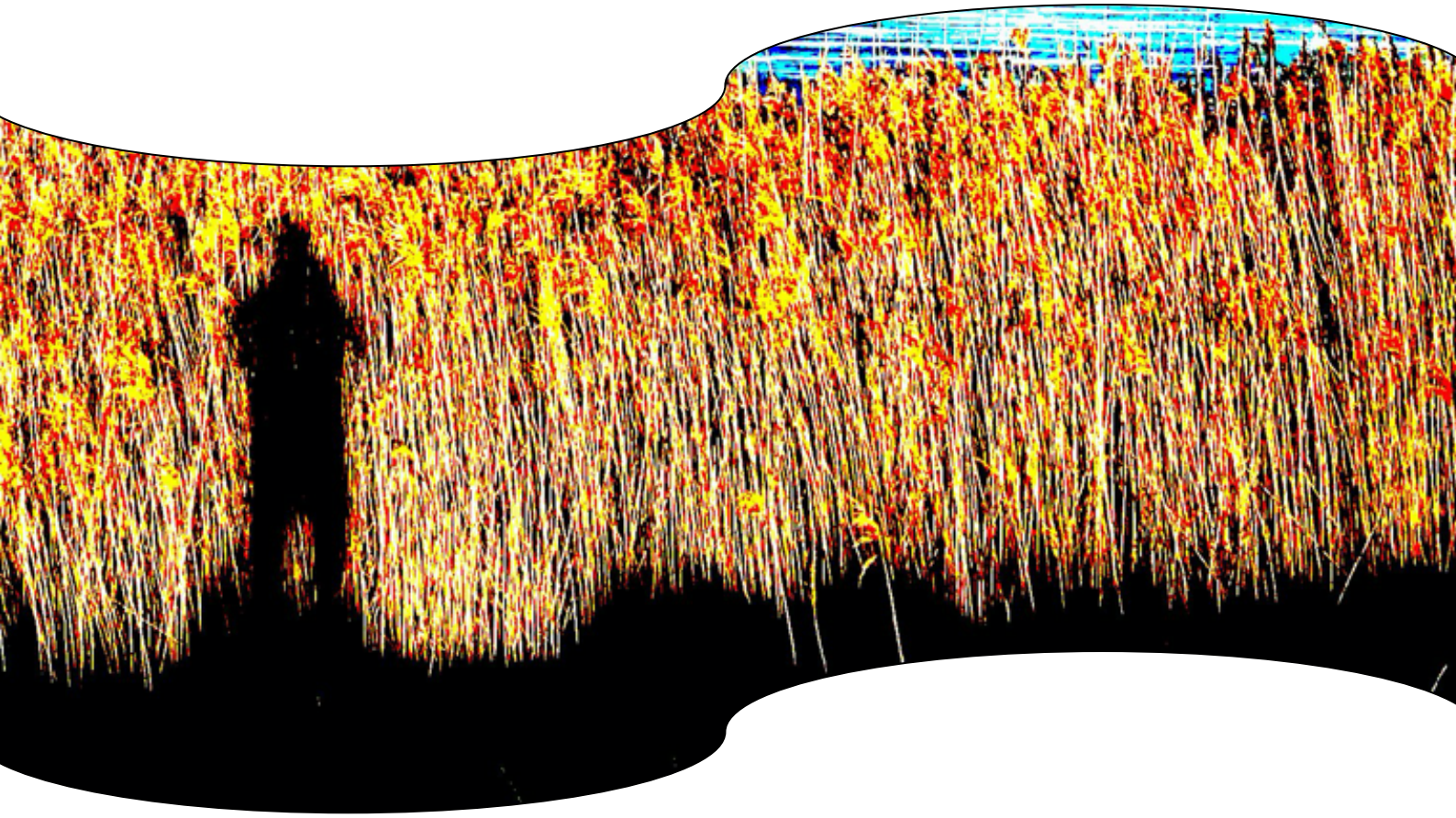
1 (38) 2020 ISSN 2079–1100



МЕЖДУНАРОДНЫЙ ЖУРНАЛ ИССЛЕДОВАНИЙ КУЛЬТУРЫ
INTERNATIONAL JOURNAL OF CULTURAL RESEARCH

Электронное издание
web-journal

ТЕМА НОМЕРА / The MAIN TOPIC of the ISSUE

АНТРОПОЛОГИЯ *AD MARGINEM*. ПО КРАЯМ ЧЕЛОВЕКА / ANTHROPOLOGY *AD MARGINEM*. THE EDGES OF HUMAN

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

www.eidos-books.ru
www.culturalresearch.ru

Журнал является проектом издательства гуманитарной литературы «Эйдос»

| Учредитель и издатель |

Издательство«ЭЙДОС»
editor@eidos-books.ru

| Контакты |

Общая редакционная почта
editorial@culturalresearch.ru

Главный редактор
Дмитрий СПИВАК
d.spivak@culturalresearch.ru

Зам. главного редактора
Алина ВЕНКОВА
a.venkova@culturalresearch.ru

Шеф-редактор
Анна КОНЕВА
a.koneva@culturalresearch.ru

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор) Министерства связи и массовых коммуникаций Российской Федерации.
Свидетельство о регистрации: Эл № ФС77–39183 от 17 марта 2010 г.
ISSN 2079–1100

Редакция принимает к публикации материалы широкой гуманитарной направленности: научные и критические статьи, рецензии, обзоры. Все материалы проходят обязательное внутреннее рецензирование. Решение о публикации принимается редакционным советом на основании внутренней рецензии. Основными критериями при принятии решения о публикации служат научная новизна, актуальность проблематики, выраженная исследовательская позиция, соответствие высоким академическим стандартам научного текста. Минимальный объем материала — 20 000 знаков. Максимальный — 40 000 знаков. Редакция не знакомит авторов с рецензиями. При отклонении публикации рецензия предоставляется по запросу. Материалы принимаются к публикации только в соответствии с объявленной темой номера. Концепцию текущего номера и тематический план на следующие номера можно найти на главной странице сайта. Предоставляя в редакцию рукопись, автор берет на себя обязательство не публиковать ее в ином издании без согласия редакции и гарантирует, что ни сам материал, ни его части не были опубликованы ни на твердых, ни на электронных носителях, ни в сети Интернет. Автор несет ответственность за подбор и достоверность приведенных фактов, цитат, статистических и социологических данных, имен собственных, географических названий и прочих сведений. Публикуемые материалы могут не отражать точку зрения редколлегии и редакции. Отношения автора и редакции регулируются публичным договором-офертой, опубликованном в разделе «Авторам» официального сайта журнала.

Журнал выпускается исключительно в цифровом (электронном) формате. Печатные версии журнала не предусмотрены.

International Journal of Cultural Research is a project of the EIDOS publishing house of humanitarian literature.

| Founder & Publisher |

PublishingHouse«EIDOS»
editor@eidos-books.ru

| Contacts |

Common e-mail
editorial@culturalresearch.ru

Editor-in-Chief
Dimitri SPIVAK
d.spivak@culturalresearch.ru

Deputy Editor-in-Chief
Alina VENKOVA
a.venkova@culturalresearch.ru

Associate Editor
Anna KONEVA
a.koneva@culturalresearch.ru

International Journal of Cultural Research is registered by Federal Service for Supervision of Telematic and Mass Communications
Registration № FC 77–39183, March 17, 2010
ISSN 2079–1100

The Editorial Board welcomes a wide range of articles, including scholarly and critical papers, analytical studies, and reviews. All materials undergo peer review by members of the Editorial Board. The basic criteria for publication are scholarly novelty, current subject matter, and adherence to high international academic standards. The Editorial Board does not inform the authors of the results of peer review. However, a copy of the review will be sent to the author upon his/her request, if the paper is rejected for publication. Each issue of the journal has a theme that should be addressed by all texts accepted for publication in the given issue. The theme of the current issue, as well as of the upcoming one, are posted on the main page of the journal website. Upon acceptance, the author will be required to sign a contract for publication. Once the contract is signed, no part of the article or other materials may be published elsewhere in any form or by any means, without prior permission of the publisher. The author is responsible for the accuracy of all information, including facts, citations, historical and sociological data, names, and place names used in the text. Published materials do not necessarily reflect the views of the Editorial Board or the publisher.

The Journal issued only in electronic version. Hardcopy is not provided.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

| Редакционный совет |

Анатолий АЛЕКСЕЕВ-АПРАКСИН
Россия, Санкт-Петербург
Вильям АРЕНС
США, Нью-Йорк
Татьяна АРТЕМЬЕВА
Россия, Санкт-Петербург
Марина БИРЮКОВА
Россия, Санкт-Петербург
Елена БЛИНОВА
Россия, Санкт-Петербург
Татьяна БУКИНА
Россия, Санкт-Петербург
Алексей ВАСИЛЬЕВ
Россия, Москва
Крыстына ВИЛЬКОШЕВСКА
Польша, Краков
Кристоф ВУЛЬФ
Германия, Берлин
Андрей ДЕНИСОВ
Россия, Санкт-Петербург
Валентина ДИАНОВА
Россия, Санкт-Петербург
Шарлин Хэддок СИГФРИД
США, Западный Лафайет
Владимир КОНЕВ
Россия, Самара
Нина КОЧЕЛЯЕВА
Россия, Москва
Виталий КУРЕННОЙ
Россия, Москва
Борис МАРКОВ
Россия, Санкт-Петербург
Армен МАРСУБЯН
США, Нью-Хэвен
Лариса НИКИФОРОВА
Россия, Санкт-Петербург
Марк-Анри ПИЙО
Франция, Париж
Кирилл РАЗЛОГОВ
Россия, Москва
Джон РАЙДЕР
США, Нью-Йорк
Олег РУМЯНЦЕВ
Россия, Москва
Валерий САВЧУК
Россия, Санкт-Петербург
Ольга САПАНЖА
Россия, Санкт-Петербург
Савелий СЕНДЕРОВИЧ
США, Итака
Альмира УСМАНОВА
Литва, Вильнюс

| Editorial Board |

Dr. Anatoliy ALEKSEEV-APRAKSIN
Russia, St. Petersburg
Dr. William ARENS
USA, Stony Brook, New York
Dr. Tatiana ARTEMYEVA
Russia, St. Petersburg
Dr. Marina BIRYUKOVA
Russia, St. Petersburg
Dr. Elena BLINOVA
Russia, St. Petersburg
Dr. Tatiana BUKINA
Russia, St. Petersburg
Dr. Gerald CIPRIANI
Ireland, Galway
Dr. Andrey DENISOV
Russia, St. Petersburg
Dr. Valentina DIANOVA
Russia, St. Petersburg
Dr. Nikolaj KHRENOV
Russia, Moscow
Dr. Vladimir KONEV
Russia, Samara
Dr. Nina KOCHELYAEVA
Russia, Moscow
Dr. Vitaly KURENNOY
Russia, Moscow
Dr. Boris MARKOV
Russia, St. Petersburg
Dr. Armen MARSOOBIAN
USA, New Haven, Connecticut
Dr. Larisa NIKIFOROVA
Russia, St. Petersburg
Dr. Almira OUSMANOVA
Lietuva, Vilnius
Dr. Marc-Henri PIAULT
France, Paris
Dr. Kirill RAZLOGOV
Russia, Moscow
Dr. John RYDER
USA, New York
Dr. Oleg RUMYANTSEV
Russia, Moscow
Dr. Valerij SAVCHUK
Russia, St. Petersburg
Dr. Olga SAPANZHA
Russia, St. Petersburg
Dr. Savely SENDEROVICH
USA, Ithaca, New York
Dr. Vyacheslav SHESTAKOV
Russia, Moscow
Dr. Richard SHUSTERMAN
USA, Boca Raton, Florida

| Редакционный совет |

Николай ХРЕНОВ
Россия, Москва
Джеральд ЧИПРИАНИ
Ирландия, Голуэй
Вячеслав ШЕСТАКОВ
Россия, Москва
Ричард ШУСТЕРМАН
США, Бока Рейтон
Давид Л. КРЕЙВЕН †
США, 1951-2012
Михаил УВАРОВ †
Россия, 1955-2013
Паоло КЬОЦЦИ †
Италия, 1943-2018
Джон Джозеф МАКДЕРМОТТ †
США, 1932-2018

| Editorial Board |

Dr. Charlene Haddock SIEGFRIED
USA, West Lafayette, Indiana
Dr. Aleksej VASIL'EV
Russia, Moscow
Dr. Krystyna WILKOSZEWSKA
Poland, Kracow
Dr. Christoph WULF
Germany, Berlin
Dr. David L. CRAVEN †
USA, 1951-2012
Dr. Mikhail UVAROV †
Russia, 1955-2013
Dr. Paolo CHIOZZI †
Italy, 1943-2018
Dr. John J. McDERMOTT †
USA, 1932-2018

| Редакция |

Дмитрий СПИВАК
Главный редактор
Россия, Санкт-Петербург
Алина ВЕНКОВА
Заместитель главного редактора
Россия, Санкт-Петербург
Анна КОНЕВА
Шеф-редактор
Россия, Санкт-Петербург
Скай БЁРН
Редактор
США, Беллингем
Любовь БУГАЕВА
Редактор
Россия, Санкт-Петербург
Елена КАВЕРИНА
Редактор
Россия, Санкт-Петербург
Денис СОБОЛЕВ
Редактор
Израиль, Хайфа
Ирина СОКОЛОВА
Редактор
Россия, Санкт-Петербург
Михаил СТЕПАНОВ
Редактор
Россия, Санкт-Петербург
Лариса ФИАЛКОВА
Редактор
Израиль, Хайфа
Андрей ФОМЕНКО
Редактор
Россия, Санкт-Петербург

| Editorial Team |

Dr. Dimitri SPIVAK
Editor-in-Chief
Russia, St. Petersburg
Dr. Alina VENKOVA
Deputy Editor-in-Chief
Russia, St. Petersburg
Dr. Anna KONEVA
Associate Editor
Russia, St. Petersburg
Sky BURN
Editor
USA, Bellingham
Dr. Lyubov BUGAEVA
Editor
Russia, St. Petersburg
Dr. Larisa FIALKOVA
Editor
Israel, Haifa
Dr. Andrey N. FOMENKO
Editor
Russia, St. Petersburg
Dr. Elena A. KAVERINA
Editor
Russia, St. Petersburg
Dr. Denis SOBOLEV
Editor
Israel, Haifa
Dr. Irina SOKOLOVA
Editor
Russia, St. Petersburg
Dr. Mikhail STEPANOV
Editor
Russia, St. Petersburg

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

Выпуск # 1 (38) 2020:
АНТРОПОЛОГИЯ *AD MARGINEM*. ПО КРАЯМ ЧЕЛОВЕКА
Приглашённые редакторы выпуска:
Юрий Анатольевич РАЗИНОВ
Ответственный редактор:
Алина Владимировна ВЕНКОВА

Issue # 1 (38) 2020:
ANTHROPOLOGY *AD MARGINEM*. THE EDGES OF HUMAN
Guest Editor:
Yuriy RAZINOV
Managing Editor:
Alina VENKOVA

СОДЕРЖАНИЕ / TABLE OF CONTENTS

Тема номера / Topic of the Issue

Юрий Анатольевич РАЗИНОВ / Yuriy RAZINOV
| Состояние постмаргинальности / Post-Marginality Condition |·····6

Анастасия Юрьевна БРАЕРСКАЯ / Anastasia BRAERSKAYA
| Нео-кочевничество: маргинальный феномен современности или новая культурная парадигма обретения идентичности? / Neo-nomadism: a marginal phenomenon of modernity or a new cultural paradigm for gaining identity? |·····22

Александр Альфредович ШУНЕЙКО / Alexander SHUNEYKO | Ольга Владимировна ЧИБИСОВА / Olga CHIBISOVA
| Странничество в научных исследованиях XXI века / The Phenomenon of *Strannichestvo* in the Scientific Research of the XXI Century |·····31

Ольга Алексеевна КИРИЛЛОВА / Olga KIRILLOVA
| Метафизика трансгрессивного Петербурга / Metaphysics of Transgressive Saint Petersburg |·····47

Данила Евгеньевич РАСКОВ / Danila RASKOV
| Лень и прокрастинация как практики активизма / Laziness and Procrastination as Practices of Activism |·····79

Александр Анатольевич ПОГРЕБНЯК / Alexander POGREBNYAK
| (Не-)невинность вина, или Культура свободного времени в эпоху тотального менеджмента / (Non-)innocence of wine, or free time culture in the era of total management |·····90

Николай Алексеевич ГРЯКАЛОВ / Nikolay GRYAKALOV
| Метафизика зелья / Metaphysics of the Potions |·····101

Татьяна Иосифовна БОРКО/ Tatiana BORKO
| За пределами человеческого: проблема идентичности в арт-практиках современности / Beyond Human: The Problem of Identity in Contemporary Art Practices |·····110

Ксения Владимировна ИГАЕВА / Ksenia IGAEVA | Наталья Владимировна ШМЕЛЕВА / Nataliya SHMELEVA
| Трансформация маскулинности в рекламе середины XX – начала XXI вв. / Transformation of Masculinity in Advertising |·····122

Андрей Евгеньевич СЕРИКОВ / Andrei SERIKOV
| Непонимание человеком самого себя как исток маргинальной виктимности / Self-Incomprehension as Origin of Marginal Victimhood |·····132

© Издательство «Эйдос», 2019. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2019. For Private Use Only.

Сергей Александрович ЛИШАЕВ / Sergey LISHAEV
| Маргинальные вещи (человек и его вещи: ускорение, трансформация, миграция) / Marginal Things (Man and his Things: Acceleration, Transformation and Migration) |·····143

Вячеслав Тависович ФАРИТОВ / Vyacheslav FARITOV
| Маргинальные феномены человеческого бытия: метафизика разврата / Marginal Phenomena of Human Being: Metaphysics of Debauchery |·····154

Философия культуры / Philosophy of Culture

Елена Владимировна ПЕТРОВСКАЯ / Helen PETROVSKY
| Фотография: формулы памяти / Photography: Memory Formulae |·····166

Медиатеория / Theory of Media

Антон Анатольевич ДЕНИКИН / Anton DENIKIN
| Концептуализация пост-экранного аффективно-телесного опыта в исследованиях цифровых интерактивных мультимедиа / Conceptualization of Post-Screen Affective Body Experience in Digital Interactive Multimedia Research | ·····178

Алексей Сергеевич САЛИН / Alexey SALIN | Екатерина Владимировна ГАЛАНИНА / Ekaterina GALANINA
| Авантюрный хронотоп в видеоиграх: настоящее и будущее / Adventurous Chronotope in Video Games: Present and Future |·····202

Теория искусства / Theory of Art

Константин Николаевич ТИМАШОВ / Konstantin TIMASHOV
| Вытесненная теория: кино в мифологии и семиологии Ролана Барта / Repressed Theory: Cinema in Mythology and Semiology of Roland Barthes |·····216

Case Study

Дмитрий Леонидович СПИВАК / Dimitry SPIVAK | Гюльчохра Надировна СЕИДОВА / Guylchokhra SEYIDOVA | Алина Владимировна ВЕНКОВА / Alina VENKOVA
| Интринзивная религиозность мусульман-шиитов в России / Intrinsic Religiosity of Shiite Muslims in Russia |·····234

© Издательство «Эйдос», 2019. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2019. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00001

Юрий Анатольевич РАЗИНОВ / Yuriy RAZINOV

Самарский национальный исследовательский университет им. С.П. Королева, Самара, Россия
Профессор кафедры философии
Доктор философских наук, доцент

Samara National Research University, Samara, Russia
Professor of Department of Philosophy Doctor of Sciences in Philosophy
razinov.u.a@gmail.com

СОСТОЯНИЕ ПОСТМАРГИНАЛЬНОСТИ*

В статье обсуждается проблема маргинальности в культуре постмодерна, которая характеризуется открытостью, нелинейностью и трансгрессивностью. Состояние постмодерна обусловлено децентрацией и сегментацией всего поля нормативности и установлением отдельных правил для каждого сегмента. Это обстоятельство проблематизирует представления о маргинальности той или иной области, которая выстраивается относительно границы. Как следствие подпадает под вопрос сам принцип разграничения. В постмодернистской картине мир представляет собой сеть с подвижными границами и нелокализуемым центром и периферией. В результате утрачиваются прежние критерии для различения нормы и девиации, пограничных и трансграничных явлений и, соответственно, основание для самой маргинальности. Традиционная социология вряд ли успевает за этим процессам. В связи с этим автор рассматривает проблему в концептуальном аппарате онтологии границ, оперирующей понятиями границы, края, предела, эксклюзии и инклюзии, трансгрессии и трансценденции, защиты и охранения – как способов взаимодействия с границей. При этом автор сосредотачивается на процессах инверсии и диффузии самих границ. В условиях трансграничности «открытых» систем ставится вопрос о судьбе маргинального: сохраняется ли маргинальность в прежних формах, или меняется под натиском тотальной инклюзии, инверсии и диффузии. В этой связи автор пытается различить подлинную и неподлинную маргинальность (квазимаргинальность), опираясь на понятие трансгрессии как онтологического горизонта маргинальности. Утверждается, что в состоянии постмаргинальности первичный кумулятивный импульс трансгрессии погашен. Лишенная энергии отрицания, новая (пост)маргинальность легко вписывается в современные реалии, апроприируется и захватывается рыночным мейнстримом.

Ключевые слова: маргинальность, постмаргинальность, квазимаргинальность, модерн, постмодерн, граница, край, предел, нарушение, отрицание, защита, инверсия, диффузия, инклюзия, эксклюзия, трансграничность, трансценденция, «открытое общество», «мир без границ», глобализация, либерализм, консерватизм, капитализм, абстрактно-всеобщее, особенное, содержательная форма, спекулятивная игра.

POST-MARGINALITY CONDITION

The article discusses the problem of marginality in postmodern culture, which is characterized by openness, non-linearity and transgressiveness. The condition of postmodernism is determined by decentration and segmentation of the entire normative field and the establishment of separate rules for each segment. This problematizes the idea of the marginality of a particular area, which is built relative to the border. Therefore, the very principle of demarcation is called into question. In the postmodern scene, the world is a network with moving borders and a non-localizable center and periphery. As a result, the previous criteria

* *Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00910 «Маргинальные феномены человеческого бытия (Антропология ad Marginem)».*

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00001

for distinguishing between norm and deviation, border and cross-border phenomena and, accordingly, the basis for marginality itself are lost. Traditional sociology is unlikely to keep pace with these processes. In this regard, the author considers the problem in the conceptual apparatus of the ontology of borders, operating with the concepts of border, edge, limit, exclusion and inclusion, transgression and transcendence, protection and conservation – as ways of interacting with the border. At the same time, the author focuses on the processes of inversion and diffusion of the borders themselves. In conditions of the cross-border nature of "open" systems, the question arises of the fate of the marginal: does marginality persist in its previous forms, or does it change under the pressure of total inclusion, inversion and diffusion. In this regard, the author tries to distinguish between genuine and non-genuine marginality (quasi-marginality), relying on concept of transgression as an ontological horizon of marginality. It is argued that in the post-marginal condition, the primary cumulative impulse of the transgression is suppressed. Deprived of the energy of negation, the new (post) marginality easily fits into modern realities, is appropriated and captured by the market mainstream.

Key words: marginality, post-marginality, quasi-marginality, modern, postmodern, border, edge, limit, violation, negation, protection, inversion, diffusion, inclusion, exclusion, cross-border, transcendence, "open society", "world without borders", globalization, liberalism, conservatism, capitalism, abstract universal, special, substantial form, speculative game.

Лишь в своей границе и благодаря своей границе, нечто есть то, что оно есть.

Георг Гегель

Термин «постмаргинальность», кажется, ещё не вошёл в научный оборот, и мы намерены его ввести в качестве концепта, отражающего состояние постмодерна, точнее, одно из его состояний. Это не очередное слово, продолжающее ряд терминов окончания (модерна). Оно не находится в одном ряду с терминами «постнаука», «постправда», «постчеловек», «постгрех». Скорее, это термин прерывания ряда[1]. Будучи завершением модерна, постмодерн сам вступил в стадию своего завершения, и очередное (паразитарное) *post* не спасёт эту культурно-историческую формацию от разложения. Ни что не вечно под луной. Вот, и постмодернистский сад разбегающихся тропок пришёл в запустение.

Под состоянием постмаргинальности мы имеем в виду общественное и культурное состояние, вызванное пересмотром границ, который произошел в процессе формированием так называемых «открытых» систем или обществ, если выражаться в терминах К. Поппера. А так как этот процесс носит глобальный и всемирно-исторический характер, то с самого начала следует сказать, что речь пойдёт не о простом переопределении границ, что было характерно для тысячелетней истории локальных, консервативных («закрытых») миров. Речь пойдет о процессе формирования нового *трансграничного* и *трансгрессивного* миропорядка. Границы пересматривались и нарушались всегда, но никогда прежде их нарушение не носило характера постмодернистской *игры*, суть которой мы хотели бы уместить в три

[1] Как, например, в работе *Соколов Б.Г.* Пост-, транс-, гипергрех // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2018. Т. 34. Вып. 3. С. 429–440.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00001

термина: «инверсия», «перверсия» и «диффузия» границ.

1. Трансграничность

Всякая граница существует в трёх модальностях: полагания, утверждения (защиты) и нарушения. Для одних границы незыблемы и священны, поэтому их защищают и за них проливают кровь. Для других границы подвижны и относительны, условны и легко преодолеваются трансгрессивным жестом, а задача и соответствующее ей ограничение заключаются лишь в том, чтобы обеспечить свободное перемещение через границы. Акцент на защите или на нарушении лежит в основе «спора» консерватизма и либерализма. Либеральный тренд породил иллюзию, «будто самое существенное в человеческом бытии – это нарушение, преодоление, разрушение, стирание границ, а самый главный вопрос, стоящий перед философской антропологией, – это вопрос о том, как и благодаря чему человек способен преодолевать и “расширять” границы своего бытия»[2]. Вопрос, действительно, главный, но, кажется, и бесспорный, особенно в контексте того, что консервация границ также сеет иллюзию того, что это главная задача. С чем действительно следует согласиться, так это с тем, что человек является не только нарушителем границ, «диверсантом» и «контрабандистом», но и охранником, «пограничником». Как писал Х. Ортега-и-Гассет ещё в 30-м году прошлого века, «сегодняшняя жизнь – это плод междуцарствия, пустота между двумя формациями исторической власти – той, что была, и той, что назревает. Оттого она временна по самой своей сути. Ни мужчины толком не знают, чему им по-настоящему служить, ни женщины – каких мужчин им по-настоящему любить»[3]. Да и как возможно теперь «настоящее» или «подлинное», если оно объявлено эффектом тотализирующих дискурсов, основанных на «империализме понятий» и «расизме теорий» (Ж.-Ф. Лиотар)[4]? «Вы играете в жизнь! А те, кто к этому серьезно относятся, с ума сходят, страдают!» – восклицает герой уходящего модерна из фильма К. Серебрянникова «Изображая жертву» (2006). Данное восклицание адресовано поколению «Х», которому сегодня 35–40 «плюс», и которое оказалось наиболее ангажированным идеями «шестидесятников» – Фуко, Делёза, Деррида, Лиотара, Батая, Гваттари и др. Достигнув своего социального акмэ, представители поколения «Х» занимают сегодня ключевые позиции в политике, бизнесе и культуре, а значит, влияют на политический и культурный климат. В большинстве своём они много путешествуют и являются адептами глобальной интеграции. Именно они задают контуры трансграничного мира.

Но, вернёмся к сути вопроса, а именно, к судьбе маргинального в ситуации трансграничности.

[2] *Демин И.В.* Границы консерватизма и консерватизм границ // Диагностика современности: глобальные вызовы – индивидуальные ответы: сб. материалов научн. конф. с межд. уч. / отв. ред. Ю. А. Разинов. Самара: Изд-во Самарской гуманит.акад., 2018. С. 171.

[3] *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс. Дегуманизация искусства. Бесхребетная Испания. М.: АСТ: СТ Москва, 2008. С. 166.

[4] «Нет ничего зазорного в разоблачении в формулах, которые мы с удовольствием скрепляем своей подписью, критического как империализма и теоретического как расизма» – *Лиотар Ж.-Ф.* Либидинальная экономика / пер с фр. В. Е. Лапицкого. М.; СПб: Изд-во Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. С. 179.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00001

Юрий Анатольевич РАЗИНОВ / Yuriy RAZINOV

| Состояние постмаргинальности / Post-Marginality Condition |

Постмаргинальность является частным случаем *состояния постмодерна*. В этой связи, уместно обратиться к одноимённой работе Ж.-Ф Лиотара, который не мог обойти вниманием тему границ. В «Состоянии постмодерна» Лиотар пишет: «Сегодня нам известно, что граница, которую ставит институция потенциалу языка, на «деле» никогда не была установлена (даже, когда формально она имеется). Эта граница сама скорее является промежуточным результатом и ставкой языковых стратегий, применяемых как в, так и вне институции»[5]. Например, спрашивает Лиотар, можно ли дискутировать в казарме? И тут же отвечает: «Да, если старший по чину согласен обсуждать вопросы с солдатами. Говоря другими словами: да, если границы старой институции передвинуты. И наоборот, границы становятся незыблемыми, если они прекращают быть ставкой в игре»[6].

Незыблемость границ Лиотар связывает со «спекулятивной легитимацией», на основе которой учреждаются нормативные иерархические системы. «Большие нарративы» как раз и требуют «спекулятивной легитимации» и сами ею являются. Данному типу дискурсивности Лиотар противопоставляет кальку «языковой игры» Л. Витгенштейна – «спекулятивную игру» или игру смыслами. Таким образом, Лиотар противопоставляет два способа отношения к границе: спекулятивно-конституционный и перформативно-игровой. Если первый характеризует состояние модерна, то второй – состояние постмодерна.

