

ЭТИКА И МОРАЛЬ В ЭПОХУ ПОСТ-ПОСТНЕКЛАССИКИ: НОВАЯ АКТУАЛЬНОСТЬ ФИЛОСОФСКОГО НАСЛЕДИЯ Н.А. БЕРДЯЕВА

© *М.А. Можейко*

Белорусский государственный университет культуры и искусств, Минск,
Республика Беларусь

Поступила в редакцию: 20.11.22

В окончательном варианте: 01.12.22

■ Для цитирования: Можейко М.А. Этика и мораль в эпоху пост-постнеклассики: новая актуальность философского наследия Н.А. Бердяева // Вестник Самарского Государственного Технического Университета. Серия «Философия». 2022. Т. 4. № 4. С. 53–68. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.4.6>

Аннотация. Дистанцирование постмодернизма от культурного наследия приводит к трансформации статуса этики в системе культуры и к деформациям нравственного сознания. Осмысление этого актуализирует те культурные традиции, которые базируются не на «этике кодекса», но на «этике творчества», что возвращает пост-постмодернизм к ценностям классической культуры, что актуализирует наследие Н.А. Бердяева в новом контексте.

Ключевые слова: нравственное сознание; мораль; этика; трансформации нравственного сознания; потенциал моральной регуляции; этика кодекса; этика творчества.

DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.4.6>

ETHICS AND MORALS IN THE POST-POSTNONCLASSIC EPOCH: NEW ACTUALITY OF PHILOSOPHICAL HERITAGE N.A. BERDYAEV

© *M.A. Mojeiko*

Belarusian State University of Culture and Arts, Minsk, Republic of Belarus

Original article submitted: 20.11.22

Revision submitted: 01.12.22

■ For citation: Mojeiko M.A. Ethics and morals in the post-postnonclassic epoch: new actuality of philosophical heritage N.A. Berdyayev. *Vestnik of Samara State Technical University. Series Philosophy*. 2022;4(4):53–68. DOI: <https://doi.org/10.17673/vsgtu-phil.2022.4.6>

Abstract. Postmodern's distancing from the cultural heritage leads to the transformation of ethics' status in the cultural system and to the deformation of moral consciousness. Understanding of that phenomenon actualizes the cultural traditions based on the «Ethics of Creativity», in contrary of the «Ethics of Code». This leads to the returns of the post-postmodernism to the values of classical culture, and this actualizes the heritage of N.A. Berdyayev in the new context.

Keywords: moral consciousness; morality; ethics; transformations of moral consciousness; potential of moral regulation; ethics of the code; ethics of creativity.

1. Трансформации нравственного сознания в эпоху постмодерна: кризис традиционной этики в современной культуре

Традиционная этика, определяющая себя как теория морали и видящая свою цель в обосновании модели достойной жизни, фундирована 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. Это обусловлено рядом причин:

1) *Гомогенность аксиологического пространства культуры постмодерна*. 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 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 — вариативностью рациональностей, фундирующей языковые игры как альтернативу нормативному языку. По определению Ф. Гваттари, «все годится, все приемлемо» [1, с. 23].

Само понятие ценностного приоритета может быть, по мысли Ф. Джеймсона, отнесено к «отвергаемым в современной теории», ибо в последней нет места делению на истинное и ложное, приемлемое и неприемлемое [см. 2]. В данном случае 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: «эkleктизм 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» [3, с. 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). 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 [4]. Подобный аксиологический ацентризм означает превращение иерархично выстроенной в ценностном отношении культурной среды в ценностно гомогенную. Вследствие этого среди актуализирующихся в постмодернистском социуме поведенческих стратегий ни одна не обладает привилегиями перед другими, — они просто плюральны и вариативны.

Таким образом, культурное пространство 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 [5].

