

БОРИС ГРОЙС

ПО ТУ СТОРОНУ УТОПИИ И АНТИУТОПИИ

Тема утопии не является для европейской философии лишь одной из многих тем — в известном смысле можно сказать, что философия и есть по своей сути утопический дискурс. Действительно, философия традиционно ставит своей целью подняться надо всем сущим, надо всем преходящим, т. е. надо всем, что определено условиями пространства-времени, и достичь такого пункта, из которого все сущее раскрылось бы как осмысленное неким всеобщим и вечным смыслом. Этот пункт, в котором стремится оказаться философ, и есть утопия — как у-топос, т. е. пункт вне пространства, вне топоса, в чистой идеальности, осмысливающей целое бытия, но не принадлежащей более самому бытию и, следовательно, не подверженной угрозе уничтожения, которую несет с собой неизбежный «диалектический» двойник бытия — ничто.

Не случайно первая великая философская утопия принадлежит Платону, чье творчество является также первой в европейской истории завершенной манифестацией философского проекта как такового. Платоновский миф о философе помещает источник философского знания в пространство засмертного опыта: душа философа созерцает в потустороннем мире божественные идеи, и воспоминание, которое философ хранит затем о них в своей душе, есть у-топос — радикально иное по отношению к опыту мирской жизни, протекающей в пространстве-времени. У-топический опыт философа, его у-топическое знание позволяют ему узнать в преходящих вещах те черты, которые принадлежат вечности — эта способность и делает философа философом. Отсюда возникает проект платоновской утопии, нашедшей себе выражение в его диалоге «Государство»: социальная действительность должна покориться философу и тогда она получит вечную и, в этом смысле, истинную форму. «Топос» реальной жизни через подчинение и организацию соединится тогда с у-топосом чистого мышления и сам станет в известном смысле вечным и истинным, т. е.

утопичным. В этом смысле слово «утопия» обычно и употребляется в европейской традиции — как имя нового пространства, в котором «топос» организуется вокруг «у-топоса», вокруг места обнаружения вечной истины всего сущего.

Нетрудно, однако, заметить, что благодаря такой организации у-топос внутреннего философского знания — его чистая идеальность — становится элементом вновь возникшего «расширенного пространства» и получает в нем свой «топос». Про утопию можно сказать, что, организуя пространство реальности вокруг чисто идеального пункта, она «дереализует» всю реальность, делает ее сплошь нереальной. Но можно также сказать, что утопия опредмечивает философское сознание, превращая его в точку реальности, в некий конкретный — пусть и наивысший и организующий — топос реального пространства и тем самым подчиняет внутреннее, «экстерриториальное» философии бытию (как сказал бы Делез, «территориализует» самого философа). Эта двойная критика утопии обычно ведется так, что обе ее линии как бы не знают друг о друге, но обе они имеют общий исходный пункт, а именно, заботу о сохранении границы между посюсторонним и трансцендентным, реальным и идеальным, внутренним и внешним и т. д.

Между тем то обстоятельство, что в самом начале европейского философского движения в «Государстве» Платона оказывается возможным соединить у-топос философского мышления с топосом социальной практики, может быть расценено также как косвенное признание того, что у-топос философии с самого начала был соединен с пространством жизненного опыта скрытой связью, которую философ лишь реконструирует, но ни в коей мере не создает в своем утопическом проекте заново. В этой перспективе само философское мышление теряет свою первичность и, следовательно, свою истину. Оно оказывается неким топосом, выдающим себя за у-топос, только потому, что топология внутреннего пространства, в котором осуществляется философское мышление, оказывается от него самого скрытым. Пространство же утопии, которое проектирует затем философ, организуя его вокруг у-топоса внутреннего опыта, обнаруживает себя как фиктивное не вследствие своей «идеальности», а вследствие своей «идеологичности», т. е. поскольку сам у-топос философского пребывания в истине выясняется как фиктивный. Фиктивность его заключается именно в том, что он провозглашает себя нереальным, чисто идеальным — на деле же является реальным и погруженным в нечто сущее, причастное бытию.