Спрашивается, какую роль в этом играет спекуляция, и какова причина появления в постмодернистском словаре термина, взятого из альтернативного словаря?

Ответ прост: «спекулятивная игра» ведется по определенным правилам, как того требует любая игра. Характер же этих правил столь же спекулятивен, как и любое системостроительство, образчиком которого для Лиотара выступает «Энциклопедия философских наук» Гегеля. Суть же спекулятивного принципа, лежащего в основе философии постмодернизма, сводится к следующему: *не относись серьезно к границам»! Жонглируй смыслами!* Таким образом, употребляя термин «спекуляция», Лиотар предельно откровенен. Различие с Гегелем, однако же, заключается в том, что Лиотар сохраняет значимость спекулятивного принципа только в отношении *формы*, но никак не в отношении *содержания*. Именно за спекулятивную (равно надуманную) содержательность он (как и многие другие, начиная с Маркса) критикует Гегеля. При этом, правда, упускается из вида то обстоятельство, что Гегель говорил о внутренней связи (единстве) формы и содержания, а именно «об особых содержательно функционирующих формах»[7]. В контексте проблемы границ это значит, что *чисто формальных границ не существует* – в гегелевском смысле они недействительны. Граница внутренне связана с тем, *что* она ограничивает. Поэтому свободное расширение границ, игра с границей, её извращение, будут наталкиваться на «бунтующее» содержание, которое будет оказывать сопротивление «спекулятивной игре». В противном случае такая игра погрязнет в скуке,

[5] *Лиотар Ж.-Ф.* Либидинальная экономика / пер с фр. В. Е. Лапицкого. М.; СПб: Изд-во Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. С. 50.
[6] Там же.
[7] *Мамардашвили М. К.* Формы и содержание мышления. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. С. 89.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00001

либо в бесстыдстве неадекватной субъективности. Форма внутренне связана содержанием, и в этом смысле она есть «содержательная форма».

В качестве примера «спекулятивной игры» рассмотрим сюжет, который Лиотар весьма художественно набрасывает в «Либидинальной экономике» в качестве иллюстрации безусловности и бессодержательности либидо. Представляя встречу профессора и молодой девушки, Лиотар пишет:

> «У либидо на самом деле ни в чем нет недостатка, в частности, в областях для вложения: чем не подходящая область для вложений тонкий и очень-очень смуглый палец левой руки, коим молодая женщина, в беспокойстве, поскольку боится того, что считает вашими познаниями, проводит за разговором по брови, в то же время затягиваясь сигаретой, которую держит в правой руке; ради этого можно умереть, за это можно отдать всю свою органику, всё свое, в полном порядке, тело, функциональную упорядоченность органов, саму память об органах, свое социопрофессиональное положение <…>, того и гляди, возникнет желание очень дорого, сверх всякой цены оплатить сей палец и всё пространство – глазничное, черепное, вагинальное, – которое он, словно резец гравера, порождает вокруг глаза. <…> У либидо нет недостатка в областях для вложения, и вкладывается оно отнюдь не на условиях нехватки и присвоения – вкладывается безоговорочно, безусловно. Условие – это правило и знание. Но какое имеет значение, что переход эмоции на приглаживающую бровь руку подчиняется правилам, законам эмоций и прочим нелепицам; какое имеет значение, что ты знаешь, что именно вызывает робость, которую она, эта женщина, испытывает перед твоей предполагаемой (отеческой, очевидно...) особой»[8].

У либидо нет условий? Так ли уж безоговорочно оно скользит по предметам? Но представим на секунду, что палец девушки не тонкий, а кривой, и вкладывается он не в бровь, а в нос господина профессора, … раз уж сказано, что «нет недостатка в областях вложения». Отказываясь обсуждать условия, Лиотар, тем не менее, опирается на них, как на строительные леса. Более того, он сам косвенно признает их в виде социального статуса маститого учёного, которому, очевидно, есть, что сказать, что и вызывает в девушке робость. Условия – это границы применения понятий и образов. Как правило, они находятся за пределами того состояния, о котором речь. В военных хрониках фронтовой любви хорошо описано её условие – это постоянно висящая над жизнью смерть. Недалекие люди имеют привычку противопоставлять любовь и войну, не подозревая о единстве эроса и танатоса, о чём говорил ещё З. Фрейд. Тезис о бессодержательном и безусловном либидо, разумеется, имеет свой резон и глубокий смысл, о котором, имея возможность, мы бы с удовольствием порассуждали, но он же и открывает дорогу для обсуждения перверсивного желания. С целью софистического ухищрения французский философ мог бы и возразить: в нос, так в нос – у

[8] *Лиотар Ж.-Ф.* Либидинальная экономика / пер с фр. В.Е. Лапицкого. М.; СПб: Изд-во Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СпбГУ, 2018. С.16.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00001

либидо нет недостатка в областях вложения. Разумеется, мы с этим согласны, но только это не отменяет темы границ и условий.

Какое отношение имеет проблема границы к теме маргинальности?

Самое прямое, поскольку margo – это граница, а маргинальность – её эпифеномен. В чисто формальном смысле это то, что расположено *за-* и *по-* границе, т.е. то, что составляет *пограничную область*. Но именно потому, что это *область*, маргиналия приобретает собственное содержание, явленное в феномене *края*. Русские слова «край» и производное от него «крайность» словно бы созданы для анализа маргинальности, а на самом деле её и обозначают. Так как «край» в одном значении есть *граница (предел)*, а в другом – *область* (например, Читинская область и Приморский край), то следует подчеркнуть, что маргиналия – это *регион* сущего, а не просто его предел. В пространственном смысле маргиналия – это *промежуток* между внешним и внутренним пределами, одним словом, периферия. Разница тут в том, что границу можно пересечь, а край, тем более, предел – нет. Их можно только отодвинуть. Поэтому стратегия крайностей неминуемо ведёт к гибели, в то время как переход через границу может стать рутиной, особенно если она легко проходима, как это происходит в трансграничном мире.

В характере перехода границы заключается большое различие между трансграничностью современного мира и крайностями локальных миров. Границы нарушались и пересматривались всегда, а на смену одним нормативным системам приходили другие. Соответственно этому перечерчивались контуры нормативного центра и маргинальной периферии. Однако всё это, как правило, происходило в условиях единой нормативной системы и обеспечивающих это единство «больших нарративов». Наличие основополагающего текста, само по себе позиционировало маргиналии, которыми в средние века назывались большие затекстовые поля книг. По этой причине границы традиционных культур были относительно устойчивыми и даже имели характер святости, а имевшие место девиации и перверсии оперативно определялись в качестве аномалий. В трансграничном мире оппозиция нормы и аномалии систематически нарушается.

2. Трансгрессия и трансценденция

В теме маргинальности нас интересуют две темы: 1) переход через границу и 2) обживание пограничных областей, а именно, бытие-на-краю – крайность. Обе темы завязаны на вопросе о трудностях перехода через границу, на её резистентности.

Философия знает два термина для обозначения перехода-за – «трансценденция» и «трансгрессия». Не вдаваясь в содержательный разбор терминологического различия, ограничимся общим указанием на то, что трансценденция – это переход границы по *вертикали*, в то время, как трансгрессия – переход по *горизонтали*.

Человек модерна был сформирован под воздействием религиозно-метафизической вертикали, поэтому, не смотря на решительную ломку границ традиционного общества, он не был нацелен на подрыв самого принципа нормативности и устойчивости границ. В ходе протестантских буржуазных революций на место *внешних* ограничений сословного общества пришло *самоограничение* автономного индивида. Однако сама способность к самоограничению в значительной мере была продуктом средневековой иерархической культуры и опи-

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00001

ралась на ценность аскезы. Но как только вертикальный принцип восхождения (метафизический жест Платона) уступил место горизонтальным связям, принцип нарушения границ претерпел существенное изменение. Капитализм, внутренне заинтересованный в падении качественных иерархий и установлении количественной иерархии денег, самим ходом развития создал условия для сворачивания «глубины» в «поверхность» (рынка). Подорвав мотив «вертикального» перехода через границу – трансценденцию, он запустил механизм горизонтального перехода – трансгрессию. Трансгрессия же, понимаемая в чисто формальном смысле как жест, обращенный на предел[9], сама не знает предела. Этим она и отличается от трансценденции, которая всюду упирается в «потолок» абсолюта. Кроме того, в трансценденции преодолеваемая содержательность исключительно важна, поскольку связывает человека с «жизненным миром» или его религиозной калькой – «миром дольним». Трансценденция – это жест в сторону абсолюта, предполагающий отрыв от почвы Lebenswelt. Трансгрессия же – это переход в пределах «жизненного мира». В таком переходе «за» трансгрессивному субъекту важна не столько содержательность ограничения, сколько формальное отрицание границы – непрерывное скольжение в пространстве трансграничности.

Такой принцип нарушения границы хорошо прослеживается в новой политической и, по сути, трансгрессивной культуре «несогласных». Несогласные с любой позитивной повесткой власти *заранее* не признают результаты выборов. Это связано с тем, что их на самом деле мало интересует содержательная сторона выдвигаемых ими требований – главное здесь форма. Поэтому они нарушают закон о несанкционированных митингах, формально его не нарушая, а предусмотрительно помещая протест в правовое поле. Поэтому они не создают заторы на улицах (это запрещено), а «прогуливаются», не сталкиваются с правоохранительными органами в рукопашную, а «аплодируют», подчеркнуто профанируя границу[10]. Таким образом они протестуют, не протестуя, поскольку подлинный протест есть *содержательное отрицание* старой границы, связанное с утверждением новой, как, например, у протестантов периода реформации. В философском же плане «несогласные» типологически близки адептам *различия.* Однако, действуя по принципу «я думаю иначе», «я не такой, как все», они мало чем отличаются от г-на Шарикова из «Собачьего сердца», утверждающего своё принципиальное несогласие со всеми: «Да не согласен я! – С кем?… – С обоими!».

Взятая в чисто формальном смысле и не связанная содержанием, трансгрессия тотальна, а в идеологическом наполнении ещё и тоталитарна. В этом качестве она ничуть не уступает тоталитаризму «закрытых обществ». Об этой тотальности трансгрессии М. Фуко писал следующее: «Возможно даже, что та черта, которую она пересекает, образует всё её пространство. Кажется, игра пределов и трансгрессии направляется простым упрямством: то и дело трансгрессия переступает одну и ту же линию, которая, едва оказавшись позади, становится беспамятной волной, вновь отступающей вдаль – до самого горизонта непреодо-

[9] *Фуко М.* О трансгрессии // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 117.

[10] Имеются в виду широко освещенные в СМИ акции несогласных в Москве и других городах РФ.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00001

лимого»[11]. И далее: «Трансгрессия доводит предел до предела его бытия; она будит в нем сознание неминуемого исчезновения, необходимости найти себя в том, что исключается им (точнее говоря, она впервые заставляет его признать себя в этом), необходимости испытания своей позитивной истины в движении самоутраты. И в этом движении чистого насилия куда ещё может направить себя раскованная трансгрессия, если не к тому, что её сковывает, если не к пределу и к тому, что он замыкает?»[12]. Поскольку в трансгрессии, как утверждает Фуко, нет никакого связывающего её содержания, она не является ни отрицанием (даже диалектическим), ни утверждением, а значит, «не может быть триумфом над пределами, которые она стирает», поскольку тут же обращается к новому пределу.

Обратим внимание, насколько Фуко точен в выражениях: он не говорит о том, что трансгрессия мыслит попранную границу позади себя, что сохраняло бы памятливую связь с прошлым (содержанием). Он говорит о её *стирании*, о «беспамятной волне», о черте, растянутой в пространство, что невозможно в отношении трансценденции. Трансценденция, начальный образ которой задан мифом об устремившемся к солнцу Икаре, предполагает неодолимую преграду, забвение которой оборачивается неминуемым падением. Игра же с пределом, как её понимают французские постмодернисты, сама предела не имеет. По сути, такая игра является *профанацией* границы, т.к. предел – всё, а граница – ничто. Об том говорит фукианское признание: «В мире, который не признает более позитивного смысла за областью святого, не станет ли профанация как раз тем, что можно было бы назвать трансгрессией?»[13].

Вопрос Фуко, разумеется, риторический. Тема профанации границ, как и сферы священного, широко представлена в сериях постмодернистского дискурса, нацеленного на деструкцию диалектико-метафизических учений, утверждающих всеобщую и объективную логику трансцендентного – платонизм, гегельянство, марксизм, фрейдизм. Такая деструкция мотивирована стремлением учредить на месте объективно-всеобщей логики идеи, духа или истории субъективную логику «заботы о себе». При этом упускается из виду, что такая логика предположена самой логикой развития капитализма, расширяющего и диверсифицирующего рынок товаров и услуг путем поощрения субъективности и вариации форм «заботы о себе». В либеральной подаче эта связь объективно-всеобщего с субъективно-всеобщим может быть сформулирована так: *заботься о себе. Об остальном позаботится рынок!*

Но поскольку деструкция – такая же содержательная задача, то тот же Фуко призывает не просто пересмотреть платонизм, а преодолеть его путем профанации и извращения. «Извратить же платонизм – значит докопаться до его наимельчайших деталей, снизойти (благодаря естественному тяготению юмора) вплоть до корней его волос, до грязи под ногтями – до тех вещей, которые никогда не освящались идеей; это значит открыть его изначальную децентрированность для того, чтобы перецентрироваться вокруг Модели, Тождественного и Того же Самого; это значит самим так децентрироваться относительно пла-

[11] *Фуко М.* О трансгрессии // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 117.
[12] Там же.
[13] Там же. С.114.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00001

тонизма, чтобы вызвать игру (как [происходит] в любом извращении) поверхностей на его границах. Ирония возвышает и низвергает; юмор опускает и извращает»[14]. Так же мыслят и Ж. Делез с Ф. Гваттари, которые в «Анти-Эдипе», скорее, осмеивают, нежели критикуют З. Фрейда. За ними следует и Ж.-Ф. Лиотар, который утверждает, что задача критики с необходимостью *возвышает* то, что следует *принизить*. Он откровенно высмеивает Маркса («малышка Маркс», «целочка Маркс»), учреждая торжество поверхности над глубиной. Смех, действительно трансгрессивен, однако эта трансгрессивность не безгранична, ибо даже профанирующий границы смех в любой момент может прерываться метафизической осечкой.

3. Инверсия и диффузия границ

Современный мир в действительности представляет собой сложную многоуровневую структуру или же сеть с нелокализуемым центром, аморфными границами и подвижной периферией. Он характеризуется нелинейностью и «открытостью» (в смысле Поппера). Это мир постоянного пересмотра границ.

В отношении этого пересмотра можно говорить о наличии двух тенденций или двух параллельно идущих процессах. С одной стороны, происходит *инверсия* границ, когда в прошлом маргинальные явления оказываются в мейнстриме и вытесняют центр на периферию. С другой стороны, происходит *диффузия*, то есть рассеяние, дисперсия, самой границы, когда само различие между центром и периферией, нормативным и девиантным исчезает или перестает быть актуальным.

Примеров инверсии достаточно много. Всего лишь 50 лет назад бездетность считалась формой маргинальности и социальной прокаженности. В советской фискальной системе даже существовал налог на бездетность, в силу чего бездетные семьи чувствовали себя дважды обделенными. Сегодня же, как в Европе, так и в России, бездетность становится нормой, а идеология «чайлд-фри» набирает силу под лозунгом «дети – это слишком дорого и слишком хлопотно». Другим примером инверсии маргинального является полигамия, которая в постхристианской Европе фактически стала нормой. В скрытом виде полигамия, конечно, существовала и прежде, но воспринималась как девиация.

Диффузия – процесс менее выраженный, а потому более опасный, поскольку инверсия границу лишь пересматривает и таким образом заново конституирует, в то время как диффузия её растворяет. Процесс диффузии менее заметен именно потому, что характеризует состояние индифферентности в условиях всеобщей толерантности, когда человек, увлеченный процессом микроскопических различий, упускает из поля зрения базовые смыслы и отдаленные цели. Такая ситуация опасна прежде всего в символическом отношении, поскольку любая символическая структура существует на основании границ.

Диффузия границ затрагивает все сферы жизни, внося сумятицу и растерянность. Это справедливо как в отношении маргинального пространства, так и в отношении маргинального времени. Сам характер труда и досуга не позволяет чётко и строго развести их в пространстве и времени. Примером может служить организация труда в IT-сфере, где

[14] *Фуко М.* Theatrum philosophicum // Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. Theatrum philosophicum. М.: Раритет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998. С. 444.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00001

пространство и время труда и досуга слипаются в неразличимости. Поэтому лозунг Чацкого «когда в делах, я от веселья прячусь, когда дурачиться дурачусь» в современных реалиях не работает. Даже смерть утрачивает свой пограничный и маргинальный статус, поскольку активно затягивается в центр повседневной жизни. Если ритуальные культуры были озабочены выдворением умерших за границу социума, то современная цивилизация затягивает в товарную форму уже не только эрос, но и танатос. По мнению маркетологов, использование символов смерти в рекламе имеет даже бо́льшую отдачу, нежели «опресненная» эротика. Но самое интересное заключается в том, что торговля смертью соответствует тому же принципу «шаговой доступности» и реализуется виде виртуальных кладбищ, цифровых мемориалов, «кафе смерти» и даже казино[15]. Затопление смерти «слишком человеческим» содержанием приводит к тому, что этот важнейший символ культуры, несущий опыт конечности и предела, оказывается неподлинными, виртуальным. В итоге «Мертвые не умирают»[16], а живые не живут.

Различие между процессами инверсии и диффузии заключается в том, что инверсия, хотя и означает обратимость границ, сам принцип разграничения не отменяет. Происходит лишь своеобразная рокировка нормы и отклонения. В случае же диффузии утрачивается значимость самой границы, а вместе с ней и различие маргинального и нормативного, поскольку всякая граница, как было сказано, принадлежит тому, что она ограничивает.

В этой связи ещё раз обратимся к Гегелю. В первом томе «Энциклопедии наук» Гегель пишет: «Лишь в своей границе и благодаря своей границе, нечто есть то, что оно есть. Нельзя, следовательно, рассматривать границу как лишь внешнее наличному бытию; она, наоборот, проникает всё наличное бытие»[17]. И далее, продолжает: «Человек, поскольку он хочет быть действительным, должен налично существовать, должен ограничивать себя. Кому конечное слишком претит, тот не достигает никакой действительности, а остается в области абстрактного и бесследно истлевает в себе. Присматриваясь ближе к границе, мы находим, что она заключает в себе противоречие и, следовательно, оказывается диалектичной, а именно: граница составляет, с одной стороны, реальность наличного бытия, а с другой стороны, она есть его отрицание. Но далее, граница как отрицание нечто есть не абстрактное ничто вообще, а сущее ничто или то, что мы называем «другим»[18]. Это важное замечание, поскольку позволяет позитивно оценить природу маргинального бытия. Да, маргинальное – это негативный феномен, но спросим вслед за Хайдеггером, «может быть, мы поражены ужасной слепотой, считая, что сущность негативного сама есть нечто “негативное”»[19].

Не смотря на то, что в качестве отрицания границы наличного маргинальность трансгрессивна по природе, она играет существенную роль в конституции нормы. Как показал Г. Зиммель в «Экскурсе о Чужаке», чужой включен в социальную группу, хотя и особым обра-

[15] Подробнее см.: *Разинов Ю.А.* Эклиптика смерти // Ежегодник по феноменологической философии. Вып. 5. М.: изд-во РГГУ, 2019. С.114–134.
[16] Имеется в виду фильм Дж. Джармуша (2019 г.).
[17] *Гегель Г.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. С. 230.
[18] Там же. С. 231.
[19] *Хайдеггер М.* Парменид / пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2009. С. 101.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00001

зом – в качестве исключенного из нее[20]. Так же обстоит дело и с любым маргиналом: он является негативным агентом нормативной системы, перевернутым маркером нормы. Маргиналы опознаются в качестве чужеродных элементов культурной формы, но именно поэтому они (содержательно) участвуют в её конституции. В качестве негативных агентов нормативной системы маргиналы испытывают её на прочность. Они как бактерии и вирусы, атакуя границы иммунной системы, проверяют её на прочность.

Однако в современном мире, который, по сути, становится трансграничным, границы утрачивают такое важное свойство, как резистентность. Нарушение границ в целом ряде областей не встречает сопротивления, а значит, само её нарушение уже не требует решимости, ответственности и отваги. Очевидно, что миграционный кризис в Европе стал возможным благодаря парадигме детерриторизации и открытых границ, которая лежит в основании «открытых» систем.

Главная проблема, как раз, заключается не в трудности, а в легкости преодоления границ, что, в конечном счете, ослабляет энергию отрицания. Сегодня не мужчина завоёвывает женщину, а скорее, женщина – мужчину, а точнее, иссякает пафос завоевания как таковой. Некоторые социологи в этой связи констатируют факт охлаждения сексуального влечения среди молодежи, и в этой связи говорят о сексуальной контрреволюции, связанной с утратой сексуального драйва[21], когда на смену «горячей» сексуальности приходит «холодная». Иными словами, происходит ослабление разницы потенциалов полового различия, в силу чего пол как феномен взаимного притяжения и отталкивания теряет силу магнитных плюсов. Нейтрализация полового различия, а значит, и десимволизации пола становится общеевропейским трендом.

Такие явления могут показаться трансгрессивными и маргинальными, но на самом деле – это видимость, обусловленная диффузией границ. В состоянии постмаргинальности утрачена не только трансценденция как переход границы по вертикали (что характерно, например, для юродства), но также и трансгрессия как переход по горизонтали. Трансгрессия предполагает прорыв, а следовательно, сопротивляемость границы, а также эксцесс, а значит, ту или иную форму ответственности: от общественного порицания до преследования и наказания. Проблема опять-таки в том, что отрицание как первичный импульс трансгрессии гасится буквально на следующем шаге. Вчерашний маргинал оседает внутри маргинальной формы; окраина зарастает канонами и правилами; маргинальная область интегрируется в «общий» мир и, в конечном счете, адаптируются и апроприируется. Это хорошо видно на примере ряда сексуальных практик, которые в рамках буквально одного поколения утратили статус девиантных или перверсивных, например, БДСМ. Посредством медиасреды такие практики легко внедряются в повседневную жизнь и даже приобретают некоторую институциональность, поскольку на

[20] *Зиммель Г.* Экскурс о чужаке / Пер. А.Ф. Филиппова // Социологическая теория: история, современность, перспективы. Альманах журнала «Социологическое обозрение». СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 9–4.

[21] Сексуальные контрреволюции. Интервью на радио «Свобода» // URL https://www.svoboda.org/a/28455084.html/ (дата обращения 30.11.2019).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00001

общих условиях встраиваются в единый и легальный рынок. Благодаря непрерывной диверсификации экономики потребления и её экспансии в маргинальные сферы, трансгрессивные практики моментально апроприируются рынком, приобретают товарную форму и в этом качестве утрачивают свой маргинальный статус. Не успев стать в полной мере нормативными, они, в то же время, перестают быть маргинальными и таким образом оказываются постмаргинальными.

Итак, мы обозначили два процесса – инверсии и диффузии, которые характеризуют состояние постмаргинальности, когда о маргинальном в прежнем смысле уже нельзя говорить. Проблема заключается в том, что социология, которая практически оккупировала понятие маргинальности, всё больше сталкивается с тем, что такие термины как «маргинальная группа» или «маргинальный стиль жизни» постепенно утрачивают свой референт, как его утратили и более общие понятия «социальной группы» и «политического класса»[22]. Понятие маргинальности, которое, по идее, должно означать крайность, способ присутствия на границе и опыт предела, постепенно теряет свой нормативно-регулятивный смысл, становится всё более относительным и условным. С чем это связано?

Прежде всего, это вызвано глобализацией всех сторон жизни, которая создаёт условия для мобильности социальных групп, порождает текучесть границ социальных структур и институтов, апроприирует национальные и культурные различия, вызывает фронтальный кризис идентичности и, как следствие, приводит к личностной лабильности. Все эти процессы обусловлены природой самого капитализма, который требует абстрактно-всеобщего экономического и политического субъекта и существует за счет расширения рынков, а следовательно, за счет слома и перестановки границ. Глобальный капитализм по определению трансграничен, транснационален и транскультурен. Он непрерывно перечерчивает карту маргинальности, затягивая в центр пограничные феномены.

Классическая социология едва ли успевает за этим процессом. Всё дело в том, что она зарождалась в условиях достаточно жестких институциональных границ и опиралась на понятия нормы и отклонения, центра и периферии. Социология маргинальности исходила из разности культурных кодов и была озабочена проблемой эксклюзии маргиналов за пределы нормативного социума со всеми вытекающими отсюда эксцессами и пограничными конфликтами. Сам образ маргинала связывался с групповой отверженностью и отрицательностью маргинальных практик. Однако сегодня господствует не эксклюзия, а инклюзия, порой принудительная. По этой причине слово «отбросы» практически ушло из лексикона. Безработным и мигрантам выделяются пособия, для инвалидов создается городская инфраструктура. Все эти – в прошлом маргинальные – слои затягиваются, как пылесосом, в новый символический центр.

4. Квазимаргинальность

Очевидно, что гендерное и социальное выравнивание – признак развитой социальной системы. Но менее очевидным является то, что это один из признаков формирования абстрактно-всеобщих, а поэтому трансграничных субъектов. Свободное обращение капитала

[22] См.: *Бодрийяр Ж.* В тени молчаливого большинства или конец социального. Екатеринбург: Уральский университет, 2000.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00001

требует *нового* типа общественной связи автономных и суверенных индивидов. В качестве производящей силы капитализм формирует абстрактно-всеобщего хозяйственного и политического субъекта, а точнее, агента со стёртыми и всё более стирающимися особенностями – национальными, культурными, половыми и возрастными. Это становится очевидным в текущей постиндустриальной стадии развития капитализма. Идеалом работника в IT-сфере – передового рубежа капитализма – сегодня является бездетный и несемейный субъект (не важно, мужчина или женщина), говорящий на английском языке и допоздна засиживающийся в офисе работодателя.

Особенное – вот, что встаёт костью в горле абстрактно-всеобщей логики капитализма. Главными островами особенного и очагами его сопротивления являются семья и родина, которая мыслится как большая семья. Именно семья становится главной мишенью для атак идеологов неолиберализма во второй половине XX века. Именно по этой причине Эдипов треугольник «мама–папа–ребенок» многократно осмеивается такими авторитетными фигурами, как Ж. Делёз, Ф. Гваттари, Ж.-Ф. Лиотар и др. Семья как институт особенного, как *свой* мир, где *свои* родители и *свои* дети – это последний бастион особенного. И если на ранних этапах капитализма и протестантизма семья и церковь служили оплотом нормативной культуры, а значит, и опорой для государства (достаточно вспомнить известный «принцип 3-х К» – «Kinder, Küche, Kirche»), то на стадии экономики потребления семья, церковь и государство становятся символами консервации границ. Более того, в рамках идеологии неолиберализма (а классический либерализм опирался на эти три института) они теснятся в маргинальную зону. Парадокс заключается в том, что особенное исчезает именно там, где о нём, казалась бы пекутся больше всего – в квир-теориях и апологиях специфических «практик субъективации». Оно исчезает именно потому, что агентом особенного становится абстрактно-всеобщий субъект. В итоге на вопрос «Что в нём особенного?» мы получаем абстрактно-всеобщий ответ: «Он не такой, как все»! Открытые границы оказываются ловушкой для индивида, поскольку создают иллюзию индивидуальности и идентичности. Настоящая же идентичность добывается ценой преодоления препятствий, путем территоризации завоеванных территорий.

Очевидно, что маргинальные области создаются определенностью границ, а вовсе не их расползанием. Последнее создает различные формы квазимаргинальности, которые «дублируют» старые формы, занимают их место. Возьмем, к примеру, фигуру странника, которая топологически является маргинальной. Постмаргинальным подобием странника сегодня является турист. Он так же пересекает границы, но без риска для жизни. В отличие от странника, он путешествует в комфортной среде. Турист не открывает новых пространств, а ездит по апробированным маршрутам. Между тем странствие – это феномен трансгрессии. Странствовать можно и оставаясь на месте. Кант, например, никуда не ездил, но везде был, а современный турист всюду ездит, но нигде не бывает. Как пишет Ст. Гурин, «путешествие – это стремление к трансформации, к выходу за пределы собственно человеческого, к расширению своего масштаба и горизонтов, это способ отодвинуть границы, радикально их преодолеть. То есть, в путешествии возникает возможность действительного трансцендирования. <…> Туризм воспроизводит лишь форму и, частично, структуру путе-

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00001

шествия, при этом забыв о первоначальном контексте»[23].

Другие примеры. Современный безработный не обязательно нищий. Безработица (скрытая или явная) сегодня является признаком развитой социальной системы, а праздность становится нормой жизни и идеалом растущего праздного класса. Даже проституция стремительно теряет свой маргинальный статус, благодаря порноиндустрии и цифровым технологиям – веб-камерам и электронным платежам, которые делают публичное занятие сексом доступным и безопасным, а главное, популярным среди молодежи. В то же время, преступность не только героизируется, но и приобретает символический нормативно-рутинный характер. Юродивых заменили фрики, которые оккупировали массмедиа, где они становятся законодателями мод. Благодаря Голливуду, идея трансграничности и трансчеловечности доведена до абсурда – до умопомрачительных фантазмов о гибридах монстров и людей.

