ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

УДК 123.1

А. Г. Кислов

ОБРАЗОВАНИЕ VERSUS КРЕАТИВНОСТЬ: ИСТОКИ ДЕМИСТИФИКАЦИИ¹

Аннотация. Статья посвящена сравнению архаического и современного вариантов осмысления креативности. Сравнительный анализ осуществлен средствами теологии – одной из возможных форм проявления общественного самосознания. Исследуя проблему понимания творчества, автор обращается к наследию М. Лютера – яркого представителя теологического отражения деархизации социума и мировосприятия человеком, а также к трудам других мыслителей: Л. Шестова, Ж. Батай, М. Бубера, М. Бахтина, Э. Левинас, М. Бланшо, Г. Марсея, М. Фуко, З. Баумана, Дж. Аганбена, В. Подороги и др. В статье предложено авторское толкование детерминации творчества, опирающееся на его немистифицированные основания, прежде всего на то, что дает человеку образование. Вывод состоит в признании трансформации теологии в посттеологию, в преодолении общинной доминанты в организации социальной жизни, в переосмыслении соответствующей трактовки природы и предельных оснований человеческой креативности. Материал статьи может найти применение в дальнейших исследованиях особенностей современного социума и его мировоззренческих доминант, а также послужить продолжением дискуссии о месте образования в современном социуме и жизни отдельного человека.

Ключевые слова: тотальность, эманация, творчество, власть, право, ответственность, образование.

¹ Статья подготовлена в рамках реализации проекта «Разработка и внедрение моделей взаимодействия учреждений высшего профессионального и общего образования по реализации общеобразовательных программ старшей школы, ориентированных на развитие одаренности у детей и подростков на базе центров при крупных университетах» (Государственный контракт № 03.Р20.11.00.84 на выполнение работ (оказание услуг) для государственных нужд, г. Москва, от 20 октября 2011 г.).

Abstract. The paper is devoted to the comparative analysis of the archaic and modern options for understanding creativity, carried out with the involvement of the theological instruments. Examining the above problem, the author refers to the legacy of Martin Luther - a bright theologian representing the social and individual worldview transformation - as well as the works by other thinkers: L. Shestov, J. Bataille, M. Buber, M. Bakhtin, E. Lévinas, M. Blanchot, G. Marcel, M. Foucault, Z. Bauman, G. Aganben, V. Podoroga, etc. The author attempts to interpret the determination of creativity on the non-mystified basis of human education. The research findings include the recognition of theology transformation into the post-theology, and overcoming the community dominant in social life formation, as well as re-considering the nature of and limits to the human creativity. The research materials can be used in further studies into the peculiarities of modern society and its ideological dominants, as well as the place of education in individual and social life.

Keywords: totality, emanation, creativity, power, right, responsibility, education.

Тема творчества, или креативности, относящаяся к сердцевине, а нередко – к самому сокровенному любого мировоззрения, часто мистифицируется, и потому издавна привлекает внимание авторов-мистиков, их комментаторов и критиков. Это важная тема как для теологов, так и для тех, кто теологию воспринимает как одну из форм самосознания эпохи, т. е. посттеологов. Размышления о креативности помогают понять предельные основания человеческой природы: «Философы искали и продолжают искать..., сопрягая бытие и ничто, бытие и время, материальное и идеальное, единое и многое..., естественное и сверхъестественное (божественное), индивидуальное и коллективное, сознательное и бессознательное, рациональное и иррациональное, длительность (поток, автоматизмы) и интуицию и т. д. И каждое из этих сопряжений дает свои концепции и ракурсы осмысления креативности. Каждая эпоха приносит свои смыслы и новые контексты» [2, с. 57]. Осознание того, что наши размышления не могут вместить всего разнообразия бытия, вряд ли стоит воспринимать как повод к разочарованию в теоретических построениях о человеке, духе, творчестве... Новые горизонты и новые тупики мысли говорят не только о ее предмете, но и о самой мысли, о мышлении помыслившего ее человека, об осно-

ваниях и природе именно такого мышления – с его (не предмета!) горизонтами и тупиками. Так мы смотрим и на систематизируемые, де-... и ре-конструируемые теологами трактовки (логически обработанные мифологемы) человеческой креативности, берущие начало и вдохновение в пра-мифах наших предков.

