

CREATIO NEGATIONIS

Беседа Анатолия Корчинского и Игоря Смирнова



Игорь Павлович Смирнов – профессор Университета г.Констанц (ФРГ).
Постоянный автор альманаха,
E-mail: ipsmirnov@yahoo.com



*А.Корчинский
на Новодевичьем кладбище
у могилы Э.В.Ильенкова.*

Анатолий Корчинский – филолог, историк гуманитарной мысли, научный сотрудник центра компаративистики Российского государственного гуманитарного университета. Родился в 1980 г., в Томской области. В 2002 г. закончил Новосибирский государственный университет, в 2004 г. защитил кандидатскую диссертацию по творчеству И.Бродского.

Примерные (научные) интересы на настоящий момент: интеллектуальная история, история ментальностей, философия и социология культуры (функционирование идей в революционных институтах), феномен нигилизма в русской и европейской философской, философско-антропологической, общественной мысли и менталитете, история русской и немецкой культуры конца XIX – XX вв. (русская нигилистическая культура, авангардная эстетика, философия «чинарей», искусство 1960-х годов, современное искусство), теория литературы, риторика.

Несколько последних публикаций:

1. Иосиф Бродский: «композиция» как темпоральный парадокс // Иосиф Бродский: стратегии чтения / Под ред. В.Полухиной, А.Корчинского, Ю.Троицкого. – М.: Изд-во Ипполитова, 2005. – С.49–58.
2. Опыт «письма» и «сублимация» времени в эссеистике Бродского // Критика и семиотика. Вып. 8. – М.; Новосибирск, 2005. – С.220–232.
3. Язык и время: Бродский и Введенский // Контрапункт: Книга статей памяти Г.А.Белой. – М.: РГГУ, 2005. – С.314–331.
4. «Автор жжот»: современная поэзия как hot «cool media» // Сибирские огни. – 2006. – №4. – С.174–179.

E-mail: korchinsky@mail.ru

А.Корчинский (далее – А.К.): Игорь Павлович, в Вашей интеллектуальной биографии, когда она будет написана, несомненно, должна быть отражена Ваша эволюция от литературоведения и семиологии к общей культурной критике и оригинальному философствованию, в частности, в области философской антропологии. Как современный философ, с какой традицией Вы себя ассоциируете и какие тенденции (может быть, имена?) в сегодняшней мысли, если рассмотреть её с точки зрения будущего историка, Вам наиболее близки?

И.П.Смирнов (далее – И.С.): Семиология – в ее постсоссюровском, диахроническом варианте – легла в методологическую основу моей первой книжки «Художественный смысл и эволюция поэтических систем» (М., 1977). Уже в процессе (весьма мучительного, постоянно наталкивающегося на умственные преграды) написания этой работы я понял, что семиология, пусть даже и подвергнутая реформированию, позволяет решить далеко не все проблемы, которые вставали передо мной. В учении о знаке, концепте и референте есть некая нехватка, которую нельзя преодолеть никаким расширением этой трехчленной схемы, допустим, тем, что предпринимается ныне в медиальных студиях, учитывающих также особенности материального канала связи между отправителем и получателем информации. Дефицитарность семиологии заключена в том, что она представляет себе человека слишком узко – как исчерпываемого в коммуницировании, т.е. как прежде всего, если не исключительно, социальное существо. Эта дисциплина опирается в прагматику – как в последнюю инстанцию данной ей истины. Смысл (концепт) оказывается тогда производным от использования знака, не имманентным человеку, помимо общения. Отсюда недалеко до физикализации всяческих «знаковых систем». Игорь Мельчук, лингвист Божьей милостью, однажды сказал мне, что язык относится к тому же роду объектов, которые исследуются естественными науками. Семиология остается для меня и до сих пор *одним из инструментов* познавательной деятельности. Но человек не только социален. Он еще и индивидуален, коль скоро обладает психикой – неким *внутренним* содержанием, не выразимым полностью *вовне*, прячущимся от нас самих, когда мы растворяемся в коллективном теле, в *corpus social*. Кроме такого рода недосоциальности, человек имеет также сверхсоциальное измерение, выходящее за пределы обществ и наций. В каждом из нас присутствует всечеловеческое начало. Антропология – наука наук о человеке, долженствующая взять под свое идейное покровительство и социологию, и психологию. Я начал отходить от семиологии, когда принялся раздумывать над тем, каким гносеологическим языком мне удастся объединить три названные аспекта человека. Если подходить и к индивидуальному, и к социальному с антропологической (максимально обобщенной) позиции, то, полагал я, нельзя обойтись без диалектики, для которой явление сохраняет себя (как «снятое», сказал бы Гегель) и в процессе отрицания. Диалектика как нельзя лучше соответствует той триипостасности человека, в которой *sensus universalis*, *sensus communis* и *sensus privatus* разнятся, но не упраздняют друг друга. Так я перешел от семиологии к логике (об особенностях которой я не буду здесь распространяться) и к философской антропологии, что повлекло за собой и постепенное удаление от литературоведения (хотя бы я и до сих пор считал, что всечеловек нигде не выявляет себя с той чистотой, какой отличаются его художественные фантазии). Соответственно, мне родственны те современные мыслители, которые антропологизируют умозрение – как это делает в своей политфилософии Джорджио Агамбен, в психо- и социофилософии – Славой Жижек, в социо- и этнофилософии – Морис Годельер, в историко- и сотериософии – Петер Слотердаик. Но еще ближе мне те, на кого ориентируются только что названные исследователи, а именно: философы 1930–40-х годов, неважно даже, понимали ли они человека *in extremis*, как Жорж Батай,