Увиденная в этой перспективе философская утопия обнаруживает себя как анти-утопия. Анти-утопичность утопии определяется тем, что она устанавливает между истиной и миром, между внутренним и внешним, между реальным и идеальным и т. д. чисто искусственную, «надуманную» — в смысле философски продуманную — связь и в результате скрывает, вытесняет естественную топологическую связь между у-топосом и топосом — т. е. философия сначала искусственно разрывает (не сознавая этого), а затем вынужденно соединяет. Эта истинная внутренняя изначальная связь оказывается носителем истины — но ее эпифания наступает не вследствие конструирования и философской работы, а как результат воздержания от философствования, как возврат к реальности, лежащей глубже, чем та реальность, которая в философской традиции противопоставлена идеальности.

В утопической перспективе философ наделяется способностью перестраивать реальность по плану, который открывается его внутреннему зрению в тот момент, когда он достигает у-топоса. Философ не творит реальности сам — он предоставлен силам, оперирующим в той точке, из которой он философствует. Этими силами могут быть Разум, Идея, Абсолютный дух и т. д. Эти силы «вдохновляют» философа изнутри, он становится рупором этих сил, медиумом, через которого они себя являют. Но в то же время эти силы творят в свободном согласии с философом, они являют себя философу такими, каковы они поистине суть, и лишь затем философ облекает свои видения в слова, которые он может вновь и вновь уточнять, сопоставляя их с оригиналом.

В антиутопической перспективе философ превращается в лжепророка. Его речь остается речью человека, доверяющего тому, что он созерцает. Но «на деле» видение, которое ему открывается, есть не более, нежели мираж, т. е. некий эффект, производимый скрытой от созерцания философа силой, заставляющей философа философствовать. Иначе говоря, истина оказывается побочным продуктом речи о ней, а речь о ней диктуется силами, имеющими способность изначально связывать имманентное и трансцендентное, тождественное и иное, внутреннее и внешнее и т. д. Источник философской речи, философского творчества оказывается не в точке, в которой пребывает философ, а в невидимых его зрению связях, которые соединяют эту точку с мировой топологией. Этими силами могут быть производственные отношения, соединяющие философа с миром производства и продуцирования как такового еще до того, как философское продуцирование обособилось в специфическую

активность, сексуальность философа, «сублимировавшаяся» в специфическую «любовь к мудрости», являющуюся лишь некоторой специфической модификацией Эроса как такового, наконец, внутренние структуры языка, для которых философская речь является лишь одной из возможных модификаций и т. д. Во всех этих случаях, однако, утопия оказывается «антиутопичной», поскольку она окончательно скрывает то, что призвана обнаружить: тем, что философ проецирует утопию, он делает источник своего собственного творчества — свой истинный топос, выдаваемый им за у-топос, — окончательно непрозрачным. В результате организованная вокруг у-топоса реальность из идеальной становится репрессивной. Она как бы все время цензурирует сама себя, делая реальное во все большей степени фиктивным.

Соответственно двойному характеру критики утопического мышления антиутопический проект также оказывается двойным — и также оба его варианта осознают себя как противоположные друг другу. С одной стороны, протест против дереализации реальности приводит к требованию «разоблачить» обман, в котором живет философия. Этот проект оказывается, однако, снова двойным: с одной стороны, упраздняется всякая «идеальность» и, с другой стороны, упраздняется реальность как нечто, противостоящее идеальному. И во-вторых, протест против опредмечивания идеального как бы «удваивает» реальность, делая ее в то же время идеальной. Эти варианты становятся яснее, если рассмотреть их исторические реализации.