2) *Отказ от идеи бинарных оппозиций в постнеклассической культуре.* Все уровни системной организации этики как теоретической дисциплины фундаментальны принципом бинаризма: парные категории (добро — зло, должное — сущее, добродетель — порок и т. д.), альтернативные моральные принципы (аскетизм/гедонизм, эгоизм/коллективизм, альтруизм/утилитаризм и т. д.), 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 фундаментальны 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, по оценке Ж. Делеза, в принципе «немыслимы дуализм или дихотомия, даже в примитивной форме добра и зла» [6].

3) *Идиографический отказ от жесткого дедуктивизма.* Фундированность современной культуры презумпцией идиографизма, предполагающая 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 виде: по оценке Ю. Кристевой, в настоящее время «в этике неожиданно возникает вопрос, какие коды (нравы, социальные соглашения) должны быть разрушены», — 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.

4) *Презумпция отказа от традиции как таковой.* В отличие от модернизма, постмодернизм не борется с традицией, полагая, что в основе этой борьбы лежит имплицитная презумпция признания власти традиций. Он поступает гораздо более радикально, отрицая саму возможность конституирования традиции как таковой. Постмодерн осознает себя как пост-современность, процессуальность которой разворачивается «после времени»: по оценке А. Кожева, «как бы то ни было — История закончена» [7, с. 312]. Сосуществование в едином пространстве постмодернистской культуры взаимоисключающих сколов различных культурных традиций порождает «невозможность единого зеркала мира», не допускающего, по мнению К. Лемерта, формирования такой картины социальности, которая могла бы претендовать на статус универсальной модели истории [8]. В общем контексте «постметафизического мышления» Б. Мак-Хал формулирует принцип «запрета на метафизику» — «unlicensed metaphysics» [9].

Разумеется, отказ от традиции как таковой включает в себя и отказ от каких бы то ни было аксиологических моральных традиций.

5) *Отказ от феномена Я в классическом его понимании.* Безусловно, необходимым основанием этики как таковой является феномен субъекта, — и как носителя моральных ценностей, и как субъекта нравственного выбора, и как актора морального поступка, и как субъекта рефлексии над последствиями его реализации, и, наконец, как субъекта ответственности за них.

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 видению Ж. Деррида, Я само по себе есть не что иное, нежели текст, сотканный из культурных кодов и интерпретационных конвенций [10].

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» [11, с. 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» [11, с. 390]. Подобно автору, читатель растворяется в процессуальности собственных дискурсивных практик, обусловленных внешними и не автохтонными по отношению к субъекту правилами, — в частности, системой фундаментальных конвенций, которые диктуются данной культурной традицией. Иными словами, читатель, как и автор, оказывается, по оценке Ж.Ф. Харари, даже не «гостем», но «порождением текста» [12, с. 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, — с другой. По Ф. Джеймисону, чувственная сфера в целом перестает быть центрированной и персонифицированной субъектом: «не существует более Я, чтобы чувствовать... Чувства... имперсональны» [2, с. 129]. Таким образом, постмодернизм приходит к признанию того, что, по словам М. Бланшо, «никогда “я” не было субъектом опыта» [13]. Соответственно, по Р. Барту, Я «более не является местом, где восстанавливается человеческая личность в непорочной цельности... накопленного опыта» [11, с. 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» [2, с. 128].

Очевидно, что в данном контексте этика в традиционном ее понимании, предполагающем наличие Я как автономного субъекта моральных отношений, оказывается невозможной.

Таким образом, традиционная этика интерпретирует регуляцию поведения субъекта — носителя морального сознания — как должную быть

организованной по сугубо дедуктивному принципу и, в рамках устоявшихся аксиологических шкал, основанных на четких бинарных оппозициях добра и зла (должного и недолжного). Важнейшим следствием такого подхода является размывание феномена нравственной ответственности индивида: по Ж. Делезу, «нет больше Адама-грешника, а есть мир, где Адам согрешил» [6, с. 141].