Роже Кайуа, Хельмут Плеснер, Эрнст Юнгер, Льюис Мэмфорд и др., или сами были людьми *in extremis*, как Мартин Хайдеггер, доведший свою онтологию до отрицания субъекта, т.е. себя самого. Недавно я опубликовал статью об этом поколении в «Звезде»¹, но она – лишь малая часть того долга, который мне хотелось бы ему вернуть. Период назревавшей и вспыхнувшей Второй мировой войны, еще тлевшей затем в конфронтации евро-американской и советской политических систем, был тягчайшим, часто смертельным испытанием для всех, кто жил в то время. И именно тогда, когда социальный человек был ввергнут в хаос бомбардировок и эвакуаций, а индивид был раздавлен тоталитаризмом, философская антропология пережила свой звездный час. Ибо человек в состоянии разрушить созданное им общественное устройство (в войнах и революциях) и способен подавить свою психику (в акте самопожертвования), но свой *sensus universalis* он все же отменить не может. Для такой операции была бы нужна позиция по ту сторону человеческого, которой у нас нет, как бы мы о ней ни мечтали. Ход истории урезал человека в его социальной и психической потенции, чтобы дать шанс абстрактно-антропологическому взгляду на него. Ну, как тут обойтись без диалектики?! Одной семиологии было бы в данном случае мало.

А.К.: Мне кажется, не случайно, что, говоря о том, как семиология «усекает» человеческий опыт, Вы говорите не о редукционизме, но именно о «нехватке» и «дефиците», хотя и редукцию упомянутый Вами Юнгер предлагал считать одним из когнитивных признаков современного нигилизма. Идея «нехватки», как представляется, во многом определяла мышление 1930–50-х годов. Она становится едва ли не ведущим мотивом теорий этих лет: от интерпретации Кожевным гегелевского концепта «желания» и основного принципа батаевского «Ацефала» (на решающее значение идеи «нехватки» для которого указывал Морис Бланшо) до антропологии «Mangel» у Арнольда Гелена и «нехватки бытия» как конститутивного механизма его в психоанализе Жака Лакана, наследующего равно Гегелю и структурной семиологии. Причем, это именно универсализующий концепт, если угодно, *sensus universalis* человека (само)отрицающего. Эта «нехватка» впоследствии подвергается своего рода дроблению, мультипликации в эпоху постмодерна, заменяющего Негацию на «различие». В «отсрочке присутствия» у Деррида эту «нехватку» тоже можно увидеть, но на неё уже не возлагается функция универсализации человеческого опыта, будь это даже опыт самоуничтожения: не случайно в идее «*differance*» имеется какой-то гедонистический компонент. Этот гедонизм (а не опыт «боли», как у того же Юнгера) получает развитие в различных концепциях наслаждения и удовольствия, а Делёз, например, переосмысляет и исток самого Желания, освобождая его от всякой изначальной «нехватки». Так вот, мне кажется, что усилия современных мыслителей реабилитировать универсальное тоже направлены против этой «нехватки». Они связаны, напротив, с попытками помыслить, говоря упрощённо, некую избыточность человеческого бытия. Сюда относится, наверное, и тот акцент, который, как бы гипертрофируя одну из самых «тёмных» идей Лакана, Жижек делает на «вещном» и «реальном» в человеке. В феноменологии этой тенденции отвечают рассуждения Ж.-Л. Мариона о даре как «отдавании» (*donation*) и «насыщенном феномене», когда явление слишком дано сознанию и превосходит интенциональное понимание (к таким феноменам Марион относит боль, произведение искусства, историческое событие, религиозное переживание). В том же направлении, кажется, движется философия События и Истины А.Бадью, делающая субъекта своего рода эффектом События (чрезмерного и исключительно-универсального) и претендующая на «обоснование универсализма» через посредство онтологии множеств.

¹ Стирнов И.П. О людях 1930-х годов // Звезда. 2006. №11. С.120–127.

Всё это в качестве тенденции коррелирует, как представляется, и с Вашими устремлениями, начиная, по-видимому, с «Бытия и творчества», где Вы говорите в том числе об избытке «объектного» (своего другого) в человеке, «вынуждающем» его к креативности, и вплоть до новой книги «Генезис», в которой Вы, как и во многих других местах, обосновываете потенцию человека к компенсаторности, тотальности и универсальности (в частности, «желание быть даже там, где нас нет») и пытаетесь заново осмыслить категорию «начала», «социокультурной начинательности».

Все эти явления мысли, на мой взгляд, в равной мере противостоят как «нехватке», свойственной тоталитарной эпохе и, пользуясь Вашим словарём, «негативной антропологии», так и её постмодернистскому преодолению.

Я очень бегло и поверхностно набросал контекст, с которым и будет связан мой вопрос. Как Вы относитесь к современному положению в философских и вообще гуманитарных исследованиях, какие перспективы намечаются, на Ваш взгляд, в этой сфере (ибо я говорил хотя и о недавнем, но – прошлом)? И чем ценен опыт поколения 1930–40-х годов в этом контексте?