Как известно, уже классическая утопия эпохи Просвещения обнаружила в себе некоторую амбивалентность, которую можно заметить уже у Вольтера или Свифта. Однако окончательную двусмысленность утопический проект приобрел у романтиков. Фауст стремится «остановить мгновение» с помощью нечистой силы и строит «светлое будущее», долженствующее стать его могилой. Любую идеальность сопровождает у романтиков «материальное» — как демоническая тень. Демоническое порождает и реальное и материальное — и рыцаря и его слугу, — но само демоническое есть лишь вечное раздвоение, которое не позволяет себя соединить иначе как в чистом созерцании по ту сторону всяких возможностей исторического — в том числе и утопического — действия, как это имеет место у Гегеля. В своем пределе идеальное совпадает у романтиков с реальным — Нирвана тождественна Сансаре — хотя между ними и остается необъективируемое различие (Киркегор). По существу эта интуиция продолжает действовать и позже в философии Хайдеггера и Витгенштейна.

Критерием принятия этого взгляда на мир является отказ от проектирования утопии, от речи, в которой оно совершается — поддержание молчания. Здесь идеальное оказывается бесконечно — абсолютно — далеким от реального именно потому, что между реальным и идеальным оказывается невозможным установить никакого различия. Сама реальность становится абсолютно недостижимой утопией.

Вторым вариантом является, как уже было сказано, снятие дистанции между реальным и идеальным, предполагающее одновременное «преодоление» реальности и «разоблачение» идеальности. Характерным в этом отношении является марксизм. Вопреки часто встречающемуся мнению марксизм является не утопическим, а как раз типично антиутопическим интеллектуальным движением. Теория Маркса возникла из полемики с французским утопическим социализмом и запрещала своим последователям всякое проектирование будущего. Будущее в марксизме не создается — оно «наступает». Его наступление осуществляет себя как военное наступление, как атака сил исторического движения, которые марксизм развязывает, которым он дает дорогу. Марксистские партии и интеллектуалы становятся медиумами той скрытой реальности, которая соединяет реальное и идеальное — через них эта скрытая реальность обнаруживает себя. Но не в том смысле, что она оказывается созерцаемой и поддающейся описанию, как это было в классической утопии. Скрытая реальность лишь действует, осуществляя себя, постоянно продолжая оставаться скрытой в том числе и от тех, через кого она себя осуществляет.

Марксизм сохраняет, впрочем, хотя бы в своей классической форме, утопическую надежду на раскрытие истины в конце истории. Более современные течения ориентирующиеся на критику идеологии, полностью отбрасывают эту надежду — высшим состоянием сознания для них является не созерцание, а «выражение», манифестирующее себя в смехе, слезах, в прямом действии, параноидальном или шизофреническом бреде. Силы бессознательного, или космическое переживание, или витальное начало и т. д. раскрываются таким образом непосредственно, минуя всякое «представление», т. е. всякую теорию. В этом раскрытии, впрочем, еще сохраняется утопическое измерение, ибо скрытая связь между топосом и у-топосом, хотя и не дается созерцанию и, следовательно, перестает быть коммуницируемой, все же изнутри «переживается» в некоем внутреннем состоянии, о котором можно сказать, что оно является как бы персональной утопией.

Известным завершением антиутопической программы может считаться поздняя философия Хайдеггера, развитая и систематизированная в наше время Деррида. Здесь совпадают оба направления критики утопии — а именно: то, которое стремится развести топос и у-топос, т. е. реальное и идеальное, и то, которое устанавливает между ними изначальную связь. Совпадение это достигается тем, что устанавливается изначальное и несводимое различие между онтологическим и онтическим, т. е. между скрытой реальностью, в которой идеальное и реальное пребывают в единстве, и данной нам реальностью, в которой они пребывают разведенными — так называемая онтологическая дифференция, — и затем это более глубокое различие, нежели различие между реальным и идеальным, интерпретируется как связь между онтологическим и онтическим уровнями. Т. е. соединение двух типов критики осуществляется тем, что различие — дифференциация — понимается в то же время как связь. Дистанция между реальным и идеальным оказывается таким образом укорененной в более глубоком различии между, условно говоря, сознательным и бессознательным, т. е. между той скрытой и неиллюзорной реальностью, в которой этого различия нет (и которая может быть понята как архетип, подсознательное влечение, внутреннее устройство языка и т. д., но не редуцируется ни к какому из этих позитивных определений), и той данной нам и иллюзорной реальностью, в которой это различие есть. Характер связи между онтологическим и онтическим уровнями, который устанавливает онтологическая дифференция между ними, обнаруживает себя в том, что онтологическая дифференция постоянно дифференцирует также и на онтическом уровне, что и делает, в свою очередь, преодоление онтических дифференций невозможным. В этом фундаментальное отличие хайдеггеровского антиутопизма от антиутопии, скажем, в духе Орвелла.