Классическим представителями маргинальных групп во все времена являлись так называемые «отбросы общества»: изгои, бездомные бродяги, безработные, нищие, обитатели трущоб; а также обитатели окраин – отшельники, странники, паломники, юродивые. Существовали целые маргинальные этносы, как например, евреи, цыгане, варвары в античных цивилизациях. Собирательными образами маргинала были люмпен, номад, чужак. В состоянии постмаргинальности мы находим лишь подобия этих маргинальных типов. И здесь возникает вопрос о критериях различия подлинной и неподлинной маргинальности. Трансгрессия, определяемая как жест, обращенный к пределу, может служить онтологическим критерием для различия подлинной и неподлинной маргинальности, а значит, описывать состояние постмаргинальности. Правда, это требует прояснения онтологического смысла самой трансгрессии, о чём в данной работе мы можем сказать лишь в двух словах. Трансгрессия может иметь два смысла, в зависимости от того, определяется она на основе границы, или на основе предела. Такое различие феноменологически оправдано. Граница есть феномен разделения внутримирного сущего, она отделяет одно наличное пространство от другого. Иное дело – предел или край. Край – это предел наличного. По этой причине пребывающий на краю имеет дело с неопределенностью, пустотой и отрицательностью предела. Именно в этом смысле можно говорить о том, что в состоянии трансграничности первичный кумулятивный импульс трансгрессии погашен. По этой причине, лишенная энергии отрицания, новая маргинальность легко вписывается в современные реалии, апроприируется.

[23] *Гурин С.П.* Проблемы маргинальной антропологии. Саратов: Издательский центр Саратовского государственного социально экономического университета, 1999. С. 109.

Список литературы

1. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. 452 с.
2. Гурин С. П. Проблемы маргинальной антропологии. Саратов: Издательский центр Саратовского государственного социально-экономического университета, 1999. 181 с.
3. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства или конец социального. Екатеринбург: Уральский университет, 2000. 96 с.
4. Демин И.В. Границы консерватизма и консерватизм границ // Диагностика современности:

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00001

глобальные вызовы – индивидуальные ответы: сб. материалов научн. конф. с межд. уч. / отв. ред. Ю.А. Разинов. Самара: Изд-во Самарской гуманит.акад., 2018. С. 161–174.

5. Зиммель Г. Экскурс о чужаке / Пер. А.Ф. Филиппова // Социологическая теория: история, современность, перспективы. Альманах журнала «Социологическое обозрение». СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 9–14.
6. Лиотар Ж.-Ф. Либидинальная экономика / пер с фр. В.Е. Лапицкого. М.; СПб: Изд-во Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СпбГУ, 2018. 472 с.
7. Мамардашвили М. К. Формы и содержание мышления. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. 288 с.
8. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. Дегуманизация искусства. Бесхребетная Испания. М.: АСТ: СТ Москва, 2008. 347 с.
9. Разинов Ю.А. Эклиптика смерти // Ежегодник по феноменологической философии. Вып. 5. М.: изд-во РГГУ, 2019. С.114–134.
10. Волчек Д. Сексуальные контрреволюции. Интервью на радио «Свобода» // URL https://www.svoboda.org/a/28455084.html/ (дата обращения 30.11.2019).
11. Соколов Б.Г. Пост-, транс-, гипергрех //Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2018. Т. 34. Вып. 3. С. 429–440.
12. Фуко М. О трансгрессии // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 111–132.
13. Фуко. М. Theatrum philosophicum // Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. Theatrum philosophicum. М.: Раритет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998. С. 441–473.
14. Хайдеггер М. Парменид / пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2009. 384 с.
15. 19 съезд КПК: внешние и внутренние последствия и перспективы реформ в Китае // Сравнительная политика, 2018. Т. 9, № 2. С. 140–158.

References

16. Baudrillard J. In the shadow of the silent majorities, or, The end of the social. Semiotext(e) Publ., 2007. 136 p.
17. Demin I.V. Granicy konservatizma i konservatizm granic. (Boundaries of conservatism and conservatism of borders). Diagnostika sovremennosti: global'nye vyzovy - individual'nye otvety: sbornik materialov nauchnoj konferencii s mezhdunarodnym uchastiem. Samara, Izdatel'stvo Samarskoj gumanitarnoj akademii Publ, 2018. pp. 161-174. (In Russian).
18. Foucault M. Preface a la transgression. Critique, 1963, no. 195-196, pp. 751-769. (In French)
19. Foucault M. Theatrum philosophicum. Critique, 1970. no. 282, pp. 885-908. (In French).
20. Gurin S.P. Problemy marginal'noj antropologii (Problems of the anthropology of the marginal). Saratov, Izdatel'skij centr Saratovskogo gosudarstvennogo social'no jekonomicheskogo universiteta Publ., 1999. 181 p. (In Russian).
21. Hegel Georg Wilhelm Fredrich. Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline, Part I: Science of Logic. Cambridge University Press Publ., 2010. 380 p. (In German).
22. Heidegger M. Gesamtausgabe. ii. abteilung: Vorlesungen 1923-194, vol. 54. Pparmenides. GmbH. Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann Publ. 1984, 252 p.
23. Lyotard J.-F. Economie libidinale. Editions Minuit Publ, 1974. 320 p. (In French).
24. Mamardashvili M. K. Formy i soderzhanie myshlenija (Forms and content of thinking). St. Petersburg, Azbuka, Azbuka-Attikus Publ., 2011. 288 p. (In Russian)
25. Ortega y Gasset. The Revolt of the Masses. New York, Mentor Books Publ., 1950. 141 p.
26. Razinov Ju.A. Jekliptika smerti (The Ecliptic of Death). Ezhegodnik po fenomenologicheskoj filosofii (Annual for phenomenological philosophy), vol. 5, Moscow, Izdatel'stvo Rossijskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta Publ., 2019. pp. 114-134. (In Russian).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00001

27. Simmel G. Exkurs √Jber den Fremden. Simmel G. Soziologie. Untersuchungen √Jber die Formen der Vergesellschaftung. Georg Simmel Gesamtausgabe. Bd. 11. Frankfurt a.M., Suhrkamp Publ., 1992. pp. 764-770. (In German).

28. Sokolov B.G. Post-, trans-, gipergreh (Post-, trans-, hyper-sin). Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Filosofija i konfliktologija. 2018, vol. 34. no. 3. pp. 429-440. (In Russian).

29. Volchek D. Seksual'nye kontrrevoljucii. Interv'ju na radio "Svoboda" (Sexual counter-revolution. Interview on Radio Liberty). Available at: https://www.svoboda.org/a/28455084.html (accessed 30 november 2019). (In Russian).

30. 19 s#ezd Kommunisticheskoj partii Kitaja: vneshnie i vnutrennie posledstvija i perspektivy reform v Kitae (19th Congress of the Communist Party of China: External and Internal Consequences and Prospects for Reforms in China). Sravnitel'naja politika (Comparative policy), 2018, vol. 9, no. 2. pp. 140-158. (In Russian).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00002

Анастасия Юрьевна БРАЕРСКАЯ / Anastasia BRAERSKAYA

| Нео-кочевничество: маргинальный феномен современности или новая культурная парадигма обретения идентичности? / Neo-nomadism: a marginal phenomenon of modernity or a new cultural paradigm for gaining identity? |

Анастасия Юрьевна БРАЕРСКАЯ / Anastasia BRAERSKAYA

Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону, Россия
Доцент кафедры теории культуры, этики и эстетики
Кандидат философских наук

Southern Federal University, Rostov-on-Don, Russia
Associate Professor of the Department of Theory of Culture, Ethics and Aesthetics
PhD in Philosophy
nast-br@yandex.ru

НЕО-КОЧЕВНИЧЕСТВО: МАРГИНАЛЬНЫЙ ФЕНОМЕН СОВРЕМЕННОСТИ ИЛИ НОВАЯ КУЛЬТУРНАЯ ПАРАДИГМА ОБРЕТЕНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ?

В статье рассматривается проблема нео-кочевых сообществ в контексте взаимосвязи маргинализации, построения персональной идентичности и мобильности как характеристик современной культуры. Показано, что глобальные кочевники являются одновременно актуальным предметом эмпирических исследований, и в то же время могут представлять собой концептуально обоснованный тип идентичности в условиях современности, который, несмотря на процесс маргинализации в XX в., в XXI в. становится новой культурной парадигмой обретения идентичности, наиболее полно отвечающей требованиям современного культурного дискурса, заключающегося в перманентной трансформации, ситуации постоянного выбора, тотальной индивидуализации и др. В этих условиях особую роль играет фигура «Другого» как средство построения идентичности, в то время как противоречие между оседлыми и кочевыми сообществами постепенно утрачивает свой доминантный характер, а стигматизированные образы жизни (бродяжничество, отсутствие постоянной работы, «дома» и т.д.) постепенно становятся образцами для подражания преимущественно в контексте молодежной культуры.

Ключевые слова: персональная идентичность, личность, индивидуализм, маргинальность, новые кочевники, нео-номадизм, номадология, современная культура, «Другой».

NEO-NOMADISM: A MARGINAL PHENOMENON OF MODERNITY OR A NEW CULTURAL PARADIGM FOR GAINING IDENTITY?

The article considers the problem of neo-nomadic communities in the context of the relationship of marginalization, the construction of personal identity and mobility as characteristics of modern culture. It is shown that global nomads are simultaneously a relevant subject of empirical research, and at the same time they can be a conceptually substantiated type of identity in modern conditions, which, despite the process of marginalization in the 20th century, in the 21st century it becomes a new cultural paradigm for gaining an identity that most fully meets the requirements of modern cultural discourse, which consists in permanent transformation, a situation of constant choice, total individualization, etc. Under these conditions, the figure of the “Other” plays a special role as a means of constructing identity, while the contradiction between settled and nomadic communities are gradually losing their dominant character, and stigmatized lifestyles (vagrancy, lack of permanent work, “home”, Etc.) are gradually becoming role models primarily in the context of youth culture.

Key words: personal identity, personality, individualism, marginality, new nomads, neo-nomadism, nomadology, modern culture, The Other.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00002

Анастасия Юрьевна БРАЕРСКАЯ / Anastasia BRAERSKAYA

| Нео-кочевничество: маргинальный феномен современности или новая культурная парадигма обретения идентичности? / Neo-nomadism: a marginal phenomenon of modernity or a new cultural paradigm for gaining identity? |

В эпоху глобализации и расширения мирового информационного пространства особенно актуальными становятся проблемы идентичности, самоопределения, поиска смысла и субъективности.

Следует отметить, что современный мир характеризуется новым содержанием отношений и человеческой деятельности. В целом, в культуре происходит смена парадигмы – иерархическая социальная структура постепенно уступает место горизонтальным связям, в большей мере основанным на ситуативном взаимодействии. Долгосрочные отношения сменяются краткосрочными с целью решения определенных жизненных задач. Мир приходит в движение, время начинает властвовать над пространством, пространство коллективной жизни все чаще заполняется частными примерами, индивидуализация становится основным критерием при выборе идентичности, а сама персональная идентичность становится проблемой, которую индивиду вынужден решать самостоятельно[1].

«Твердость» предыдущих эпох утрачивает свои свойства, актуализируются такие качества как текучесть, переопределяемость, гетерогоенность, процессуальность, подвижность. Это касается не только социальных взаимоотношений, трансформации происходят во всех сферах жизни общества и культуры, особенно затрагивая область построения персональной идентичности.

Как известно, в теоретическом дискурсе исследований самоопределения личности на уровне философии, культурологии, психологии, особое место отведено фигуре «Другого». Наиболее подробно роль «Другого» для личностного самоопределения рассмотрена в философском направлении экзистенциализма, а также в феноменологии (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Ж-П. Сартр и др.). В то же время, в масштабах социального взаимодействия «Другой» часто связан с явлениями «чуждости», «инаковости».

В данных условиях проблема маргинальности и маргинализации обретает особую актуальность. Поскольку «Другой» является основой для определения собственного «Я», иерархические связи общества должны быть основаны на противопоставлении, бинарных оппозициях, где один из полюсов всегда будет доминировать.

Издавна мы можем наблюдать противопоставление оседлых и кочевых народов, когда оседлость воспринималась как основа «нормальной» жизнедеятельности, результат прогресса, в то время как кочевничество – в качестве рудимента прошлых исторических эпох.

Во второй половине XX века авторы Ж. Делез и Ф. Гваттари перенесли метафору кочевничества на бытие постмодернистской культуры, описывая ризоматическую составляющую современного им мира, культурных и социальных процессов[2].

«Трактат о номадологии» и тема номадологии получила широкое распространение в гуманитарном дискурсе и, на наш взгляд, не

[1] *Бауман З.* Текучая современность / Пер. с англ. Под ред. Ю.В. Асочакова. СПб.: Питер, 2008. 240 с.

[2] *Делез Ж., Гваттари Ф.* Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Пер. с франц. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. 895 с.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00002

потеряла своей актуальности до сих пор. Номадизм в понимании вышеперечисленных авторов – это определенный принцип мышления, организации бытия в ситуации культуры постмодерна, связанный с понятиями нелинейности, отсутствием центра, структурности, иерархии. Все эти процессы выражаются понятием «ризомы», прорастающего в любом направлении стебля, в противоположность образу корня, как иерархической структуры с четким центром и вектором движения.

В данном контексте хотелось бы обратиться к работе американского социолога Энтони Д'Андреа[3], анализирующего проблему нео-кочевничества в контексте маргинальности и гипермобильности. В своем исследовании автор соединяет два подхода – антропологию номадизма и философию номадологии.

Нео-кочевник – это путешественник, решивший какое-то время пожить за границей. В современной культуре он представляет довольно распространенный феномен, так, что можно говорить об определенных нео-кочевых сообществах, имеющих определенные характеристики, места обитания, свойственные им занятия, виды деятельности, принципы и ценности.

Данный феномен представляется явлением, угрожающим оседлой цивилизации, и потому он во многом маргинализируется доминантным культурным дискурсом (а также и самими глобальными кочевниками), и в то же время его можно рассматривать как концепцию, которая служит для переосмысления новых форм идентичности в век глобализации.

Основная идея работы Д'Андреа заключается в том, что современные кочевники, выбирая соответствующий образ жизни, руководствуются не экономическими, или политическими мотивами, а скорее, культурно-личностными.

Образ жизни кочевников в достаточной степени маргинализирован до сих пор, т.к. они стремятся к уклонению или даже реформированию рутинных практик, обусловленных государственной политикой, общественным мнением или требованиями рынка.

Для них характерен ярко выраженный индивидуализм, обретение жизненного опыта в постоянных перемещениях, путешествиях, открытость к экспериментам с собственной идентичностью, восприятием, образом жизни и т.д. А.Ю. Шеманов, рассматривая процесс самоидентификации в культуре, обращается к термину «протеанизм», указывая на то, что определенная категория индивидов в современном обществе, подобно древнегреческому герою Протею, легко, без всякого внутреннего конфликта может принимать любой желаемый образ, трансформируя идентичность по своему усмотрению[4].

При этом существует определенный парадокс: маргинализируясь, глобальные кочевники стремятся избежать влияния государственных режимов, морали на свою жизнь, однако и их деятельность подвержена коммодификации, альтернативные формации постепен-

[3] *D'Andrea A.* Neo-Nomadism: A Theory of Post-Identitarian Mobility in the Global Age // Mobilities. 2006. Vol. 1, №1. P. 95–119.

[4] *Шеманов А.Ю.* Самоидентификация человека и культура: Монография. М.: Академический Проект, 2007. 479 с.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00002

но захватываются капиталистическими экономиками (туризм, развлечения, реклама) и регулируются вмешательством государства, в то время как прибыль создает наиболее приемлемые условия для альтернативных образов жизни, объединяющих труд, досуг и духовность в единое целое.

В данном контексте особую роль играет феномен глобализации, который определяется Энтони Д'Андреа не столько как построение взаимодействия в единообразном ключе, сколько, напротив, организация разнообразия, где местные культуры переплетаются с культурной нео-кочевников, формируя новый тип, лишенный четкой территориальной привязки. Таким образом глобализация становится децентрализованным процессом.

Данные объединения существуют уже на других условиях, нежели национальность, расовая, этническая, государственная принадлежность. Французский социолог М. Мафессоли, описывая взаимодействие индивидов в больших городах, называет данное явление трайбализмом[5]. Феномен трайбализма, осуществляемый на основе взаимодействия субъектов экзистенциальной сети, базирующийся на общих мировоззренческих наднациональных связях, на наш взгляд, довольно органично вписывается в концепцию нео-номадизма и представляет собой один из вариантов разрешения проблемы противоречия между ресурсами отдельной личности в плане обретения идентичности в постоянно меняющемся современном мире. Нам представляется, что нео-номадическая субъективность включается в глобализационные процессы и создает новый тип объединения людей – возможную альтернативу традиционным коллективным сообществам, где усиливается творческий подход к обретению личностной идентичности и ее рефлексивный характер.

Идентичность новых кочевников преодолевает замкнутость оседлых социальных связей и стремится к открытости новому опыту взаимодействия с «Другим», к новым формам взаимосотрудничества. Это попытка построить иную идентичность как результат сознательного выбора, что в большей степени соответствует образу современного мира.

Глобальные кочевники становятся частью транс-этнической дисперсии народов, которые более не связаны с центрированной идентичностью и в отличие от диаспоры, или политических мигрантов не ориентированы на Родину.

Индивидуализм в нео-кочевых образованиях довольно прагматичен и основан на рефлексивных способах субъективации. Как отмечал З. Бауман, индивидуализация стала судьбой, и мы не имеем возможности жить иначе, кроме как делать выбор в сторону индивидуализма, причем, построение любой идентичности в данном ключе не дает никаких гарантий стабильности и эффективности, именно поэтому мы вынуждены каждый раз перестраивать себя заново. Далее социолог добавляет, что «быть в пути стало постоянным образом жизни индивидов, не имеющих (те-

[5] *Шубрт И.* Мир постмодерна в социологии Мишеля Маффесоли // Социологические исследования. 2018. № 10. С. 25–32.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00002

перь уже хронически) своего устойчивого положения в обществе»[6].

По мнению Д'Андреа, в теоретическом плане мы должны переосмыслить исследования относительно глобализации и сопутствующих ей процессов, учитывая не только внешние социальные формы – потоки, схемы, циркуляции людей, каптала и культуры, но и выявляя культурные смыслы субъективного характера[7].

Отчасти таким требованиям соответствует концепция космополитизма, в рамках которой индивид должен быть открытым к взаимодействию с «Другим», ведь столкновение с инаковостью ведет к глобальным трансформациям личности, оно основано на высоком уровне рефлексивности, способности к переживанию собственного «Я» на контрасте с иными формами культуры, стремлении к разнообразию. Это интеллектуальная и эстетическая открытость к взаимоотношениям с инаковым через культурное отражение. Таким образом, космополитизм следует понимать как целостный подход или отношение, термин, заимствованный из социальной психологии, который включает в себя когнитивные, эмоциональные и поведенческие компоненты.

Так, из маргинализированной группы бродяг нео-кочевники превращаются в сообщество современного типа, наиболее полно отвечающее запросам глобализирующейся культуры.

Безусловно, перечисленные выше характеристики современного мира затронули и оседлые общества, однако, в более мягкой форме. Мы можем согласиться с тем, что писал Бауман о текучей современности, однако, с некоторыми оговорками. По вполне понятным причинам описанная ситуация характерна скорее для европейских (однако не всех) стран и США. В то время как в России отношение к нео-кочевникам достаточно прохладное, хотя их и становится все больше, тем не менее, в социальных сетях люди, ведущие подобный образ жизни, зарабатывающие ведением блогов, проведением тренингов и онлайн воркшопов и т.д. все еще стигматизированы негативным отношением большинства. Тем не менее, данная группа людей постепенно захватывает просторы интернета и в нашей стране.

Далее нам хотелось бы остановиться на еще одной характеристике идентичности нео-кочевника – мобильности. Здесь мобильность представляется, с одной стороны, как реальные физические перемещения в пространстве – далекие путешествия в экзотические страны, неспособность задерживаться надолго в одном месте и т.д. В то же самое время, свойство мобильности, смещения характерно и для экспериментов с сознанием, с построением новых самоидентичностей – различные техники медитации, духовные практики, употребление галлюциногенных веществ. Не случайно данный опыт на сленге называется «трип», что дословно означает «путешествие, поездка». Таким образом, эксперименты с собственным сознанием и духовностью нередко сопутствуют физическим перемещениям глобальных кочевников.

[6] *Бауман З.* Текучая современность / Пер. с англ. Под ред. Ю.В. Асочакова. СПб.: Питер, 2008. С.184.

[7] *D'Andrea A.* Neo-Nomadism: A Theory of Post-Identitarian Mobility in the Global Age // Mobilities. 2006. Vol. 1, №1. P. 95–119.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00002

Анастасия Юрьевна БРАЕРСКАЯ / Anastasia BRAERSKAYA

| Нео-кочевничество: маргинальный феномен современности или новая культурная парадигма обретения идентичности? / Neo-nomadism: a marginal phenomenon of modernity or a new cultural paradigm for gaining identity? |

Как отмечает Д'Андреа «Для глобальных кочевников мобильность – это больше, чем просто пространственное смещение. Она также является составной частью их экономических стратегий, а также их собственной самоидентификацией и способов субъективности»[8].

Однако из маргинализированной среды места обитания кочевников становятся центрами экономической жизни государств. Здесь автор приводит в пример остров Ибица, где еще между двумя мировыми войнами писатель Вальтер Беньямин жил вместе с местной богемой. Позже, захваченный интенсивной миграцией новых кочевых сообществ, остров становится крупный узлом коммерческой деятельности досугового капитализма, все больше подвергается контролю оседлого общества, государственным нормам, становится центром мирового туризма. Такова судьба большинства подобных мест.

Итак, культурная гипермобильность часто актуализируется в тех сообществах и на тех территориях, характеристиками которых становится мобильность и маргинальность.

Два этих свойства характерны, как для традиционных кочевников, так и для современных глобальных сообществ. Здесь Д'Андреа проводит параллели между характеристиками, выявленными исследователями традиционных кочевых обществ и неономадизмом.

Также важно отметить эвристический потенциал номадологии Делеза и Гваттари для исследования нео-кочевых сообществ. Номадология преодолевает оседлую логику государства, науки и цивилизации, критикуя бинарную логику традиционных исследований, в рамках которых оседлость воспринималась всегда как норма, в то время как кочевничество рассматривалось как иной полюс бинарной оппозиции – отклонение от нормы оседлости. Фиксация главенствовала над мобильностью, корни – над маршрутами. Сама по себе диалектика идентичности и различий ограничивает себя в пределах исключающих границ.

Именно поэтому, по мнению автора, идентичность как категория, и как собственно культурное образование ставится под сомнение во многих кочевых практиках, подвергается декодированию, разрушению и воссозданию, что, безусловно, не исключает негативных последствий. Употребление галлюциногенных веществ, практики дыхания, медитации, выхода за границы сознания, эксперименты с идентичностью направлены, с одной стороны, на разрушение жестких категорий, принадлежностей, с другой – на осуществление основных подкатегорий культурной гипермобильности, таких как смещение, маргинальность, детерриториализация и метаморфоза.

Таким образом, для глобальных кочевников мобильность – это больше, чем просто пространственное смещение. Она также является составной частью их экономических стратегий, а также способом самоидентификации и обретения субъективности.

Номадология же переосмысляет идентичность как подвижное и процессуальное образование, и в то же время, отчасти самостоятельное.

[8] *D'Andrea A.* Neo-Nomadism: A Theory of Post-Identitarian Mobility in the Global Age // Mobilities. 2006. Vol. 1. №1. P. 102.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00002

Анастасия Юрьевна БРАЕРСКАЯ / Anastasia BRAERSKAYA

| Нео-кочевничество: маргинальный феномен современности или новая культурная парадигма обретения идентичности? / Neo-nomadism: a marginal phenomenon of modernity or a new cultural paradigm for gaining identity? |

Как уже было сказано выше, кочевники руководствуются не только экономическими мотивами, их передвижения также культурно обусловлены. Нельзя назвать их бродягами, напротив, они знают куда и зачем идут. Следовательно, они мало заботятся о том, чтобы сохранить владение землей, что относится как к традиционным кочевым племенам, так и к современным номадическим сообществам.

Это стремление не закрепить за собой территорию, но воссоздать дом на каждом новом месте. Данный процесс относится как к материальной сфере, так и к области построения идентичности. Современные кочевники более гибки и в большей степени реагируют на изменения и требования времени, чем оседлые.

Как отмечает феминистский теоретик Рози Брайдотти, номадизм ставит под сомнение наличие сущности, стремится к позиционированию себя вне места, отказывается от стабильной идентичности. «Номадизм: головокружительное движение к деконструированию идентичности; молекуляризация «я» и далее добавляет: «номадизм состоит не только из бездомности, сколько из способности воссоздавать свой дом где бы то ни было»[9]. Проект номадической идентичности – это определенный образ критической мысли, вступающий в противоречие с фаллологоцентристским дискурсом, основывающимся на отношениях власти и подчинении, иерархии и исключения[10].

Нельзя не отметить сложные отношения кочевников с государствами и оседлыми обществами. Безусловно, самомаргинализируясь, выстраивая альтернативные образы жизни и идентичности, новые кочевники становятся контркультурными образованиями, выступающими против иерархизированной и властной структуры оседлых сообществ. В то же время, следует сказать, что политические структуры все же исторически обуздали автономное движение кочевников. Это относится как к традиционным кочевым сообществам, так и к современным. С одной стороны, это различные программы по развитию оседлости, с другой стороны, – коммерциализация жизни глобальных кочевников, коммодификация их занятий, превращение исконно кочевых «узлов» в захваченные торговыми отношениями центры мирового туризма.

В таких условиях номадические способы производства колеблются и зависят от более крупных обществ. Тем не менее, занятия, с которыми связывают свою жизнь неокочевники, соотносятся с достижениями гибкого капитализма – возможности удаленной работы, сферами, имеющими отношение к программированию, Интернету, а также относящимися к здоровью (йога, осознанный фитнес, онлайн-тренировки и прочее), духовности и идентичности (лайф-коучинг, осознанность и т.д.).

Перечисленные выше характеристики кочевничества делают его достаточно гибким в приспособлении к постоянно изменяющимся условиям жизни в современном мире. Данный феномен возник благодаря глобализации и является наиболее подходящим типом адаптации к перманентным трансформациям современной культуры. Номадизм с его гибкой иден-

[9] *Брайдотти Р.* Путем номадизма// Введение в гендерные исследования. Часть II: Хрестоматия. ЦХГИ, Санкт-Петербург: Алетейя, 2001. С. 138

[10] *Брайдотти Р.* Различие полов как политический проект номадизма // Хрестоматия феминистских текстов: переводы. / Под ред. Е. Здравомысловой и А. Темкиной. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00002

тичностью и многоресурсными экономическими стратегиями как нельзя лучше подходят для непредсказуемой среды.

Также нельзя не отметить определенную автономию нео-кочевых сообществ. Отсутствие социальных и трудовых гарантий, возможность выбирать, каким образом и с кем строить свои профессиональные отношения налагают определенную долю ответственности на индивида.

Отношение к нео-кочевникам со стороны оседлого общества, как уже было сказано, амбивалентно. С одной стороны, нео-кочевник воспринимается негативно, с другой – в условиях глобализации, безличного и постоянно изменяющегося мира образ свободной личности романтизируется, ведь она вольна сама выбирать свой жизненный путь, ее не сдерживают оковы семьи или общественное мнение. Так, нео-номадизм становится символом оппозиционно настроенной молодежи, особенно это характерно для больших городов.

Безусловно, формирование самого себя в нео-номадических сообществах иногда сопровождается экспериментами саморазрушающего эффекта. Для того, чтобы обрести целостное «Я» необходимо смещение идентичности. В большинстве случаев достигается это с помощью указанных выше практик, связанных с сознанием.

Таким образом, идентичность обретается путем разрушения ее старых форм, перестраивается, пересобирается. Данный процесс находит свое воплощение как в физических перемещениях – путешествиях в экзотические страны, посещении «узлов» нео-номадических сообществ, так и в экспериментах с собственным восприятием «Я» и «Другого», окружающей действительности, рефлексией.

На основании вышесказанного следует обозначить некоторые выводы:

1. Нео-номадические сообщества представляют интерес не только для эмпирических социально- и культурно-антропологических исследований, но также дают возможность на концептуальном уровне исследовать способы обретения персональной идентичности в условиях «текучей современности», где индивидуализация становится вынужденным процессом, личность не может не выбирать свою идентичность, а перманентная изменчивость современной культуры не дает никаких гарантий стабильности.
2. Изучение глобального кочевничества дает обширный антропологически материал для анализа отношений между «Я» и «Другим» на примере взаимодействия нео-номадических сообществ с чужими оседлыми культурами.
3. Согласно Д'Андреа, необходимо пересмотреть традиционные способы исследования мобильности в условиях глобализации, учитывая не только экономические, политические, но субъективные и культурные смыслы миграций глобальных кочевников.
4. Подвергавшийся маргинализации ранее, образ жизни глобальных кочевников в настоящее время становится все более привлекательным, особенно в среде молодых людей, так как он наиболее полно отвечает требованиям современного культурного дискурса, заключающегося в перманентной трансформации, ситуации постоянного выбора, тотальной индивидуализации и др.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00002

Анастасия Юрьевна БРАЕРСКАЯ / Anastasia BRAERSKAYA

| Нео-кочевничество: маргинальный феномен современности или новая культурная парадигма обретения идентичности? / Neo-nomadism: a marginal phenomenon of modernity or a new cultural paradigm for gaining identity? |

Список литературы

1. Бауман З. Текучая современность /Пер. с англ. Под ред. Ю.В. Асочакова. СПб.: Питер, 2008. 240 с.
2. Брайдотти Р. Путем номадизма// Введение в гендерные исследования. Часть II: Хрестоматия. ЦХГИ, Санкт-Петербург: Алетейя, 2001. С. 136–163.
3. Брайдотти Р. Различие полов как политический проект номадизма // Хрестоматия феминистских текстов: переводы. / Под ред. Е. Здравомысловой и А. Темкиной. СПб.: "Дмитрий Буланин", 2000. С. 220– 250.
4. Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. /Пер. с франц. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. 895 с.
5. Шеманов А.Ю. Самоидентификация человека и культура: Монография. М.: Академический Проект, 2007. 479 с.
6. Шубрт И. Мир постмодерна в социологии Мишеля Маффесоли // Социологические исследования. 2018. № 10. С. 25-32.
7. D'Andrea A. Neo-Nomadism: A Theory of Post-Identitarian Mobility in the Global Age // Mobilities. 2006. Vol. 1, №1. P. 95–119.