И.С.: Ваше замечание о философии нехватки, определившей в 1930–50-е годы стиль европейского (да и американского, отреагировавшего на Великую депрессию) мышления, очень точны, на мой взгляд. Идея дефицита диахронически конфронтирует в этот период с редукционизмом, который занимал умы в 1910–20-е годы. В то, что мир сводим к простейшим основаниям, верили и Витгенштейн, и Малевич, и дадаисты, и представители русского формализма. Редукция возможна, если полнота бытия не теряется даже тогда, когда оно разлагается на свои элементарные составляющие. Результаты редукции захватывают ту позицию, которая была отведена в традиционной философии ноуменам. Сущее, состоящее из непосредственно воспринимаемых феноменов и лишь мыслимых ноуменов, оказывается для редукционизма одним и тем же и на поверхности, и в своей глубине. Витгенштейн отказывается говорить о потустороннем в знаменитой концовке «Логико-философского трактата»; сущностью космоса было для Малевича дырчатое строение, т.е. сугубая негативность; «Дадаистский манифест» требовал от искусства «самого примитивного отношения к окружающей действительности»; формалисты, как известно, лишали художественные тексты содержательности, окрещенной «материалом». Нехватка, выдвинутая в центр внимания тем новым авангардистским поколением, которое выступило на социокультурную сцену во второй половине 1920-х годов, была прямым отрицанием редукционизма, отменяла его, предполагая неполноту бытия и, следовательно, принципиальную неадекватность операций, нацеленных на упрощение вселенской пестроты. Мышление авангардистов второго призыва, как и их современников из тоталитарного лагеря, сплошь и рядом натывалось на дефицит, который виделся то компенсируемым в утопическом будущем (допустим, при расширении якобы слишком узких геополитических границ нации), то ничем не восполнимым (например, в абсурдной драматургии, отправлявшей в своей конечной инстанции к некоей метафизической неопределенности, к ни «да», ни «нет»). Примеры конструктивного подхода к отсутствию, которые Вы приводите, можно множить и множить. Они отыскиваются, среди прочего, и в пост- или младоформалистской филологии. В статье «Слово в жизни и слово в поэзии» (1926) М.М.Бахтин (Волошинов)² потребовал изучать высказывание в плане подразумеваемой в нем, т.е. не высказываемой, социальной оценки. В «Морфологии сказки» (1928) В.Я.Пропп постарался вывести

² *Волошинов В.Н.* Слово в жизни и слово в поэзии // Бахтин под маской. Вып. 5 (1). Статьи круга Бахтина. М.: Изд-во Лабиринт, 1995.

развертывание повествования из исходной для сюжетообразования ситуации «недостачи».

Как мне кажется, «люди тридцатых», очутившись в исторических обстоятельствах, вынудивших их сосредоточиться на нехватке вразрез с раннеавангардистским редукционизмом, совершили при этом важнейшее антропологическое открытие, попали в ту Архимедову точку, из которой намечался путь для понимания человека во все времена его истории. Ведь нас определяет творческая потенция, которую не объяснить ничем иным, кроме нашей неудовлетворенности данным и стремления дополнить то, что есть, тем, чего пока еще не было. Максимальным достижением этой созидательной работы были: образ инобытия (неважно, кто действовал там, духи предков или Господь Бог) и последовавший отсюда социокультурный историзм, в силу которого метафизичность сделалась фактическим прошлым, пережитым человечеством. Тем, кто сменил раннеавангардистское поколение, удалось выявить предпосылку творчества, которая была прежде скрыта от него, поскольку оно рвалось к результативности, предпочитая авторефлексии целеположенность. Далекое не случайно Гегель с его абсолютизацией самосознания покорил философское воображение и Кожева, и Лакана, и Батая и многих иных их современников. Редукционизм первых двух десятилетий XX в. явил собой попытку заместить инобытийное бытийным, но аналитически упрощенным. В эпоху раннего авангарда *homo historicus* решил начать историю заново – и потерял из виду вместе с прошлым ноуменальную глубину мышления. Была ли она снова найдена впоследствии? – вот в чем вопрос.

При всех своих антропологических заслугах, дискурсивно-медиальная практика 1930–50-х годов была, так сказать, обмирщенно-апофатической, указывая на то место, в котором могла бы селиться метафизика, но не снабжая его никакой содержательной характеристикой. Вы правы, когда квалифицируете постмодернизм в качестве увлеченного поиском того, что позволительно назвать собственным Другим нехватки. В восприятии этой ментальности определенностью, познавательной релевантностью обладает то, что разнится с наличным, не становясь вместе с тем инобытийным. Симулякрам Делеза и Бодрийера недостает оригинальности, начинательности, но ими и исчерпывается социокультура. Собственное Другое нехватки – ее – парадоксальная – полнота. Нечто, отличное от присутствующего вокруг нас, но не уводящее в потусторонность, – это действительность дифференцированности, а не дифференцированность действительности, упирающейся, коль скоро она разграничена, в инобытие, в качественно новое. Стоит ли поминать, что в данном случае мы попадаем в *posthistoire*?!

