и внутренняя готовность сделать его реализацию целью своей жизни: «...жизнь вечно завоевывается, именно, космическим сознанием или осознанием своей космичности» [27: 39]. В противном случае имеет место своего рода процесс индивидуальной инволюции в смысле сугубо негативной индивидуальной динамики, ведущей к деградации и духовному саморазрушению в результате либо неверного выбора моральных приоритетов, либо, в условиях позитивной рациональной ориентации, отсутствия необходимого волевого потенциала («решительной воли») для воплощения в жизнь своего выбора.

Согласно философской концепции Живой Этики, человек не просто является свободным в своем аксиологическом выборе: подчиняя свои усилия целям

¹⁰ Важно, что этот путь является не только открытым, но и в полном смысле этого слова предначертанным для каждого человека без исключения: «Растить сад прекрасный каждому дано» [Зов: 229].

космической эволюции, он в полном смысле этого слова оказывается и творцом собственной судьбы — «человек определяет свое назначение в Космосе» [Беспредельность I: 86]. Осознавший свое предназначение, свою роль в космической эволюции человек проникается пониманием того, что «нужно каждое движение сознания устремлять к потоку эволюции» [Агни-Йога: 36]. При совершенной реализации такого устремления человек объективно обретает статус «носителя космического сознания», «сотрудника космических сил», — приумножая «своими действиями силы Космоса» [Агни-Йога: 649].

Как писал С. Н. Рерих, «...нам дано творить свою собственную судьбу, нам дано быть чем-то большим... Нет такого препятствия, которое не могла бы преодолеть решительная воля. ...Именно такой человек становится фокусом высших сил и творит судьбы человечества. Нет такого предела, который не мог бы превзойти человек, и именно в этом заключается его истинная свобода. Свобода стать чем-то великим» [34: 41].

На глубокое, искреннее, напряженное стремление человеческого духа к совершенству Космос, в свою очередь, «откликается», создается «самое высшее созвучие. Из этих созвучий получается космический аккорд!». Ибо «все устремляется к обоюдному творчеству» [Беспредельность I: 23, 132].

В целом духовный процесс в его человеческом измерении предстает как важнейший механизм космического эволюционного движения к совершенствованию: «Все отвечает друг другу. Все взаимно притягивается, и все отражается в бездонном океане творчества» [Беспредельность I: 26].

IV.3. Живая Этика как этика творчества

На этой общефилософской основе и конституируется нравственная система Живой Этики, которая изначально постулирует себя как противоположную номотетической *этике нормы* или дедуктивной *этике кодекса*. Как пишет Е. И. Рерих, «...истинно, ни один Учитель не оставил законченного свода Учения. Подобная законченность... предполагала бы полную ограниченность последователь». Потому и нравственное учение Живой Этики программно *некодексно* — конституируясь не в качестве «законченного свода» жестких предписаний, но как обоснование определенной системы ценностей: «...все Учение не должно и не может быть изложено, ибо вся жизнь не вмещается в листы, и Учение не имеет в виду творить заводные статуи. <...> Мы можем указать направление. Мы можем звать летать. Мы можем утвердить труд. Мы можем указывать свет, но пути и способы не должны быть рабством» [Агни-Йога: 468].

Речь идет не о выведении сценария нравственного поведения в конкретной ситуации из универсального этического канона, а об имманентном нравственном самовыстраивании, причем путь самосовершенствования каждого отдельного человека индивидуален и неповторим: «Неразличимы границы роста сознания. Конечно, эти ступени определенно существуют, но линии их извилисты. Трудно судить общим определением...» [Агни-Йога: 310].

Предельно индивидуальны и те эволюционные векторы духовного развития, которые открываются перед каждой конкретной личностью: «Истинно, разны эти пути, одни — легче и длиннее, другие — труднее, но зато короче. Свобода убеждений есть первое правило каждого истинного Учения. <...> Потому то, что ближе нашему сердцу, и есть наша настоящая ступень. Придет время, и дух наш

укажет следующую» [27: 24].¹¹ В этом контексте Живая Этика подчеркивает возможность плюрализма моральных концепций и этических учений (сложившихся в нравственно-этической традиции человечества или предлагаемых ныне конкретными авторами), каждое из которых может, при условии фундированности гуманистическими ценностями, служить делу духовного совершенствования человека: «...потому, если учение говорит об улучшении жизни и самоусовершенствовании, то и прекрасно, и пусть каждое такое Учение имеет своих последователей» [27: 24].