Начнем с аксиоматической констатации: Творящий имеет власть. В отличие от ограниченной и условной власти пользователей (о приоритете которых над творцами в условиях современной цивилизации недавно резонансно высказывался экс-министр образования и науки Российской Федерации А. А. Фурсенко, впрочем, вслед за многими социальными философами). Пользователь и властью тоже пользуется. А творящий творит и свою власть над творением, его процессом и результатом. Архаика при осмыслении власти творящего связывает креативность с божественным, но в ее мифологиях даже боги (Бог) не всемогущи. Им (Ему) не подвластно прошлое. Они (Он) не могут изменить свершившееся. А значит, боги (Бог) встроены в общий космический (надбожественный) Порядок и творчество – лишь ипостась динамики этого упорядоченного надбожественного Целого, Тотальности. Подчиненная, подвластная Ей ипостась. Архаика предлагает воспринимать творческий акт как реализацию некоей Программы, встроеной в Тотальность и подчиненной Тотальности, что относится не только к человеческому, но даже и к божественному творчеству. Запрограммированность же лишает даже божественное творчество, не говоря уже о человеческом, подлинной новизны, интриги, куража и ответственности.

Интуиция Тотальности, Абсолюта тесным образом коррелирует с общинным характером социального мира, который опирается на «архе» – абсолютное Первоначало (общины и космоса как ее проекции). Строй, порядок общинной социальности согласно традиционной мифологии и теологии задан этим «архе», потому он незыблем, соответствующим образом ею объяснен и оправдан. Архаичная мифология ориентирует на поддержание, восстановление незыблемого порядка. Социальная активность доминирует в сфере воспроизводства социально-признанных образцов, а не в их переосмыслении и тем более не в их трансформации. Данный социум инертен, стабилен, некреативен, не ориентирован на творчество.

В крайнем случае – лишь на со-творчество как продолжение космической и вместе с ней божественной активности. Человек-творец здесь – лишь инструмент, проводник творения, подчиненный Тотальности, запрограммированный Ею, т. е., строго говоря, не творец, а медиум. Свободная же человеческая креативность, таким образом, пробивается при таком раскладе не благодаря, а вопреки социальной инерции вечного повторения, «вторения» божественному, обожествленному, в конечном счете – надбожественному.

Защитники общинности связывают креативность человека с богопричастностью, богодухновенностью, боговдохновенностью, «заряженностью», «наэлектризованностью» божественным и надбожественным. Но еще М. Лютер, уловив в теологической манере интенции постобщинной социальности («сообщества без общего», по Дж. Аганбену [1]), боролся против приписывания человеческой природе роли носителя пусть самой минимальной частички божественной субстанции, к которой многие возводят не только креативность (на самом деле – «вторение» Богу и Космосу), но и совесть (на деле – «вторение» этосу общины). Богопричастность гарантировала возможность возвращения человека в общий строй, в Порядок, которому оказывался подчиненным даже Бог. Именно с этим и не мог согласиться М. Лютер как христианин, как не-язычник, осознавший бесконечное, абсолютное отличие Бога Священного Писания от всех богов архаики, даже монотеистической. Бог Писания – Творец, и всё, что не Бог, то – тварь. Бог потусторонен твари именно как ее Творец. Человек – тоже тварь, он посюсторонен, в нем нет ничего божественного. Не может быть божественным и творчество человека, и результаты этого творчества, какими бы эпитетами мы порой его щедро не награждали, – важно не забывать, что оно квалифицируется в качестве «божественного» лишь в условно-оценочном, фигуральном смысле.

Архаические мифы предлагают картину эманации-излияния надбожественного через божественное, потом через человеческое, через животное, растительное, минеральное царства к небожественному и даже противобожественному (заметим, тоже встроенному в космический Порядок, в Тотальность). И различие между этими ступенями, сферами мироздания (ср. с «формами движения материи», по Ф. Энгельсу), таким образом, в степенях причастно-

сти к надбожественному Началу – «архе». Динамика излияния дополняется «вечным возвращением», восхождением к «архе», и с ним связывается творческий порыв человека, прославляемый мифами и вдохновляемыми ими архаичными искусством, философией, теологией. Творческий порыв «освобождает» (от уз нижестоящих сфер), «возвышает» (над этими сферами), «спасает» (от них же), «преображает» (низшее в человеке в высшее) и т. д. и возможен благодаря со-причастности «архе», «заряженности», «наэлектризованности» им. Эти настроения М. Лютер обнаружил и в католическом христианстве, уводящем человека из («падшего») мира.