Орвелловская антиутопия продолжает прежде всего быть утопией в том отношении, что она признает утопию возможной, хотя и нежелательной. Орвелловская антиутопия описывает мир, построенный вокруг у-топоса, вокруг чистой идеологической схемы, как реальный мир. Тем самым она, в свою очередь, стирает грань между реальным и идеальным. Это обстоятельство хорошо демонстрируется возможностью интерпретировать и использовать Орвелла как слева, так и справа. Так если критика справа видит источник орвелловского кошмара в той точке у-топоса, вокруг которого он организован, критика слева видит его источник в самой реальности, как бы постоянно по своим имманентным

законам собирающейся вокруг этой точки, и в результате оказывается в состоянии прилагать орвелловские описания к общественным структурам, не ориентирующимся сознательно на утопию, приписывая им «скрытую идеологию». Можно сказать поэтому, что Орвелл остается в пространстве марксистского типа утопического мышления, которое отрицает утопию вместе с реальностью и таким образом надеется на наступление скрытой реальности по ту сторону различия реального и идеального. Хайдеггеровская критика, в противоположность этому, говорит не о том, хороша или плоха утопия, она утверждает невозможность как утопии, так и антиутопии, поскольку скрытая реальность не может «наступить» — между ней и «нашей» реальностью осуществляет себя дифференция, которая постоянно дифференцирует также реальное и идеальное.

Онтологическая дифференция, однако, не только препятствует осуществлению утопии — она же впервые порождает утопический проект. Онтологическая дифференция как бы постоянно отслаивает от онтологического единства его онтические подобию, которые человек склонен принимать за подлинное единство, но которые в конечном счете лишь вводят в заблуждение, заставляя бытие — т. е. изначальное единство — отступать все далее и далее, заставляя человека все более «забывать бытие», как писал Хайдеггер. Представляется, что мышление под знаком онтологической дифференции способно объяснить все, что подлежит объяснению: невозможность утопии и невозможность антиутопии, принудительность, с которой утопический проект овладевает человеческим сознанием, разрыв между топосом и у-топосом и в то же время связь между ними, неукорененность человеческого сознания и в то же время его подчиненность бытию и еще многое другое. Проблема, однако, состоит в том, что это совершенное в своем роде объяснение продолжает быть не более, нежели объяснением. Или, иначе говоря, различие между онтической дифференцией (т. е. невозможностью утопии) и онтологической дифференцией (т. е. невозможностью скрытого единства стать явленным) — это различие есть по существу онтическое различие или, точнее говоря, некая словесно выраженная противоположность.

Но это означает, в свою очередь, что и мышление под знаком дифференции не преодолевает в конечном счете утопического проекта. Фактически сама онтологическая дифференция и выступает в этом случае как утопия. Это обстоятельство хорошо иллюстрируется известными словами Хайдеггера о том, что «молчание собирает речь». Молчание здесь выступает как у-топос, вокруг

которого собирается топос речи. Утопический проект здесь — это проект такой речи, в которой молчание не получает знаков эквивалента, т. е. не выступает как ход в словесной игре: предполагается, что тогда молчание становится знаком онтологической дифференции (здесь, разумеется, имеется в виду не «онтическое молчание», т. е. не пауза в речи, а «онтологическое молчание», т. е. тот скрытый фон, который дает возможность речи звучать, который ее «несет»). Но поскольку молчание таким образом стало знаком, оно уже оказалось нарушенным — а сказать, что молчание и в этом случае «отступило» и что теперь оно окружает и речь о себе самом, означает впасть в порочный круг и дурную бесконечность все новых итераций «молчания», которое становится в этом случае бесконечной болтовней.