Таким образом, главное в концепции Живой Этики — это идея самотворчества, неустанного внутреннего духовного совершенствования и преображения человека, осознавшего свое великое предназначение — служение космической эволюции: «Придет к вам некто и скажет о желании подойти к Агни-Йоге. Спросите, что подвигло его на это решение. <...> Вот некто скажет: „Хочу совершенствоваться“. <...> Порадуйтесь о пришедшем, ибо дух его постучался правильно» [Агни-Йога: 527]. Само земное бытие человека выступает в этом контексте как единственная возможность совершенствования духа: «Лишь для совершенствования духа мы здесь» [Сердце: 400].

Этот процесс может осуществляться лишь в самостоятельном сознательном усилии личности, которая должна сделать свое сознание предметом собственной внутренней работы, и результатом этого творческого усилия должно стать, по формулировке Е. И. Рерих, «очищение и внутреннее преображение нашего внутреннего существа» [27: 47]. Аксиологическая шкала Живой Этики выстраивается таким образом, что на передний план в ней выступает презумпция имманентного духовного творчества, основанного на тонком внутреннем различии глубинных нюансов мотивации того или иного действия (ментального, вербального, практически-материального). В этом контексте должна осуществляться четкая дифференциация действий, универсально космически ориентированных по своему мотиву, и действий, мотивационная ориентация которых может быть оценена как частная, эгоистическая, либо аффективная, не контролируемая со стороны высших уровней сознания. «Человеческое сознание направить можно к управлению неуправимыми и бессознательными мыслями. <...> Развитие чувствознания [своего рода духовно-творческой интуиции. — М.М.] поможет человечеству. Когда чувствознание подскажет, где хаос и где Беспредельность; когда чувствознание различит явление космическое от произвольного, тогда человечество будет держателем ключа знания. <...> Управление бессознательными мыслями даст понятие измерения Беспредельности» [Беспредельность I: 4].

¹¹ Сугобо индивидуальным является и путь морального совершенствования: «Светильник духа находит путь по своим особенностям. Многие не примут все предложенное, чтобы самому изыскивать тайный подход к Истине. Нужно с полной заботливостью относиться к таким самоходам, не все любят хоровое начало» [Мир Огненный I: 622]. Индивидуально неповторимы способности личности, и именно в соответствии с ее конкретными склонностями, необходимо строить и процесс самосовершенствования: «В приобретении качеств нельзя придерживаться одной системы и последовательности. Кто сердечно почувствует влечение к исполнению терпения, пусть и выполняет эту задачу. Кто стремится к развитию мужества, пусть наслаивает этот опыт. Нельзя запретить желающему думать о сострадании или самовыражаться в сотрудничестве. Хуже всего условные, насильственные методы, когда ученика заставляют устремляться к наиболее дальнему качеству, которое сейчас не будет воспринято» [Мир Огненный I: 632].

Для Живой Этики важно, что речь в данном случае идет никак не об отказе от активной социальной позиции, — напротив, как писала Е. И. Рерих, следует «...именно, не уходить от жизни, но все чувства свои нужно претворить в красоту высшую» [27: 211]. Именно *преображение жизни, а не уход от нее* постулируется Живой Этикой в качестве важнейшей нравственной задачи: «Не уход от жизни, но стремление постоянное к Высшему...» [Надземное: 722]. Совершенствование сознания предполагает не культивирование специальных духовных практик вне течения повседневной жизни, — напротив, высокая мораль понимается Живой Этикой именно как «подвиг среди жизни» [Сердце: 230]. Достижение необходимой для эволюции ступени развития духа «...совершается в земной жизни, не уходя от быта...» [Надземное: 722]. Именно в повседневном усилии совершенствуется сознания: «...каждый час учит нас, и потому можно благодарить за каждый опыт» [Мир Огненный I: 394].

Таким образом, нравственная концепция Живой Этики конституируется именно как *этика творчества*, постулирующая в качестве важнейшей своей максимы необходимость «...каждый шаг жизни считать неотъемлемым от совершенствования» [Агни-Йога: 36].