References

1. Bauman Z. Liquid Modernity. Cambridge: Polity Press Publ., 2000, 228 p.
2. Braidotti R., Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory. New York, Columbia University Press Publ., 1994, pp. 1-2, 15–36.
3. Braidotti R. Sexual Difference as a Nomadic Political Project // Nomadic Subjects. New York: Columbia University Press Publ., 1994. pp. 146–172.
4. D'Andrea A. Neo-Nomadism: A Theory of Post-Identitarian Mobility in the Global Age // Mobilities. 2006. Vol. 1, no. 1. P. 95–119.
5. Deleuze G., Guattari F. A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia, Minneapolis, University of. Minnesota Press Publ., 1987, 610 p.
6. Shemanov A.Ju. Samoidentifikacija cheloveka i kul'tura (Human identity and culture): Monografija. Moscow, Akademicheskij Proekt Publ., 2007. 479 p. (In Russian).
7. Shubrt I. Mir postmoderna v sociologii Mishelja Maffesoli // Sociologicheskie issledovanija. 2018. no. 10. pp. 25–32.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00003

Александр Альфредович ШУНЕЙКО / Alexander SHUNEYKO | Ольга Владимировна ЧИБИСОВА / Olga CHIBISOVA

| Странничество в научных исследованиях XXI века / The Phenomenon of *Strannichestvo* in the Scientific Research of the XXI Century |

Александр Альфредович ШУНЕЙКО / Alexander SHUNEYKO

Комсомольский-на-Амуре государственный университет, Комсомольск-на-Амуре, Россия
Профессор кафедры лингвистики и межкультурной коммуникации
Доктор филологических наук

Komsomolsk-on-Amur State University, Komsomolsk-on-Amur, Russia
Linguistics and Intercultural Communication Department
Professor, Doctor of Sciences in Philology
a-shuneyko@yandex.ru

Ольга Владимировна ЧИБИСОВА / Olga CHIBISOVA

Комсомольский-на-Амуре государственный университет, Комсомольск-на-Амуре, Россия
Доцент кафедры лингвистики и межкультурной коммуникации
Кандидат культурологии

Komsomolsk-on-Amur State University, Komsomolsk-on-Amur, Russia
Associate Professor, PhD in Cultural Anthropology
olgachibisova@yandex.ru

СТРАННИЧЕСТВО В НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ XXI ВЕКА

Цель статьи – проанализировать характер восприятия феномена странничества в отечественных научных исследованиях начала XXI в. Основным инструментом в данном случае является дискурсивный анализ, предполагающий, что феномен культуры рассматривается в рамках порождающего его дискурса как совокупность самых разных характеристик: от лингвистических до идеологических и структурных. При этом рассмотрение самих разнообразных работ проводится с применением контент-анализа как наиболее удобного в ситуации, когда работы относятся к различным областям знания: богословию, когнитивной лингвистике, философии, психологии, искусствоведению, эстетике и др. В каждой науке феномен наполняется специфическим содержанием. Это обостряет необходимость целостного представления о характере его аналитической оценки. Русская культура воспринимает странничество как сложное многомерное явление. Это проявляется во многом, например, в отсутствии точных переводов слова на другие языки; в наличии множества синонимов с существенными сдвигами в семантике, ни один из которых нельзя признать абсолютным; в отсутствии чётких границ у того понятийного комплекса, который это слово обозначает. И в том, что отдельными своими частями он пересекается с целым рядом соположенных с ним, но не тождественных ему понятий. При сложившейся ситуации логично расширить границы восприятия материала и попытаться выяснить, каким образом различные исследования взаимно дополняют друг друга. Данная область, а не сфера споров, наиболее интересна, поскольку позволяет приблизиться к конструированию адекватного целостного представления. Приходится констатировать, что в настоящий момент оно отсутствует. Наиболее вероятным путём его достижения можно считать использование инвариантных характеристик феномена. В этой связи наиболее продуктивным представляется восприятие странничества в качестве феномена, обладающего симультанным набором характеристик, на которые в разной связи и с различной степенью полноты и последовательности указывают различные исследователи. Важно, что каждая из характеристик может проявляться одновременно с иными в разной степени своего присутствия. Комплекс характеристик даёт адекватное представление и о самом феномене, и о способах его восприятия и оценки в культуре.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00003

Александр Альфредович ШУНЕЙКО / Alexander SHUNEYKO | Ольга Владимировна ЧИБИСОВА / Olga CHIBISOVA

| Странничество в научных исследованиях XXI века / The Phenomenon of *Strannichestvo* in the Scientific Research of the XXI Century |

Ключевые слова: странничество, паломничество, скитальчество, бродяжничество, тунеядство, хобоизм, путешествие, изгнание, эмиграция, творческий поиск, сталкерство, диггерство, руфинг.

THE PHENOMENON OF *STRANNICHESTVO* IN THE SCIENTIFIC RESEARCH OF THE XXI CENTURY

The article aims at analyzing the perception of the phenomenon of *strannichestvo* in home (Russian) scientific research at the beginning of the XXI century. The main tool is a discursive analysis, which suggests that the cultural phenomenon is considered within the framework of the discourse as a combination of numerous characteristics: from linguistic to ideological and structural. At the same time, the consideration of the various works is carried out using content analysis as the most convenient in the situation where the works belong to different fields of knowledge: theology, cognitive linguistics, philosophy, psychology, art history, aesthetics, etc. In each science, the phenomenon is filled with specific content. This exacerbates the need for a holistic view of its analytical assessment nature. Russian culture perceives *strannichestvo* as a complex multidimensional phenomenon. This is manifested in many ways: in the absence of accurate translations of the word into other languages; in the availability of imperfect synonyms with significant shifts in semantics; in the absence of clear boundaries for the conceptual complex that this word means. Besides, in its separate parts *strannichestvo* intersects with a whole series of concepts associated with it, but not identical to it. In this situation, it is logical to expand the boundaries of perceiving the material and try finding out how various studies complement each other. It is this area, but not the sphere of disputes, is most interesting, since it allows approaching the construction of an adequate holistic view. The authors have to admit that it is absent now. The most likely way to achieve it is using the invariant characteristics of the phenomenon. In this regard, the most productive is the perception of *strannichestvo* as a phenomenon with a simultaneous set of characteristics, which various researchers point to in different ways and with varying degrees of completeness and consistency. It is important that each of the characteristics can manifest itself simultaneously with others in varying degrees of its presence. The set of characteristics gives an adequate idea both of the phenomenon itself and of the ways of its perception and evaluation in culture.

Key words: strannichestvo, pilgrimage, wandering, vagrancy, sponging, hoboism, travel, exile, emigration, creative search, stalking, digging, roofing.

Странничество – сложное многомерное явление в русской культуре. Сложность проявляется в отсутствии чётких границ у того понятийного комплекса, который это слово обозначает, и в том, что отдельными своими частями он пересекается с целым рядом соположенных с ним, но не тождественных ему понятий. Многоликость странничества стала одной из его константных характеристик, которая дробит его целостность на массу проявлений с взаимно дополняющими друг друга и контрастирующими признаками. Это стало одной из причин того, что странничество с одинаковой степенью активности исследуется в разных сферах научного знания, насыщаясь в каждой из них специ-

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00003

фическим смыслом. Такая ситуация продуцирует необходимость аналитического обзора проблематики странничества. Он позволит увидеть проблему в её многогранной целостности.

Е. В. Иванова[1] на материале исторических словарей изучает формирование концепта «Странствие», возникновение которого она напрямую связывает с христианизацией Руси и появлению в стране такого явления как паломничество. Словарь русского языка XI–XVII вв. определяет «странствие» через синонимы «странничество» и «странство» и приводит примеры употребления слова, взятые из Архангельского евангелия 1092 года и Жития Феодосия Печерского в Успенском сборнике XII–XIII веков. Уже в XVIII веке Словарь Академии Российской слова «странничество» и «странство» с общей дефиницией «путешествие по чужим краям» дает в разных словарных статьях. Исследователь предполагает, что представления о странствии в XII–XV вв. складывались благодаря путешествиям к христианским святыням Ближнего Востока. Аналогично Е.В. Ивановой, С.С. Ильин[2] анализирует и сопоставляет значения слова «странничество» в словарях различных исторических эпох, а именно: в словаре В.И. Даля (XIX век) и С.И. Ожегова (XX век). Он приходит к выводу, что В.И. Даль уподобляет странничество паломничеству и скитальчеству, а С.И. Ожегов описывает слова «странник», «скиталец» и «бродяга» как абсолютные синонимы. По мнению ученого, хотя эти слова, как и ряд других слов современного русского языка, связаны с понятием дороги, их семантика и прагматика могут существенно различаться. С данной позиции он разграничивает значения таких слов как «странник», «изгнанник», «путешественник», «эмигрант». Преследуя эту же цель, Е.В. Фаленкова[3] сравнивает странничество с паломничеством, скитальчеством, бродяжничеством и тунеядством, а Н.В. Федорова, дополнительно к ним, с творческими поисками и романтическими странствиями духа[4]. Подобную работу со словарями проводят также Т.И. Ерохина и М.А. Семенова[5], Т.В. Макарова и В.А. Крыжановская[6], В.Ю. Коровин[7] и ряд других исследователей странничества в русской культуре.

К понятию дороги при анализе семантики слова «странничество» обращается

[1] Иванова Е.В. К истории формирования концепта «Странствие» (по материалам исторических словарей) // Проблемы истории, филологии, культуры. 2014. № 3 (45). С. 81–83.

[2] Ильин С.С. Странничество в позднесоветской художественной культуре: поэтика и репрезентация: автореферат дис. ... кандидата культурологии. Москва, 2013. 27 с.

[3] Фаленкова Е.В. Феномен странничества в русской культуре (на материале творчества Л. Н. Толстого): автореферат дис. ... кандидата философских наук. Тюмень. 2013. 24 с.

[4] Федорова Н. В. Странничество: репрезентация ненормального в русской культуре // Гуманитарные исследования. 2019. № 1 (22). С. 45.

[5] Ерохина Т.И., Семенова М.А. Грани странничества в современном отечественном кинематографе // Ярославский педагогический вестник. 2015. № 3. С. 337–338.

[6] Макарова Т.В, Крыжановская В.А. Концепт «Странничество» в текстах Натальи О'Шей // Исследовательские парадигмы в современной филологии: материалы V Всерос. науч. конф. Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2018. С. 115–120.

[7] Коровин В.Ю. Феномен странничества в русской культуре // Университетская Площадь. 2009. №2. С. 136–142.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00003

Э. Лассан, стремясь доказать, что движение без четко очерченного ориентира является архетипической чертой русского сознания, где ценностью является сам процесс движения. Таким движением без намерения достичь определенной точки и завершить путь, по ее мнению, выступает русское странничество, когда люди не идут куда-то, а уходят от чего-то[8]. И.В. Конырева осмысляет странничество как плачевую модель поведения, свойственную кризисным эпохам, какой, в частности, является исторический переход от Средневековья к Новому времени. Она устанавливает, что индивидуальными носителями традиций плача наряду с профессиональными плакальщицами были, юродивые и калики-перехожие, которые выполняли функцию посредничества между церковью и народом, между православным и языческим сегментами русской культуры[9]. В то же время Е.В. Фаленкова причисляет странничество и паломничество к самостоятельным оригинальным формам самоидентичности личности, занимавшим отдельную социально-культурную нишу в жизни общества и поддерживавшимся его религиозной ментальностью[10]. Н.В. Федорова считает странничество возможным способом преодоления кризисных ситуаций, актуализирующимся в переходные периоды[11]. Для В.А. Масловой оно – ценность, концепт и образ одновременно, так как объединяет в себе духовную и светскую, эстетическую и ментальную сущность[12].

Выявление синонимов, изучение их смысловых сходств и различий позволило исследователям выделить следующие значения, присущие слову «странничество»:

1. Перемещение для исполнения религиозных обрядов – паломничество.
2. Постоянное бесцельное перемещение как образ жизни – скитальчество, бродяжничество, тунеядство, хобоизм.
3. Локальное передвижение как изменение местонахождения – путешествие.
4. Передвижение под влиянием внешних обстоятельств – изгнание, эмиграция.
5. Движение как духовное развитие (делание), творческий поиск.

Но на практике оказывается, что ни один из этих типов не выступает в чистом виде. Поэтому исследования затрагивают одновременно по нескольку разновидностей странничества.

Если первые четыре вышеперечисленные виды странничества как реальная практика существовали в прошлом и продолжают существовать в настоящем, то духовное странничество в бóльшей мере является сюжетообразующим мотивом художественной культуры. Поэтому в научном обороте находится довольно большое количество исследований, посвя-

[8] Лассан Э. Дорога без конца как русская национальная идея // Русистика и компаративистика: Сб. науч. ст. М.: МГПУ, 2008. Вып. 3. С. 213–215.

[9] Конырева И. В. Плач как феномен русской культуры: автореферат дис. ... кандидата культурологии. Комсомольск-на-Амуре, 2003. 24 с.

[10] Фаленкова Е.В. Феномен странничества в русской культуре (на материале творчества Л. Н. Толстого): автореферат дис. ... кандидата философских наук. Тюмень. 2013. С. 3.

[11] Федорова Н. В. Странничество: репрезентация ненормального в русской культуре // Гуманитарные исследования. 2019. № 1 (22). С. 45.

[12] Маслова В. А. Странник в русской лингвокультуре: ценность, концепт, образ? // Вестник РУДН, серия Лингвистика. 2015. № 3. С. 29.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00003

щенных духовному странничеству, представленному в творчестве писателей, поэтов, музыкантов, певцов, художников.

Творческие люди стремятся найти такой способ жизни и созидания, чтобы служить вечным, а не преходящим политическим или идеологическим идеалам, поэтому их путь во времени чаще всего превращается в непрестанное духовное странничество. А.К. Коненкова, ссылаясь на «Хожение…» игумена Даниила, уравнивает между собой реальное странничество и странничество, совершаемое мысленно, которое также важно для спасения души, что и реальное[13]. Она относит к духовному странничеству творчество художника Б.М. Кустодиева и скульптора С.Т. Коненкова. Живопись первого является отражением его мысленного паломничества к святыням русской истории. Для второго паломничество – это серия скульптурных и графических произведений на темы Ветхого и Нового Заветов. Оба странника, преодолевая временные и пространственные расстояния «силой духовного творческого напряжения», создают собственное видение Руси и ее культуры[14]. Маршрут творческих исканий композитора А.К. Лядова, описываемый Э.М. Ижболдиной[15], пролегает через один из его «ментальных миров», представляющий собой мир природы. Музыкальные инструменты, выполняющие функцию семантических фигур инструментальной этимологии в текстах его фортепианных сочинений, транслируют обобщенную информацию о «состоянии» природы и воспринимающей ее души. В поэме Н.А. Оцупа «Встреча» (1928) воссоздается каждый отрезок пути лирического героя к Свету. Е.А. Павлова[16] устанавливает, что все его воспоминания, сохраняющие в себе часть прожитого и прочувственного, знаменуют собой очередную ступень развития души как движения человека к Богу. Лирический герой трансформируется из впечатлительного юного гимназиста в закаленного морями Энея и через него – в странника, молящегося в пустыне. Его художественные перевоплощения толкуются исследователем как отражение земного пути и духовных исканий самого Оцупы.

Художники не только фиксируют этапы своих духовных поисков, но и создают образы, дублирующие их страннические устремления. Признаком, по которому можно с большой мерой точности идентифицировать странника, является не только следование избранным путем, но и его внешний облик. Так, в ранней лирике С.А. Есенина, как указывает Е.В. Логачева, такими признаками выступают нищенское одеяние и неказистые вещи, которые воплощают идеи поэта о земном пути Христа и просящих милости его именем людей: дырявая поддевка, полинялый армяк, бе-

[13] Коненкова А.К. Духовное странничество как феномен русской культуры конца XIX – начала XX вв. и его отражение в творчестве Б.М. Кустодиева и С.Т. Коненкова. // Религиоведение. 2007. № 2. С. 156.
[14] Там же. С. 167.
[15] Ижболдина Э.М. Образы музыкальных инструментов как «маршрут» духовного странничества А.К. Лядова (на примере фортепианной миниатюры) // Вестник Башкирского университета. 2011. Т. 16. № 3(1). С. 1039–1042.
[16] Павлова Е.А. Тема странничества в поэме Н.А. Оцупа «Встреча» // Вестник МГОУ. Серия: Русская филология. 2015. № 4. С. 125–132.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00003

рестяные лапти, бродяжная палка и сума[17]. Подобным образом выглядит старик-богомолец Поярков, которому П.И. Мельников-Печерский придает черты, сближающие его с образами святых преподобных, описанными в агиографической литературе: пепельного цвета лицо, седые, как лунь, волосы, изношенный сюртук, котомка за плечами, клюка[18]. Хотя внешний облик старцев Мардария и Варлаама не соответствует традиционному образу, это не смущает Гришу, который тронут показным благочестием странников[19], то есть определяющим критерием все же является не их наружность, а поведение. Именно его отражает на своих картинах М.В. Нестеров, где смиренные и аскетичные странники, полные самоотверженной любви, молитвенно преподают и умиляются окружающей природе[20]. Тишина и покой, таинственные касания божественного и настроение светлой радости становятся воплощением вселенской любви.

Каждый из образов находится не в аморфном неопределенном пространстве, а на конкретной точке, соответствующей тому или иному этапу пути. Е.В. Фаленкова рассматривает феномен духовного странничества на материале произведений Л. Н. Толстого. Она выявляет, что модель странничества у Толстого предстает в виде стратегии пути героя, пространственное перемещение которого вызвано осознанием того, что независимости от своей социальной среды можно добиться только уходом от нее. Во время пути герой проходит через три этапа: падение, преображение и воскресение. Первый и второй этапы – это утрата героем произведения смысла жизни и его поиск; третий – это постижение своего земного предназначения и обретение внутренней свободы[21]. Духовное странничество героя из рассказа Н.С. Лескова «Павлин» идет несколько иным путем. Но, так же, как и герои Л.Н. Толстого, он приходит к пониманию того, что смысл жизни заключается в любви к своему ближнему и, следовательно, к Богу. Л.М. Петрова[22] выделяет следующие стадии духовного развития Павлина: от иллюзорной свободы и осознания своего превосходства над другими – через искушение суетную страсть и греховное падение – к покаянию и смирению. При этом особую роль во внутреннем очищении человека Лесков отводит страданию. Писатели Б.К. Зайцев и И.С. Шмелев вводят понятие «духовного странничества» в сферу воцерковленного бытия, таким способом расширяя его художественные границы. Как считает Н.В. Лау[23], в их произведениях обретение веры

[17] Логачева Е.В. Символы странничества в ранней лирике С. Есенина // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2017. № 6 (72). С. 32.

[18] Алексеева Л. В. Мотив странничества в раннем творчестве П.И. Мельникова-Печерского // Проблемы исторической поэтики. 2016. № 14. С. 231.

[19] Там же. С. 229.

[20] Трофимова Е. А. Образ странника в русской культуре Серебряного века // Регионология. 2014. № 4 (89). С. 241.

[21] Фаленкова Е.В. Феномен странничества в русской культуре (на материале творчества Л. Н. Толстого): автореферат дис. ... кандидата философских наук. Тюмень. 2013. С. 12.

[22] Петрова Л.М. Духовное странничество в системе ценностных координат Лескова (рассказ «Павлин») // Ученые записки Орловского государственного университета. 2015. № 3 (66). С. 169–174.

[23] Лау Н.В. Мотив «духовного странничества» в прозе русской эмиграции (И.С. Шмелев, Б.К. Зай-

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00003

чаще всего происходит посредством любви героя к ближнему, также как и в предыдущих случаях, но в отличие от них, это только первый шаг на пути его нравственного становления. На этом пути герои-странники сталкиваются с религиозными чудесами, скорбью, искушениями и покаянием, способствующими укреплению их веры. Принципиально важно, все это время они находятся под руководством опытного наставника.

Еще одна особенность русского странничества связана с «переживанием» пространства. Хотя художественный текст воспроизводит пространство как объективную категорию, его репрезентация в каждом конкретном случае уникальна, так как она раскрывает своеобразие субъективной картины мира его автора.

Например, Н.С. Гумилев осмысляет пространство как форму бытия (некое первоначало мира); как духовную реальность (инобытие) и как земной мир (сфера реального физического и сфера чувственного)[24]. Эти виды пространства в его поэзии не только не отрицают друг друга, но и взаимодействуют между собой. Таким образом, как пишет С.М. Карпенко, Гумилев расширяет границы географического пространства, которое и так является бескрайним, отдаленным и неизведанным, областями бытия духа, в которых представлены как векторы движения мысли, так и векторы движения души[25]. В отличие от Гумилева, И.А. Бродский помещает своего лирического героя в горизонтальное пространство, составленное из вещей, таких как стул, зеркало, площадь, фонтан, скрипка, гипсовый бюст и так далее. Они для него имеют все признаки субъекта: могут изменяться, усиливать восприятие мира или передавать смыслы[26]. Странничество у Бродского проходит по плоскости «вперёд или влево, назад, но не наверх»[27]. Э. Лассан, напротив, говорит об универсальной направленности русской души «в плоскость вертикали», характеризующей ее стремление попасть в принципиально другой, трансцедентальный мир[28]. Такой душой обладает отец Матвей в романе Л.М. Леонова «Пирамида» (1994), потому что он постигает кругооборот вещей во Вселенной, и это планетарное осознание действительности, расширяющее пространство до размеров мироздания, приводит его на путь в бесконечность[29]. Понимание странничества как производного от космизма было заложено задолго до Леонова в русской культуре Сереб-

цев): автореф. дис. … канд. филол. наук. Воронеж, 2011. 20 с.

[24] Шанталина Ю.А. Речевая объективация концепта «пространство» в поэзии Н. С. Гумилева. Вестник Самарского государственного университета. 2006. № 10-2. С. 253.

[25] Карпенко С.М. Лексическая репрезентация концепта «путь» в творчестве Н. Гумилева // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2004. № 1. С. 29.

[26] Кирсанова Л.И. Странничество в вещном мире (особенности поэтики И. Бродского) // Ученые записки Забайкальского государственного университета. Серия: Социологические науки. 2012. № 4. С. 41.

[27] Там же. С. 44.

[28] Лассан Э. Дорога без конца как русская национальная идея // Русистика и компаративистика: Сб. науч. ст. М.: МГПУ, 2008. Вып. 3. С. 219.

[29] Бондаренко Е.Н. Странничество отца Матвея в романе Л.М. Леонова «Пирамида» // Журнал научных публикаций аспирантов и докторантов. 2009. № 8 (38). С. 94.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00003

ряного века[30]. Е.А. Трофимова доказывает, что Н.К. Рерих видел в духовном странствовании способность человека вечно проблематизировать себя и свое место в Универсуме. На его полотнах изображение странника связано «серебряными нитями» с горизонтами, далями, небесным зодчеством и со всем мироздани-ем[31].

Тема пространства неразрывно связана с темами пути и дороги, между которыми зачастую устанавливается референциональное тождество, поскольку их отличие проявляется только в метафорическом употреблении[32]. Как полагает М.Б. Красильникова, Н.В. Гоголь первым в классической русской литературе задал мотив дороги, которая в его произведениях наделяется особой художественной и смысловой нагрузкой, объединяющей пространственные и временные координаты в образ «всей Руси»[33]. Для писателя дорога важна сама по себе как символ перехода от одного места пространства или состояния к другому. Местом пересечения дорог является перекресток, который, с точки зрения Ю.А. Разинова, означает инверсию путей «жизни» и «смерти»[34]. В русском фольклоре витязи выбирают на распутье свою судьбу. Там же пересекаются «авантюризм странствующего блуждания и праведность покаянного возвращения домой»[35]. Э Лассан выдвигает гипотезу, что в советское время идея дороги как движения без четко очерченного ориентира широко использовалась в идеологических целях. Так, для построения коммунизма необходимо было идти к нему, как к сияющей вершине, но сроки его достижения так и оставались где-то в необозримом будущем[36]. Для доказательства своей точки зрения ученый приводит очерк песен 20–60 годов прошлого столетия, передающих названную идею. При несомненной протестной составляющей рок-поэзии и активном утверждении своей позиции в новом социокультурном пространстве, тем не менее, металл-группа «Черный обелиск» (1986-1997 гг.) воспринимает дорогу как смысл собственного существования. Во многих стихотворениях ее лидера Анатолия Крупнова начало и конец пути странника совпадают, так что начальная точка оказывается также и целью движения[37]. Аналогичные параллели «путь – движение» и «путь – творчество» выделяет в ассоциативно-смысловом поле стихотворений Н. Гумилева

[30] Трофимова Е. А. Образ странника в русской культуре Серебряного века // Регионология. 2014. № 4 (89). С. 236.
[31] Там же. С. 243.
[32] Лассан Э. Дорога без конца как русская национальная идея // Русистика и компаративистика: Сб. науч. ст. М.: МГПУ, 2008. Вып. 3. С. 212.
[33] Красильникова М.Б. Смысловая оппозиция дорога / дом в контексте культурного перехода // Культура и текст: культурный смысл и коммуникативные стратегии. Сборник материалов научной конференции. Барнаульский государственный педагогический университет. 2008. С. 203.
[34] Разинов Ю.А. Символика перекрестка // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. 2010. № 1 (7). С. 126.
[35] Там же. С. 130.
[36] Лассан Э. Дорога без конца как русская национальная идея // Русистика и компаративистика: Сб. науч. ст. М.: МГПУ, 2008. Вып. 3. С. 215.
[37] Ильин С.С. Традиции странничества и образ странника в поэзии Анатолия Крупного // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2011. № 17. С. 253.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00003

С.М. Карпенко, называя его вслед за Д.Е. Максимовым одним из самых «путных» поэтов[38].

Перемещение человека по различным типам пространства и спецификации человека в соответствии со степенью важности для него перемещения оборачиваются мифотворчеством.

Все сборники А. Белого, как считает Н. Литовченко[39], можно воспринимать в качестве единого метатекста, доминантой которого является странничество. Лирический герой поэта, преодолев долгий духовный путь, находит решение своей главной жизненной задачи: как раскрыть и преобразить мир в себе и вокруг себя. Данная проблема созвучна с эсхатологическим мотивом, преобладающим в религиозном сознании А. Белого. При этом поэт-символист используют мифологию, которая, по его мнению, содействует преобразованию мира. М. Родян[40] показывает, что в своем творчестве М.А. Волошин также опирается на сюжеты античной мифологии, библейских сказаний и средневековых легенд; в частности, она называет сказание о Каине и легенду о Вечном жиде. Понимание странничества Волошиным, по ее мнению, расширяется до неустанного внутреннего беспокойства и поиска своего подлинного «я», свойственного каждому человеку вне зависимости от обстоятельств того времени, в котором он пребывает. Страдание очищает людей от скверны, а поиски Бога вызывают у них стремление постичь свое предназначение на земле. Мифология прочно удерживает свои позиции и в творчестве поэтов XXI века. Так, поэма Ю.П. Кузнецова «Сошествие в ад» (2002) написана в жанре видения, который смыкает мифологию и современность. Автор в образе тайного зрителя актуализирует образ духовного странника, который вместо обустройства жизни на земле ищет Град Небесный и не успокоится, пока не найдет Бога и не соединится с ним[41]. Переход на сакральный уровень осуществляется посредством инициации, вводящей человека в пограничное состояние между жизнью и смертью, представляющее собой то ли сон, то ли видение.

Хотя само слово «странничество», согласно Толковому словарю Д.Н. Ушакова (1935–1940 гг.), значилось устаревшим еще в прошлом веке, оно понятно и привычно и в XXI веке, даже несмотря на то, что приобрело с течением времени некоторые новые смыслы. Вследствие кардинальных технических и социальных перемен современный человек имеет значительно возросшие возможности для перемещения. По мнению Е. А. Трофимовой, путешествие стало формой потребления благодаря повышенной зоне комфортности, оттеснив

[38] Карпенко С.М. Лексическая репрезентация концепта «путь» в творчестве Н. Гумилева // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2004. № 1. С. 28.

[39] Литовченко Н. Концепт «духовного странничества» в лирике Андрея Белого и Юргиса Балтрушайтиса: типологический аспект // Res Humanitariae XIX, 2016. № 19. С. 228–239.

[40] Родян М. Мифологема странничества в творчестве М. Волошина // Людинознавчі студії. Серія: Філософія. 2015. № 32. С. 84–92.

[41] Ильинская Н.И. Концепт духовного странничества в поэме Ю. Кузнецова «Сошествие в ад» // Актуальні проблеми слов'янської філології: Міжвуз. Зб. Наук. Ст. / Відп. Ред. В.А.Зарва. К.: Освіта України, 2008. С.104–113.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00003

странничество с его рисками и невзгодами на задний план и оставив его для бомжей[42].

В настоящее время на место единого типа странничества приходят его специализированные проявления, каждое из которых раскрывает какую-либо одну черту некогда единого семантического комплекса. К примеру, к современному странничеству Л.Г. Мельникова относит эскейпизм, понимаемый ею, скорее, как выстраивание коммуникативного барьера между человеком и обществом, чем погружение эскейписта в вымышленный, придуманный им мир[43]. Она разделяет типы странничества на подлинно религиозное и притворно добродетельное; на вынужденное и активно социальное, но каждое из них является одновременно и уходом физическим, и уходом ментальным; к тому же все они реальны. Своеобразную форму эскейпизма представляет собой психологическая зависимость, в частности, геймерство, рассматриваемое Л.Г. Мельниковой как уход в виртуальность, поскольку оно позволяет игрокам испытать ощущения, недостижимые в реальной жизни.