Причина неудачи, которая постигает преодоление утопического проекта с помощью онтологической дифференции, состоит в том, что непреодоленным оказывается фундаментальное для всей философско-утопической традиции представление о том, что человек — скрытый, сокровенный человек — изначально стоит в у-топосе, в зоне действия абсолютных сил, что он изначально приобщен к истине и таким образом изначально соединяет топос и у-топос. Классическая традиция мыслила это изначально положение таким образом, что связь между у-топосом и топосом — между внутренним и внешним, идеальным и реальным, духовным и материальным и т. д. — осуществляется человеком «сознательно» в том смысле, что он, созерцая внутри себя идеальное, оказывается в состоянии затем претворить его в реальное.

Современная критическая традиция полагает, напротив, что связь между внутренним и внешним осуществляется не в сознании человека, а в его бессознательном, которое выступает для человека как внешнее, ибо определяет его мышление извне, но для «внешней» реальности выступает как внутреннее, ибо не регистрируется никакими объективными методами исследования. В результате человек оказывается посредником не между внутренним и внешним, а между бессознательным и сознательным, причем, под понятие сознательно-го подпадает и реальное и идеальное, различие между которыми провозглашается производным от более глубокого различия между бессознательным и сознательным. Разумеется, соответствующее изменение в понимании посреднической роли человека чревато многими важными последствиями, однако ключевое представление о человеке оно оставляет без изменений. Специфически человеческим действием признается в этой традиции акт творчества, который

понимается как обнаружение скрытого, объективация духовного, манифестация бессознательного и т. д. Иначе говоря, деятельность человека понимается как перевод содержания γ -топоса в содержание топоса, т. е. утопическая деятельность. И если даже полагают, что γ -топос есть «ничто», то это неизбежно приводит к убеждению, что и в основе человека лежит «ничто» и творчество понимают как творчество «из ничего».

При этом не следует упускать из виду, что творцом оказывается во всех этих случаях не сам человек. Он служит здесь лишь медиумом, посредством которого силы, оккупирующие γ -топос, обнаруживают себя в топосе. Этими силами могут быть как Идея, Разум, Трансцендентальная субъективность, Субъект феноменологического опыта, Ничто, так и Воля к власти, Эрос, Язык как таковой, Онтологическая дифференция и т. д. Все эти силы вместе взятые образуют своего рода топологию γ -топоса — однако топологию особого рода. Каждая из них понимается таким образом, что все остальные как бы выталкиваются ею в обычный топос, т. е. во внешнее, в реальность. Между ними нет, таким образом, различия, дифференции, но есть отношение противоположности. Этого отношения не избегают ни Гегель, ни Хайдеггер, ни Деррида в той мере, в которой они, определяя положение своего философствования среди многообразия других философских конструкций, настаивают именно на этом месте в противоположность другим возможным.

В этой перспективе само различие между внутренним и внешним начинает представляться проблематичным, ибо оно предполагает, что реальность не распадается, так сказать, на куски вследствие разделяющих ее противоположностей. Топология реальности обычно признается дифференцированной, но непрерывной. Между тем справедливо и то, что реальность изначально собирается как реальность вокруг γ -топоса, хотя бы потому, что вне различения внешнего и внутреннего говорить о реальности не приходится. Отсюда кажется справедливым сделать вывод, что на деле и нет никакой реальности, кроме утопии, точнее, кроме множества утопий, не соединенных между собой ничем, кроме закона исключенного третьего, т. е. кроме принципа логической несовместимости.