2. «Стилизация поведения» и «эстетики существования»: попытки морали в условиях постметафизического мышления

В обрисованных условиях современная постнеклассическая культура ориентируется на радикально альтернативные стратегии, предлагая модели самоорганизации человеческой субъективности как автохтонного процесса — вне навязываемых ей извне регламентаций 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» или «эстетиках существования» [14]. Аналогично у Э. Джердайн, которая 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» [14].

Исходя из сказанного, этика в постнеклассической своей артикуляции отказывается от традиционно базовых своих характеристик, определяющих классические формы ее бытия в культуре.

Соответственно, постмодернистская философия артикулирует моральное поведение не в качестве соответствующего заданной извне норме, но в качестве продукта особой, имманентной самой личности и строго индивидуальной творческой работы. Это предполагает новое понимание нравственного сознания и морального действия, трактуемого как результат имманентного творческого усилия человеческого сознания.

В пространстве постмодернистской концепции социальности проблема свободы оказывается в фокусе значимости именно как проблема свободы индивидуального творчества и творчества индивидуальности. Индивидуальное бытие в целом артикулируется как творчество себя. Согласно постмодернистской оценке, в современных условиях необходим критический пересмотр характерного для европейской классики понимание индивидуальности Я как детерминированной посредством трансцендентной абсолютной Индивидуальности: по оценке Ж. Делеза, «для метафизики совершенно естественно... полагать высшее Эго», однако с точки зрения мета-оценки «такое требование... вообще незаконно [6]. Фактически такая модель индивидуальности основана на идее внешней каузальности (причинения), что бы ни понималось в каждом конкретном случае под абсолютным Бытием — Бог религиозной философии, имперсональный Абсолют классического рационализма или Социум в марксизме.

В противоположность этому, для современной философии характерна презумпция, выраженная в программном тезисе Х. Арндт: «...неосязаемые идентичности... ускользают от любых генерализаций» [15, с. 138], — так, выявляя методологические основания «генеалогии» как альтернативы традиционной дисциплинарной истории, М. Фуко в первую очередь фиксирует ее программный идиографизм: «...история, генеалогически направляемая, имеет целью не обнаружить корни нашей идентичности, но, напротив, упорствовать в ее рассеивании» [16, с. 95]. В противоположность сложившимся философским парадигмам (в частности, психоанализу), М. Фуко рассматривает человеческое поведение 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» [14, с. 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» [14, с. 319]. Предметом рассмотрения М. Фуко 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» [14, с. 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» [14, с. 275].

Поскольку исходная данность сознания оценивается как хюбрис (фр. *l'hubris*, от греч. ὑβρις — необузданность, безграничность), постольку «обуздание необузданности» требует особой этики: «...в рамках этой этики необходимо создавать себе правила поведения, благодаря которым можно обеспечить... владение собой» [14, с. 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 культурные формы, и посредством этого конституировать себя в качестве социально адаптивного и гармоничного субъекта.

3. От этики кодекса к этике творчества: ренессанс метафизики и актуализация классического наследия

В современном культурном контексте едва ли найдутся желающие оппонировать позицию 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.

Фактически речь идет 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.

Вместе с тем практические предложения, содержащиеся в этой концепции, более чем уязвимы для критики. 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/действенности в регистр возможности/невозможности. И если самой философией постмодернизма идея «технологий себя» оценивается как одна из тех, которые могут стать фундаментальными для современной культуры, 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 в том и только в том случае, если конституируется как *этика ценности*. Иными словами, подобное нравственное самовыстраивание, творческий потенциал которого бесспорен и очевиден, возможно лишь в контексте наличия ценностей, метафизически (сверхэмпирически) артикулированных для индивида и потому безусловных для него.

В рамках любой из моделей *этики творчества* в структуре нравственного поступка на передний план 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 (по известной формулировке Франциска Скорины, «не ради своей лишь корысти, но во имя посполитного добра»).