Сетевое информационно-коммуникативное общество породило еще одно новое явление – цифровое кочевничество. Как отмечает И.Н. Терентьева, эта новизна проявляет себя в уходе сетевых номадов от привычных форм социальности для достижения более высокого уровня свободы посредством использования высокотехнологичных посредников при различных видах коммуникации с людьми[44]. Для распознавания обитателей сетевых пространств и налаживания с ними эффективного взаимодействия исследователь предлагает опираться на имеющийся в России опыт осмысления странника, бродяги, плута и мошенника.

С.С. Ильин наряду с эскейпизмом причисляет к современным видам странничества сталкерство в постапокалиптическом урбанистическом пространстве. Он обращает внимание на то, что сталкерство развилось как подготовка к физическому выживанию в экстремальных условиях, причем трудности и опасности метафорически подчеркивают духовный путь странника[45]. Течения сталкерства различаются в зависимости от объектов: постпаломничество (посещение разрушенных культовых сооружений), диггерство (вылазки в метро, подземные бункеры, канализации), руфинг (лазание по башням, опорам ЛЭП, вышкам мобильной связи), инфильтрация (проникновение в зоны, не рассчитанные на пребывание людей).

При внешней конкретности всех этих разновидностей странничества они, по мнению исследователей, связаны с категориями самого высокого порядка.

[42] Трофимова Е. А. Образ странника в русской культуре Серебряного века // Регионология. 2014. № 4 (89). С. 236.

[43] Мельникова Л.Г. Эскейпизм как социокультурная проблема // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2008. № 4 (41). С. 80.

[44] Терентьева И.Н. Кочевник, бродяга и странник: культурные типы пространства сетевой коммуникации // Цифровое кочевничество как глобальный и сибирский тренд. Сборник материалов III Международной трансдисциплинарной научно-практической WEB-конференции. 2017. С. 254.

[45] Ильин С.С. Странничество в позднесоветской художественной культуре: поэтика и репрезентация: автореферат дис. ... кандидата культурологии. Москва, 2013. С. 14.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00003

Л.Л. Штуден анализирует развитие русского космизма в XX–XXI столетиях как дерзкую попытку человека пересечь не только границы Земли, но и границы собственной природы[46]. Он хронологически последовательно сопоставляет два направления этого мировоззрения: техническое, связанное с ракетным космоплаванием, и оккультное, подразумевающее энергетическую трансмутацию самого человека. Ученый приходит к выводу, что для межзвездных полетов, невозможных в физическом мире, необходима разработка технологии перемещения в «тонкие» миры, то есть два пути покорения космоса должны слиться в один.

Как верно заметил Д.Б. Дорофеев, спецификой культуры является ее потенциальное свойство генерировать явления, выпадающие из нее и подтачивающие изнутри установленные в ней правила[47], то есть он увидел в странничестве трансгрессивный феномен, позволяющий отразить внутреннее бытие культуры в другом свете. Подобной позиции придерживается и ряд других исследователей. В частности, Е.А. Трофимова описывает странника как человека, который замечает то, что для других стало привычным и оттого ускользающим от внимания. Для нее странник – это отстранение, взгляд со стороны[48]. В.А. Маслова замечает, что наивное языковое сознание русского человека воспринимало странничество как ненормальное поведение, чем можно объяснить связь данного слова со словом «странный»[49]. Это объясняется Т.И. Ерохиной и М.А. Семеновой тем, что бездомный человек издревле считался принадлежащим к качественно иному пространству – территории особого «пограничья». Недаром проводы путника сопровождались плачем и причитаниями, входящими в похоронный обряд, а возле дорог располагались захоронения[50]. Развивая эту мысль, Р.А. Бурханов утверждает, что именно поэтому странника всегда и везде воспринимали как гостя, который только на время соприкасается с постоянным кругом людей, привыкших к установленному и привычному порядку. Независимо от причины, побудившей его к странничеству, странник обладал некоторым духовным превосходством над остальными, причем в нем видели не только обособленного от них человека, но и носителя определенных абстрактных принципов[51]. В результате, несмотря на то, что странник отрекается от нормативных установок и за это сам отвергается обществом, он является предметом почитания в глазах простого человека, поскольку за каждым путником может стоять Христос или Его посланники. Кроме того, усталый и бесприютный странник, бредущий по дорогам

[46] Штуден Л.Л. Космизм в России: прошлое и настоящее // Мир науки, культуры, образования. 2010. № 5 (24). С. 223.

[47] Дорофеев Д. Б. Феномен странничества в западноевропейской и русской культурах // Культурология. 2010. № 1 (52). С. 63.

[48] Трофимова Е. А. Образ странника в русской культуре Серебряного века // Ре-гионология. 2014. № 4 (89). С. 240.

[49] Маслова В. А. Странник в русской лингвокультуре: ценность, концепт, образ? // Вестник РУДН, серия Лингвистика, 2015, № 3. С. 28.

[50] Ерохина Т. И., Семенова М. А. Грани странничества в современном отечественном кинематографе // Ярославский педагогический вестник. 2015. № 3. С. 338.

[51] Бурханов Р.А. Странничество на Руси: философско-антропологические и социокультурные смыслы // Вестник Нижневартовского государственного гуманитарного университета. 2012. №3. С. 9.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00003

жизни, осилив путь, может сам стать святым. Таким образом, странник является одновременно как оборотной стороной русской культуры, так и ее органической составляющей. Это еще одна причина, чтобы назвать русское странничество «народной религией», и признать странников «народными святыми»[52].

Обзор показывает, что единый знаменатель для восприятия странничества как целостного феномена в исследованиях отсутствует. При этом можно с уверенностью говорить об углубляющейся тенденции к детализации анализа явления. Эта детализация намечает актуальные параметры оценки понятийного комплекса, которые можно воспринимать как его структурные характеристики. К ним относятся: восприятие странничества в качестве материального или/и духовного, реального или/и воображаемого, с конфессиональной и/или социальной целью, по собственной воле и/или помимо ее, по известному маршруту и/или в новые области, с планом и/или без, с целью и/или без. Любая из них в каждом конкретном случае сочетается с остальными в различных пропорциях.

Список литературы

1. Алексеева Л. В. Мотив странничества в раннем творчестве П. И. Мельникова-Печерского // Проблемы исторической поэтики. 2016. № 14. С. 223-243.
2. Алехина С.Н. Социокультурные смыслы странничества // Вестник МГУКИ. 2010. № 1 (33). С. 32–37.
3. Бондаренко Е.Н. Странничество отца Матвея в романе Л.М. Леонова «Пирамида» // Журнал научных публикаций аспирантов и докторантов. 2009. № 8 (38). С. 93–94.
4. Бурханов Р.А. Странничество на Руси: философско-антропологические и социокультурные смыслы // Вестник Нижневартовского государственного гуманитарного университета. 2012. № 3. С. 3–10.
5. Дорофеев Д. Б. Феномен странничества в западноевропейской и русской культурах // Культурология. 2010. № 1 (52). С. 63–87.
6. Ерохина Т. И., Семенова М. А. Грани странничества в современном отечественном кинематографе // Ярославский педагогический вестник. 2015. № 3. С. 337–342.
7. Иванова Е. В. К истории формирования концепта «Странствие» (по материалам исторических словарей) // Проблемы истории, филологии, культуры. 2014. № 3 (45). С. 81–83.
8. Ижболдина Э. М. Образы музыкальных инструментов как «маршрут» духовного странничества А. К. Лядова (на примере фортепианной миниатюры) // Вестник Башкирского университета. 2011. Т. 16. № 3(1). С. 1039–1042.
9. Ильин С.С. Странничество в позднесоветской художественной культуре: поэтика и репрезентация: автореферат дис. ... кандидата культурологии. Москва, 2013. 27 с.
10. Ильин С.С. Традиции странничества и образ странника в поэзии Анатолия Крупного // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2011. № 17. С. 249–256.
11. Ильинская Н.И. Концепт духовного странничества в поэме Ю. Кузнецова «Сошествие в ад» // Актуальні проблеми слов'янської філології : Міжвуз. Зб. Наук. Ст. / Відп. Ред. В.А.Зарва. К.: Освіта України, 2008. С.104–113.
12. Карпенко С.М. Лексическая репрезентация концепта «путь» в творчестве Н. Гумилева // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2004. № 1. С. 28–30.

[52] Алехина С.Н. Социокультурные смыслы странничества // Вестник МГУКИ. 2010. № 1 (33). С. 36.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00003

13. Кирсанова Л.И. Странничество в вещном мире (особенности поэтики И. Бродского) // Ученые записки Забайкальского государственного университета. Серия: Социологические науки. 2012. №4. С.40–47.

14. Коненкова А. К. Духовное странничество как феномен русской культуры конца XIX - начала XX вв. и его отражение в творчестве Б.М. Кустодиева и С.Т. Коненкова. // Религиоведение. 2007. № 2. С. 155–168.

15. Конырева И. В. Плач как феномен русской культуры: автореферат дис. ... кандидата культурологии. Комсомольск-на-Амуре, 2003. 24 с.

16. Коровин В. Ю. Феномен странничества в русской культуре // Университетская Площадь. 2009. №2. С. 136-142.

17. Красильникова М.Б. Смысловая оппозиция дорога / дом в контексте культурного перехода // Культура и текст: культурный смысл и коммуникативные стратегии. Сборник материалов научной конференции. Барнаульский государственный педагогический университет. 2008. С. 201-213.

18. Лассан Э. Дорога без конца как русская национальная идея // Русистика и компаративистика: Сб. науч. ст. М.: МГПУ, 2008. Вып. 3. С. 211–223.

19. Лау Н.В. Мотив «духовного странничества» в прозе русской эмиграции (И.С. Шмелев, Б.К. Зайцев): автореф. дис. … канд. филол. наук. Воронеж, 2011. 20 с.

20. Литовченко Н. Концепт «духовного странничества» в лирике Андрея Белого и Юргиса Балтрушайтиса: типологический аспект // Res Humanitariae XIX, 2016. № 19. С. 228–239.

21. Логачева Е.В. Символы странничества в ранней лирике С. Есенина // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2017. № 6 (72). С. 29–32.

22. Макарова Т. В, Крыжановская В. А. Концепт «Странничество» в текстах Натальи О'Шей // Исследовательские парадигмы в современной филологии: материалы V Всерос. науч. конф. Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2018. С. 115–120.

23. Маслова В. А. Странник в русской лингвокультуре: ценность, концепт, образ? // Вестник РУДН, серия Лингвистика, 2015, № 3. С. 23–31.

24. Мельникова Л.Г. Эскейпизм как социокультурная проблема // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2008. № 4 (41). С. 80–83.

25. Павлова Е.А. Тема странничества в поэме Н.А. Оцупа «Встреча» // Вестник МГОУ. Серия: Русская филология. 2015 / № 4. С. 125-132.

26. Петрова Л. М. Духовное странничество в системе ценностных координат Лескова (рассказ «Павлин») // Ученые записки Орловского государственного университета. 2015. № 3 (66), С. 169-174.

27. Разинов Ю.А. Символика перекрестка // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. 2010. № 1 (7). С. 123–130.

28. Родян М. Мифологема странничества в творчестве М. Волошина // Людинознавчі студії. Серія: Філософія. 2015. № 32. С. 84–92.

29. Терентьева И.Н. Кочевник, бродяга и странник: культурные типы пространства сетевой коммуникации // Цифровое кочевничество как глобальный и сибирский тренд. Сборник материалов III Международной трансдисциплинарной научно-практической WEB-конференции. 2017. С. 252–258.

30. Трофимова Е. А. Образ странника в русской культуре Серебряного века // Регионология. 2014. № 4 (89). С. 233-245.

31. Фаленкова Е. В. Феномен странничества в русской культуре (на материале творчества Л. Н. Толстого): автореферат дис. ... кандидата философских наук. Тюмень. 2013. 24 с.

32. Федорова Н. В. Странничество: репрезентация ненормального в русской культуре // Гуманитарные исследования. 2019. № 1 (22). С. 42– 46.

33. Шанталина Ю.А. Речевая объективация концепта «пространство» в поэзии Н.С. Гумилева.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00003

Вестник Самарского государственного университета. 2006. № 10-2. С. 252–257.

34. Штуден Л.Л. Космизм в России: прошлое и настоящее // Мир науки, культуры, образования. 2010. № 5 (24). С. 223–227.

References

1. Alekhina S.N. Sotsiokul'turnyye smysly strannichestva (Sociocultural meanings of pilgrimage). Vestnik MGUKI, 2010, no. 1 (33), 32–37. (In Russian).
2. Alekseeva L.V. Motiv strannichestva v rannem tvorchestve P. I. Mel'nikova-Pecherskogo (The motive of pilgrimage in P.I. Melnikov-Pechersky's early works). The Problems of Historical Poetics, 2016, no. 14, pp. 223–243. (In Russian).
3. Bondarenko E.N. Strannichestvo ottsa Matveya v romane L.M. Leonova «Piramida» (Father Matthew in L.M. Leonov's novel "Pyramid"). Journal of scientific publications of graduate and doctoral students, 2009, no. 8 (38), pp. 93–94. (In Russian).
4. Burkhanov R.A. Strannichestvo na Rusi: filosofsko-antropologicheskiye i sotsiokul'turnyye smysly (Pilgrimage in Rus: Philosophical, Anthropological and Sociocultural Aspects). The Bulletin of Nizhnevartovsk State University, 2012, no. 3, pp. 3–10. (In Russian).
5. Dorofeev D.B. Fenomen strannichestva v zapadnoyevropeyskoy i russkoy kul'turakh (The phenomenon of wandering ('strannichestvo') in Western European and Russian cultures). Kul'turologiya, 2010, no. 1 (52), pp. 63–87. (In Russian).
6. Erokhina T.I., Semenova M.A. Grani strannichestva v sovremennom otechestvennom kinematografe (The verge of wandering in modern Russian cinema). Yaroslavl Pedagogical Bulletin, 2015, no. 3, pp. 337–342. (In Russian).
7. Falenkova E.V. Fenomen strannichestva v russkoy kul'ture (na materiale tvorchestva L. N. Tolstogo) (The phenomenon of pilgrimage in Russian culture (based on the work of Leo Tolstoy)), Abstract of Ph.D. dissertation, Tyumen, Russia, 2013. (In Russian).
8. Fedorova N.V. Strannichestvo: reprezentatsiya nenormal'nogo v russkoy kul'ture (Wandering: Representation of Abnormal in Russian Culture). Humanitarian Studies, 2019, no. 1 (22), pp. 42–46. (In Russian).
9. Ivanova E.V. K istorii formirovaniya kontsepta «Stranstviye» (po materialam istoricheskikh slovarey) (To the History of 'Pilgrimage' Concept Formation (on the materials of the historical dictionaries). Journal of Historical, Philological and Cultural Studies, 2014, no. 3 (45), pp. 81–83. (In Russian).
10. Izhboldina E.M. Obrazy muzykal'nykh instrumentov kak «marshrut» dukhovnogo strannichestva A. K. Lyadova (na primere fortepiannoy miniatyury) (The Images of Musical Instruments as a "Route" of A.K. Lyadov's Spiritual Wandering (on the Example of a Piano Miniature)). Bulletin of the Bashkir University, 2011, vol. 16, no. 3 (1), pp. 1039–1042. (In Russian).
11. Ilyin S.S. Strannichestvo v pozdnesovetskoy khudozhestvennoy kul'ture: poetika i reprezentatsiya (Wandering in the late Soviet art culture: poetics and representation), Abstract of Ph.D. dissertation, Moscow, Russia, 2013. (In Russian)
12. Ilyin S.S. Traditsii strannichestva i obraz strannika v poezii Anatoliya Krupnogo (Traditions of pilgrimage and the image of a wanderer in the poetry of Anatoly Krupny). Bulletin of the Russian State Humanitarian University. Series: History. Philology. Culturology. Oriental studies, 2011, no. 17, pp. 249–256. (In Russian).
13. Ilyinskaya N.I. Kontsept dukhovnogo strannichestva v poeme YU. Kuznetsova «Soshestviye v ad» (The concept of spiritual pilgrimage in the poem of Y. Kuznetsov 'Descent into Hell'). Actual Problems of Slavic Philology, 2008, no. 15, pp. 104–113. (In Russian).
14. Karpenko S.M. Leksicheskaya reprezentatsiya kontsepta «put'» v tvorchestve N. Gumileva (The lexical representation of the concept 'way' in the work of N. Gumilyov). Bulletin of Tomsk State Pedagogical University, 2004, no. 1, pp. 28–30. (In Russian).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00003

15. Kirsanova L.I. Strannichestvo v veshchnom mire (osobennosti poetiki I. Brodskogo) (Wandering in the World of Things (Features of Joseph Brodsky' Poetics)). Scientific notes of the Transbaikal State University. Series: Sociological sciences, 2012, no. 4, pp. 40–47. (In Russian).
16. Konenkova A.K. Dukhovnoye strannichestvo kak fenomen russkoy kul'tury kontsa XIX - nachala XX vv. i yego otrazheniye v tvorchestve B.M. Kustodiyeva i S.T. Konenkova (Spiritual pilgrimage as a phenomenon of Russian culture of the late XIX - early XX centuries and its reflection in the work of B.M. Kustodiev and S.T. Konenkov). Religious studies, 2007, no. 2, pp. 155–168. (In Russian).
17. Konyreva I.V. Plach kak fenomen russkoy kul'tury (Crying as a phenomenon of Russian culture), Abstract of Ph.D. dissertation, Komsomolsk-on-Amur, Russia, 2003. (In Russian).
18. Korovin V.Yu. Fenomen strannichestva v russkoy kul'ture (The phenomenon of pilgrimage in Russian culture). Universitetskaya Ploshchad', 2009, no. 2, pp. 136–142. (In Russian).
19. Krasilnikova M.B. Semantic opposition road / home in the context of cultural transition. Kul'tura i tekst: kul'turnyy smysl i kommunikativnyye strategii, Proceedings of the Scientific and Practical Conference, Barnaul'skiy gosudarstvennyy pedagogicheskiy universitet, 2008, pp. 201–213. (In Russian).
20. Lassan E. Doroga bez kontsa kak russkaya natsional'naya ideya (Endless road as a Russian national idea). Russian studies and comparative studies, 2008, no. 3, pp. 211–223. (In Russian).
21. Lau N.V. Motiv «dukhovnogo strannichestva» v proze russkoy emigratsii (I.S. Shmelev, B.K. Zaytsev) (The motive of "spiritual pilgrimage" in the prose of Russian emigration (I. S. Shmelev, B. K. Zaitsev)), Abstract of Ph.D. dissertation, Voronezh, Russia, 2011. (In Russian).
22. Litovchenko N. Kontsept «dukhovnogo strannichestva» v lirike Andreya Belogo i Yurgisa Baltrushaytisa: tipologicheskiy aspekt (The Concept of 'Spiritual Pilgrimage' in the Lyrics of Andrei Bely and Jurgis Baltrushaytis: Typological Aspect). Res Humanitariae XIX, 2016, no. 19, pp. 228–239. (In Russian).
23. Logacheva E.V. Simvoly strannichestva v ranney lirike S. Yesenina (Pilgrimage Symbols in S. Yesenin's Early Lyrics). Filologicheskiye nauki. Voprosy teorii i praktiki, 2017, no. 6 (72), pp. 29–32. (In Russian).
24. Makarova T.V, Kryzhanovskaya V.A. Kontsept «Strannichestvo» v tekstakh Natal'i O'Shey (The 'Wandering' concept in the texts of Natalia O'Shey). Research Paradigms in Modern Philology, Materials of V All-Russian scientific conference. Krasnodar, 2018, pp. 115–120. (In Russian).
25. Maslova V.A. Strannik v russkoy lingvokul'ture: tsennost', kontsept, obraz? (The Wanderer in Russian Language and Culture: Value, Concept, Image?) RUDN University Bulletin, Linguistics series, 2015, no. 3, pp. 23–31. (In Russian).
26. Melnikova L.G. Eskeypizm kak sotsiokul'turnaya problema (Escapism as a sociocultural problem). Humanities and socio-economic sciences, 2008, no. 4 (41), pp. 80–83. (In Russian).
27. Pavlova E.A. Tema strannichestva v poeme N.A. Otsupa «Vstrecha» (The theme of wandering in a poem by N.A. Otsupa "Meeting"). Bulletin of the Moscow State Educational Institution. Series: Russian Philology, 2015, no. 4, pp. 125–132. (In Russian).
28. Petrova L.M. Dukhovnoye strannichestvo v sisteme tsennostnykh koordinat Leskova (rasskaz «Pavlin») (Spiritual Wandering in the System of Values of Leskov`s Coordinates ('Peacock')). Scientific Notes of Orel State University, 2015, no. 3 (66), pp. 169–174. (In Russian).
29. Razinov Yu.A. Simvolika perekrestka (The symbolism of the intersection). Bulletin of the Samara Humanitarian Academy. Series: Philosophy. Philology, 2010, no. 1 (7), pp. 123–130. (In Russian).
30. Rodyan M. Mifologema strannichestva v tvorchestve M. Voloshina (Mythologema of Wandering in M. Voloshin's Works). Human studies stu-

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00003

dios. Series: Philosophy, 2015, no. 32, pp. 84–92. (In Russian).

31. Shantalina Yu.A. Rechevaya ob"yektivatsiya kontsepta «prostranstvo» v poezii N.S. Gumileva (Speech objectification of the concept of 'space' in the poetry of N. S. Gumilev). Bulletin of Samara State University, 2006, no. 10 (2), pp. 252–257. (In Russian).
32. Shtuden L.L. Kosmizm v Rossii: proshloye i nastoyashcheye (Cosmism in Russia: past and present). World of Science, Culture, Education, 2010, no. 5 (24), pp. 223–227. (In Russian).
33. Terentyeva I.N. Kochevnik, brodyaga i strannik: kul'turnyye tipy prostranstva setevoy kommunikatsii (Nomad, tramp and wanderer: cultural types of network communication space). Digital nomadism as a global and Siberian trend, Proceedings of the III International Transdisciplinary Scientific and Practical WEB Conference, 2017, pp. 252–258. (In Russian).
34. Trofimova E.A. Obraz strannika v russkoy kul'ture Serebryanogo veka (Image of the Wanderer in the Russian Culture of the Silver Age). Russian Journal of Regional Studies, 2014, no. 4 (89), pp. 233–245. (In Russian).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00004

Ольга Алексеевна КИРИЛЛОВА / Olga KIRILLOVA

Санкт-Петербург, Россия
Доктор культурологии, доцент

Saint Petersburg, Russa
Doctor of Sciences in Cultural Studies, Associate Professor
olga-kirillova@yandex.ru

МЕТАФИЗИКА ТРАНСГРЕССИВНОГО ПЕТЕРБУРГА

Статья посвящена метафизической картографии Петербурга, рассмотрению его маргинальных локусов и трансгрессивных практик, в терминах теории трансгрессии Ж. Батая, шизоанализа Ж. Делёза – Ф. Гваттари и либидинальной экономики Ж.Ф. Лиотара. С одной стороны, метафизика трансгрессивного Петербурга по-прежнему укоренена в сверх-тексте Ф.М. Достоевского (и прежде всего – романа «Идиот»), который «не перестает писаться» в городском бессознательном, в персонажных структурах, в криминальных хрониках современности (отдельно рассмотрена тема «Достоевский на Лиговке»). С другой стороны, литература классического постмодернизма и цифрового пост-постмодернизма (от творцов «нового петербургского романа» М. Палей и А. Грякалова до ЖЖ-поэтов блогосферы А. Деконской, Д. Васильевой, Р. Вереска и других), декадентский кинематограф А. Учителя, К. Лопушанского успели канонизировать её новые мифопоэтические топосы. В качестве нового средоточия метафизики Петербурга в её трансгрессивном изводе рассматривается эротанатологический шизосемиотический комплекс – пересечение Лиговского проспекта как криминально-эротизированного маргинального топоса (ось трансгрессии) и Обводного канала как топоса, связанного со смертью, безумием, самоубийством, потусторонним миром (артерия небытия). Огненная трансгрессия, основанная на теории огненного дара как сакрального жертвоприношения у Ж. Батая, определяет либидинальную экономику тотальной траты как экономику огня, делающего городские пределы отступающими, маркирующего основные топосы Лиговки – Обводного (как «пылающих границ» города): угловой квартал «Тюшина – Боровая» как квартал испепеляющего насильственного Эроса, квартал «Шкапина – Розенштейна» как квартал огненного стирания следов (претворённый в то же время в поэтический шизопроект блогосферы), «дом Мариана Лялевича» как «дом-феникс», константа умирания как повторяемой смерти в огне, «Горячее Поле» как «Геенна Огненная» Петербурга (где «Ад – это обратная сторона подземной воды» по Ж. Делёзу), «Роты» как лиотаровский лабиринт либидинальных инвестиций, «Транс-Петербургско-Сибирский тракт» как несостоявшийся проект продолжения «самой литературной улицы Петербурга» – Гороховой через Семёновский плац – место казни Достоевского. Пирифлегетон – огненный поток, содержащий в Аиде души самоубийц, согласно некоторым из античных источников, локализирует «зону самоубийств» между Боровым и Предтеченским мостами Обводного канала. Шизоанализ отслеживает раскодированные эротанатологические потоки трансгрессивной картографии города.

Ключевые слова: трансгрессия, маргинальность, метафизика Петербурга, картография, шизоанализ, либидинальная экономика, суицид, эротанатология.

METAPHYSICS OF TRANSGRESSIVE SAINT PETERSBURG

The article explores the metaphysical mapping of St Petersburg in terms of margins and transgressive practices using the approaches of G. Batailles transgression theory, schizoanalysis of G. Deleuze and F. Guattari and libidinal economy by J.F. Lyotard. On the one hand, the metaphysics of transgressive St Petersburg remains deeply rooted in Fyodor Dostoevsky's over-

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00004

text (*The Idiot*, above all) which "never ceases to be written" in the urban unconscious, in plots and characters, in the discourse of criminal news ("Dostoevsky in Ligovsky district' is regarded as a separate topic). On the other hand, the Post-Modernist writings and the digital Post-Post-Modernism defined the new topoi of the urban mythopoetics in writings of authors reviving "St Petersburg novel", such as M. Palei and A. Gryakalov, in livejournal poetry by A. Dekonskaya, D. Vasilyeva, R. Veresk et al., as well as the "cinematic decadence" of A. Uchitel' and K.Lopushansky. Erothanatological schizo-semiotical complex of the crossing of Ligovsky prospect as a marginal urban topos highly criminalized and sexualized (the axis of transgression) and Obvodny Canal (the Bypass) as the topos related to death, insanity, suicidality, otherworld (the flow of nonexistence) is regarded in the article as a core of the metaphysics of transgressive St Petersburg nowadays. Flaming transgression concept based on the notion of fire gift as a sacrifice in G. Batailles' theory defines the libidinal economy of the excessive expenditure as the economics of fire which makes the urban limits to digress and marks the key topoi of "Ligovsky – Obvodny" (the "flaming limits of the north capital"): the quarter of incinerating violent Eros (between Borovaya and Tiushina streets), the quarter of the "trace-erasure" by fire (a new creative schizo-project from Russian poetry lj-blogs "Shkapin-Rosenstein streets destroyed quarter"), the "Fenix-house" as a permanent mark of dying, or "death repeated at the stake" (the first work of the architect Marian Lialewicz in St Petersburg), "fiery Gehenna" of the Bypass of St Petersburg (whereby "Hell is the bad aspect of the subterranean water", after G. Deleuze), Squad Quartering as a labyrinth for libidinal investments, after J.F. Lyotard; "Trans-Petersburg-Siberian Route" as a failed project of building Gorokhovaya street ('the most literary street of St Petersburg") to the Bypass through Semenovsky square where Dostoevsky was supposed to be executed in 1849. *Pyriphlegethon as a flow of fire containing suicides' souls (in some of ancient Greek texts describing Haides) marks the suicidal topos between the Borovoy and Predtechenskiy bridges of the Bypass. Schizoanalysis tracks the decoded erothanatological flows in the mapping of transgression.*

Key words: transgression, marginality, metaphysics of St Petersburg, mapping, schizoanalysis, libidinal economy, suicide, erothanathology.

И любят так, что не поверишь
как бы насилуют и мстят.

Г. Сапгир

Метафизика трансгрессивного Петербурга связана с перманентной рекартографизацией границ символического пространства, обретающего многоконтурность в уточняющем проживании, отодвиганием этих границ за счет прочерчивания границ более точных, исторически более значимых, и их размыванием в недозволенно-дерзающем преодолении. Дамба сдерживает угрозу затопления; фундаментальный фантазм трансгрессии всякий раз угрожает оставить одну лишь фигуру Медного Всадника в пространстве трансгрессирующей водной стихии – или же субъекта, обреченного бесконечно имитировать его «на звере каменном верхом». Как напоминает культуролог Елена Петровская: «Беглая навигация по лингвистическим просторам удерживает от соблазнов внутреннего опыта... В самом деле, трансгрессию совершает море, пытаясь завоевать сушу, хотя случается так, что

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00004

оно потом отступает, или в точном смысле регрессирует»[1]. Вся неблагодарность многозначных амбивалентных определений трансгрессии московским культурологом также отмечена: «В иные дни мощь хаоса кажется непобедимой. В такие минуты сладко и страшно задуматься о трансгрессии, особенно когда вокруг изобилие текстов, где сама она подвергается нелегким испытаниям»[2].