Будучи сам в высокой степени креативным, постмодернизм отказался понимать историю социокультуры как творчество. Собственное Другое нехватки выступает, помимо прочего, в виде самодовлеющей памяти, каковая есть не что иное, как *absentia-in-praesentia*. Прошлое обрисовалось постмодернизму как хранилище информации, а не как когда-то предпринятое творческое усилие. Себя постмодернизм конституировал не в образе одного из многих творческих актов – он захотел быть их деконструкцией. И Марион, и Бадью, а также некоторые другие мыслители, скажем, Жан-Люк Нанси остро ощутили кризис постмодернизма, грянувший в 1980–90-е годы. Но я не думаю, что они преодолели угасание ментальности, к которой принадлежали с начала своей интеллектуальной деятельности. О какой креативности ведут они философскую речь? Философия, которую Бадью реабилитирует вслед за тем, как Деррида объявлял ее всего лишь умственной эксплуатацией «индо-европейских идиом», которую Делез и Гваттари низвели до пустой игры «понятиями», оказывается после краха постмодернистской парадигмы обобщением истин, изобретенных помимо нее – математикой, искусством, политикой, творческим выбором влюбленного. Нанси

восстанавливает в правах начинательность, скомпрометированную Бодрийяром, который усматривал генезис социокультуры в том, что она вытесняет из нашего сознания факт его смертности. Отправная точка бытия, утверждает Нанси, – его множественность. С какой бы позиции мы не брали онтос, генезис не устраним из него. Эта множественность обуславливается социальной природой человека, неизбежностью его сосуществования с Другим, с другими. Задумаемся над этим тезисом. Получается, что человек предзадан в разнообразных креативных авантюрах своей социальной природой, что не он созидает и перекраивает общественное устройство, но оно указывает ему, куда потечет его творческая энергия. Социальны и животные. Кроме «множественного бытия» муравейников, осиних гнезд и т.п. они пока ничего иного не возвели. Марион – притча во языцех среди думающей молодежи. Как бы ни было соблазнительно его учение, оно ограничено категориями (феноменальной) данности, дара, обретенности бытия. Дарение формирует нехватку у субъекта такового и избыток у лица, чья собственность вырастает в размере. Дарение – предпосылка творчества, но не оно само, взрывающееся в ответном даре, в обмене, заставляющем нас найти ответ на вызов, брошенный донатором, равный и неравный в одной и той же мере тому, что мы получили в обладание. Не отдать данное нам в собственность в тавтологическом действии, но заместить дар иным даром – в этом и состоит диалектика креативности, эссенция человеческого. Обмен делает трансцендентное категорией даже рынка.

Творчество не постижимо в рамках феноменальности, в которых замкнулись и постмодернизм, и его незаконнорожденные сыновья. Оно и есть ноуменальное содержание феноменов, с которыми мы имеем дело, не просто воспринимая, но перестраивая и обогащая их – по собственному *внутреннему* усмотрению. Боюсь, что мы, не умея более мыслить ноуменальное или, иными словами, историческое в нас, находимся у той, как сказал бы Блок, «роковой черты», за которой интеллектуальность, историзм и креативность человека (все это разные слова для обозначения одного и того же) приходят в упадок.

А.К.: Ваша позиция целостна и стереоскопична, а потому хочется спросить сразу о многом, но попытаюсь сформулировать некий «объемный» вопрос. Мне кажется, Ваше соображение о том, что постмодернистская мысль ответила на «нехватку» её нейтрализацией, выявив в ней «своё Другое», может быть, даже зону (складку?), условно говоря, между бытием и ничто, утверждением и отрицанием, предпочитая говорить о «непозитивном утверждении» или о «различении», – это Ваше соображение многое меняет в понимании этой ментальности, особенно учитывая то, что Вы говорите о «парадоксальной полноте», обнаруживающейся в этой зоне. Думается, именно такого рода «полноту» и «утвердительность» подразумевали Делёз и Гваттари, борясь с негативностью и нехваткой, иницирующими желание. С другой стороны, тот же Делёз в ранней работе о Бергсоне напоминал о том, что идея небытия как отрицания, возведённого в абсолют, является вторичной и вообще ложной («ложной проблемой»), поскольку проистекает именно из отсутствия данного, спущённого до негативности ощущением нехватки: фактическое и простое отсутствие плюс общее отрицание бытия плюс «психологическая» неудовлетворённость. Мне кажется, Вы по-своему близки этой идее, когда говорите (в «Генезисе») о том, что бытие не может возникать ex nihilo, а напротив, сама идея ничто производится посредством контрадикторного отрицания бытия. Делёз и Вы, вы делаете кардинально разные выводы из этого наблюдения: Делёз говорит о «слабости», а потом и о «реактивности» мироощущения, позиционирующего негативность, и его критика явно полемична по отношению к ментальности тех самых людей 1930–50-х годов, вдохновлённых, в частности, Гегелем; Вы же, напротив, считаете, что креация из отсутствия и «бытие-