Однако 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 — то есть интериорное творчество как духовное самосовершенствование. Именно интериоризация метафизически артикулированных для человека, но исходно внешних по отношению к его индивидуальному сознанию ценностей превращает их во внутреннюю движущую силу духа.

И в этом контексте нельзя не отметить, что идея противопоставления *этики кодекса* и *этики творчества* не является порождением собственно постмодернистской философии, уходя своими корнями в предшествующую философскую традицию.

Так, А. Бергсон утверждает, что в ходе развития религии мыслимые в качестве трансцендентных внешние по отношению к человеку боги могут

становиться внутренними факторами жизни, сравнивая подобные сдвиги в эволюции человеческого сознания с появлением нового вида в биологической эволюции: «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» [17, с. 192].

Еще более конкретен в этом вопросе Н.А. Бердяев, утверждающий, что подлинная этика ненормативна: ее фундаментальное предназначение не в том, чтобы сформулировать систему правил, предписывающих «не красть платков из карманов», но в том, чтобы раскрыть в субъекте источник творческого построения своего внутреннего мира, соответствующего предназначению человека в мире, — именно творчества себя как личности [18, с. 96].

Таким образом, на смену *этике нормы* как этике вынужденного выполнения общего предписания может прийти лишь такая *этика творчества*, которая понимается как *этика ценности*, то есть свободной объективации в поступке сознательно избранного индивидом аксиологического идеала.

Этика творчества не может формировать свою нравственную систему иначе, нежели как метафизическую, основанную на презумпции поиска за чувственно воспринимаемыми феноменами мироздания — сверхчувственных оснований бытия.

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 самого индивида. Процесс самовыстраивания превращается в процессуальность самоварьирования как нерезультатирующуюся самооценку, 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 морали. 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.

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.

Так, говоря о морали, Н.А. Бердяев подчеркивает метафизические основания нравственного сознания — те *последние вещи*, которые фундируют самую возможность нравственного чувства, *последние вещи*, выводящие человека на рубеж жизни и смерти, *последние вещи*, открывающие глубинный смысл человеческого бытия и его предназначения. Тем самым Н.А. Бердяев постулирует глубинное фундирование (и смысловое обеспечение и оправдание) нравственного сознания и нравственного поступка имманентно принятыми субъектом ценностями: «бессмысленно всякое действие, не совершенное во имя чего-то» [18, с. 81].

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 нравственного выбора и постулирующего любой его вариант как один из равновозможных 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 в современной культуре наименование «феномена 11 сентября» и под которым понимается наличная угроза существования 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 — построении метафизики, которая «не будет рациональной системой» [19, с. 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. В этих условиях парадигма пост-метафизического мышления практически оказывается исчерпанной, все более очевидно проявляет себя тенденцией своего рода возрождения метафизики, то есть возврата философии к общечеловеческим ценностям классической культуры [см. подробнее 20].

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 потеряла своей актуальности.

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*.

4. Экзистенциальная этика Н.А. Бердяева: новая актуальность в пост-постнеклассическом контексте

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

Классическим примером, концепций, могут служить нравственные системы, развиваемые в контексте теистических религиозных традиций, в частности — христианства. В рамках теистической веры индивидуальное Я уже изначально находится в сакральном диалоге с Божественным Я, для которого оказываются значимыми тончайшие нюансы душевного состояния верующего. И если в религиях нетеистического типа максимальную позицию значимости занимает внешний ритуал, отправление культа (греко-римская религия, синтоизм и др.), то в теистических традициях на эту позицию выдвигается именно вера, степень ее глубины и искренности (*сердечная вера* в православии). Подобное ценностное основание задает христианской традиции отчетливо проявляющуюся ориентацию на рефлексивные формы сознания: интенции на осознание собственной греховности, оценочное осмысление собственной веры и т. п. Будучи основанной на презумпциях классической метафизики и ориентируясь на общечеловеческие ценности, то есть сохраняя атрибутивные для этической концепции характеристики, христианская 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.