Действительно, нам дана реальность социального мира, физического мира, психического мира и т. д., которые все очевидным образом не сводимы друг к другу. Каждая идеология, философия, мировоззрение, теория — в этом смысле обо всех них можно говорить, их не различая, — порождают миры, фрагменты реальности, которые взаимно исключают друг друга и которым всем в равной мере присуща структура утопии, ибо в них предполагается и внешнее,

и внутреннее, и связь между ними, и место человека, осуществляющего эту связь. Утопия не есть нечто, чего нет, чего не может быть, что нас ожидает в будущем или то, что мы оставили в прошлом, — утопия есть то, в чем мы повседневно живем с того момента, как мы вступили в эпоху философствования.

Утопия, в которой мы живем, не оставляет места ни для внешнего, ни для внутреннего, ни для посредника между ними, ибо все это уже интегрировано в саму структуру утопии. Утопия, следовательно, не оставляет места и для традиционной роли человека, как медиума, через которого в творческом акте внутреннее превращается во внешнее. Это не означает, что человек является полностью пленником утопии — хотя бы потому, что утопий, как уже сказано, много и человек живет одновременно во многих из них. Но это означает, что мы не вправе предполагать, что человек «изнутри» и «изначально» причастен чему-то такому, что подлежит выявлению. Свобода, позволяющая человеку маневрировать между различными утопиями — и которую можно определить как абсолютный цинизм — не может быть редуцирована ни к какому внутреннему и, следовательно, не может найти себе ни выражения, ни воплощения, ни завершения ни в какой утопии. Преодоление утопического мышления возможно, таким образом, только на основе признания утопии реальностью и, следовательно, на основе признания невозможности преодоления утопии как реальности.

Маневрирование между различными типами утопии не может быть, однако, признано единственно возможной перспективой для человека. Для него очевидным образом открыта также возможность творчества. Но эта возможность уже не может быть обоснована посредством признания природы человека двойственной: частью определенной «внешним» и частью соединенной с чем-то «внутренним», что и объективируется, овнешняется в творчестве. Свобода манипулирования и ориентирования в мире утопии не есть нечто внутреннее, противостоящее внешнему. Эта свобода имеет свои приемы, навыки и уловки, известные человечеству с того момента, как оно возникло — или точнее, когда оно было этой свободой конституировано. Не в меньшей степени известна и техника творческого акта.

Возможность творчества, возможность утопического проектирования открыта уже тем, что утопий много и что известно, как они создавались. Между тем обстоятельством, что мышление человека всегда замкнуто в рамки определенной идеологии, определенного мирозерцания и т. д., и тем обстоятельством, что человек способен как к манипулированию этой идеологией, так и к созданию нового, «собственного» мировоззрения, нет никакого

противоречия, которое для своего разрешения требовало бы признания причастности человека чему-то «иному», нежели это его заключенное в рамки определенного мирозозерцания сознание — будь это «иное» сознательным или бессознательным. Причина этому лежит в том, что во внутреннюю структуру каждого мировоззрения уже входит история его создания, возможного манипулирования им в комбинации с другими мировоззрениями, а также и его возможного преодоления. Это было бы, разумеется, не так, если бы мировоззрения — как реализованные мировоззрения, как воплощенные утопии — действительно порождались бы таинственными силами, оперирующими в у-топосе, для которых человек выступал бы лишь как медиум, т. е. если бы социалистическая идеология создавалась бы теми же самыми производственными отношениями, онтологический приоритет которых она провозглашает (как и предполагается этой идеологией), мышление Хайдеггера и Деррида порождалось бы онтологической дифференцией, платонизм возник бы вследствие воздействия идей на душу Платона и т. д. В этом случае процедура изгнания бесов, которую практикует современная мысль — т. е. доказательство того, что, скажем, и идеи, и онтологическая дифференция являются буржуазными идеями, производными от производительных сил, что концепция производительных сил порождена онтологической дифференцией, равно как и платонизм и т. д. — вся эта процедура имела бы смысл. Но если предположить, что мы всегда уже живем в утопии, т. е. что разделение внутреннего и внешнего, а следовательно, поиск такого внутреннего, которое лежит «глубже» этого разделения, является погоней за фикцией, то в этом случае естественным является только вопрос: как и какими средствами сформирована эта утопия, как надо с ней обращаться и т. д.?