из-смерти» свидетельствуют не о недостаточности, но о чрезмерности человека и о том, что его психика определяется механизмами компенсации. Таким образом полностью изживается идея негативности как ресурса (будь то гегелевская диалектическая отрицательность, сартровское «Ничто» сознания или любое «меоническое» порождающее небытие). Но если постмодернисты стремятся навсегда закрыть вопрос о роли негативного, хотя и беспрестанно к нему возвращаются во всё новых «деконструкциях», то последующая мысль (и Вы, и тот же Ж.-Л. Нанси) вновь, будто по настоянию Хайдеггера, обращается к этой проблеме. Однако если для «людей тридцатых» нехватка, если так можно выразиться, негативно-конструктивна и если это, как Вы говорите, позволяет им выработать «образ инобытия», осознать суть истории и выявить «предпосылку творчества» как производства нового, то какую роль негативное может играть сейчас? Если «Ничто» не рассматривается более как источник, то откуда берётся новое? Или же отрицательное есть только «переменная» в сбалансированной системе обмена, в пределе лишённого энтропии, коль скоро, на Ваш взгляд, «положительный» обмен обязательно сочетается с «отрицательным»? Но ведь в книге «Homo homini – philosophus»³ Вы отводили негации и отсутствию существенную роль. Я хорошо помню одну из максим: «Только если меня нет вовсе, я обязуюсь к тому, чтобы созидать себя».

И.С.: Мы все время возвращаемся к классическому постмодернизму. Без этого попятного движения и впрямь нельзя обойтись, потому что там, в раннем шестидесятиничестве, коренится объяснение того, что мы переживаем здесь и сейчас. Моя претензия к начальному постмодернизму не оригинальна до чрезвычайности. Она сводится к тому упреку, с которым Платон выступил против софистов, подошедших, по его мысли, к соотношению бытия и небытия недиалектически, смешавших то и другое. Коротко: постмодернизм для меня – это неософистика. Он включает ничто в сущее (например, свертывая, как я уже сказал, все социокультурные установления к симулякрам) вместо того, чтобы показать, как взаимообуславливаются присутствие и отсутствие, не становясь одним и тем же. Коренная ошибка, которая вкралась в постмодернистские построения, известна логике под названием *restitutio principii*. Идеи, вызревшие в 1960-е годы, выдают себя за общезначимое, опираясь, однако, на частноопределенное, недостаточное основание, т.е. впуская в сущее несущественное. Нельзя не согласиться с покойным Клиффордом Гирцем в том, что этнолокальные культуры имеют – каждая – свои особенности. Но, исходя отсюда, мы еще не обретаем право вместе с Гирцем опровергать универсалистское понимание культуры, предложенное Клодом Леви-Строссом. Оттого, что среди людей встречаются блондины и брюнеты, человек вовсе не теряет своей единственности. Петушиные бои на Яве и потлач американских индейцев – феноменально разные обрядовые действия, но ноуменально эти ритуалы одинаково втягивают своих актантов в соревновательно-рискованный обмен. В диалектическом освещении своеобразие и единообразие взаимодополнительны. Одним словом, Гирц, как и остальные мыслители его поколенческого призыва, увидел бытие (в его случае – ареальную специфику), присовокупив к таковому небытие (отрицание онтического, всечеловеческого статуса социокультурных учреждений). Постмодернистский дискурс, таким образом, паралогичен в том смысле, в каком Аристотель продолжил Платонову критику софистов, переведя ее в сферу риторики и силлогистики.

Если думать о бытии и небытии диалектически, то они предстанут нам как продукты Большого обмена (имманентного человеческой активности). Вещи, участвующие в рыночном обмене, не изменяются субстанциально, но, тем не менее,

³ Смирнов И.П. Человек человеку – философ. «Homo homini – philosophus». – СПб.: Алетея, 1999.

получают новое качество – стоимость, каковой они сами по себе, как сказал бы Маркс, не обладают. То же самое происходит, если трансакция охватывает собой бытие и небытие. Сформулировав это положение, я могу теперь подступиться к поставленному Вами вопросу о негативности. Он принадлежит к числу важнейших в философии. Трансакционный человек оперирует с ничто творчески. Креативность императивна, когда субъект ощущает себя попавшим в «черную дыру». Именно поэтому творчество начинается с сотворения отсутствия, негативности. Отсутствие – производящая сила и производимый продукт одновременно. В отличие от животных, мы не просто отрицаем (разрушая нечто для поддержания собственного существования или устраняя соперника из поля действий), но заняты тем, что можно было бы обозначить как *creatio negationis*. Ничто, диалектически связанное с сущим, становится ценностью, коннотируется или, если угодно, одухотворяется, наполняется содержанием, которое позволяет ему быть эквивалентом того, что есть в наличии. Творимость небытия выражается, прежде всего, в том, что в человеческом распоряжении оказывается вариативная, многоликая негативность. В самом деле, нам известны и противоречивость (ведущая к аннулированию того, что противостоит данному), и контрарность, сохраняющая в отрицаемом свойство отрицающего (разность полов не означает взаимоуничтожения мужского и женского). Гегелевское «снятие» легко эксплицируется в этом освещении как абсолютизация контрарных оппозиций. Мы можем, далее, подвергать отрицанию либо термины, либо вмененные им предикаты. Апофатика отказывается от утверждений о термине, именуемом «Бог», но при этом перечисляет качества, предиктируемые Высшему Существо («могущество», «благость» и т.п.). Катафатика, напротив того, представляет себе Бога интеллигибельным, но не схватываемым земным умом по действиям (как о том свидетельствует история библейского Иова), по качествам – непредсказуемым (т.е. непостижимым) и потому пугающим (что Рудольф Отто постарался схватить в понятии нуминозного). Наконец, но не в последнюю очередь, сотворенное отрицание допускает и отрицание самого себя. Не будь человек конструктивно-деструктивным (как это проницательно уловил Михаил Бакуинин), взятие назад негативности (воплощающее себя в раскаянии за грехи и во многом ином) не было бы дано ему. Но мы способны в творческом порыве отменять и *negatio negationis*. «Бесы» Достоевского полемизируют и с нигилистическим (революционным) романом, и с антинигилистическими сочинениями. Главу о «Бесах» в «Психодиахронологии» (М., 1994) мне пришлось назвать «Отрицание отрицания отрицания». Для пародирования этот заголовок – легкая добыча, которой не преминул поживиться В.Г.Сорокин в «Одном дне опричника». Несмотря на контроверзы⁴, я считал и считаю этого антропологически мыслящего автора главным литературным событием, случившимся в русской словесности в последние тридцать лет. И мне очень жаль, что в двух новейших романах он перешел от творящего отрицания (литературной дискурсивности) к гипокреативной утвердительности, к обслуживанию массовых вкусов, к борьбе с элитарной интеллектуальностью («23 000») и к воспроизведению своей прежней мотивики, слегка актуализованной политически («Опричник»). Убывание творческой потенции и расставание с негативизмом близко-родственны. Человек не перекраивал бы *in extremis* обступающее его бытие, если бы он и в небытии не усматривал поле приложения своей преобразовательной энергии.