Философия русского космизма, основанная на идее обожения и одухотворения природы посредством обожения, одухотворения внутреннего мира человека, как в семантическом, так и в аксиологическом отношениях, также может быть интерпретирована как фундамент построения *этики творчества*, в отличие от *этики кодекса*.

Ярким примером нравственно-философского учения, попадающего в фокус указанного интереса современной культуры, является нравственная философия Н.А. Бердяева, которая самым мыслителем определяется как экзистенциальная: «экзистенциальная философия есть единственная подлинно реальная философия...» [21, с. 208].

Н.А. Бердяев исходит из того, что в наличном своем состоянии мир утратил свою ноуменальность: «феномен задавил нумен» [21, с. 262].

По Н.А. Бердяеву, «настоящая революция есть конец объективации этого мира, есть революция нуменов против ложного направления мира феноменального» [21, с. 271], и потому только «в актах, исходящих из... нуменальной сущности», человек и «может изменять этот мир» [21, с. 277]. Соответственно, эта масштабная задача предполагает своего рода «революцию духа», основанную на постижении человеком своей фундаментальной экзистенциально-личной ответственности за судьбы мира: «мировая всечеловеческая судьба не может быть разрешена без меня» [21, с. 277].

Подобная революция духа неизбежно требует и новой морали. Более того, в условиях означенного кризиса мораль как таковая также оказывается, по оценке Н.А. Бердяева, в кризисном состоянии: «Мировой кризис культуры... есть также кризис морали», и «аморализм — такой же феномен мирового кризиса морали, как декадентство — феномен мирового кризиса искусства» [22, с. 255]. Однако, по мнению мыслителя, этот кризис есть не «конец морали», но лишь финал одной из форм морального сознания — традиционной морали канонов, кодекса как жестко заданных общеобязательных рамок общеуниверсального поведения: как пишет Н.А. Бердяев, «мораль как каноническая, общеобязательная культурная ценность надломлена, так же перезрела и надломлена, как и все канонические, общеобязательные ценности культуры...» [22, с. 255].

Критически переосмысливая традиционные формы морали, Н.А. Бердяев отмечает недостаточность традиционной морали как морали послушания (безоговорочного следования кодексу): «...на одном смирении и послушании нельзя построить цельной этики жизни. Великие моменты смирения и послушания легко превращаются в рабство, лицемерие и духовную смерть, если их признать единственными водителями жизни» [22, с. 250]. В силу этого «в канонической морали всех эпох не рождалось еще нового общения людей. Мораль, подобно всякому закону, скорее изобличала зло, чем творила высшую правду жизни» [22, с. 255]. А потому «духовная работа смирения и послушания — лишь моменты пути, цель же — в творчестве новой жизни» [22, с. 250].

Современный ему кризис морали («есть глубокая бездна между моралью и бытием, и бездна эта ныне разверзлась» [22, с. 255]) Н.А. Бердяев объясняет именно тем, что традиционные формы нравственного сознания не соответствуют новым задачам, будучи не в состоянии обеспечить основания новых форм жизнеустройства. В этом контексте Н.А. Бердяев говорит о назревшей революции в развитии морали, постулирует необходимость радикальной ее трансформации: «...в мировом кризисе морали прорывается жажда морально-творчества, морали как творчества, а не послушания» [22, с. 255].

Нельзя не заметить, что речь не идет об отмене моральных максим посредством их отрицания: Н.А. Бердяев подчеркивает, что «то, что сказано здесь, не есть анонизм. Закон должен быть внутренне изжит, а не бунтарски отвергнут. Греховная сторона человеческой природы остается обращенной к закону, но творческая ее сторона из закона выходит», преодолевая его буквы посредством доминирования духа [22, с. 257].