Протестантское видение мироустройства М. Лютера и других (далеко не всех) его теологов предстает как «наиболее утверждающее из всех существующих исповеданий христианства. Оно прежде всего стремится устроить человека на земле», что вызывает тем большее сочувствие, поскольку «люди часто начинают стремиться к великим целям, когда чувствуют, что им не по силам маленькие задачи» [20, с. 156]. Решение же «маленьких земных задач» – пространство «маленького», но настоящего и, что самое важное, немистифицированного, а потому свободного *человеческого* творчества, в котором человек, конечно же, абсолютно не гарантирован (например, Программой, задаваемой Тотальностью), т. е. не гарантированы успех его усилий, удача, позитивные результаты и т. п. Если богопричастность человека оставляет ему некое «алиби» – человек, творя, творит ведь не совсем сам, лишь условно сам, точнее – совсем не сам, а следовательно, ответственность за это творчество, его результаты и последствия (пусть незаметно) перекладывается на Бога, к тому же встроенного в общий мистифицированный миропорядок, иначе говоря, перекладывается в конечном счете на «архе»; то для М. Лютера (вслед за ним и для Л. Шестова) ответственными за божественное остается Бог (не «архе»), а за человеческое (вот что замечательно!) – сам человек, прежде всего человеческая индивидуальность. Но потому же человек и безусловно креативен: он творит свою человеческую жизнь, обычно с помощью других, но помощь эта – тоже «всего лишь» человеческая: другие не проживают его жизнь за него. Человек – носитель власти над своей жизнью, истоком которой становится не мистическое «архе», а весь мир людей вместе с «паутиной» межчеловеческих,

в том числе общественных, отношений, о чем уже в XX в. ярко и убедительно написал М. Фуко. Среди всех отношений важнейшую роль играет та помощь других, которая после их участия в твоей жизни остается с тобой на всю жизнь и которая, собственно, и является образованием.

Образование тоже ничего человеку не гарантирует. Не оно имеет власть над человеком, а человек – над ним, и «всего лишь» в пределах его «маленькой» земной жизни. Католичество же «добивалось от людей крайнего напряжения всего их существа» [20, с. 157], но, главным образом, для того, чтобы человек мог оставаться под сенью (под властью!) Церкви – лучше добровольно или хотя бы невольно, что спасительнее невоцерковленности («нет спасения вне Церкви!»). Та же максима и в православии. А протестантизм избавляет личность от смешения человеческого суда над ней с судом Божиим. Тем самым любой суд над личностью, совершаемый на Земле, а значит, людьми, – нравственный, юридический, церковный, эстетический ли – оставляет открытым вопрос об оправдании и спасении человека Богом, даже если этот человек – последний негодяй и «срамник» по всем земным понятиям, которые на деле и обожествляются (но есть ли дело Богу до того, что мы тут обожествили?!). Таким образом, ни одна земная власть не имеет абсолютной власти ни над отдельным человеком, ни над какой бы то ни было человеческой общностью. Следовательно, сам человек – носитель абсолютной власти, но не над миром, космосом, Тотальностью, а над своей «маленькой» земной жизнью, вторжение в которую есть манифестация претензии на божественность вторгающегося – гордыня («мать всякого греха»).

Идея приватного пространства человека как важнейшей земной ценности получила теологическое основание в невмешательстве даже Бога в «маленькую» земную жизнь человека прежде всего потому, что Бог оказывается вне подверженности воздействиям человеческой воли (через ритуалы, молитвы и др.), и в этом, между прочим, коренное различие протестантизма и православного исихазма с его популяризируемой сегодня синергетикой: «Он – Бог, для Его воли нет причин или объяснений, которые предписывали бы Ему правила и меры... Он Сам – правило для всего. Ведь если могли бы существовать для Его воли какие-нибудь правила

или меры или какие-нибудь причины и объяснения, то она бы не была бы уже воля Божья. Ибо не оттого что Он так должен или не должен был хотеть, истинно то, чего Он хочет. Но напротив: оттого что Он так хочет, должно быть истинным то, что происходит. Воле творения предписываются причины и объяснения, но не воле творца» [13, с. 298–299]. Перед нами абсолютное, неограниченное полноправие, божественная суверенность Бога, созвучная кораническому «нет божества кроме Аллаха».