Где мы теперь? В каком концептуальном хронотопе? Об этом можно было бы сказать многое, и кое-что по диагностированию современности я постарался сформулировать в статьях, появившихся в «Критической массе». В нашей переписке,

⁴ См. сетевой pecyпc: <http://www.polit.ru/culture/2005/04/17/ciklopy.html>

дорогой Толя, я ограничусь только одним замечанием по данному поводу. Инкорпорирование небытия в бытие, которое осуществила шестидесятилетняя ментальность, отобрало у негативности значительную долю вложенного туда человеческого воображения, творчески подступившего к тому, что, вроде бы, зачеркивает творчество – к отрицанию. Ведь если Ничто принадлежит, как показалось постмодернизму, к опытному миру, то оно не требует творческого подхода к себе. Наша современность пошла еще дальше по этому пути. Мы вовсе забыли, что отрицательное имеет культурно-генерирующую мощь, что человек вложил в него по ходу истории конструктивное (разнообразящее Ничто) начало. Мир, где перестают курить (но почему-то все же умирают), где стараются распространить американскую демократию на восточные деспотии, унижающие достоинство подданных (что вызывает народное восстание мусульман против всеуравнительной либеральной доктрины), где умелые политтехнологи делают из ничтожества с криминальным прошлым кандидата в покоряющего избирателей премьер-министра, и т.д., и т.п., более не хочет быть вообще отрицаемым, как бы отрицание ни было глубочайшим образом антропологически укоренено. Негативность – та последняя инстанция, которая удостоверяет, что homo creator еще не растратил свое историко-созидательное содержание.

А.К.: Мы всё время возвращаемся к постмодернизму, чтобы вернуться к сегодняшнему дню. Возможно, у этой траектории есть резон ещё и вот в каком смысле. Уже так много узнав от Вас, теперь я могу попробовать задать вопрос, который не влез в один из предыдущих, но является, на мой взгляд, важнейшим для затеянного нами разговора. Правда, боюсь, он может получиться слишком длинным. Когда я, будучи не вполне аналитически настроен и философски компетентен, пытаюсь думать о настоящем времени, об актуальном мировоззренческом «хронотопе», то немного, что я для этого могу привлечь, это умонастроение моего поколения, хотя само «поколенческое» мышление весьма симптоматично для текущего момента, что, в свою очередь служит компенсацией некоего всеобщего аутизма... Так вот, мне кажется, что тем, кто застал ещё Бонч-Бруевича, «Школьные годы чудесные» и ледокол «Ленин» на последней странице букваря и даже что-то по этому поводу ощутил, было нелегко найти себя в ментально-пубертатный период и принять хлынувших в школу Пастернака и Платонова на свой счёт, потому что идентичность ломалась именно в момент своего возникновения. Я рад ошибиться, но в это «время нуля» могло родиться только «поколение П», которое я, подразумевая людей моего склада, людей с известной задержкой рефлекса, мысленно называю «растерянным поколением». И вот, для этого поколения постмодернизм, на русских переводах которого они росли в 1990-е годы, пришёлся как нельзя кстати. В те же 90-е было много споров о том, что же, собственно, призван «деконструировать» наш постмодерн, когда у нас по-настоящему не было ещё даже модерна, субъекта и самой метафизики. Но для «поколения П», где «П», помимо исходного пелевинского смысла, означает и тотальное «пост-», и просто «пустоту», для этого поколения всегда было очевидно, что наш постмодернизм был призван теоретически выразить нашу изначально распавшуюся и стёртую идентичность, полную дереализацию вокруг, наш «нигилизм» в наиболее самокритичном смысле этого слова. Среди изобилия западных теорий, в том числе и оппозиционных постмодернизму, безошибочно выбирался последний: истории у нас быть не могло, мы её боялись, постистория была нам любезна, как диагноз. Впрочем, я говорю только о своих ощущениях и не они тут главное. Это был, с другой стороны, и некоторый эксгибиционизм, «выставлявший в показе» наши язвы, самобичевание (не это ли дало в конце 90-х «эстетику самодоноса» и поэтику стыда в литературе?). Что, как ни странно, оставляло надежду, потому что потом эта пустота была законсервирована,

обернувшись полнотой и «позитивностью», не желающей, как Вы очень точно подметили, и не допускающей никакого отрицания.