В нашем контексте важно, что сущность кризиса морали Н.А. Бердяев видит прежде всего «в революционном переходе от сознания, для которого мораль есть послушание срединно-общему закону, к сознанию, для которого мораль есть творческая задача индивидуальности. <...> Общеобязательная мораль закона была лишь изобличением зла и греха и уравниванием всех в зле и грехе. Закон должен быть исполнен, т. е. должно не делать зла, освободиться от греха. В этом преодолении нет ничего индивидуального и творческого. Но высшая задача человека — творчество новой жизни. Творчество новой жизни проходит через тайну индивидуальности. Творческая мораль не есть исполнение закона, она есть откровение человека. И это откровение человека в моральном творчестве — всегда индивидуально-качественное, а не срединно-общее...» [22, с. 257]. И в этом плане если «каноническая мораль всегда была выразительницей духа

среднеобщего, а не духа индивидуальных высот», то «ныне мораль <...> хочет быть творчеством высшей правды жизни и высшего бытия» [22, с. 256].

Н.А. Бердяев отмечает, что «нормативизм законнической этики применим лишь к очень грубым элементарным случаям — не нужно развратничать, убивать, красть, лгать, но совсем неприменим к более глубоким и тонким случаям...» [18, с. 96]. К подобным («тонким») случаям Н.А. Бердяев относит те, где жизнь открывает перед человеком (человечеством) новые перспективы, и где в силу этого неприменим простой дедуктивный вывод стратегии поведения в конкретно данном случае из наличествующих предписаний. Однако вне подобных ситуаций невозможно движение вперед, соответственно, их разрешение должно быть обеспечено новым типом морали, новой этикой, которую Н.А. Бердяев называет «новой этикой творчества» [22, с. 245–266].

В свете этого Н.А. Бердяев изначально постулирует доминанту морали евангельской, то есть основанной на духе нравственности, над моралью светской, то есть основанной на букве сформулированных соответствующим кодексом нравственных норм. И религию как таковую Н.А. Бердяев связывал именно с глубинными основоположениями («первореальностями») духовности, поскольку «вся значительность, смысл и ценность жизни определяются скрытой за ней тайной, бесконечностью, не подлежащей рационализации» [18, с. 38].

Реализация морали в таком ее понимании не может быть осуществлена простым следованием универсальным требованиям формального кодекса еще и потому, что не допускает внешнего нормирования, нарушающего «первородность» нравственного поступка [18, с. 151], — ее реализация требует развития глубоко индивидуального экзистенциального нравственного чувства — «чистой совести» [18, с. 151]. И в этом плане, по мысли Н.А. Бердяева, «Евангелие не столько учит о разрешении задач жизни, сколько об излечении и перерождении ткани души» [18, с. 249].

В целом, созидая «новое добро», субъект остается в экзистенциальной системе отсчета, не выходя за рамки индивидуального творчества и не претендуя на конституирование нового морального кодекса («новых скрижалей»).

В свете этого нельзя не отметить, что в обрисованной ситуации моральный выбор, основанный не на однозначном выведении избранной стратегии поведения из безусловного кодекса, но на индивидуальном моральном чувстве, не защищен ни безусловностью кодекса, ни стандартностью поведенческого акта, — возможная внешняя оценка свершенного поступка остается открытой (как, впрочем, и результат его рефлексивного внутреннего оценивания), поскольку критерии именно такого нравственного выбора еще не только не устоялись, но и вообще не сложились. В этом плане Н.А. Бердяев называет подобный моральный выбор «бесстрашным», а моральное творчество «дерзновенным», постулируя тем самым этику как «философию свободы» [18, с. 34].

И именно подобная мораль — «юношеская мораль <...> творчества и дерзновения» [22, с. 252] — может быть рассмотрена как нравственная перспектива человечества — «грядущая творческая мораль»: «этика жизни, этика творческая» [22, с. 252].