Л. Шестов в противовес языческим уже внутри исторического христианства упованиям на идущую от Бога гарантированность человеческим делам пишет: «Богу же вообще все можно. Можно и обманывать. И Бог нас всегда обманывает. Главный источник наших заблуждений именно в том, что Бог не желает нас посвящать в свои тайны: не по плечу человеку, видно, знать истину» [23, с. 109]. «Мы не можем ничего знать о последних вопросах нашего существования и ничего о них знать не будем» [20, с. 51]. Та же трактовка Бога остается близкой многим интеллектуалам XX в., и число их сейчас, пожалуй, только продолжает расти. «В этом отношении показательна запись Фр. Вайсмана о разговоре с Витгенштейном 17 декабря 1930 г. Речь шла о двух пониманиях Бога в теологической этике. Согласно первому, добро есть то, чего пожелал Бог. Согласно второму, Бог желает добро, потому что оно есть добро. С точки зрения Витгенштейна, именно первая точка зрения является более глубокой» [9, с. 53].

Бог М. Лютера, Л. Шестова, Л. Витгенштейна – Бог воли, Бог – божьего, Божественного произвола. Такой Бог никому и ничему неподсуден. В том числе и твари Его – человеку. Бог – над правом и над этосом, поскольку «Царство Отца моего не от мира сего» (Ин. 18:36; а также: 8:23; 17:14). Потому в ответ на все теодицеи Л. Шестов утверждает: «Бога нужно не защищать, а искать» [23, с. 306]. А Камю называл Бога М. Лютера и Л. Шестова капризным, злым, аморальным и потому неприемлемым: «Доказательство Его существования – в Его бесчеловечности» [17, с. IX]. На самом же деле это возвращение Бога Ветхого завета, который следует «не нарушить..., но исполнить» (Мф. 5:17). Об этом же говорит и С. Вейль: «Какое бы мне основание не приводили, чтобы оправдать слезу ребенка, ничто не может заставить меня примириться

с этой слезой. Абсолютно ничто из того, что только мог бы измыслить ум, разве что одно... так захотел Бог. И на этом-то основании я приняла бы и мир, который был бы только злом и последствия которого были бы только плохими, только детскими слезами» [17, с. XIII]. Такова ветхозаветная, иудейская эмуна: «Экзистенциальный характер эмуны в переводе словом “вера” выражается недостаточно полно... понятие “эмуна” включает в себя обоюдосвязанные стороны устойчивости: активную – “верность” и рецептивную – “доверие”» [8, с. 247] – «доверие к Богу как Он есть и к Богу, каким бы Он ни был» [8, с. 328]. Вспомним хотя бы об Иове.

Этот Бог безоговорочно всемогущ. Он не подчинен никакому Порядку, Целому. Поэтому он – Творец. Он всемогущ и над прошлым, и в его власти изменить его. Он всемогущ настолько, что может ограничить Свое могущество («создать камень, который не сможет поднять»; камень этот – человек с его «маленькой» земной жизнью): «Бог не всемогущ, поскольку он Творец. Творение есть отречение. Но всемогущ в том смысле, что отречение добровольно» [17, с. XIV]. И отречение это – божественное, вмещающее полное попустительство творчеству твари. Человеку дано творить настолько, что всякие границы для его творчества преодолимы. Таковы теологические основы безусловной человеческой креативности – дарованной, но, в отличие от архаических, языческих воззрений, не запрограммированной, а возделываемой человеком, людьми – и опять же, прежде всего, через образование.

Образование тем более значимо, что «Бог может присутствовать в Творении лишь в виде отсутствия» [17, с. XIV]. Деизм Нового времени отсутствие Бога лишь констатировал, оставляя теологии фантазии об отсутствующем Боге. Ветхозаветное же Отсутствие не исключает чуда – Его присутствия. Само творение было таким чудом, не говоря уже об Эдеме, ветхозаветных откровениях, личности Христа и дыхании Св. Духа там, где Он хочет. Присутствие Бога – именно чудо, а не синергетическая или какая-то иная закономерность, не только якобы гарантирующая дискретные всплохи общения Бога с человеком, но и вынуждающая Бога общаться с ним. Ведь уже «признавая за божескими силами способность воздействия на действительность, человек практически подчинил божеское реальному. Мало-помалу он добился того, что божеские

силы сменили гнев на милость, что обернулось одобрением реального миропорядка в виде морали» [3, с. 72].