Взаимная игра трансгрессий пространственных и субъектных в метафизике Петербурга полагает выход за собственные пределы (в трансгрессирующих колеблющихся локусах, очерченных, как правило, сакрализированными внутригородскими границами) как вненаказуемое (ибо пребывающее в локусе, конституируемое локусом, а не акцидентальное) преступление, непристойность которого обретается в повторении, пусть данном как мифологический прецедент, где миф подменен кейсом классической русской литературы (чаще всего кейсом из Достоевского) или же городского фольклора. О таких пространствах Жорж Батай говорит: «...здесь идет процесс трансгрессии, который не остановится, пока не достигнет вершины трансгрессии»[3]. Акт трансгрессии обращается таким образом в жест агамбеновского свойства, осуществляемый субъектом, в соответствии с определением Мишеля Фуко: «Трансгрессия – это жест, который обращен на предел; там на тончайшем изломе линии мелькает отблеск ее происхождения, возможно, также вся тотальность ее траектории, даже сам ее исток. Возможно даже, что та черта, которую она пересекает, образует все ее пространство. Кажется, игра пределов и трансгрессии направляется простым упрямством; то и дело трансгрессия переступает одну и ту же линию, которая, едва оказавшись позади, становится беспамятной волной, вновь отступающей вдаль – до самого горизонта неодолимого (...) Предел и трансгрессия обязаны друг другу плотностью своего бытия».[4]

Очевидно что, говоря о *метафизике трансгрессивного Петербурга*, мы предпочитаем здесь метафизике аристотелевского извода хайдеггеровскую версию метафизики: «...мы, применяя это слово – «метафизика», будем разуметь под ним не философское учение и тем более не какую-то отдельную дисциплину философии, а будем думать об основополагающем строе сущего в целом, о том, при котором различаются чувственный и сверхчувственный мир и первый опирается на второй и определяется им. Метафизика – это пространство исторического совершения, пространство, в котором судьбою становится то, что сверхчувственный мир, идеи, Бог, нравственный закон, авторитет разума, прогресс, счастье большинства, культура, цивилизация утрачивают присущую им силу созидания и начинают *ничтожествовать*»[5]. Говоря же о «Метафизике Петербурга», мы полагаем уместным обратиться к одному из ее разноаспектных определений, которые были приведе-

[1] *Петровская Е.* Камо трансгреши // URL: http://www.polit.ru/article/2013/09/13/ep130913 (дата обращения 13.08.2019).
[2] Там же.
[3] *Батай Ж.* Проклятая часть: Сакральная социология / Пер. с франц. С.Н. Зенкина. М.: Ладомир, 2006. С. 622.
[4] *Фуко М.* О трансгресии / Пер. с франц. С.Л. Фокина // Танатография эроса. СПб: 1994. С.117. Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 117.
[5] *Хайдеггер М.* Слова Ницше «Бог мертв» / Пер. с нем. А.В. Михайлова // Вопросы философии. 1990. №7. С. 143–176.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00004

ны в одноименном многотомном труде культуролога Д.Л. Спивака: «Возвращаясь на новом уровне к некоторым из... базовых интуиций [метафизической мысли], мы предлагаем выделять в психике человека и общества "метафизическую область", в задачу которой входит "порождение смыслов" – в особенности, ценностей и архетипов, играющих ключевую роль в жизни людей. Приняв эту инновацию, становится возможным определить предмет нашего интереса как "метафизическую семиотику Петербурга" – или, для краткости, его метафизику»[6].

Далее методологически было бы правильно определиться в «двойной субверсии». Лаканализ как метод проговаривания бессознательного Петербурга (Петербурга как бессознательного) через пунктуационные разрывы не отброшен, но перманентно субверсирован шизоанализом Делёза – Гваттари. С другой стороны, не менее субверсивен Жан-Франсуа Лиотар по отношению к Делёзу – Гваттари со своей парадигмальной «Либидинальной экономикой». Рецензент русского перевода справедливо указывает на основной пункт субверсивности в терминах **огня**: «Неудивительно, что политическая революционность мыслится Лиотаром как преодоление репрезентации (…) Именно с этих позиций Лиотар критикует «Анти-Эдипа» Делёза и Гваттари: разделение тела на части, тело без органов, о котором они ведут речь, не является достаточно радикальным разрывом с капитализмом, поскольку все же не означает разрыва с репрезентацией, а всего лишь подменяет один тип репрезентации другим. Авторы «Анти-Эдипа» не пытаются достичь некоего дна репрезентации, нулевой степени означивания, но подменяют одни экономические категории другими, восстающими против них, подрывающими старые (…) Некапиталистическая экономика, как ее понимает Лиотар, является нулевой степенью обмена, экономикой без инвестиций и прибыли, *экономикой чистой траты*: так ребенок жжет спички не для чего-то, а «просто так», *созерцая бесполезный процесс горения* (курсив мой – *О.К.*)»[7]. Поэтому конечно поверхностным и необоснованным выглядит радикальное утверждение другого рецензента, что «*Либидинальная экономика* – это *Анти-Эдип* – вид сбоку»,[8] при том, что можно принять предположение, что «Либидинальная экономика» «является, подобно «Анти-Эдипу» Делёза и Гваттари, своеобразным философским манифестом событий 1968 года (…) «Либидинальной экономике» суждено было остаться в тени делёзовской книги»[9].

Трансгрессия – тот пункт, вокруг которого разворачивается несогласие Делёза – Гваттари с Лиотаром: «...Лиотар постоянно приостанавливает процесс, привязывает шизы к берегам, которые он только что покинул, к кодированным или перекодированным терри-

[6] *Спивак Д.Л.* Метафизика Петербурга: историко-культурологические очерки. Litres, 2017. // URL: https://www.litres.ru/dmitriy-leonidovich-spivak/metafizika-peterburga-istoriko-kulturologicheskie-ocherki/chitat-onlayn (дата обращения 5.08.2019).

[7] *Скопин Д.А.* Нулевая степень репрезентации (Жан-Франсуа Лиотар. Либидинальная экономика) // Логос. 2019. Т. 29, № 3. С. 266.

[8] *Горяинов О.* Экономика, которой «нам» не хватало? // URL: https://syg.ma/@oleg-goriainov/ekonomika-kotoroi-nam-nie-khvatalo-libidinalnaia-ekonomika-zhan-fransua-liotara (дата обращения 1.08.2019).

[9] *Скопин Д.А.* Нулевая степень репрезентации (Жан-Франсуа Лиотар. Либидинальная экономика) // Логос. 2019. Т. 29, № 3. С. 264.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00004

ториям, к пробелам и структурам, в которых шизы могут только вызвать «трансгрессии», возмущения или деформации, остающиеся тем не менее вторичными, а не сформировать и не повести за собой желающие машины, которые противопоставляются структурам, интенсивности, которые противопоставляются пробелам? Дело в том, что, вопреки своему намерению связать желание с фундаментальным «да», Лиотар снова вводит в желание нехватку и отсутствие, удерживает желание под действием закона кастрации, рискуя вернуть вместе с этим законом все означающее»[10]. Возвращение Эдипа и редукция шизы к трансгрессии в «фигуре-матрице», стихии «чистого фигурного» (то есть, в желании, «которое подводит нас к вратам шизофрении как процесса») стало предметом обвинения Лиотара на основе его работы «Discourse, figure», опубликованной годом раньше «Анти-Эдипа», тогда как «Либидинальная экономика» вышла на два года позже (1974); в ней Лиотар гораздо в меньшей степени, нежели Делёз – Гваттари (его коллеги по экспериментальному департаменту философии Университета Нантерра, Париж VIII), манифестарен (с позиций знания, истины ли, шизы), гораздо в большей степени метафоричен и метаморфичен: «Речь в общем-то как раз о том, чтобы не анализировать (даже в «шизо-анализе») в рамках дискурса, который вынужденно окажется дискурсом знания, а, скорее, достаточно утончиться, превратиться в достаточно анонимные тела, тела достаточно проводящие, чтобы не останавливать эффекты, чтобы проводить их к новым метаморфозам, чтобы извлечь их метаморфическую силу, силу пересекающих нас эффектов»[11].

Однако наиболее укоренена в экономике – как либидинальной экономике, так и экономике огня – теория трансгрессии Жоржа Батая. На огненном пределе трансгрессии Батай локализирует потлач (исчерпывающе проанализированный антропологами второй половины XX в.) Огненная трансгрессия дара как жертвоприношения уже опровергает утверждения о десакрализации трансгрессии, о потере метафизического измерения, которой только в ней, наоборот, и возрождается: «Сакральное – это то расточительное кипение жизни, которое порядок вещей, чтобы продлить своё существование, заключает в оковы, и которое, будучи сковано, превращается в разгул, иными словами, в насилие (...) Сакральное может быть уподоблено именно пламени, поглощающему, уничтожающему дрова. Необузданный пожар – прямая противоположность вещи, он распространяется во все стороны, случится жаром и светом, воспламеняет и слепит, и тот, кого он воспламенил и ослепил, сам начинает пламенить и слепить других. Жертвоприношение зажигательно, как солнце, медленно умирающее в своём расточительном сиянии, чей блеск невыносим для наших глаз (...) В принципе при совершении жертвоприношения происходит словно удар молнии – её зажигательной силе, вообще говоря, нет пределов»[12].

[10] *Делез Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Пер. с франц. Д. Кралечкина. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 386.

[11] *Лиотар Ж.Ф.* Либидинальная экономика / Пер. с франц. В.Е. Лапицкого. М.; СПб : Издательство Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. С. 435.

[12] *Батай Ж.* Проклятая часть: Сакральная социология / Пер. с франц. С.Н. Зенкина. М.: Ладомир, 2006. С. 622.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00004

Ольга Алексеевна КИРИЛЛОВА / Olga KIRILLOVA

Трансгрессивный Петербург обретает модусы сакрального в батаевском модусе спонтанной жертвы. И задача шизоанализа здесь – отслеживать-картографировать спорадические и магистральные траектории потоков желания. «Используемый в качестве матрицы шизоанализ знаковых территорий»[13], по словам концептуалистов С. Ануфриева и П. Пепперштейна, в этой топологии лишь помогает дефрагментации архипелага, отслеживанию потоков, собирающих-разъединяющих его острова.

Обосновывая методологию шизоанализа территории города в работе «ВДНХ – столица мира», основатель московского кухонного концептуализма А. Монастырский пишет: «...я с ужасом следил за своим теперешним взглядом на все, что меня окружает, за непрерывным шизофреническим сканированием несуществующих миров. Я обнаружил, что меня окружают не красивые виды, забавные здания, перспективы, а знаковые ракурсы, которые тут же сложились в целостную знаковую картину, в иконографическое пространство этого района...»[14] Несколько десятилетий спустя, на подступах к шизоанализу Петербурга Ad Marginem, А. Грякалов противопоставляет центр и периферию в ре-де-конструкции коллективного петербургского тела без органов: «Невский – есть всеобщая транскоммуникация Петербурга… На Невском можно прожить, показывая что-то одно… На Невском органы и без тела живут, а на озере Долгом тела без органов просуществовать не способны – органы надо кормить. А чем на Долгом озере тело кормить? – одною только любовью»[15]. Ведь шизоанализ города отличен от шизоанализа территории, можно и так интерпретировать предостережение Ж. Делёза и Ф. Гваттари в отправном тексте «Анти-Эдипа», что даёт нам основания трактовать город либо в качестве машины желания, либо в качестве тела без органов: «В заблуждение нас вводит именно то, что мы рассматриваем каждую сложную машину в качестве единичного объекта. В действительности это некий город или общество, каждый член которого непосредственно порождается в своем виде. Мы смотрим на машину как на целое, *мы даем ей имя и индивидуализируем ее* (курсив мой – *О.К.*); мы смотрим на наши собственные члены и думаем, что их комбинация образует индивида, который вышел из единичного центра репродуктивной активности»[16].

Трансгрессивный Петербург колеблющимися водными границами очерчивает «Проклятую часть» и в батаевском понимании (*la part maudite*), и в полицейском значении (столь важном для картографии Петербурга Достоевского). И впрямь не прокляты ли с XIX столетия до наших дней полицейские этой *части* огромной Московской *части*: **Лиговка – Обводный**.

Пересечение Лиговского проспекта с Обводным каналом – несомненное метафизическое средоточие трансгрессивного Петербурга, откуда и ведется наш дискурс (трансля-

[13] *Ануфриев С., Лейдерман Ю., Пепперштейн П.* Инспекция «Медицинская герменевтика» // URL: http://kassandrion.narod.ru/commentary/02/13germ.htm (дата обращения 1.08.2019).

[14] *Монастырский А.* ВДНХ – столица мира // URL: http://old.russ.ru/journal/okrest/99-01-22/monas.htm (дата обращения 1.08.2019).

[15] *Грякалов А.* Печальная тварь окраины // Печальная тварь окраины: Роман. Повести. СПб: Петрополис, 2013. С. 406–407.

[16] *Делез Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Пер. с франц. Д. Кралечкина. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 450.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00004

ция). Лиговка как ось трансгрессии – Обводный как артерия небытия. Эрос и Танатос в своих температурных экстремумах, соединившиеся в одном кресте (слившиеся, сплетённые на одном кресте).

Крестом часто заканчивается достоевский маршрут как крестный метафизический путь, в экскурсионной хрестоматийности невозможного пути Раскольникова, «полезшего в петлю». «Петлей», как известно, называется изгиб канала Грибоедова, очерчивающий «бермудский треугольник» Петербурга – квартал Подъяческих улиц, две из которых дважды пересекаются с набережной канала. Неслучайно потеря пространственной ориентации ведет к шизофренизации пространства в расщеплении времени: человек, по одной и той же улице идущий от набережной и к ней же приходящий, рискует столкнуться с собою же в только что бывшем или, напротив, в очень давнем прошлом, или с кем-то из потерянных в дебрях прошлого, на что слегка намекает пьяная песенка, услышанная Раскольниковым в петле, треугольнике, лабиринте: «По Подьяческой пошёл – свою прежнюю нашёл...» И проку, что никогда живущий в Петербурге не «сунулся бы в Петлю» – то есть, не пошёл бы по набережной канала Грибоедова из определённого дома в Столярном переулке до дома 104 – даже если считать домом старухи процентщицы именно его, из трёх гипотетических[17] (количество шагов всё равно не совпадает ни по одному, если верить шагомерам), а срезал бы как минимум дважды, по малой Мещанской и по средней Подьяческой (если в день убийства Раскольников сделал крюк через Юсуповский сад, то пришёл он к дому процентщицы и вовсе прямиком по Екатерингофскому проспекту). Петля как путь, создающий физическое ощущение лямки, которую приходится тянуть самым каторжным путём, внезапно разрешается крестом Никольского морского собора, до которого Раскольников не доходит несколько шагов – не трансгрессирует за пределы дома процентщицы. Канал Грибоедова, выравниваясь, совпадает с прямой Садовой, образуя с нею вместе крест на пересечении с Крюковым каналом, в магическом Семимостии… Кривая, урбанистическая жёлтая кривая оборвалась – только прямые линии, воздух, зелень, параллели, перпендикуляр, крест (ещё одно место нашей трансляции).

В кресте же пересечения Лиговского проспекта и Обводного канала важна каждая сторона и каждый отсечённый пересечением угол. «“Use erogenous zone numbers” все больше и больше, не это ли решающее инстанцирование интенсивности?..»[18] – задаётся вопросом Жан-Франсуа Лиотар, топологически обосновывая постулаты либидинальной экономики. Сгущение полярных характеристик в пересечении позволяет выделить четыре угла, образованных этим крестом: *угол страсти как смерти, угол безумия как смерти, угол смерти как проклятия, угол руинный, фантомно джентрифицированный.* Танатическая интенсивность Обводного канала многократно сгущается на упомянутом отрезке, когда тяжелая бездвижная субстанция нефтяного семени, иногда текущая по кругу в бездвижных же водоворотах, обнаруживает суицидальную пове-

[17] См.: *Дунаева Ю.А.* Ещё одна версия адреса «Дома старухи-процентщицы» // Неизвестный Достоевский. 2016. № 4. С.47–60; *Тихомиров Б.Н.* Вновь об адресе старухи-процентщицы // Неизвестный Достоевский. 2016. № 4. С. 61–78.

[18] *Лиотар Ж.Ф.* Либидинальная экономика / Пер. с франц. В.Е. Лапицкого. М.; СПб: Издательство Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. С. 197.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00004

лительность, затягивая повинующихся – вряд ли зову Обводного канала – скорей, императиву городского текста (*три моста самоубийц: Боровой, Новокаменный, Предтеченский; если номер года заканчивается на тройку, число самоубийств резко возрастает: разгромленное при строительстве канала капище финских волхвов требует все новых жертвоприношений – многократно окровавленный гранит, вызывающий фантазмы ацтекских запредельно жестоких вспарываний плоти, – количество телепередач, сайтов, блогов, транслирующих эту городскую легенду, обессмысливает всяческие ссылки)*. Перекресток как точка эротанатологической конъюнкции двух потоков предельной интенсивности удерживает-разграничивает кварталы несовместимых гетеротопических объектов.

Угол смерти как проклятия обозначен топосом приведенной ингерманландской легенды, уводящей вдоль «Дурдинки» – доходного дома И.И. Дурдина, к устью реки Волковки, омывающей Волково кладбище, мимо автовокзала и гостиницы «Киевской». Это – петербургская суицидальная зона эрогенности. Мостом самоубийц назван Предтеченский мост. В его зоне обрываются гранитные набережные и пешеходные переходы – один из берегов Обводного канала (на котором найден был жертвенник и останки финского волхва) этой пешеходной недоступностью маркирует приглашение к самоубийству, трансгрессирующему через транспортный и водный потоки.

Угол безумия как смерти: угловое здание психиатрической больницы для лиц без петербургской регистрации[19] приводит вдоль набережной, вдоль детского садика на Обводном, мирно с нею граничащего, через улицу Черняховского (бывшую Предтеченскую), ведущую к Чубарову (Транспортному) переулку и Сан-Гальскому садику (знаковые места, вошедшие в историю трансгрессивного Петербурга знаковым же «Делом чубаровцев», где в 1926 году комсомолка Любовь Белова была изнасилована 27 пролетариями, приговорёнными в итоге к высшей мере социальной защиты; городской фольклор сохранил этот сюжет в поливариантной обсценной песне «Тридцать три весёлых атамана», вышедшей далеко за пределы петербургского текста), к Дому смерти (Обводный канал, 59), вписанного под этим названием в городскую мифологию с 2006 года, с публикации в новостном издании «Смена»[20]. В 2006 году это «колбасный морг», свинцового цвета заброшенный дом со слепыми окнами (потом их закрыли железными листами), доверху наполненный разлагающимися трупами котят и щенков, умерших от голода и выброшенных попрошайками, собирающими «на корм животным». С 2011 – блистающая белизной гостиница с алыми бархатными диванами, с никогда не горящими окнами – кто и когда в ней решался ночевать?

[19] Кинематографической поэтизации Обводного канала как территории «психического здоровья» в значительной степени посвящён документальный фильм Алексея Учителя «Обводный канал» (1990); кроме упомянутой, в нём показана изнутри и психиатрическая больница на территории Александро-Невской Лавры, в бывшем Антониевском духовном училище; здесь можно упомянуть и кафедру психиатрии и наркологии ПСПбГМУ имени И.П. Павлова, и психоневрологический диспансер Фрунзенского района под Царскосельским железнодорожным мостом через Обводный канал.

[20] *Преблагина Н.* Дом смерти // Смена. 21.02.2006 // URL: http://www.smena.ru/news/2006/02/21/6735/ (дата обращения 23.08.2019). См. также: Дом мертвых зверей // Фонтанка. 19.02.2006 // URL: https://www.fontanka.ru/2006/02/19/158730/ (дата обращения 23.08.2019).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00004

Название «Отель *Верона*» может намекать на эротанатологический паттерн двойного самоубийства любовников, идущий от Шекспира и оформившийся в эпоху декаданса в «паттерн Марии Вечеры». С 2019 отель вдруг начал интенсивно обживаться.

Угол страсти как смерти очерчен кварталом Тюшина – Боровой, кварталом наибольшей по статистике концентрации смертельных изнасилований в расселенных домах. *Здесь много и охотно любят, но после любви редко выпускают живыми*.

Угол фантомной джентрификации. Станция метро «Обводный канал», признанная красивейшей в Петербурге, в репродукциях хроникальных фотографий разворачивающая перед фланерами блеск и нищету, страх и ненависть Обводного канала прямо на стене туннеля, с огромным ТЦ «Лиговъ» над нею, стала первым диссонансом, поныне непримирённым, в руинной энтропичности ареала трансгрессии. Недовытесненный ею фантом – остов кинотеатра «Север», на руинах которого она была возведена со своей демонстративно-хтонической цивилизованностью, в обратной последовательности – Лиговский рынок, «Театр Нерешённых Проблем» – маргинальное гнездо лиговского концептуализма и рок-культуры, от «Аквариума» и «Колибри» до «Кукрыниксов» и «Двух самолётов»; кинотеатр «Нордъ», первое в Петербурге здание, построенное собственно под кинотеатр, где, согласно городской легенде, на блокадных киносеансах мог играть Дмитрий Шостакович. Прокатившаяся далее по Обводному волна джентрификации захватила ещё одну руину рядом – остов мануфактурной фабрики, ныне креативное пространство «Ткачи». В районе от Борового до Предтеченского моста любая реставрация или даже простой ремонт выглядят насильственным вмешательством в исторически сложившуюся городскую среду.

И так складывается Лиговка – обводный как шизосемиотический эротанатологический комплекс.

В этом комплексе метафизика трансгрессивного Петербурга проговаривает себя сквозь новостной дискурс криминальной хроники, некогда излюбленный Достоевским. Благодаря ему формируется особый в культуре статус квартала улиц Тюшина – Боровой, от спорадических, но регулярных смертельных изнасилований мигрантами-нелегалами в расселенных домах, до знакового «дела Даниила Волкова», *серийного* убийцы и насильника с Лиговки, избравшего расселённый дом №6 по улице Тюшина местом своих *сериаций* (в делёзовском смысле, сериация – вариативность внутри повторяющегося события, перестановка его структурных частей[21]) вплоть до раскрытия дела в 2011 году. «Избив подростка, Даниил Волков зарезал его остатком керамической плитки. Труп мальчика убийца сбросил с чердака в расщелину между двумя домами и забросал мусором. Оперативники обнаружили в этом месте фрагменты костей, позвоночник и остатки синих джинсов погибшего (…) Про убийство 15-летней девушки Даниил Волков рассказал перед видеокамерой так: «Сначала мы сидели на диване, потом я ушёл за гашем… Когда вернулся, мы поссорились… Я её изнасиловал… Стал душить… Труп спрятал на чердаке». Проживал убийца неподалёку от дома, в котором совершал расправы – на Лиговском проспекте»[22]. При этом в следующей –

[21] *Делез Ж.* Логика смысла / Пер. с франц. Я.И. Свирского. М.: Раритет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998. С.59–66.

[22] *Словецкий В.* Начал убивать с детства. В Санкт-Петербурге суд приступил к рассмотрению нашу-

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00004

означаемой, по Ж. Делёзу – серии появляется девушка выжившая, изнасилованная рядом с трупом по канону Ж. Батая («История глаза»). «Одна из серий всегда играет роль означающего, тогда как другая – означаемого, даже если эти роли взаимозаменяются при смене точки зрения»[23]. В свою очередь, в тексте криминальной хроники сериация переносится с истории-анамнеза трансгрессивной личности на историю здания – трансгрессивного топоса:

«В этом доме более двух лет в кошмарных условиях жили бездомные. Что в нём только не происходило! Год назад на четвёртом этаже сгорела квартира, в которой обнаружили труп. Через два или три месяца в этом доме гастарбайтер в драке забил бомжа ножкой стула. Осенью прошлого года в злосчастном доме произошли два убийства! – рассказывает житель улицы Тюшина Анатолий Костомаров»[24].

Зачем здесь это? На закономерный вопрос, немо ставящийся в этом месте текста, отвечает Жан-Франсуа Лиотар садовскими пассажами «Либидинальной экономики»: «Объектом маневров либертенов наравне с телом служит монета, сам язык (…) диахроническое развертывание комбинаторики гнусностей (…) является для языка тем же самым, чем деньги, потраченные четырьмя главными либертенами на преступления, являются для политической экономии: не словесной заменой «реальных» комбинаций, каковые, как известно, ими широко практикуются, а *реальностью*, простирающейся далеко за пределы пресловутой «практики» (…) На *коже денег*, как и на коже живых существ и слов, злодей вершит один и тот же преступный замысел беспощадной интенсификации, за исполнением которого не может не следовать *обжиг возбужденных поверхностей* (курсив мой – *О.К.*), именно поэтому знаки обмена здесь – *в противоположность происходящему в проституции* (курсив мой – *О.К.*), не только выведены из кругооборота сообщения, но и обречены на уничтожение – до такой степени, что задаешься вопросом, жизнеспособно ли экономически Общество друзей преступления (описанное маркизом де Садом – *О.К.*) В любом случае оно не капитализирует; *то, что оно копит, – сокровище руин* (курсив мой – *О.К.*)»[25]. Отметим здесь, что собственно лиговская проституция – всего лишь очень специфическим образом декорированная поверхность, по которой сладострастие, выведенное за пределы экономических отношений, пишет себя кровью недифференцированных с моральной, статусной, расовой точки зрения жертв; эта поверхность включает в себя – метафизически, (не-)функционально и тех, кто не вовлечён в её индустрию. Её функция – создание фона, которым топос *фонит*, а не собственно уменьшение насилия (как последний аргумент сторонников её легализации в законодательном поле).

В этом опущенном модусе трансгрессивного Петербурга возникает, однако, тема: **Достоевский на Лиговке,** Достоевский в отеле «Г.О.П.», то есть, в знаменитой Знаменской,

мевшего дела Волкова // Свободная пресса. 31.05.2011 // URL: https://svpressa.ru/society/article/44003/ (дата обращения 15.08.2019).

[23] *Делез Ж.* Логика смысла / Пер. с франц. Я.И. Свирского. М.: Раритет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998. С. 61.

[24] Там же.

[25] *Лиотар Ж.Ф.* Либидинальная экономика / Пер. с франц. В.Е. Лапицкого. М.; СПб: Издательство Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. С.147–148.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00004

позднее Октябрьской, гостинице, где Городское общество призрения, как и Городское общежитие пролетариата, порождают гопников как вид – Достоевский, приобретающий опыт *гопника* – то есть, обитателя Лиговки в ее специфических модусах. Лиговский повседневный оргиазм как отмена сна и работы; оргиастический *застенок*, застенный кутеж, на что указывает Лев Лурье: «...как и всякая привокзальная гостиница, она предназначалась не только для приезжих, но и для "приходящих". В полшестого утра 7 февраля 1875 года Достоевского, проработавшего всю ночь над "Подростком" разбудил шум: "В соседнем номере, который был пустой, хохот, женский визг, мужской бас и так часа на три: только что приехал какой-то купец с двумя дамами и остановился… Спал всего часа четыре. Чувствую раздражение нервов и даже озноб". На следующий день все еще хуже: "В 7 часов (утра. – *Л. Л.)* соседи, купец с двумя дамами, подымают опять визг, хохот, самый громкий разговор, доходящий до крику. Отделяется же не стеной, а одной лишь дверью"»[26].

Как фланер трансгрессивной столицы Достоевский «...блуждал по самым темным и отдаленным улицам Петербурга. Во время ходьбы он разговаривал сам с собою, жестикулировал, так что прохожие оборачивались на него. Друзья, встречавшиеся с ним, считали его сумасшедшим»[27]. На Лиговском проспекте Достоевский селился дважды: в пансионе К.Ф. Костомарова в доме Решетникова (участок дома №65 по нынешнему Лиговскому проспекту) с мая 1837 по январь 1838 г. – перед поступлением в Главное инженерное училище, то есть перед четырехлетним фактически заточением в замке, «где задушен был император Павел», и за несколько лет до смерти, с середины зимы 1873 года по май 1874 года, в доме Федора Сливчанского (современный адрес – Лиговский проспект, 25)[28]. «Сливчанский – это какой-то помешанный (я серьезно это думаю). Он нам в декабре скажет: съезжайте *безо всякой причины*, и выгонит нас на улицы (…) Встает чем свет и целый день ходит по всем лестницам и по всему дому, шпионит и порядки производит»[29]. Запутанные траектории лиговских квартирных шизоприключений Достоевского заключаются его выводом, что квартира «уж как скверная и тесная», а детская и комната жены – «затхлые»; квартира как безумие каузальных искажений с ежемоментно предчувствуемым следствием: *оказаться на улице*. И «Подросток» рождается в этих условиях на Лиговке как шизонарратив: «Композиция книги исключительно запутана. Как известно, прочитав ее, Тургенев в смущении говорил о „подлинном хаосе“, а Щедрин с неодобрением – о „сумасшедшем романе“»[30]. Часто упускается из виду тот факт, что «официальная улица Достоевского» – Кузнечный переулок, где расположен дом-музей писателя и его последняя квартира, также срезается Ли-

[26] *Лурье Л.Я.* Петербург Достоевского. Исторический путеводитель. СПб: БХВ-Петербург, 2012. С. 59.
[27] *Достоевская Л.Ф.* Достоевский в изображении его дочери / Пер. с нем. Л.Я. Круковской. М. – Петроград: Госиздат, 1922. С. 23.
[28] *Белов С.В.* Петербург Достоевского. СПб: Алетейя, 2002. С. 257.
[29] Цит. по: *Векслер А., Крашенинникова Т.* Такая удивительная Лиговка. М.: Центрполиграф, 2009. С. 87–88.
[30] *Спивак Д.Л.* Метафизика Петербурга: историко-культурологические очерки. Litres, 2017. // URL: https://www.litres.ru/dmitriy-leonidovich-spivak/metafizika-peterburga-istoriko-kulturologicheskie-ocherki/chitat-onlayn (дата обращения 5.08.2019).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00004

говкой, образуя срез-шизу, в точке дома №69 по проспекту как места многих криминальных происшествий.