IV.4. Живая Этика: метафизические основания общечеловеческих ценностей

В структуре нравственного поступка на передний план в Живой Этике выдвигается работа субъекта поступка с его мотивом, содержательное осмысление и аксиологическое апробирование этого мотива в контексте диалектики личного и общественного, — и именно приоритет Общего Блага выступает в данной внутренней работе тем критерием, который должен определять нравственный выбор.¹² Самотворчество сознания в этом отношении всегда является нравственным творчеством и понимается в Живой Этике как «самоприказ к добру и Общему Благу» [Надземное: 867].

Вместе с тем в Живой Этике эксплицитно зафиксировано то обстоятельство, что подобная внутренняя работа с мотивом нравственного поступка может быть осуществлена лишь при условии интериоризации индивидуальным сознанием ценностей общечеловеческого характера и руководствовании именно ими в своем выборе. Только на этой основе возможна интериорная работа по совершенствованию собственного внутреннего мира, расширению сознания вплоть до принятия идеала Общего Блага в качестве имманентной ценности личности. Интериоризация метафизически артикулированных для человека, но исходно внешних по отношению к его индивидуальному сознанию ценностей пре-

¹² Презумпция Общего Блага является центральной в нравственной системе Живой Этики. Как писала Е. И. Рерих, «...учение Живой Этики есть призыв... к служению общему благу, что есть высшая форма любви, ибо она лишена эгоистического чувства» [29: 111]. В своем внутреннем самосовершенствовании человеку необходимо преодолеть эгоистический индивидуализм, то есть «освободиться от эгоизма», но «сохранить личность», ибо «без личности мышление не будет потенциально» [Сердце: 55]. Согласно ценностной системе Живой Этики, главным моментом здесь выступает, в первую очередь, то, что сущность и результаты этой деятельности посвящаются «не себе, не своему городу, не своему народу, но всему неведомому человечеству» [Надземное: 775].

вращает их во внутреннюю движущую силу духа. Аналогичным образом А. Бергсон говорил о том, что в ходе развития религии мыслимые в качестве трансцендентных внешне по отношению к человеку боги могут становиться внутренними факторами жизни, сравнивая подобные сдвиги в эволюции человеческого сознания с появлением нового вида в биологической эволюции.¹³

Живая Этика эксплицитно определяет свою нравственную систему как основанную на презумпции поиска за чувственно воспринимаемыми феноменами мироздания сверхчувственных оснований бытия. Осознание человеком своего статуса «сотрудника космической эволюции» предполагает своего рода расширение сознания, подъем его к признанию наличия — за феноменологической данностью мира — иного, ноуменально-сущностного, внеэмпирического или, собственно, метафизического плана бытия: «...для продвижения нужно признать Надземный Мир» [Братство: 122].

Вместе с тем Живая Этика далека от интенции артикулировать себя в качестве религиозной нравственной концепции. Природа трансцендентного трактуется в Живой Этике не в плане антропоморфно персонифицированного Бога (как и не в плане сугубо рационально понятого абстрактного Абсолюта), но как безличное Ноуменальное Начало, Жизнь как таковая — изначальный Принцип космического творчества. Как писал С. Н. Рерих, «...именно Бесконечность — это прекрасное, всеразъясняющее и всевещающее понятие — является источником надежды. Надежды, которая служит движущей силой человечества» [34: 41].

Таким образом, развивая идею классической метафизики о сверхчувственности источника морали и ориентируясь на общечеловеческие ценности, — то есть сохраняя атрибутивные для этической концепции характеристики, — Живая Этика вместе с тем выступает *этикой ценности*, а не *этикой нормы*, *этикой творчества*, а не *этикой кодекса*, отвечая тем ожиданиям, которые адресует морали современное сознание. В этом отношении Живая Этика оказывается востребованной в современной культурной ситуации, ибо способна удовлетворить потребность современной культуры в нравственной системе, которая, с одной стороны, открывала бы возможность внутреннего творческого самосовершенствования, а с другой — обеспечивала бы эту возможность, обосновывая непреходящую сущност-