Таким образом, этика Н.А. Бердяева убедительно демонстрирует, что классическое культурное наследие содержит как концепции внутреннего морального

творчества личности, ее сознательного самосозидания (и в этом плане вполне отвечающих духу современной пост-постнеклассической культуры), так и презумпции наличия стабильных аксиологических систем, позволяющих построение морально-этических концепций с действенным потенциалом реализации.

Список литературы

1. 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*. Санкт-Петербург: ИНАПРЕСС, 1998. С. 21–28.
2. Джеймисон Ф. Постмодернизм, или Логика культуры позднего капитализма. Философия эпохи постмодерна / под ред. А. Усмановой. Минск: Красико-принт, 1996. С. 117–137.
3. Lyotard J.-F. *La condition postmoderne: Rapport sur la savoir*. Paris: Les Editions de Minuit, 1979. 197 p.
4. Фидлер Л. Пересекайте границы, засыпайте рвы. Современная западная культурология: самоубийство дискурса. Москва: Ad Marginem, 1993. С. 462–518.
5. Мак-Кенс Д. Этика в постсовременной перспективе // Философские науки. 1996. № 1–4. С. 165–175.
6. Делез Ж. Логика смысла. Москва: Академия, 1995. 298 с.
7. Кожев А. Конец истории. Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века / под ред. С.Л. Фокина. Санкт-Петербург: МИФРИЛ, 1994. С. 311–312.
8. Lemert C. *Postmodernism is not What You Think*. London, Oxford: Clarendon Press, 1997. 185 p.
9. McHale B. *Constructing Modernism*. London, New York: Harvester Wheatsheaf, 1998. 342 p.
10. Derrida J. *Speech, phenomena and other essays on Husserl's theory of signs*. Evanston: EHS Press, 1973. 264 p.
11. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. Москва: Прогресс, 1989. 616 с.
12. Harrari J.V. *Textual strategies: Perspectives in post-structuralist criticism*. London: Athlone, 1980. 475 p. DOI: 10.7591/9781501743429
13. Бланшо М. Опыт-предел. Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века / под ред. С.Л. Фокина. Санкт-Петербург: МИФРИЛ, 1994. С. 63–77.
14. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Москва: Касталь, 1996. 447 с.
15. Арндт Х. Ситуация человека. Разделы 24–26 главы V // Вопросы философии. 1998. № 11. С. 131–141.
16. Фуко М. Ницше, генеалогия, история. Философия эпохи постмодерна / под ред. А. Усмановой. Минск: Красико-принт, 1996. С. 78–974.
17. Бергсон А. Два источника морали и религии. Москва: Канон, 1994. 384 с.
18. Бердяев Н.А. О назначении человека. Москва: Республика, 1993. 383 с.
19. Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской биографии. Москва: Книга, 1991. 446 с.
20. Можейко М.А. After-postmodernism. Постмодернизм. Энциклопедия / под ред. А.А. Грицанова, М.А. Можейко. Минск: Интерпрессервис, Книжный дом, 2001. С. 8–9.
21. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. Царство Духа и царство кесаря / под ред. Н.А. Бердяева. Москва: Республика, 1995. С. 161–286.
22. Бердяев Н.А. Смысл творчества. Москва: Издательство Г.А. Лемана и И.М. Сахарова, 1916. 358 с.