Я не совсем согласен с Вашей формулировкой о том, что постмодернизм привносит ничто в бытие. Мне сейчас кажется, и, по-моему, Вы об этом тоже говорили, что речь должна идти об их уравнивании, о нейтрализации: Делёзу следовало бы назвать одну из своих книг «Различие и безразличие»⁵. И, видимо, мы сейчас имеем дело с этим наследием. Светлана Неретина как-то заметила, что «ничто» может быть связано не только с негативностью, но и – с нейтральностью, уравнивающей утверждение и отрицание. Андре Глюксман пишет об идентичности, неразличимости бытия и небытия как основополагающей аксиоме нашего нигилистического будущего, чьи принципы во многом эксплицированы постмодерном. И современную мысль можно упрекнуть не только в тайных связях с последним, который можно (впрочем, несколько отступая от Ницше) обозначить как вид «пассивного нигилизма», но и в том, что она разрабатывает сценарии «нигилизма активного». Это, в частности, связано со стремлением современной мысли (философии) сотворить универсалистскую «программную оболочку» для десубстанциализованного мира. Онтология События, чреватого Истиной, которую выводит Бадью, подразумевает, что эти событие и истина суть универсальная, но пустая форма, и акцент делается на том, что они захватывают и предписывают субъекту, находящемуся внутри них, только безоговорочную «верность» им, сами же они могут быть какими угодно, любыми. Поэтому атеист Бадью восхищается апостолом Павлом, «продвигающим» универсальное событие Христова воскресения, и утверждает, что в мире ещё много событий, которые ждут верности себе. Это, таким образом, онтология индифферентного всеожидания, надстраиваемого над постмодернистским миром тотальной дифференциации. Условием этой «истины» чистого действия, «активизма» и бытия-как-свершения является забвение, что полностью совпадает с Вашим определением современного общества как «общества без ностальгии». И дело здесь не в утрате «корней» или ценностей, не в относительности последних и даже не в их «переоценке», но в том, что мысль сегодня озадачена тем, как можно этими «переоценками» управлять, оперировать, манипулировать.

Когда Вы говорите про бытие и ничто, вступающие в обменные отношения, внутри которых они и наделяются «ценностью» или, лучше, «стоимостью», то Вы тоже, кажется, рассматриваете их не как – да простят меня философы! – онтологические единицы (впрочем, что такое «онтология небытия»?), но как эквивалентности, которыми homo creator может манипулировать, к примеру, творить ничто, исходить из него, замещать, культивировать, отрицать. Вы говорите, что компенсаторные механизмы, конституирующие человеческую психику, также, в общем, безразличны к тому, что чем замещается, что с чем вступает в трансакцию, существенны только они сами по себе, «как таковые» (выражаясь на манер Нанси). Тот же Делёз, вслед за Ницше рассматривая идеи и категории как производную той или иной «воли» или «силы», увидел в мышлении негативного, во всей европейской метафизике, своего рода «риторику» «злопамятности и нечистой совести», играющей фикциями. В сегодняшней мысли преобладает убеждение о том, что если где-то идёт речь о бытии или ничто, о ценности или истине, «значит это кому-нибудь нужно», за всякой идеей стоит непременно какая-нибудь «воля» или «идеология» (и отнюдь не в смысле «науки об идеях»). Разница в том, что теперь эта «воля» не обязательно зла и хитра, но, напротив, может быть даже героической. Вот эта проблема, непопулярно выражаясь, подлинности и подозрительности (в том числе в интерпретации Гройса)

⁵ Делёз Ж. Различение и повторение. СПб.: Петрополис, 1998.

интересует меня в этом путаном вопросе: почему и как *теперь* возможны творчество и событие, как им верить, если они пусты и безразличны (если, конечно, они пусты и безразличны!), если в качестве чего-то абсолютного и универсального мы можем мыслить только «операционные системы» идей, осуществляющих обменные и прочие операции?