Природа творческого акта в этом случае радикально переосмысливается. Творческий акт понимается не как непонятно как происходящее «овнешнение внутреннего» — все равно сознательное или бессознательное — а как создание человеком, живущим в рамках своего мира и замкнутого в нем, нового, другого мира по образцу создания того мира, в котором он живет. Т. е. творческий акт состоит не в воспроизведении каких-либо внешних сторон уже имеющегося и не в реализации того, что уже пребывало внутри, но оставалось скрытым, а в создании принципиального нового по аналогии с тем, как было создано старое. Творческий акт происходит не изнутри, а извне или, точнее, в ситуации, при которой это различие осознается как фиктивное.

Сказанное, разумеется, ни в коей мере не означает, что творческий акт редуцируется к чисто техническому оперированию с наличной действительностью.

Прежде всего никакое техническое новшество не является в достаточной мере радикальным в том смысле, что оно всегда в той или иной мере остается в рамках мимезиса, т. е. неизбежно воспроизводит какие-то внешние черты того, что уже есть. Творческий акт тоже является миметичным — но он подражает не чему-либо в наличной действительности, а самому акту создания того, что есть, что в свою очередь является возможным, поскольку все, что есть, обнаруживает свою тварность. (В этом смысле так называемый «материализм» и критика идеологии играют большую положительную роль, ибо они обнаруживают тварность того, что «идеализм» склонен рассматривать как вечное и спонтанное).

Кроме того, творческий акт отличается от технического изобретения тем, что меняется прежде всего структура «внутреннего», субъективное или сам у-топос, в то время как техника прогрессирует в иллюзии, что меняется только внешнее, а внутреннее остается неизменным. Эта иллюзия, впрочем, систематически разрушается самой жизнью, т. е. постоянным обнаружением того факта, что мы всегда уже живем в утопии. Из-за этого в технике человеку всегда чудится какая-то угроза, какой-то внутренний сдвиг, который техника совершает в душе того, кто ею пользуется, но природу и направление которого человек не может понять и который поэтому делает человека неуверенным: техника мистифицируется и начинает казаться ареной проявления демонических сил, т. е. техника начинает становиться символом бессознательного, синонимом иррационального внутреннего скольжения, в результате которого человек неожиданно оказывается незнакомым для самого себя.

Однако, не следует думать, что тот разрыв в значении, то внутреннее неузнавание, которые являются всем столь знакомыми, суть проявления скрытых сил, противостоящих рациональному. Как раз признание наличия и возможность описания этих сил — даже само название их — есть не только их рационализация, но и доказательство того, что эти силы имеют в рацию свой источник, что они возникают как средство описания тех проблем, которые встают перед рацией и вне этой своей роли не имеют и не могут иметь никакого автономного существования. На деле, как было показано выше, разрыв не возникает сам собой, но является результатом творческого акта, творящего новый мир, вместе с его объективностью, субъективностью и связью между ними. Рацию принадлежит исключительно каждому из этих миров, т. е. рацию по природе своей фрагментарно. Разрыв же в рацию создается творческим актом, являющимся, однако, не иррациональным, а сверхрациональным, ибо этот акт имеет своим источником знание о тварности и конечности всего сущего во всех мирах,

которое поэтому само по себе не принадлежит никакому миру, т. е. принципиально нерационализуемо — хотя бы в форме иррациональности.