Речь же нужно вести об Его отсутствии как особой детерминанте, действующей в нашем мире: детерминирующее отсутствие недосыгаемого человеком Бога. Это не простое возвращение к Богу Ветхого Завета. Это возвращение, обогащенное историческим опытом христианских церквей, культурным опытом европейского общества, христианством преобразованного из общества архаического в постархаическое. Христианство в протестантизме становится укротным, скользким, непретенциозным – прежде всего в отношении человека к Богу. С религией как связью происходит то же, что с церковной иерархией и даже с самой Церковью: все они, и религия в том числе, перестают быть гарантирующими посредниками («связными») между человеком и Богом. Эта связь (если она – связь, т. е. привязывание) – в руке Божьей и только в ней. Религия теряет свою манифестационность, демонстративность и – внятность. Она становится косноязычной и беспомощной («сила Божия в немощи совершается» [2 Кор. 12:7]). Но своей искренней безыскусной, неискусственной, ненарочитой, естественной беспомощностью она и являет жажду помощи, нужду в помощи Божией, непрямую, косвенно касаясь ее косноязычием своим.

Не продираться к Богу через нагромождение церковно-человеческих лесов, а бежать от всего, что хоть как-то пытается выдать себя за Него, бежать как бы от Него Самого, чтобы быть доступным, постигаемым именно и даже только – Им, а не теми, кто претендует на посредничество и лишь заслоняет Его: ускользание-встреча, или встреча-ускользание. То и другое неразличимы в этой теологии. Избегать Бога есть то же самое, что отдаться во власть Богу. Отдаться во власть Богу – это избегать Бога, который, даже скрываясь в облаке, обжег присутствием своим лик Моисея. Быть во власти Его везде и всюду, даже не сомневаясь в том, есть ли на то воля Его. А вот есть ли она – воля Его – то нам неизвестно, и нет никакой гарантии в ведении того. Мы можем лишь выбирать Бога, выбирая не Бога, а Его отсутствие – и всю боль этого отсутствия. Мы выбираем боль, но и радость, ибо имея возможность только такого выбора, мы выбираем все-таки Спасителя. Спасает не боль. Но выбор Его отсутствия как не-имитации Бога – это единствен-

ная (конечно, тоже постоянно ускользающая) наша возможность не впасть в идолопоклонство. Идол может дать душевный покой. Отсутствие – нет.

Происходит отказ от самой идеи твердыни, в том числе от отношения к Церкви как к гарантирующей твердыне. Христос сказал: «На камне сем созижду Церковь Мою» (Мф. 16–18), но не сказал, что Церковь и есть тот камень, та твердыня. Христос сказал: «И врата ада не одолеют ее» (Там же), но не сказал, что именно ее силами она сильнее ада. Он – сила. Он – Спаситель. Он – гарант, если на то воля Его. Он один. Не идол. Не Церковь («Церкви... стали субкультурой, направленной на самое себя» [16, с. 272]). Не религия: «Достаточно признать религию истинной – чтоб она перестала существовать» [23, с. 235].

«Бог – воплощенный “каприз”, отвергающий все гарантии» [22, с. 97], посрамляющий все наши проекты. Поэтому «новая теология», по М. Бланшо, «не может не иметь своего принципа и своей цели в отказе от спасения, в отсутствии всякой надежды» [14, с. 48]. Это отказ не только от пелагеанских стараний, косвенно и прямо направленных на спасение. Это отказ и от какой бы то ни было надежды на Спасителя как способа повлиять на Него. Это упование без упования: все только и только в Его руке. «Безмолвие трансцендентного, сомкнувшись с неизбежной религиозной потребностью человека, составляет ныне, как и прежде, великое дело мысли. Этой проблемой терзаются Ницше, Хайдеггер, Ясперс... Батай никак не может примирить в себе два непоколебимых и противоречащих друг другу положения: Бог молчит, я не могу оставить эту истину, – все во мне требует Бога, я не могу забыть его... Вот откуда возникает особый опыт абсурда» [19, с. 20–22], который «выражает невозможность человека остановиться – ни на миг, ни на одном утешении или какой бы то ни было истине, ни на интересах или результатах действия, ни на достоверностях знания или веры... и... человек достигает удовлетворения, решившись на непрестанную неудовлетворенность: он доходит до собственного совершенства, поскольку идет до края самоотрицания... откуда приходит к нему это право ставить себя всегда под вопрос... тогда ему следует отвечать другой настоятельности, уже не настоятельности производства, а настоятельности *расходования*, не на-