И.С.: Мне трудно отвечать на Ваш вопрос: что бы я ни сказал по поводу того, как сейчас возможны творчество и событие, мои суждения будут отдавать ностальгией по тем временам (1970–80-е годы), когда я для себя решил те же проблемы, которые стоят перед нынешним поколением. Болезнь (как она была концептуализована, начиная с Гиппократата) – проникновение в здоровый организм некоего чуждого ему начала. В этом смысле найти себя в событии творчества – значит: исцелиться от распространенного недуга, которым страдают люди, слишком много берущие от других, растворяющие себя в (социальной) среде. Но тот рецепт, который прописывался три десятилетия тому назад, никого не обеспечит сегодня действенным лекарством. Тогда мне было важно позиционировать себя метаисторически (упаси господь, не в том значении слова, которое вложил в него Хейден Уайт, подразумевавший, собственно, метаисториографию), т.е. занять такую точку зрения, откуда даже вошедшие в моду постисторизм и постмодернизм можно было бы рассмотреть как один из этапов культурно-преобразовательной работы, совершаемой человеком, и как одну из его всегдашних попыток увековечивать современность. Для подобного модуса мышления в виде исторической неизбежности выступил и тоталитаризм, понятый русскими и многими западноевропейскими шестидесятниками в качестве не более, чем социокультурной аномалии. В своем интересе к сталинизму и гитлеризму я разделял вкусы так называемого «московского концептуализма». Установка на охват истории в ее целостности сделала из меня апокалиптику. Несущественно, закончится ли проект, которым занят *homo historicus*, или нет (оба представления в данном случае лишь гипотетичны), но думать об истории по-философски приходится, некомфортабельно расположившись по ту ее сторону. Пустота, в которую я упирался только потенциально, еще не стала всем сегодняшней реальности, хотя и угрожает, как никогда прежде, «символическому порядку». Вы справедливо уточняете то, что я сказал о бытии и небытии, замечая, что постмодернизм нейтрализовал оппозитивность этих категорий. Этой операцией неософистика отличается от античной софистики, которая была сосредоточена, скорее, на звеньях, медирующих между тем и другим. Но, как бы то ни было, мы размышляем над одним и тем же. Постмодернистская ментальная революция на Западе, давшая там в 1968 г. и социально-политические волнения, набрала силу в России с большим опозданием – с приходом к власти Горбачева и затем в период ельцинизма. Как явление «символического порядка» этот умственный сдвиг выразился при Хрущеве только в отдельных произведениях художественного творчества (в прозе Битова, в фильмах Тарковского, Хуциева и раннего Кончаловского) и остался – как таковой – не осознанным, не специфицированным в общественном мнении. Россия отрефлектировала себя как страну, в которую вторгся постмодернизм (на самом деле бывший здесь и автохтонным, а не только заимствованным) тогда, когда на Западе его принялись подтачивать, не ведая, впрочем, куда приведет этот субверсивный процесс (когда Поля де Мана разоблачили как коллаборациониста, сотрудничавшего в годы Второй мировой войны в паранацистской бельгийской прессе; когда в США «новые историки» реабилитировали креативный обмен между лого- и социосферой в пику абсолютизации текста и письма, предпринятой во Франции Роланом Бартом и его единомышленниками; когда Жижек завел речь о «реальном», пусть «темном» и несказуемом, но, тем не менее, противостоящем симулякрам Делеза и Бодрийера, и

т.п.). Но сейчас, в XXI в., ситуации на Западе и в России уравнились. И там, и здесь воцарилась реакция. Я использую это слово безоценочно, имея в виду реакцию – инодействие, посредством которого homo historicus, боготворящий изменчивость, преобразует и собственную преобразовательную деятельность, quasi-консервативно отвечая на свою революционность – неизбежную, имманентную человеку, начиная, видимо, с неолита. Ре-акционность определяет политику и Северной Америки (выстроенную Бушем-младшим на защите государства от покушений исламских террористов), и остаточной Российской империи (пытающейся восстановить себя если и не в прежних геополитических пределах, то хотя бы в сфере своего – ныне газонефтяного – влияния на мировые события). Отличие сегодняшней реакции от всех аналогичных ей в прошлом периодов евроамериканской истории заключено в том, что она разыгрывается в хронотопе, в котором новые идеи потеряли самоценность. У теперешнего человека нет того инновативно-идеологического основания, которым являлось, к примеру, в 1930-е годы расовое учение (при всей его фальши). Но нельзя утверждать при этом, что мы деградировали к полнейшему безмыслию. Inventio еще обладает значимостью в той мере, в какой мыслительное изобретение обслуживает материальное приобретение – накопление капитала (устремляющегося то ли в глобализацию национальной экономики, то ли в биржевые авантюры, то ли в наше посконное – начатое еще в опричнине – перераспределение собственности). Постмодернизм «снял» дифференциацию бытия и небытия в таком масштабе, что поставил под удар культуру как сущую (человек ведь – часть бытия, как бы ни противопоставлял Хайдеггер субъекта в пользу объективно данного). Наша современность расплатилась за это «снятие» тем, что очутилась в слишком уж сущем – нетворчески эксплуатируя недра земли или, скажем, развивая новейшие психофизиологические теории, вменяющие человеку врожденно-биологическую, почти звериную, способность влюбляться, хитрить, пользоваться наркотиками и многое подобное. Но мы не только биоавтоматы, мы склонны, сверх того, к самоотчету, осознанию сознания. Это сциентистское упущение внушает надежду. «Символический порядок» будет трансформироваться, пока человек не исчерпает свою историко-трансцендентальную, гегелевско-авторerefлексивную сущность, нацеленную на то, чтобы в акте самопознания отрицать себя. Такое самоотрицание находит манифестацию, прежде всего, в сопротивлении текущему, обступающему нас, принимаемому нами за собственное наше, являющемуся, в действительности, нашей болезнью-к-смерти. «Охлаждение» истории столь же не вечно, как и ее «перегрев». Не будем отчаиваться – подождем.