У-топос утопии таким образом окончательно обнаруживает себя как некий определенный топос внутри пространства утопии. Разделение на внешнее — топологичное — и внутреннее — у-топичное — возможно и осмысленно только в том случае, если мир признается неким единством, все точки которого соединены между собой, — кроме одной точки — точки идеального, духовного, внутреннего. Тогда соединение внутреннего со внешним или, точнее, обнаружение внутреннего во внешнем становится великим утопическим проектом (лишь откорректированным современной критикой, стремящейся обнаружить внешнее во внутреннем). Однако мир, в котором мы живем, нельзя описать как такое сплошное «внешнее» пространство. В нем наличествуют многочисленные разрывы, которые невозможно рационально преодолеть — разрыв между миром современной физики и обыденным миром может служить тут не менее ярким примером, чем разрыв между миром религиозного и профанного. Эти разрывы имеют более фундаментальный характер, нежели оппозиция между топосом и у-топосом, поскольку эта последняя оппозиция относится к каждому из этих различных миров в отдельности — или, иначе говоря, каждый из этих миров может быть описан как утопия.

Но как раз разрывы между мирами служат, однако, предпосылкой и основанием их внутреннего единства. Попытка мыслить плюрализм миров как таковой, столь частая в современной философии, не удается и не может удалиться, поскольку такое плюралистическое видение неизбежно приводит к построению некоторых дифференцирующих отношений между этими мирами, что далее, в свою очередь, приводит к постулированию единого мира дифференциальных отношений, который осознается как источник всех остальных миров, в результате чего их плюрализм оказывается чисто фиктивным. На деле же в основе всех миров лежит их тварность и конечность, не сводимые ни к чему другому и в то же время сообщающие всем мирам единую основу в творческом акте.

Творение мира из ничего понимается здесь таким образом со всей радикальностью. В Боге нельзя предположить наличия каких-либо идей или даже «ничто», которые бы объективировались в творении. Абсолютная трансцендентность Творца по отношению к его творению предполагает, что то «ничто», из которого творение создается, есть обозначение того, что внешне тому бытию, которым обладает творящий, но к которому творящий, так сказать, «имеет доступ». Для конечного сознания этот доступ открывается через традицию, через унаследованное знание о том, как были созданы миры, в которых он живет.

Конечное сознание творит в перспективе этого знания. Но этим своим творческим актом конечное сознание указывает на творческий акт по ту сторону всего сотворенного. Таким образом снимается традиционная противоположность между утопическим и эсхатологическим сознанием.

Конечное сознание живет в мире, который всегда уже есть утопия. Если, однако, человек не удовлетворяется этим тождеством Нирваны и Сансары, в котором философия большей частью видит вершину мудрости, то только потому, что, пускаясь в проектирование новой утопии, он не столько тоскует по новому миру, по новой утопии — такая вечная тоска сделала бы человека только несчастным и есть типичный признак так называемого «несчастливого сознания», — сколько стремится пережить акт творчества, идущий глубже всякого сотворенного мира, а следовательно, и того мира, который человек творит. Аутентичный утопический проект тем самым возможен только в эсхатологической перспективе, т. е. в переживании тварности и конечности всех миров. Если же утопический проект утрачивает эту эсхатологическую перспективу, то он неизбежно превращается в проект тоталитарный, т. е. в проект утвердить за каким-либо из миров значение нетварного и вечного. Тоталитарный проект часто смешивался и в теории и в практике с утопическим, так что они стали в общественном сознании почти неразличимы. Их глубокое внутреннее различие может быть, однако, увидено на примере судеб тех утопистов, которым довелось жить в созданных ими утопиях.

И еще одно. Эсхатологическая перспектива не означает перспективу всеобщего конца, перспективу смерти. Такое понимание эсхатологии, часто встречающееся в наше время, продолжает оставаться по существу традиционно утопическим. Смерть понимается здесь как конечное откровение, как окончательное возвращение во внутреннее, в идеальность, как предельное созерцание, в котором, как учил Платон, всякая философия и всякая утопия имеют свое последнее основание — короче, как окончательный переход из топоса в у-топос. Но если у-топос и топос всегда изначально соединены, то это означает, что эсхатологическая перспектива указывает не на смерть как на последнее откровение, а на Преобразование, т. е. на новый мир за пределами наличного мира, чья природа в то же время остается не в меньшей степени тварной, хотя сам переход к которому содержит в себе недвусмысленное указание на Творца.