стоятельности успеха, а настоятельности *провала*, не настоятельности творческого созидания и пользы слова, а настоятельности *праздности и тщеты* слова» [7, с. 66–70]. Спасение отказом от спасения, от притязаний на спасение. Так открывается простор для негарантированного, но свободного, суверенного, ответственного творчества человека, в котором он если на что и уповает, то не на мистический «призыв свыше», а на свои силы и помощь других в том числе, а точнее – прежде всего на свои образование и прилежание.

Это религиозная негативность, отказывающаяся от поиска, от искания спасения, от его, так сказать, производства, имитацией которого занимаются религиозные институты, оборачивается земной активностью человека, позитивностью в посясторонней жизни. Допустив, что Господь к нам не обречен быть лицом, что спасающая жертва Христа значит так много, что не вмещается в некие гарантии Бога человеку, протестантизм допустил и даже поощрил поворот человека лицом-не-к-Богу, к неабсолютному, релятивному, земному, «малому». Но поскольку и этот поворот, это от-вращение от Бога не гарантируют избегания обжигающей лицо, а скорее, испепеляющей встречи с Богом – совсем не обязательно лицом к лицу, постольку нужно потерять свое лицо, и не только лицо, нужно потерять свою идентичность, нужно потерять себя, стать другим и снова терять эту инаковость. «Жить одним днем», «отвергать любую фиксацию», «не присягать на постоянство и верность ничему и никому» – таковы руководящие принципы пост-современного поведения» [10, с. 74; 5].

Среди этих «никому и ничему» – и другие, и Бог, и я сам. Отпустить «Я», которое если и есть «что-то», то – псевдоЯ. Выпустить то мятущееся многообразие, которое мы пытаемся сфокусировать под колпаком «Я», на волю. Существует не мое существование. Существуют существования. Мы и Они. Я – иллюзия покоя, мчащегося вместе с самим мчанием. В постмодерне личность дробится, возникает управляемая шизофрения, при которой единство «Я» больше похоже на единство рассказа о вещи, чем на единство самой вещи [16, с. 270]. Человек и весь мир оказываются в кратило-вом потоке («нельзя даже единожды войти в одну и ту же воду»), где рассыпаются все идентичности. Но это не мир, лишенный ценностей. Ценными в этом потоке оказываются не иллюзорные

острова абсолютности, стабильности и гарантий. Ценными оказываются мириады мгновений – не сами по себе, а как свидетельства дискретности, саморазорванности, условности данности, за которой не другая данность, а инаковость данности – за-данность: «Тайна альтернатив состоит в том, что никакой альтернативы они вообще предлагать не должны» [12, с. 214]. Мгновения ценны не своей размещенностью во времени, и уж тем более не сомнительной причастностью к вечности, к абсолютному. Они ценны тем, что своею несплошностью не могут сокрыть трансцендентное. Поэтому мы не просто «должны жадно набрасываться на всякое “вдруг”, “внезапно”, “творческое fiat”, безосновность, безмотивность и больше всего беречься обессиливающей мысли теории постепенного развития» [22, с. 168]. Погоня за чуть заметным, искание его – уже в силу своей намеренности – есть прямое желание вскрыть, как консервным ножом, тайну, ухватив миг удачи, причем, желание расчетливое до цинизма, поскольку исходит из того, что «божеское отличается быстротечностью своих проявлений» [3, с. 100]. Скромнее, честнее и вернее не хвататься за этот миг, стремясь продлить его хотя бы в памяти, но быть (тоже – иногда – в силу дискретности нас самих) готовым прикоснуться к тому, отчего остается всего лишь след. «Бог, данный в откровении нашей иудейско-христианской духовности, сохраняет всю бесконечность своего отсутствия... Являет Он Себя только через след, как в 33-й главе Исхода. Идти к Нему – это значит идти по этому следу, который не есть знак. Это значит *идти к Другим*» [11, с. 116–117].