¹³ «Постепенное восхождение религии к богам, личность которых становится все более и более ярко выраженной, которые поддерживают между собой все более определенные отношения или стремятся раствориться в едином божестве, соответствует первому из двух великих достижений человечества в направлении цивилизации. Оно продолжалось вплоть до того момента, когда религиозный дух перешел от внешнего к внутреннему, от статического к динамическому посредством превращения, подобного тому, которое совершил чистый ум, когда он перешел от рассмотрения конечных величин к дифференциальному исчислению. Это последнее изменение было, несомненно, решающим; стали возможны трансформации индивида, подобные тем, которые породили следующие друг за другом виды в органическом мире; прогресс отныне мог состоять уже в творении новых качеств, а не в простом увеличении; вместо того, чтобы только пользоваться жизнью, на том же самом месте, там, где была сделана остановка, теперь жизненное движение будет продолжено», — эта внутренняя или «динамическая» религия «поддерживает человека самим движением, которое она ему сообщает, возвращая его в творческий порыв, и уже не фантастическими представлениями, опираясь на которые его деятельность застынет в неподвижном состоянии» [3: 192].

ную значимость тех общечеловеческих ценностей, которые, будучи интериоризированы индивидуальным сознанием, выступают основой его сознательной творческой работы по совершенствованию своего внутреннего духовного мира.

Литература

1. Баблюняц А. Молекулы, динамика и жизнь. Введение в самоорганизацию материи. М., 1990.
2. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989.
3. Бергсон А. Два источника морали и религии. М., 1994.
4. Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской биографии. М., 1991.
5. Бланшо М. Опыт-предел // Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб., 1994.
6. Бонхеффер Д. Соппротивление и покорность. М., 1994.
7. Борхес Х. Л. Работы разных лет. М., 1989.
8. [Вирилио П.] Кибернетика, Бог и телевидение: Интервью с Полем Вирилио 21 окт. 1994 г. // Комментарии. М., 1995. № 10.
9. [Гваттари Ф.] Трансфер или то, что от него осталось, или Аналитик живет в постоянном страхе. Феликс Гваттари в беседе с Брахой Лихтенберг Эттингер // Кабинет: картины мира. Психогенез/Техногенез: коллекция *perversus*. Сборник статей. СПб., 1998.
10. Делез Ж. Логика смысла. М., 1995.
11. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Анти-Эдип. М., 1990.
12. Делез Ж., Гваттари Ф. Ризома // Философия эпохи постмодерна. Мн., 1996.
13. Деррида Ж. Позиции. Киев, 1996.
14. Джеймисон Ф. Постмодернизм, или Логика культуры позднего капитализма // Философия эпохи постмодерна. Мн., 1996.
15. Клизовский А. И. Основы миропонимания новой эпохи. Мн., 1995.
16. Князева Е. Н. Сложные системы и нелинейная динамика в природе и обществе // Вопросы философии. М., 1998. № 4.
17. Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Основания синергетики. М., 2004.
18. Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным // Вопросы философии. М., 1992. № 12.
19. Мак-Кенс Д. Этика в постсовременной перспективе // Философские науки. М., 1996. № 1–4.
20. Маслоу А. По направлению к психологии бытия. М., 2002.
21. Можейко М. А. After-postmodernism // Постмодернизм. Энциклопедия. Мн., 2001.
22. Можейко М. А. Становление концепции нелинейных динамик в современной культуре. Сравнительный анализ синергетической и постмодернистской парадигм. Мн., 1999.
23. Моисеев Н. Н. Алгоритмы развития. М., 1987.
24. Моисеев Н. Н. Универсальный эволюционизм (Позиция и следствия) // Вопросы философии. 1991. М., № 3.
25. Моисеев Н. Н. Человек во Вселенной и на Земле // Вопросы философии. М., 1990. № 6.
26. Павленко А. Н. Европейская космология: основания эпистемологического поворота. М., 1997.
27. Письма Елены Рерих, 1929–1938: В 2 т. Мн., 1992. Т. I.
28. Письма Елены Рерих, 1929–1938: В 2 т. Мн., 1992. Т. II.
29. Письма Елены Рерих, 1932–1955. Новосибирск, 1993.
30. Пригожин И. Переоткрытие времени // Вопросы философии. М., 1989. № 8.
31. Пригожин И. Предисловие редактора английского издания // Баблюняц А. Молекулы, динамика и жизнь. Введение в самоорганизацию материи. М., 1990.
32. Пригожин И. Философия нестабильности // Вопросы философии. М., 1991. № 6.
33. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986.
34. Рерих С. Н. Искусство и Жизнь. М., 2004.
35. Тоффлер О. Наука и изменение // Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986.