Обводный канал не отмечен навязчивыми лиговскими останками, тлеющими в междомовых щелях: стирание следа как смывание в глубины слёзной неопределённости характеризует потоковость особого рода – танатически-летальную, инвертирующую потоки: поток забвения как отход потока желания; Обводный как Отходный. О смывании следов – отходов трансгрессии программно высказывается лирический герой акмеиста Михаила Зенкевича – некропедофил, эротанатологический инструментарий которого определяется топологией близкой бойни на углу Забалканского (ныне – Московского) проспекта: «И я, бросающий в канал Обводный и кровяной филей, и синий ссек...» («Петербургские кошмары», 1912). Далее в трансгрессивной шизокартографии Обводного канала по направлению к устью следуют такие локусы как «Геенна огненная» и квартал улиц Везенбергской – Лейхтенбергской (Шкапина – Розенштейна).

К шизоанализу огня имеет отношение место нынешней станции метро «Фрунзенская», то есть, «Геенна огненная» Петербурга в наиболее буквальном ее историческом понимании – городская свалка, на которой перманентное пламя и тление поддерживалось с санитарно-гигиеническими целями, как Геенна у городских стен Иерусалима, давшая имя «Геенне огненной», которая поглощает и Ад (!), и смерть в Откровении Иоанновом. Как говорит Жиль Делёз: «...даже море, для пущей надежности, будет излито в серное озеро, вот почему никаких связей не остается»[31]. Заобводная местность напротив городской бойни картографирована как Горячее поле: «О Горячем поле ходит дурная слава: оно служит притоном для босяков, воров и прочих рыцарей печального образа. По праздничным дням здесь, сидя на траве, дуются в карты и в орлянку. По вечерам не пройди: ограбят. Горячее поле начинается против Новодевичьего монастыря, по другую сторону Забалканского проспекта, и тянется мимо Митрофаниевского и Громовского старообрядческого кладбищ и идет далее, за Московскую заставу, параллельно Московскому шоссе – версты на три, на четыре. Та часть Горячего поля, которая прилегает к Митрофаниевскому кладбищу, издавна была отведена под свалку городского мусора. Точно так же в том месте поля, которое близко подходит к городским бойням, возникли целые курганы навоза – со скоропригонного двора (...) На лето многие босяки переселяются из ночлежек на Горячее поле»[32]. «Ад – это обратная сторона подземной воды», – говорит Жиль Делёз, комментируя Лоуренса, и к Обводному каналу это вполне относимо, как и дальнейшее: «Он вбирает в себя несправедливость лишь потому, что сам проистекает из стихийной несправедливости, является побочным продуктом стихий»[33], ибо «...когда огонь становится слишком сильным для воды, он ее сжигает, и вода

[31] *Делез Ж.* Критика и клиника / Пер. с франц. О.Е. Волчек и С.Л. Фокина. СПб.: Machina, 2002. С. 54.
[32] *Лурье Л.Я.* Язвы Петербурга (Столичное дно глазами газетных репортеров рубежа веков) Л.: ЛО СФК, 1990. С. 86.
[33] *Делез Ж.* Критика и клиника / Пер. с франц. О.Е. Волчек и С.Л. Фокина. СПб.: Machina, 2002. С. 54.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00004

порождает соль, детище несправедливости, которая ее губит и делает горькой»[34].

К шизоанализу огня. Медленная танатическая субстанция, текущая в Обводном вместо воды, трансгрессирует потоками полыхающих по обе ее стороны расселённых домов. Так Обводный – не только *водный.* То есть, не только водная южная граница города XIX века (теперь – исторического центра), но и огненная его граница. Огонь – главное средство стирания следа в заобводном пространстве – онтологического следа присутствия (огненные словеса: *Нас здесь нет*, или, что ещё лучше: *Я здесь был… А я здесь не был и не собираюсь)*, и уже во вторую очередь следа трансгрессии, стирания различия между уголовно наказуемым и обыденным ее характерами. Огонь как главное санитарно-гигиеническое средство: «Единственный способ украсить жилплощадь – поджечь ее!» – так постмодернист Тимур Кибиров явно вторит цветаевскому слогану: «Грязь – явственно сожжена!» из «Поэмы Лестницы». В экономике *дарового втридорога*, непризнания почти зороастрийского никаких очищений, кроме огненных, в новоявленных пещерах модерна, где отключено всё и так не всегда наличествующее в гигантском петербургском старом фонде, бесплатно роскошествующие бомжи с Балтийского вокзала, с Расстанной улицы, из недр «Треугольника», или же не владеющие языком гастарбайтеры, платящие три коммерческих цены черным дилерам, пожар – это и необратимое следствие вынужденного разжигания первобытных очагов, и сжигание следов отступления (к отступлению?) Коммунальная услуга Агни, последняя из оставшихся. Сжигание (что там мостов за собой!) – двери перед собой, в которую надо – выйти.

«И Шкапин, Розенштейна друг!»

Аварийный квартал между улицами Шкапина (до революции – Везенбергской) и Розенштейна (Лейхтенбергской), прилегающий к Обводному каналу, был полностью снесён в 2006-07 гг.; остались старые здания по сторонам улиц, прилегающих, с одной стороны, к Балтийскому вокзалу, с другой – к корпусам резиновой мануфактуры – завода «Треугольник» (после революции – «Красный треугольник»). «Тактика выжженной земли», в которой обвинили тогдашнего петербургского губернатора Валентину Матвиенко, это не случайная оговорка СМИ. Петербургский прецедент в 2007-2011 гг. экстремальной поэтизации снесённого квартала, трущобного из трущобных, в условиях «двойного поражения» и градозащитников (не владеющих в достаточной мере юридическими механизмами защиты архитектурного наследия – памятников позднего рационалистического модерна, не сплошь типового), и застройщиков с покупателями (которые много раз становились жертвами очередных строительных заморозок, а покупатели – еще и жертвами катастрофической экологии квартала), переносит «Шкапина – Розенштейна», угрожающий квартал-фантом, из области топографии в область чистой шизопоэтики, из проекта варварской джентрификации превращая его в литературный проект энтропийной эстетики. Спонтанный поэтический взрыв в блогах (в ушедшую цифровую эпоху Живого Журнала) мог легко быть претворён в целую поэтическую антологию – однако после возведения на отравленной химикатами резинового производства и не рекультивированной

[34] Там же.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00004

почве многоэтажного ЖК квартал «Шкапина – Розенштейна» утратил фантомную актуальность и не нашлось никого, кто такую антологию мог бы составить и издать. Вот несколько стихотворений из десятков им подобных:

Где-то здесь,
меж Шкапина и Розенштейна,
остался неснесённый
дух города,
полночный холод, и
следы замедливших шаг
в этих «колодцах»
клаустрофобийных нас.
За рубежом нови, но
в её же тени,
умрут под бульдозерной пылью,
под ногами стремящихся вверх
безликих сталебетонных клочьев
города,
оставшись лишь на фото, запечатлённые
мною в последний момент их
жизни.

(Алексей Мансуров, 2007)[35].

– Чёрт, как холодно, может кофе?
– Да уж, славная нынче осень,
бьёт в стекло буратинным носом,
Play – не надо, побудем в оффе.
Тянется пробка – глухая, чёрная,
улица липнет хвостом на шины.
Видишь, одна сторона – чётная, а
по нечётной – забор синий.

Был такой город Везенберг, и
улица эта была – Везенбергская,
когда-то по ней колеса телег
катились в такую же слякоть
мерзкую.
Катилась улица привокзальная –
с трактирами, лавочками, лабазами,
с цыганами, нищими, голубями,
с финскими бандами
голубоглазыми.

Катилась улица от Обводного –
полурабочая, полупритонная,
дерзкая, тёмная, блудная,
сводная – гордая улица и
свободная.
Вольная улица – безнадзорная,
была Везенбергская, стала
Шкапина,
теперь – не мамина, и не папина,
теперь она просто –
синезаборная.

Давай без нытья и без слезной
блажи, видишь, солдат на
проезжей части
машет с коляски культёй
камуфляжной, дадим ему сто
рублей на счастье.
И он в паучьей норе вокзальной
получит стакан какой-нибудь
дряни,
И поплывёт в полутьме
подвальной в ласково-
призрачном сне-тумане.
И в этом сне ему будет казаться,
что он опять – с руками, с
ногами,

[35] Цит. по: URL: https://www.stihi.ru/2007/10/11/1052. (дата обращения 3.08.2019).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00004

и вот он вернётся домой – к маме
– на улицу Шкапина, дом 15.
Там его встретит сосед-художник
под тусклой лампочкой в коридоре,
и вместе они полезут на крышу –
смотреть, как солнце садится в море.
Смотреть, как солнце садится в море,
Смотреть на неба сырую просинь,
Смотреть на город закатно-рыжий
И думать – славная нынче осень.

(Аля Деконская, 2009)[36]

А на улице Шкапина забивается
под воротник
Кирпичная пыль. И будь то август или февраль,
Из чугунного порта, с той стороны, с подветренной,
Доносится чаячий грай;
Холодает над крышей, над водостоком,
Будто мир сюда поворачивается
Своим замерзающим боком.
И стоит истукан рукотворный,
Ослеплённый, от копоти чёрный,
Словно бездомный, которого не позвали к столу.
Загляни в подворотню – увидишь снова
Проржавевший ящик почтовый
Или туфли, в которых плясала прабабка
На заводском балу.
А ты обувай что-нибудь поплоше,
Топчи оранжевый снег и битый кирпич,
Радуйся ветреной предпортовой весне,
Застрявшей на перекрёстке,
Взмаху крыльев в выломанном окне,
Полустёртой любовной формуле
На открытой ветру стене,
Заметённому тополиному пню,
Похожему на пасхальный кулич,
Осыпавшейся извёстке.
Уворачивайся от осколков, уходи окольным путём –
Сухопутным проулком или Обводным.
Помнишь, говорила прабабка: «Мы все умрём»?
Хранила под зеркалом фото своих сестёр,
Которых пережила на полвека
В предчердачье холодном.
А потом приедут грузовики, будет капать в лужи бензин,
Засветят прожектора, темнота завибрирует пулемётной дробью;
Белобрысый актёр вскинет руки, обнимет землю,
Чтобы изобразить Берлин,
Наполненный гарью, робостью и любовью.

(Родион Вереск, 2012)[37].

[36] Цит. по: URL: https://alert-dog.livejournal.com/76398.html. (дата обращения 3.08.2019).

[37] Цит. по: URL: https://rveresque.livejournal.com/35629.html (дата обращения 3.08.2019).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00004

«Шкапина – Розенштейна», в отличие от «Тюшина – Боровой», являясь общепризнанным центром петербургского трущобного ужаса, прячет таксономии своих трансгрессий, не выдает перечней уголовных дел с номерами домов и статей УК. Квартал не пойман в осязаемом акте. Он известен превыше всего поджогами, как «Тюшина – Боровая» изнасилованиями. Его акт – кошмар непредставимого за надежной завесой огня. Он населён фигурами умолчаний – от неопределённого *лучше не ходить* (даже не девушкам, даже не одним, в любое время суток) до условных мест собраний посвящённых, с непроизносимыми кроулианскими таинствами. Дефрагментация огнём шизофренизирует пространство, обнуляя означающие локальных преступлений, вновь собирая его из частиц как фениксоидное пространство выжженной раны.

Фениксоидный фантом, фетишизированная квинтэссенция поэтизированного квартала – «дом Лялевича» (первое произведение известного архитектора) на улице Розенштейна, гигантский трехкрылый дом в стиле модерна-рационализма, над промышленной узкоколейкой, вблизи корпусов завода «Красный Треугольник», расселённый, много раз горевший, вновь заселённый в одном нелегально отремонтированном крыле, многократно приговорённый то к сносу, то к устройству в нем многоэтажного паркинга, дом как образ *перманентно умирающего трупа* в городском заобводном пространстве. Он также воплотился во многих фантомных монументах этой «прощальным костром догорающей» эпохи заобводных трагедий джентрификации, рубежа 2000-х – начала 2010-х: поэтических, живописных, фотографических. Наиболее монументально кинематографическое свидетельство: как известно, Константин Лопушанский поселил в нём героя своего декадентского фильма «Роль» (2013) – сыгранного Максимом Сухановым актера евреиновской школы Евлахова и погибшего краскома Плотникова в одном лице, неизвестно, какая из двух сторон этого лица-медали мертвее: по официальной версии, погиб краском, но после смерти он сделал дневниковую запись о собственной смерти; по неофициальной версии актер расстрелян краскомом на станции Рытва, но в начале фильма мы видим его имеющим успех на русской сцене Финляндии, изучающим посмертные записки краскома в предвкушении главной роли в своей жизни, сыгранной прямо в жизни (посмертной?) Дом модерн, заключая в себе актера-краскома, выполняет в фильме разные декадентские функции: функцию футляра как гроба (*умирающего гроба?*), функцию «портрета Дориана Грея», то есть, предмета искусства, на который смещены старение и раны живого человека – он весь в ранах рваных обоев, фасадных трещин, ожогов внутренних и наружных, тогда как тело актера / краскома, рубленное и горевшее, выглядит неуязвимым. Дом показан Лопушанским в монохроме; обыграны разные его планы – на общем плане видна огромность, асимметрия планировки, огромное пространство такого же голого и ободранного сквера перед ним как снежного поля, на котором жгут костры (!) в Петрограде двадцатого года; на крупном плане выступают вблизи раны: заложенные кирпичами окна, следы ожогов… Лопушанский тщательно обыгрывает узкоколейку, показывая и прохождение дымящего локомотива мимо фасада, и ощущение героя внутри, глубокой

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00004

ночью, когда буквально за оконной рамой медленно проходит поезд. Этот под-оконный поезд сложно объяснить только промышленной необходимостью случайно сложившейся близости машины паровой и машины для жилья (определение дома как функции модернистом Ле Корбюзье); он должен довершить фантазматическую модель Ада как жизни в декадентском доме, созданном для проецирований разных модусов упадка, умирания как бреда. Дом как безупречный экран горенья создан для многократных проекций на него самых изощренных декадентских сценариев.

Последняя осень Лялевича

Тяжёлые скрипы
Навеки заржавленных стрелок.
И чёрною тушью
По охре отвесной стены -
Знакомая тень.
Без надежды. За миг до расстрела.

Червонные листья
Обрывками жести гремят.
Под пеплом забвенья
Наш город – вторые Помпеи.
Последняя осень –
На каждом углу домопад.
Тревожный художник,
Пиши её, если успеешь…

Последняя осень.
Секунды уже сочтены.
Откуда здесь поезд?
Куда он несётся так дико?
И чёрная-чёрная тень
На обрыве стены.
За миг до паденья.
Без дрожи. Без стона. Без крика.

(Дарья Васильева, 2012)[38]

Так происходит ре-канонизация в литературе XXI века неучтённых маргиналий трансгрессивного Петербурга. Если «Шкапин, Розенштейна друг» оказался канонизирован в спорадическом поэтическом шизопроекте, то мифопоэтические топосы Лиговки и Обводного канонизировали два наиболее значимых прозаика из ныне воспроизводящих «петербургский роман» как жанр – Марина Палей и Алексей Грякалов. Новый канон прирастает персонификациями: *ангел-гопник с Расстанной* («Тамбовская пересекалась с Расстанной – парни в один вздох лупили огромную Лиговку. А в глубину улицы на Волково кладбище ходили стрелять...»[39]) из романа А. Грякалова «Раненый ангел» и *Кабирия с Обводного канала* из одноименной ранней повести, в которой Марина Палей канонизировала Обводный канал как артерию небытия: «Обводный канал! Кто зачат на твоих берегах, здесь и зачахнет. Ты катишь свои мутные воды, незаметно унося жизни всех, кто хоть раз коснулся ногой твоего берега. Ступив на твою сушу, надо немедленно идти прочь, бежать, мчаться, нестись без оглядки. Но если кто остановится, если вдохнет поглубже смрада твоих испарений, тому уж не вырваться: ты мучительно-цепко дер-

[38] Цит. по: https://darwa.livejournal.com/180752.html (дата обращения 3.08.2019).
[39] *Грякалов А.* Раненый ангел // Печальная тварь окраины: Роман. Повести. СПб: Петрополис, 2013. С. 25.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00004

жишь душу, ты не отпускаешь на берега других вод никогда»[40].

К Обводному каналу прилегают Роты – квартал, обжитый Достоевским не менее Лиговки (вторая рота Измайловского полка, Серпуховская улица Семеновского полка), где разворачивается (в восьмой Роте) действие петербургского романа Палей «Дань саламандре». Петербургский дух трансгрессии – это и есть дух огня, Саламандра, которая и не существо, и не субстанция, и не символ, как стремится доказать Марина Палей, ссылаясь на античные и средневековые источники. Её неперсонифицированная, блуждающая, как и положено огоньку, Саламандра как условие любого горения сродни флогистону физических тел как элементу марксистской экономики огня. Появляясь в текстовых виньетках к каждой главе, ссылающихся на античные и средневековые трактаты, Саламандра кажется сперва экстрадиегетичной, несоотнесенной с действием. Противоречивость характеристик, амбивалентность температурных режимов Саламандры позволяют взять одну из ее метафор для определения *петербургской страсти* как таковой: «В книге X своей “Истории” Плиний тем не менее заявляет, что саламандра не обитает в самом огне, но, проникая в самое сердце пламени, убивает его. Иными словами, саламандра настолько холодна, что от соприкосновения с ней огонь неукоснительно гаснет. Возможно, именно в погашении огня и заключается миссия саламандрового танца»[41]. В одной из эпиграфических заставок-виньеток появляется намек на автоперсонификацию Саламандры: «В философских книгах эпохи Ренессанса саламандру называют также “вулканической”: это означает, что от нее происходит смешанное существо, именуемое поджигатель, воспламенитель, *палей* (курсив мой – О.К.)»[42]. В этой автобиографической искре освещается триединая этимология фамилии автора, поразному прочитываемой в вариантах еврейском, украинском (*Палій*) и русском аристократическом (при том, что девичья фамилия Марины Палей – Спивак). Но условно внешняя оптика взгляда на Саламандру в её разрушительном огненном танце: Саламандра как Саломея (обнажающаяся в огне, видимо, или же – обнажаемая огнём), Саламандра как Дионисова менада и другие инкарнации соблазна позволяют опосредованно соотнести её (не отождествляя окончательно) и со второй героиней романа, Девочкой, безымянной, как и сама рассказчица.

Свой «трансгрессивный Петербург» и Грякалов, и Палей воплощают в центральном женском образе, неизъяснимо трогательном и желанном, физиологически ощутимом как родной, долженствующем подорвать петербургскую «безлюбость», – в образе блудницы, падшей женщины, торгующей своими ласками, которая бесконечно реконструируется в диалогическом режиме, в безответной речи влюбленного рассказчика, направленной к её «Ты» – *Love is one way traffic* – «Сладкая женщина… Мармеладова!»[43] «Она» возникает из случайной встречи: у Палей «Девочка», случайно оказавшись в коммунальной комнате рассказчицы («той ночью ей негде было спать – пятью минутами позже выяснилось, что ей

[40] *Палей М.* Кабирия с Обводного канала // Новый мир. 1991. № 3. С. 61.
[41] *Палей М.* Дань саламандре // Урал. 2010. № 8. URL: https://magazines.gorky.media/ural/2010/8/dan-salamandre-2.html (дата обращения 14.08.2018).
[42] Там же.
[43] *Грякалов А.* Раненый ангел // Печальная тварь окраины: Роман. Повести. СПб: Петрополис, 2013. С. 155.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00004

негде жить...»[44]), обосновывается надолго в её доме и сердце, из беременной жены офицера (которой рассказчица считает её на момент знакомства) трансформируясь после развода и подпольного аборта – в сапфическую подругу рассказчицы, потом – в любительницу промискуитета, выявляя невзначай для подруги не только свои случайные связи, но и особо крупные размеры материальных вознаграждений за эти связи. Сонечка, буквально «вечная Сонечка» Достоевского, у Грякалова, профессиональная эскортница, «идёт» с бандитом Шуриком по наводке «органов», и эта случайная встреча намертво устанавливает родство этих двух существ ангельской природы, согласно замыслу автора. Оба петербургских текста в высшей степени эротизированы авторской интонацией, однако принципиально разной. Интонация фобии у Марины Палей резонирует в обсессии зверино-сексуальной образности, перманентное воспроизведение которой указывает на асексуальность как андрогинную, ангельскую природу восприятия: «О, Езус! Оснастка (назовем это так) использованных мной – и использовавших меня – моих гендерных антиподов – одноразовых, двух-трехразовых, многоразовых “яней” – эта оснастка, суммируясь, образует длинный-длинный-предлинный, необозримый шампур… Шампур-кошмар… Такой, как от Глазго до Мельбурна… Им, этим шампуром, регулярно протыкалось розовое мое тело… На него нанизывалась нежная, ранимая моя плоть – тупо подчиняясь не понятной мне, не ведомой мне воле. Слепо и ревностно, словно желая выслужиться, плоть выполняла беззвучные команды – жадно и зло, жадно и зло, жадно и зло, жадно и зло. (А также: сонно, азартно, равнодушно, яро, с полным пофигизмом, привычно, через пень-колоду, машинально, рассеянно, со страху, на спор, спьяну. Ну и так далее)»[45]. Та же обсессия плотского у Алексея Грякалова дана в режиме бесконечной розановской ностальгии по вечно-бабьей утопии чувственной семейственности (что закономерно, ибо все основания говорить о «новом Розанове наших дней» были задолго до выхода монографии А. Грякалова «Василий Розанов» в 2017 году), при этом перманентно и перверсивно прорываясь вуайеризмом, фроттеризмом и проч., вплоть до финального акта эксгибиционизма (раздел «Голый автор»).

В петербургских текстах Грякалова и Палей сосуществуют несколько общих модусов трансгрессии петербургского пространства. Это отступающие пределы Лиговки (Грякалов) и Обводного (Палей), где ад дан исступлённо истлевающим бытом, похоронным, маскирующимся под коммунальный; у Грякалова близость Волкова кладбища организует повседневность лиговского гопника, являясь его «дополнительным пространством», у Палей: «...трупные пятна проступали повсюду, Обводный тошнило, вдоль его берегов тянулись здания моргов, тюрем, сиротских домов, богаделен, ветшали кладбищенские постройки – и все они привычно маскировались под здания для жизни, под фабрики, перевыполняющие план...»[46].

[44] *Палей М.* Дань саламандре // Урал. 2010. № 7. URL: https://magazines.gorky.media/ural/2010/8/dan-salamandre-2.html (дата обращения 14.08.2018).

[45] *Палей М.* Дань саламандре // Урал. 2010. № 8. URL: https://magazines.gorky.media/ural/2010/8/dan-salamandre-2.html (дата обращения 14.08.2018).

[46] *Палей М.* Кабирия с Обводного канала // Новый мир. 1991. № 3. С. 64.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00004

Эти отступающие пределы затем трансгрессируют в Ленинградскую область: Палей Марина даже цветаевски эмфатирует строку поэта-тезки «За городом! Понимаешь? За!» (из «Поэмы Конца»). Героини Палей – на самом деле, одна из них, рассказчица, для которой вторая служит обязательным условием, самой возможностью трансгрессии – спазматически обживают параллельные нетронутые Петербургом пространства – это Ладожское направление электрички или даже в пределах города «параллельная лестница» – в которых сапфическая трансгрессия разворачивается как личная утопия, как событие «лучшего мира», невозможное в прогнившем городе Достоевского. «Питер-Питер! – шизофренически переиначил. – Терпи… терпи!»[47]. Контролирующий выборгское направление бандит Шурик в романе Грякалова отступает от мафии в Ленобласть, и отступает с ним вместе сама граница города.

Наконец, город очерчивается в огненных своих пределах; огонь размывает и пожирает границы города вместе с романной реальностью обоих текстов. И в реальности обоих романов не последним по значимости будет джьотир-лингам, явление Шивы в виде огненного столпа, начала и конца которого не смогли достичь ни Брахма, ни Вишну, флогистон фаллической эсхатологии. Финал обоих романов уходит в беспричинное пламя, трансцендируя героев в инобытие.

Грякалов и Палей воспроизводят триангулярные персонажные структуры Достоевского: имплицитно, неявственно соотносимые с треугольником «Идиота», на поверхности они явно маркированы соответствиями из других текстов Федора Михайловича. Грякалов выстраивает строгое соответствие героев-ангелов треугольнику «убийца – блудница – пьяница» из «Преступления и наказания», где Шурик – никого не убивший лиговский бандит, Сонечка – девственная проститутка («от общения с ней у каждого половозрелого приключается невставуха»[48]), Расстрига – постоянно бросающий пить и воспевающий трезвость носитель разума, экс-доцент (бывают ли доценты бывшими? об этом умалчивают экскурсы «из жизни доцентов» Валерия Савчука и Михаила Уварова), а сам автор как четвертая фигура апокалиптического тетраморфа (человек) вынесен за рамки структуры, и с героями Достоевского себя не идентифицирует. С другой стороны, треугольник Марины Палей, включающий в себя и фигуру автора, наиболее близок структуре «Белых ночей», с вечно обманным Петербургом, вечно уходящей к Другому девушкой, вечно оставленным и влюблённым Мечтателем (с которым рассказчица слишком очевидно идентифицирует себя). «Да, кстати: ты занималась полностью выдуманными делами. Слышишь? Ты прожила несуществовавшую жизнь»[49]. Этот итог-приговор, подводящий черту под сюжетом, звучащий из уст психиатра, обнуляет, в сущности, сюжет, как и саму жизнь: «Эта штука, проштампелеванная русским словом (I'd like to spell it: Жерар, Изольда, Зигфрид, Наполеон, мягкий знак) – то есть обозначаемая кличкой»[50], перекликаясь с приговором Мечтателя себе самому: «И опять спрашиваешь себя: что же ты сделал с

[47] *Грякалов А.* Раненый ангел // Печальная тварь окраины: Роман. Повести. СПб: Петрополис, 2013. С. 266.

[48] Там же. С. 147.

[49] *Палей М.* Дань саламандре // Урал. 2010. № 8. URL: https://magazines.gorky.media/ural/2010/8/dan-salamandre-2.html (дата обращения 14.08.2018).

[50] Там же.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00004

своими годами? куда ты схоронил свое лучшее время? Ты жил или нет? Смотри, говоришь себе, смотри, как на свете становится холодно. Еще пройдут годы, и за ними придет угрюмое одиночество, придет с клюкой трясучая старость, а за ними тоска и уныние. Побледнеет твой фантастический мир, замрут, увянут мечты твои и осыплются, как желтые листья с деревьев… О Настенька! ведь грустно будет оставаться одному, одному совершенно, и даже не иметь чего пожалеть – ничего, ровно ничего… потому что все, что потерял-то, все это, все было ничто, глупый, круглый нуль, было одно лишь мечтанье!»[51] В экранизации Ивана Пырьева этот монолог вынесен в финал: фильм завершает не фраза о «минуте блаженства», которой не было бы мало «хоть бы и на всю жизнь человеческую» (под этой фразой героиня-рассказчица Палей подписывается чуть ли не каждой своей строкой в адрес своей утраченной «Девочки»), а «глупый, круглый нуль!» И таков отправной принцип либидинальной экономики согласно Жану-Франсуа Лиотару: «Вместо того чтобы принять великий Нуль в качестве навязанного желанию онтологического мотива, чтобы постоянно все откладывать, представлять и симулировать в не имеющем конца переносе, мы, либидинальные экономисты, утверждаем: сей нуль сам является фигурой, фрагментом могущественного механизма, кровожадного, как Бог иудеев, и бледного, как Пустота Лао-цзы, механизма заимообращения, в коем, конечно же, одновременно утверждается несколько либидинальных установок, которые мы, забавы ради, аккуратно распутываем и разбираем, без столкновений, на японский лад, высвобождаем, как в игре в бирюльки, – и готовы показать, что не только не обязательно ему подчиняться, дабы следовать за пробегающими по лабиринту интенсивностями, но, более того, что само прохождение через нуль есть особый либидинальный пробег, что в механизме заимообращения чревато наслаждением само положение Означающего или Другого, что кой у кого встает от «строгости закона» и что с этим Ничто мы имеем дело не с онтологической необходимостью, а с религиозной, следовательно либидинальной фантазией, вполне, впрочем, как таковая, скажем, приемлемой, не будь она, увы, террористической и деонтической. Нам надлежит смоделировать утвердительную идею Нуля»[52].

Либидинальная экономика Лиотара, в которой Нуль – и либидинальная фантазия, и монета, и тот камень-пётр петербургского текста, в который возвращается-вновь-воплощается любой сюжет, достигнув точки своего неразвития, устанавливающий «нулевую степень грёзы», – из неё только и возможно всякий раз реконструировать петербургский текст заново, «с нуля» – побуждает особым образом выстраивать Петербург как текст вокруг эрогенной зоны. Подобно тому, как тело, в описании Лиотара, образуется и длится вокруг, скажем, губ (или любой другой телесной складки для либидинальных инвестиций), так и Петербург как лиотаровский лабиринт выстраивается вокруг эрогенной зоны встречи, реальной или фантомной, где два героя могут встретиться в разминовении десятилетий и столетий на одном и том же месте: «Не надо говорить, что встреча происходит в лабиринте,

[51] Белые ночи. Сантиментальный роман Ф.М. Достоевского. Вновь просмотренное самим автором издание. Издание и собственность Ф. Стелловского. СПб: Тип. Ф. Стелловского, 1865. С.34–35.