Список литературы

1. Gvattari F. Transfer ili to, chto ot nego ostalos', ili Analitik zhivet v postoyannom strakhe. *Feliks Gvattari v besede s Brakhoi Likhtenberg Ehttinger. Kabinet: kartiny mira. Psikhogenez / Tekhnogenez: kolleksiya perversus*. Saint Petersburg: INAPRESS, 1998. P. 21–28. (In Russ.)
2. Dzheimison F. *Postmodernizm, ili Logika kul'tury pozdnego kapitalizma. Filosofiya ehpokhi postmoderna*. Usmanova A, editor. Minsk: Krasiko-print, 1996. P. 117–137. (In Russ.)
3. Lyotard J-F. *La condition postmoderne: Rapport sur la savoir*. Paris: Les Editions de Minuit, 1979. 197 p. (In French)
4. Fidler L. Pereseikaite granitsy, zasypaite rvy. *Sovremennaya zapadnaya kul'turologiya: samoubiistvo diskursa*. Moscow: Ad Marginem, 1993. P. 462–518. (In Russ.)
5. Mak-Kens D. Ehtika v postsovremennoi perspektive. *Russian Journal of Philosophical Sciences*. 1996;(1-4):165–175. (In Russ.)
6. Delez Zh. *Logika smysla*. Moscow: Akademiya, 1995. 298 p. (In Russ.)
7. Kozhev A. Konets istorii. Fokin SL, editor. *Tanatografiya Ehrosa. Zhorzh Batai i frantsuzskaya mysl' serediny XX veka*. Saint Petersburg: MIFRIL, 1994. P. 311–312. (In Russ.)
8. Lemert C. *Postmodernism is not What You Think*. London, Oxford: Clarendon Press, 1997. 185 p.
9. McHal B. *Constructing Modernism*. London, New York: Harvester Wheasheaf, 1998. 342 p.
10. Derrida J. *Speech, phenomena and other essays on Husserl's theory of signs*. Evanston: EHS Press, 1973. 264 p.
11. Bart R. *Izbrannye raboty. Semiotika. Poehtika*. Moscow: Progress, 1989. 616 p. (In Russ.)
12. Harrari JV. *Textual strategies: Perspectives in post-structuralist criticism*. London: Athlone, 1980. 475 p. DOI: 10.7591/9781501743429
13. Blansho M. Opyt-predel. Fokin SL, editor. *Tanatografiya Ehrosa. Zhorzh Batai i frantsuzskaya mysl' serediny XX veka*. Saint Petersburg: MIFRIL, 1994. P. 63–77. (In Russ.)
14. Fuko M. *Volya k istine: po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti*. Moscow: Kastal, 1996. 447 p. (In Russ.)
15. Arendt Kh. Situatsiya cheloveka. Razdely 24-26 glavy V. *Voprosy filosofii*. 1998;(11):131–141. (In Russ.)
16. Fuko M. Nitsshe, genealogiya, istoriya. Usmanova A, editor. *Filosofiya ehpokhi postmodern*. Minsk: Krasiko-print, 1996. P. 78–974. (In Russ.)
17. Bergson A. *Dva istochnika morali i religii*. Moscow: Kanon, 1994. 384 p. (In Russ.)
18. Berdyaev NA. *O naznachanii cheloveka*. Moscow: Respublika, 1993. 383 p. (In Russ.)
19. Berdyaev NA. *Samopoznanie. Opyt filosofskoi biografii*. Moscow: Kniga, 1991. 446 p. (In Russ.)
20. Mojeiko MA. After-postmodernism. Gritsanov AA, Mojeiko MA, editors. *Postmodernizm. Ehntsiklopediya*. Minsk: Interpresservis, Knizhnyi dom, 2001. P. 8–9. (In Russ.)
21. Berdyaev NA. Opyt ehskhatologicheskoi metafiziki. Berdyaev NA, editor. *Tvorchestvo i objektivatsiya. Tsarstvo Dukha i tsarstvo kesarya*. Moscow: Respublika, 1995. P. 161–286. (In Russ.)
22. Berdyaev NA. *Smysl tvorchestva*. Moscow: Izdatel'stvo GA Lemana i IM Sakharova, 1916. 358 p. (In Russ.)

Информация об авторе

Марина Александровна Можейко, доктор философских наук, профессор, профессор Белорусского государственного университета культуры и искусств, Минск, Республика Беларусь.
E-mail: marinamojeiko@yandex.by

Information about the author

Marina A. Mojeiko — Doctor of Philosophy, Professor, Professor of Belarusian State University of Culture and Arts, Minsk, Republic of Belarus. **E-mail:** marinamojeiko@yandex.by