В этом дискретном, пульсирующем, условном, релятивном, непредсказуемом мире у человека нет гарантии и нет долга-задолженности перед ней, но есть право, как другое право есть у другого, у других. Это уже не целостность Права, т. е. не право, подчиненное идее права, это право, которое не подчиняет имеющих право, властных над правом. Это власть и права, принадлежащие имеющим их и творящих их. «Право в XX в. как в теории, так и на практике все меньше воспринимается как связанное целое, свод, организм, *corpus juris* и все больше как мешанина, каша из сиюминутных решений и противоречащих друг другу норм, соединенных только общими “приемами”, “техникой”... Право становится более фрагментированным, субъективным, больше настроенным на удоб-

ство, чем на мораль, оно больше заботится о сиюминутных последствиях, чем о последовательности и преемственности. Так в XX в. размывается историческая почва западной традиции права, а сама традиция грозит обрушиться» [6, с. 52–53].

Однако размывается все же не право, а то, что в западной традиции исходило из представления о праве как о трансцендентальном, но постепенно осуществляемом единстве, восходящем не только к Богу, но к мироПорядку, в который вписан и Бог, не говоря уже о человеке. В полисубъектном обществе невозможна единственная юрисдикция, остается синергирующая пролиферация юрисдикций тех, кто обладает властью, пусть «всего лишь» над своей «маленькой» земной жизнью. Заметим, что в синергетике гармония, порядок – лишь следствие, причем не фатальное (!), хаоса. Жизнь в таком мире – это даже не жизнь в мире античной трагедии, где могущественные силы, проходя через человеческую жизнь, безжалостно разрушая все чаяния и надежды, устанавливают священное мировое равновесие, т. е. вселенскую гармонию, приводя человека тем в *с-мир-ение-у-мир-ание*. Возвышенный античный трагизм сменяется современным трагизмом-бессмыслицей, где человеческим чаяниям угрожает не мощь вселенского равновесия, а мощь слепой случайности, нелепых совпадений. Предощущение воли случая сразу же овладело исторически появившейся личностью. А поскольку это началось давно, постольку издавна идет нам выражающая, пусть упрощенно, суть синергетики поговорка «куда кривая выведет». Кривая здесь еще, скорее, – судьба, – но судьба уже персонифицированная, приватная, обособленная, не привязывающая больше индивида к космическому целому.

Так «постмодернизм... стал самой глубокой иудео-христианской гносеологией со времен Эдема, потому что неявным образом признает, что сами мы ничего для себя сработать не можем. Он исповедует, что если мы и вправду ограничены тем, до чего может дотянуться наш бедный разум, нам остаются раздробленность и бессмысленность, так хорошо выраженные у Экклезиаста» [16, с. 257]. «Затея Просвещения и история как успех не удалась. Теперь важна только история как провал. Человечество свергло себя с высот вселенской значимости... С позиций христианства это глубоко библейский взгляд на мир и на Священную историю – историю

о том, как человечество то и дело проваливается, а Бог его спасает» [16, с. 269]. Только Бог. Не мы. Нам остается благодарность, щедрая творческая трата, жертва – не Ему, к алтарю которого нет прямой дороги, точнее, нет дороги вообще, а другим, т. е. творчество в нашем «маленьком» земном мире, без притязаний повлиять на Бога или судьбу. Творчество, которое ничего не гарантирует, никого не спасает, и нам не следует его мистифицировать. Тогда мы свободны от имитации соучастия в божественном, заняты своим ничем и никем не гарантированным человеческим делом, в котором тем не менее только мы ответственны, не перекладывая ни на кого бремя своей, в конечном счете, всегда индивидуальной свободы, увеличивающейся прямо пропорционально нашей образованности, а не «призваниям свыше».