36. Фидлер Л. Пересекайте рвы, засыпайте границы // Современная западная культурология: самоубийство дискурса. М., 1991.
37. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997.
38. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996.
39. Фуко М. Ницше, генеалогия, история // Философия эпохи постмодерна. Мн., 1996.
40. Фуко М. О трансгрессии // Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб., 1994.
41. Эйнштейн А. Мотивы научного исследования // Эйнштейн А. Собр. научн. трудов. М., 1967. Т. 4.
42. Barthes R. A Lover's Discourse. Fragments. L., 1979.
43. Baudrillard J. Mirror of Production // Baudrillard J. Selected Writings. Cambridge, 1996.
44. Derrida J. Speech & phenomena & other essays on Husserl's theory of signs. Evanston, 1973.
45. Foucault M. Afterword // Dreifus H. L., Rabinow P. Michel Foucault: Beyond structuralism & hermeneutics. Brighton, 1982.
46. Giroux A. A., Lankshear C., McLaren P., Peters M. Conternarratives. Cultural Studies of Culture Pedagogues in Postmodern Space. L. — N.-Y., 1996.
47. Gresset M. Introduction // Intertextuality in Faulkner. St. Albans, 1985.
48. Harrari J. V. Introduction // Textual strategies: Perspectives in post-structuralist criticism. L., 1980.
49. Koestler A. The Roots of Concidence. L., 1972.
50. Lash S. Postmodernism as Humanism? // Theories of Modernity & Postmodernity. L., 1995.
51. Leitch V. Deconstructive criticism: an advanced introduction. L., 1983.
52. Lighthill J. Recently Recognized Failure of Predictability in Newtonian Dynamics // Proceeding of the Royal Society. L., 1986. № A 407.
53. Lyotard J.-F. La condition postmoderne: Rapport sur la savoir. P., 1979.
54. Lyotard J.-F. The Postmodern Explained. Correspondence 1982–1985. Minneapolis — London, 1993.
55. McHal B. Constructing Modernism. L. — N.-Y., 1998.
56. Poster M. The Mode of Information. Post-Structuralism & Social Context. Cambridge, 1996.
57. Sarup M. An introductory guide to post-structuralism & postmodernism. N.-Y., 1988.
58. Sarup M. Identity, Culture & postmodern World. Edinburg, 1998.
59. Seligman A. B. Towards a Reinterpretation of Modernity in the Age of Postmodernity // Theories of Modernity & Postmodernity. L., 1995.
60. Smart B. Postmodernity. Key Ideals. L. — N.-Y., 1997.
61. Technologies of Self: A Seminar with Michel Foucault. L., 1988.
62. Ward G. Postmodernism. L. — Chicago, 1997.
63. Welsh W. Unsere postmoderne Moderne. Weinheim — St. Albans, 1987.
64. Whitehead A. N. Science & the Modern World. N.-Y., 1967.

Тексты, относящиеся к традиции Живой Этики

- Зов* — Листы Сада Мории. Кн. I. Зов. Мн., 1994.
- Озарение* — Листы Сада Мории. Кн. II. Озарение. Мн., 1994.
- Община* — Община. Рига, 1995.
- Агни-Йога* — Агни-Йога. Новосибирск, 1990.
- Беспредельность I* — Беспредельность. Рига — Москва, 2002. Ч. I.
- Беспредельность II* — Беспредельность. Рига, 1995. Ч. II.
- Сердце* — Сердце. Рига, 1992.
- Мир Огненный I* — Мир Огненный. Рига, 1997. Ч. I.
- Мир Огненный II* — Мир Огненный. Новосибирск, 1991. Ч. II.
- Мир Огненный III* — Мир Огненный. М., 1996. Ч. III.
- АУМ* — АУМ. Новосибирск, 1990.
- Братство* — Братство. Новосибирск, 1991.
- Надземное* — Надземное. М., 1992.