Каждый человек остается наедине со своей верой и каждый остается в своем праве по отношению к своей «маленькой» земной жизни, по отношению к другому человеку, к другим людям, имеющим свое такое же право, но не в праве по отношению к Богу. Здесь, в человеческом мире, разворачивается подлинная синергия воли, прав и со-творчества, а следовательно, власти над этим творчеством и его результатом. Отсутствие Бога в этой синергии оправдывает ее, оправдывает человека. Наступил «конец *трансцендентального алиби* в истории европейской философии и культуры» [15, с. 108], а значит, «нет душеспасительного смысла, или “идеи”, которая была бы *гарантией* своей собственной истины и правды; даже Бог может быть “прельщением”» [15, с. 108]. Не-алиби-в-бытии, не-гарантированность бытия и правды бытия означают прощание с идеализмом, переход к радикальной прозаизации, что вмещает в себя оба аспекта: отрезвление от поэтично-мессианской, сотериологически-претенциозной пафосности (прозаизация выразительных средств) и религиозное, благодарное приятие и признание повседневности (прозаизация мироощущения) [ср.: 24, р. 15; 15, с. 109]. «Ничего окончательного в мире еще не произошло, последнее слово мира и о мире еще не сказано, мир открыт и свободен, еще все впереди и всегда будет впереди» [4, с. 223]. В этом контексте наряду с абсолютной правомочностью Бога признается и правомочность каждого человека как на творчество своей жизни, так и на соучастие в творчестве окружающего его мира.

Таким образом, в теологическую традицию посттеологией вторгается современный социум, с трудом и непрямыми путями, но признающий право на рискованное творческое самостояние отдельного человека в мире, где все относительно, даже сама относительность относительности, не отменяющая абсолюта, но прекращающая претензии пусть даже на самую малую к нему сопричастность человека. Мы сами по себе. «Богу – Богово». Божественное творение – «Богово». Но у нас есть человеческое творчество, ни в чем не божественное. Даже не нужно их сравнивать. И оно – не имитация и не исполнение чьей-то программы, оно – настоящее, несущее собой новизну, интригу, кураж, нашу и только нашу ответственность, выпрастывающихся из вездесущих пока еще объятий общинности, обретающих власть над своей «маленькой» земной жизнью. Что как не образование будет служить человеку настоящей, не абсолютной и все гарантирующей, не мистифицированной опорой в его творчестве своей земной жизни? Вопрос уже риторический.

Литература

1. Аганбен Дж. Грядущее сообщество. М., 2008.
2. Андрюхина Л. М. Креативность, креативные практики, креативный капитал: контексты и философские смыслы XXI века // Философия творчества, дискурс креативности, современные креативные практики: материалы междунар. науч.-практ. конф. Екатеринбург, 2010.
3. Батай Ж. Теория религии // Теория религии. Литература и зло. Минск, 2000.
4. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963.
5. Бауман З. От паломника к туристу // Социол. журн. 1995. № 4.
6. Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. М., 1998.
7. Бланшо М. Опыт-предел // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб., 1994.
8. Бубер М. Два образа веры. М., 1995.
9. Кампиц П. Хайдеггер и Витгенштейн: критика метафизики – критика техники – этика // Вопр. философии. 1998. № 5.

10. Керимов Т. Х. Социальная гетерология. Екатеринбург, 1999.
11. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1998.
12. Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописании современного общества // Социо-логос. Общество и сферы смысла. М., 1991. Вып. I.
13. Лютер М. О рабстве воли // Избр. произв. СПб., 1994.
14. Марсель Г. Против спасения // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб., 1994.
15. Махлин В. А. Бахтин и Запад (Опыт обзорной ориентации) // Вопр. философии. 1993. № 1.
16. Мерсер Н. Постмодернизм и рационализм. Заключительные титры или просто рекламная пауза? // Страницы. 1998. Т. 3, Вып. 2.
17. Милош Ч. Шестов, или О чистоте отчаяния // Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М., 1992. С. IX.
18. Подорога В. А. Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии: С. Киркегор, Ф. Ницше, М. Хайдеггер, М. Пруст, Ф. Кафка. М., 1995.
19. Сартр Ж.-П. Один новый мистик // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб., 1994.
20. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности: опыт адогматического мышления. Л., 1991.
21. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М., 1992.
22. Шестов Л. На весах Иова // Соч.: в 2 т. М., 1993. Т. 1.
23. Шестов Л. Potestas clavium (Власть ключей) // Соч.: в 2 т. М., 1993. Т. 1.
24. Morson G. S., Emerson C. Mikhail Bakhtin: Creation of Prosaics. Stanford (Calif.), 1990.