[52] *Лиотар Ж.Ф.* Либидинальная экономика / Пер. с франц. В.Е. Лапицкого. М.; СПб: Издательство Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. С. 17.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00004

– это лабиринт происходит из встречи. Нет ничего кроме встреч, каждая с предельной скоростью прочерчивает вокруг себя потоки прозрачных стен, секретных порогов, белых полов, пустых небес, в которые эта встреча и бежит, изливается, забывается – или повторяется, переставая тогда быть встречей»[53]. Так герои «Белых ночей» плетут вокруг собственной встречи, как паутину, петербургское пространство, становящееся необычайно проницаемым, самопересекающимся: «Говоря это, мы ходили оба как будто в чаду, в тумане, как будто сами не знали, что с нами делается. То останавливались и долго разговаривали на одном месте, то опять пускались ходить и заходили бог знает куда, и опять смех, опять слезы... То Настенька вдруг захочет домой, я не смею удерживать и захочу проводить ее до самого дома; мы пускаемся в путь и вдруг через четверть часа находим себя на набережной у нашей скамейки»[54]. Эрогенная зона встречи может возникнуть задолго до физического появления персонажей, приходящих-притягиваемых *её местом* дни, месяцы, десятилетия спустя: в петербургской повести Алексея Грякалова «Смерть единорога» это Ленинский зал Публичной библиотеки, где место, вокруг которого начинает ткаться лиотаровская встреча, описано как «стол, где была единственная в зале зеленая лампа сталинских лет»[55]. Неслучайно забытая рукопись, ловитва единорога, место-текст, из которого возникает героиня как ее отсутствие, непременно создает ритуалы встречи, обязательные в либидинальной экономике Достоевского и Лиотара: «И на другой день с утра в Публичке сразу прошел к последнему трону. Вчерашние страницы положил на стол. И до самого вечера никто место не занял. Уже перед самым уходом, когда я из другого зала пришел забрать книги, стало видно, что кто-то мной не замеченный был. Зеленая лампа была выключена, но, когда я к ней наклонился, стекло было по-домашнему теплым. И на столе поверх старого послания лежал новый лист.

Единорога ловят на девственницу»[56].

Мечтатель и Девочка, выведенные в повести Грякалова как Дева и Единорог, совпадая в лабиринте встречи, отменяют реальность третьего – мужчины, ровесника, партнера, нарушившего бы их идиллию, каковым выступает Жилец из «Белых ночей» или Шурик из «Раненого ангела», и так открывается вновь влюблённо-чувственная речь грякаловского рассказчика, которая бесконечно воспроизводит деву – «ne cesse pas de s`écrire»: «Ах, хорошо, хорошо! Чудесно целуешься… к сердцевине грейпфрута стремится твой язычок, неужели все девственницы в поцелуе так природно-чудесны? Поцелуй такой достается только единорогам – и ненавидят могучих все прочие мужчинки-любовники (…) А ты не поддалась ни случаю, ни инстинкту, и женская природа твоя существует доднесь в Публичке… в публичных окрестностях в нерастраченной силе и нежности»[57].

Опять же согласно логике встречи у Лиотара Марина Палей выстраивает (отсчиты-

[53] Там же. С. 66–67.
[54] Белые ночи. Сантиментальный роман Ф.М. Достоевского. Вновь просмотренное самим автором издание. Издание и собственность Ф. Стелловского. СПб: Тип. Ф. Стелловского, 1865. С. 68.
[55] *Грякалов А.* Смерть единорога // Печальная тварь окраины: Роман. Повести. СПб: Петрополис, 2013. С. 316.
[56] Там же. С. 318.
[57] Там же. С. 360–361.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00004

вает) петербургское пространство вокруг собственного светящегося окна коммуналки в Ротах, увиденного ею извне как ожидание её внутри, точно так же мир как плоть выстраивается вокруг вполне определенного «треугольника русых журавлей», представленного ею как рана земли, подобная осознанно лакановским разломам Аниша Капура. Без этого света, зажжённого ждущей Девочкой – «Пробой в золотой цепи окон. Могильный провал. Черная дыра. Нежить. Ух, как я ненавижу этот выбитый зуб! Гнилую ухмылку этакого приблатненного вора!..»[58] – Петербург разворачивается в пространство гомогенное, в противовес эрогенному. Коммунальное пространство порождает у Достоевского фигуру Жильца как Номада, хотя эта фигура у Палей проходная, сочетающая транзит и трагизм, когда в её коммунальную комнату входит «не только новый день (последний для нас с девочкой)». Номад-шизоид, скачкообразно передвигающийся по территории Союза восьмидесятых, забивающий временные колышки-стрелки случайных браков (в виде рождения мальчика Алёши в каждом из них), – брачный аферист по имени Атанас Юбкарь, Девочку, подобно Жильцу у Достоевского, *отнимает навсегда*, хотя сам и не присваивает её, навсегда же и покидая её после случайного эротического приключения. Тем не менее, подобно Жильцу у Достоевского, он очевидно выполняет функцию судьбы по отношению к ассимметричной, фатально несложившейся паре «Мечтатель – Девочка». Этот «ни дать ни взять Дон Хуан в исполнении участника районной художественной самодеятельности» с иррациональной убедительностью соотносится с ипостасью Рогожина (*мрачного Дон Жуана раскольничьего кладбища*, по Михаилу Альтману) в треугольнике с Мышкиным и Настасьей Филипповной, при всем кажущемся несходстве функций, если обратиться, например, к определению Накамура Кэнноскэ: «Он представляет собой образ тьмы, потустороннего мира и несёт с собой заряд отрицательной энергии. Возможно даже сам не подозревая об этом. Жизнь тех, кто пересекался с ним хоть раз, ломается навсегда без возможности возвратить потерянное»[59] – «А имя-то его? Ты поняла, как его *на самом деле* зовут? Атанас! Слышишь? Атанас!! Это же Сатана!! Понимаешь?! Сатана!! Сатана, сатана!! И еще: атас!.. Полный атас!!»[60] Литературовед Роман Щетинин, упоминая взаимосвязь купеческой фамилии Рогожиных со старообрядческой общиной Рогожского кладбища в Москве, отмечает: «Согласно античной мифологии богом подземного царства мёртвых является Плутон. Отсюда следует, что Рогожин – сын Плутона. А это, в свою очередь, снова подчёркивает инфернальную семантику в образе Рогожина, т.к. царь преисподней – это Сатана. Фамилия Рогожина диалогична: она соотносит его с античной (Плутон) и христианской (божественной – старообрядцы и инфернальной – Сатана) традициями»[61].

[58] *Палей М.* Дань саламандре // Урал. 2010. № 7. URL: https://magazines.gorky.media/ural/2010/8/dan-salamandre-2.html (дата обращения 14.08.2018).

[59] *Накамура К.* Рогожин (Парфён Семёнович Рогожин) / Пер. с японского А.Н. Мещерякова // Словарь персонажей произведений Ф. М. Достоевского. СПб: Гиперион, 2011. С. 239.

[60] *Палей М.* Дань саламандре // Урал. 2010. № 8. URL: https://magazines.gorky.media/ural/2010/8/dan-salamandre-2.html (дата обращения 14.08.2018).

[61] *Щетинин Р.Б.* Развитие образов Мышкина и Рогожина в романе Ф. М. Достоевского «Идиот» // Вестник Томского государственного университета. 2007. № 304. С. 28.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00004

Пространства Достоевского и Палей в этих двух сходных сюжетах сопряжены топосом Фонтанки, обжитой героями в любовном модусе, от капитального дома Настеньки до коммуналки в Ротах, где живет героиня Палей, нанизывающая на ось Фонтанки интимно-сакральные символы именно этого отрезка Фонтанки между Московским и Египетским мостами: соборы Троицкий и Никольский военно-морской в близком её соседстве («В одной строке, как в списке наградном, найдешь себя, Николу и Фонтанку...»), Измайловский сад, усадьба Гаврилы Романовича Державина: «...я уволилась отовсюду, откуда только возможно, желудок мой жил неизвестно чем, сначала бунтовал, а потом словно отступился; до пяти утра я писала что-то на Тайной Лестнице, а потом, выжатая до последней капли, блаженная, бестелесная, шла дышать в Измайловский сад. Иногда его чугунная калитка в воротах, то есть *парадный вход* со стороны Фонтанки, был не заперт (…) А иногда я вступала в свои владения с тыла, через “черный ход” (…) через Польский садик (то есть опять же через бывшие державинские владения, ставшие после его смерти собственностью Польской католической консистории)...»[62] Здесь совсем уж недалеко и до Египетского моста, и до оказавшегося в таком же положении Мармеладова-Расстриги, перманентно пропивающего близ этих сфинксов свой вицмундир (трата, оправданная жертвенными усилиями его голодной семьи, сколотившей обмундирование из последних ресурсов). *А осмелюсь ли, милостивый государь мой, обратиться к вам с разговором приличным*: «Семечко дорогое! Отроки милые, поклоннички шизоанализа! У петербургской лжи не было онтологии, пока Секацкий не приписал. Детки Эдипа, внучки Анти-Эдипа. Соборяне аутических коммуналок. Молчи-ите! – расстрига взвыл. – Чистая негация-отрицаловка! За душой ничего… душа? Пролетары любви, надо любить. И будьте осторожны, зря не говорите про смерть.

Я сам бывший доцент –

– хрен старый! – сказал невнятно член первобытной орды –

с Менделевской линии»[63].

Грякаловский «расстрига» стигматизирует трансгрессивный Петербург – профессора попробуй расстриги! «доцент я вечный, как Шопенгауэр!» – выныривая на каждом мероприятии Фердыщенкой – бутылочку подцепил в пакетик из мусорного бака и тут же вступил, как в диспут, в раззолоченную анфиладу – впрочем, участи доцента-расстриги не миновать не только Мармеладову, но и Настасье Филипповне, коль скоро решит Аглая Епанчина: «...я пожалуюсь отцу и... ее сведут в смирительный дом». *Генеральские дочки знать не знают, что значит «нельзя»*. Кратчайший, не оглянешься, путь – от сфинксов луксорских с Университетской набережной (с Менделеевской линии) к сфинксам Египетского моста (жечь! прожигать!), минуя, разумеется, сфинксов ар нуво на фасаде доходного дома Печатникова, на углу Союза Печатников и Лермонтовского проспекта. «Сфинкс-петербуржец тоже двуполой природы», догадывается Грякалов, а у Палей этот гибридный сфинкс-

[62] *Палей М.* Дань саламандре // Урал. 2010. № 7. URL: https://magazines.gorky.media/ural/2010/8/dan-salamandre-2.html (дата обращения 14.08.2018).

[63] *Грякалов А.* Раненый ангел // Печальная тварь окраины: Роман. Повести. СПб: Петрополис, 2013. С. 154.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00004

андрогин с Египетского моста зловеще спародирован в Троглодите, «грузинской царице» Мордадзе с Малой Морской, менеджерке подпольных абортов: «Лицо это отличали белейшая кожа, надменность черт, четко проработанных мощным резцом, холодные серые очи, каждое размером с пушечное ядро, – очи под резкими, гордыми, не терпящими возражений бровями; все это было обрамлено ранним серебром, элегантно посверкивающим в дремучей чаще слегка волнистых, по-лошажьему грубых волос. Когда же бабища неизбежно вставала – плеснуть еще водочки, коньячку или чаёчку, противоположная сторона (…) вдруг прозревала зловещую двойственность почти состоявшейся сделки: туловище бабищи – квадратный обрубок, кургузый, приземистый, с широченным, патологически плоским задом, с короткими и толстыми, как бревна, дегенеративными нижними конечностями – это туловище словно карикатурно дублировало дубовый кухонный табурет»[64]. Парфён Рогожин боится сфинксов уже из Сибири, от них предостерегая невоскресшую Настасью.

Поток-предел петербургской карты-территории для Достоевского – не Обводный, вена которого перетянута в нескольких местах железнодорожными мостами, но именно Фонтанка, sombre fleuve d'ennui, которая ужасает трансгрессивного ироника в шкуре овцы («ликантропия!» – произносят синхронно в своих романах Палей и Грякалов) из «Бедных людей» прогулочным обязательством в таком непрогулочном месте: «...вышел я походить по Фонтанке. Вечер был такой темный, сырой. В шестом часу уж смеркается, – вот как теперь! Дождя не было, зато был туман, не хуже доброго дождя. По небу ходили длинными, широкими полосами тучи. Народу ходила бездна по набережной, и народ-то как нарочно был с такими страшными, уныние наводящими лицами, пьяные мужики, курносые бабы-чухонки, в сапогах и простоволосые, артельщики, извозчики, наш брат по какой-нибудь надобности; мальчишки, какой-нибудь слесарский ученик в полосатом халате, испитой, чахлый, с лицом, выкупанным в копченом масле, с замком в руке; солдат отставной, в сажень ростом, – вот какова была публика. Час-то, видно, был такой, что другой публики и быть не могло. Судоходный канал Фонтанка! Барок такая бездна, что не понимаешь, где все это могло поместиться. На мостах сидят бабы с мокрыми пряниками да с гнилыми яблоками, и все такие грязные, мокрые бабы. Скучно по Фонтанке гулять! Мокрый гранит под ногами, по бокам дома высокие высокие, черные, закоптелые; под ногами туман, над головой тоже туман. Такой грустный, такой темный вечер был сегодня»[65].

Достоевский, взятый как поток, не докатывает до Обводного. Квартал Достоевского за Владимирским рынком порождает эро/тана/тические гештальты, впоследствии становящиеся парадигмами. В нем возникает фантом альтернативной ночи невесты неневестной Настасьи Филипповны с Рогожиным как концепция альтернативной смерти: зарезав Настасью Филипповну, Рогожин спасается, отделываясь всего лишь воспалением мозга (и каторгой). За Фонтанку Достоевский отселяет женщин «падших»: в «Униженных и

[64] *Палей М.* Дань саламандре // Урал. 2010. № 7. URL: https://magazines.gorky.media/ural/2010/7/dan-salamandre.html, (дата обращения 14.08.2018).

[65] Бедные люди. Роман Ф.М. Достоевского. Вновь просмотренное самим автором издание. Издание и собственность Ф. Стелловского. СПб: Тип. Ф. Стелловского, 1865. С. 130.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00004

оскорбленных» Наташа, «перейдя черту», трансгрессирует через водный поток: поселяется у Семеновского моста. За Фонтанку отселена и Настасья Филипповна (не живущая у Мариинского театра, как врет несостоявшийся ее свекор генерал Иволгин), тогда как Рогожин не докатывает как поток до Фонтанки, за которой понемногу сегменты городской сетки трансформируются в потоки растекания – потоки-шизы, захватывая Достоевского, живущего там и поныне в режиме музеефикации.

«Подходя к перекрестку Гороховой и Садовой, он сам удивился своему необыкновенному волнению; он и не ожидал, что у него с такою болью будет биться сердце. Один дом, вероятно, по своей особенной физиономии, еще издали стал привлекать его внимание, и князь помнил потом, что сказал себе: "Это наверно тот самый дом". С необыкновенным любопытством подходил он проверить свою догадку; он чувствовал, что ему почему-то будет особенно неприятно, если он угадал. Дом этот был большой, мрачный, в три этажа, без всякой архитектуры, цвету грязно-зеленого. Некоторые, очень впрочем немногие дома в этом роде, выстроенные в конце прошлого столетия, уцелели именно в этих улицах Петербурга (в котором все так скоро меняется) почти без перемены. Строены они прочно, с толстыми стенами и с чрезвычайно редкими окнами; в нижнем этаже окна иногда с решетками. Большею частью внизу меняльная лавка. Скопец, заседающий в лавке, нанимает вверху. И снаружи, и внутри, как-то негостеприимно и сухо, все как будто скрывается и таится, а почему так кажется по одной физиономии дома, – было бы трудно объяснить. Архитектурные сочетания линий имеют, конечно, свою тайну. В этих домах проживают почти исключительно одни торговые. Подойдя к воротам и взглянув на надпись, князь прочел: "Дом потомственного почетного гражданина Рогожина"»[66].

От Рогожина до Распутина – этот отрезок Гороховой, самой литературной улицы Петербурга, будто врезан в нее фрагментом иного несбывшегося тракта, заключившего между этих двух точек фундаментальную бинарную топологию русской литературы «Сибирь – Петербург». От мужика – до мужика, и даже «Мужика» – в таком написании вошедшего в символический ряд Серебряного века – и невозможного в нем (как в любой культуре), возможного в ней благодаря этой невозможности. От фаллоса – до фаллоса: от той простодушно описанной Владимиром Сорокиным детальки рогожинской машины желания, поломка которой предопределена вменяемой необходимостью желать «всех женщин мира» посредством Настасьи Филипповны (и тем самым Рогожин отождествляется с Дон Жуаном как механизмом нехватки и поломки), до заспиртованного агрегата конфигурации нечеловеческой окраски мертвечинной, вполне-петербургской из коллекции И.Князькина (автор небезызвестного музея, закрытого на, опять же, Лиговке, в 2016 году). С.В. Белов в работе «Петербург Достоевского» отмечает, что «именно там» отставной офицер Николай Ставрогин «предавался разврату», именно в Петербурге на Гороховой он растлил 14-летнюю Матрену, и она повесилась на той же улице. От креста – до креста: креста Мышкина на груди Рогожина (Рогожина на груди Мышкина, что уже позволяет их перекрестить, смешивая-именуя), креста, «воссиявшего на груди

[66] *Достоевский Ф.М.* Идиот // Русский вестник. Журнал литературной и политической мысли. 1868. Т. 75. С.124–125.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00004

молодецкой» вплоть до смещения с мест нерушимых крестов Казанского и Исаакия. «Качнулись», «покинули места» и крест шизо-Казанского – расщеплённого в разорванном небе шизо-Парфёна-и-Князя (*после* убийства Настасьи), и кресты падших ангелов Александрийского столпа и Петропавловского собора, опрокинутые, намекающие на «падшего ангела» Настасью Филипповну («И тут верх ногами пошла – таковская!»[67] – своевременно заметит Федор Михайлович) на сцене Мариинского-2, в одной из мировых премьер оперы Моисея Вайнберга «Идиот». Кресты сияют с грудей священников, а чтобы воссиял с груди сибирского странника – что было им сброшено «с улыбкою детской»? с улыбкой соблазна последнего – вне-культурного, этой вне-культурностью и пробивающего неотразимо серебро века. Как будто случайно между этими двумя нагрудными крестами «святых чертей» – ни креста церковного в промежутке! Но ведь и сам этот отрезок, пересекая Фонтанку как срез-шизу Петербурга Достоевского, с нею совокупно творит геометрически правильный крест; обе его конечные точки отстоят на расстояние примерно одинаковое. Однако у этого креста, лежащего на плоскости Петербурга (только в этом месте и создающего некое отступление от плоскости, складку, эректильную мимикрирующую возвышенность) невозможно выявить, где нижняя точка, а где верхняя, которые имплицированы картографической проекцией, вверху разметившей девственника Рогожина, внизу – Распутина как имя нарицательное. Трансгрессия и интранзитивная праведность равно вменены обеим точкам, снимающим дихотомию святости – греха. Распутин – из Сибири в Петербург – пришел. Рогожин – в Сибирь из Петебурга – пойдет. Этот лежащий на плоскости Петербурга (и даже покоробившийся от этого) отрезок, а может и весь фантомный Транс-Петербургско-Сибирский тракт в миниатюре (как отрезок Стрэнда в Лос-Анжелесе в миниатюре моделирует постмодернистский мир культуры согласно Роберту Вентури), напоминает о тракте неосуществлённом.

А именно – о ведущем в Сибирь тракте, который продолжил бы Гороховую улицу до Обводного канала и за Обводный, через несуществующий мост… «14 сентября 1944 г. исполком Ленгорсовета принял решение о «пробивке улицы Дзержинского» (Гороховой – *О.К.*) от Загородного проспекта до Обводного канала», что повысило бы ее значение как транспортной магистрали и позволило бы создать новый отрезок улицы с современными кварталами. Это решение не было осуществлено. Создание Пионерской площади и постройка здания Театра юного зрителя завершили перспективу центрального луча исторической планировки Петербурга»[68]. Гороховая, единственная из трёх лучей петровской перспективы, тупо упирается в Загородный проспект, где нет иного выхода, как пойти налево – к Настасье Филипповне (пока князь блуждает в лиотаровском лабиринте вокруг Мариинского театра – лабиринте, ницшеански выписанном для него из аберративных щелей расщеплённого сознания генерала Иволгина); тогда как в Обводный канал упирается – Вознесенский проспект, Невский же – в Лиговку, и в Обводный одновременно, длясь как Старо-Невский. Другое дело, что фантомное продолжение Вознесен-

[67] *Достоевский Ф.М.* Записки из подполья. СПб: Типография Ф. Стелловского, 1866. С. 114.

[68] *Бройтман Л.И.* Гороховая улица. СПб: Крига, 2010. С. 379.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00004

ского – Вознесенского как огромного сквозняка, Вознесенского как самого военно-казённо-неприветливого петербургского проспекта, гонящего в спину бедных людей всех разборов, – отсечено со стороны Невы, где нет более Исаакиевского моста, помянутого в гоголевском «Носе». «Мы решаемся бежать с ним к Исаакиевскому мосту и швырнуть его, ненавистного (не могу же я, право, после всего происшедшего продолжать называть его носом!), – в Неву. Его тошнит; в крови воют волки, в ушах клубится багровый туман»[69]. Поэтому срезшиза на углу Большой Подьяческой, обрезок носа майора Ковалева, стигматизирует и еще один отсечённый поток, некогда открытый как путь напрямую к Медному Всаднику от первого петербургского дворца – Меншиковского…

Гороховая как шов, рас-шивающий, удерживающий-вместе разные полицейские части, административные районы (Куйбышевский и Октябрьский, ныне – Центральный и Адмиралтейский, как отмечает Л.И. Бройтман в истории Гороховой улицы…), как ров, сшивающий глубину с поверхностью, непроходимостью разрывающий части-целого. К обводному потоку небытия Гороховая позволяет только *срезать* через место небытийной смерти Достоевского. «Как известно, эта улица упирается в Семеновский плац, где когда-то была инсценирована казнь петрашевцев, и отныне эта улица неизменно напоминает Достоевскому о преступлении»[70]. Ведь место, где умер Достоевский, это место, где он жил, стало быть, смерть Достоевского в квартире в Кузнечном переулке снята его жизнью, более того, всей совокупной жизнью его многодетной семьи; напротив, Семёновский плац – это место, где Достоевский *умирает* в каждом прохождении мимо, обращаясь к бодрийяровскому опыту танатической инициации наиболее буквально: «Инициация очевидным образом заключается в том, что на месте голого факта устанавливается обмен: происходит переход от природной, случайной и необратимой смерти к смерти даримой и получаемой, а значит и обратимой, "растворимой" в ходе социального обмена. Одновременно исчезает и оппозиция рождения и смерти: они также могут обмениваться под знаком символической обратимости. Инициация – тот поворотный момент социального сцепления, та темная камера, где рождение и смерть перестают быть крайними членами жизни и реинволюционируют друг в друга – не для какого-либо мистического слияния, а затем, чтобы, например, сделать из посвящаемого подлинно социальное существо»[71]. Вместо того, чтобы длиться в Сибирь, улица Рогожина упирается в смерть Достоевского.

Ещё одно свойство метафизики трансгрессивного Петербурга – её полицентричность, когда любой обживаемый *ойкос* позиционирует себя как ризомный центр, соединяющий пульсирующие разрывы структуры-корневища, и мимикрирует под трансгрессивный локус, будь то лиговское общежитие Герценовского университета – доходный дом купца Молодяшина, по другой версии – железнодорожника Ефремова (отца писателя-фантаста), либо легендарная «Мытня», разрушенная до основания, вошедшая в бессозна-

[69] *Иванченко А.* SWEDENBORG (Отдельная жизнь гениталий). Роман. Урал. 2003. № 1. URL: https://magazines.gorky.media/ural/2003/1/swedenborg.html (дата обращения 29.07.2019).
[70] *Белов С.В.* Петербург Достоевского. СПб: Алетейя, 2002. С. 257.
[71] *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть / Пер. с франц. С.Н. Зенкина. М.: Добросвет, 2000. С. 123.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00004

тельное Петербурга не только выступлениями обэриутов, но легендой о подвижнической смерти генерала Скобелева, легко опровергаемой биографическими данными, но парадигмальной, и наконец дом Колобовых – официальное место прописки петербургского бессознательного в наши дни. Это место прописки – Большой проспект Петроградской стороны вписывает бессознательное в прокрустово ложе лакановского Символического; отпускает «на волю» топологию шизоанализа (кафедра которого «на ступенях Казанского собора» повсеместна, как настаивает в своем романе А. Грякалов) и позволяет вновь и вновь произвольно совпадать точкам петербургских трансгрессий в единых локусах, не оставляя зазоров, ведь для шизоанализа *такова машина-город – город, все дома которого содержатся в одном доме*[72], и это позволяет снова и снова возобновляться лиотаровской встрече в либидинальной экономике: «До чего страшна ночь, проведённая Свидригайловым в деревянном трактире, на Большом проспекте. Это был тот самый ресторан, где Катя всего один, всего один только раз была вдвоём с Бессоновым и, может быть, в той самой комнате, где Свидригайлов оттягивал время, час за часом, уже зная, что не преодолеет ужаса и отвращения к жизни»[73].

Список литературы

1. Ануфриев С., Лейдерман Ю., Пепперштейн П. Инспекция «Медицинская герменевтика» // URL: http://kassandrion.narod.ru/commentary/02/13germ.htm (дата обращения 1.08.2019).
2. Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология / Пер. с франц. С.Н. Зенкина. М.: Ладомир, 2006. 742 с.
3. Белов С.В. Петербург Достоевского. СПб: Алетейя, 2002. 355 с.
4. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Пер. с франц. С.Н. Зенкина. М.: Добросвет, 2000. 387 с.
5. Бройтман Л.И. Гороховая улица. СПб: Крига, 2010. 419 с.
6. Векслер А., Крашенинникова Т. Такая удивительная Лиговка. М.: Центрполиграф, 2009. 654 с.
7. Горяинов О. Экономика, которой «нам» не хватало? // URL: https://syg.ma/@oleg-goriainov/ekonomika-kotoroi-nam-nie-khvatalo-
8. libidinalnaia-ekonomika-zhan-fransua-liotara (дата обращения 1.08.2019).
9. Грякалов А. Печальная тварь окраины // Печальная тварь окраины: Роман. Повести. СПб: Петрополис, 2013. С. 405–443.
10. Грякалов А. Раненый ангел // Печальная тварь окраины: Роман. Повести. СПб: Петрополис, 2013. С. 5–310.
11. Грякалов А. Смерть единорога // Печальная тварь окраины: Роман. Повести. СПб: Петрополис, 2013. С. 313–401.
12. Делез Ж. Логика смысла / Пер. с франц. Я.И. Свирского. М.: Раритет, Ек-бург: Деловая книга, 1998. 480 с.
13. Делез Ж. Критика и клиника / Пер. с франц. О.Е. Волчек и С.Л. Фокина. СПб.: Machina, 2002. 240 с.
14. Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Пер. с франц. Д. Кралечкина. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 672 с.
15. Достоевская Л.Ф. Достоевский в изображении его дочери / Пер. с нем. Л.Я. Круковской. М. – Петроград: Госиздат, 1922. 105 с.
16. Достоевский Ф.М. Бедные люди. СПб.: Типография Эдуарда Праца. 1847. 181 с.

[72] *Делез Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Пер. с франц. Д. Кралечкина. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 622.
[73] *Толстой А.Н.* Хождение по мукам. Роман-эпопея. Т. 2. М.: Гослитиздат, 1950. С. 269.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00004

17. Достоевский Ф.М. Белые ночи. СПб.: Типография Ф. Стелловского, 1865. 72 с.
18. Достоевский Ф.М. Записки из подполья. СПб.: Типография Ф. Стелловского, 1866. 146 с.
19. Достоевский Ф.М. Идиот // Русский вестник. Журнал литературной и политической мысли. 1868. Т. 75. С. 124–824.
20. Дунаева Ю.А. Ещё одна версия адреса «Дома старухи-процентщицы» // Неизвестный Достоевский. 2016. № 4. С. 47–60.
21. Иванченко А. SWEDENBORG (Отдельная жизнь гениталий). Роман. Урал. 2003. № 1. URL: https://magazines.gorky.media/ural/2003/1/swedenborg.html (дата обращения 29.07.2019).
22. Лиотар Ж.Ф. Либидинальная экономика / Пер. с франц. В.Е. Лапицкого. М.; СПб : Издательство Института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. 472 с.
23. Лурье Л.Я. Петербург Достоевского. Исторический путеводитель. СПб.: БХВ-Петербург, 2012. 350 с.
24. Лурье Л.Я. Язвы Петербурга (Столичное дно глазами газетных репортеров рубежа веков). Л.: ЛО СФК, 1990. 142 с.
25. Монастырский А. ВДНХ – столица мира // URL: http://old.russ.ru/journal/okrest/99-01-22/monas.htm (дата обращения 1.08.2019).
26. Накамура К. Рогожин (Парфён Семёнович Рогожин) / Пер. с японского А.Н. Мещерякова // Словарь персонажей произведений Ф. М. Достоевского. СПб: Гиперион, 2011. С. 239–246.
27. Палей М. Дань саламандре // Урал. 2010. № 7-8. URL: https://magazines.gorky.media/ural/2010/7/dan-salamandre.html, https://magazines.gorky.media/ural/2010/8/dan-salamandre-2.html (дата обращения 14.08.2018).
28. Палей М. Кабирия с Обводного канала // Новый мир. 1991. № 3. С.47–81.
29. Петровская Е. Камо трансгреши // URL: http://www.polit.ru/article/2013/09/13/ep130913 (дата обращения 13.08.2019).
30. Скопин Д.А. Нулевая степень репрезентации (Жан-Франсуа Лиотар. Либидинальная экономика) // Логос. 2019. Т. 29, № 3. С.264–267.
31. Спивак Д.Л. Метафизика Петербурга: историко-культурологические очерки. Litres, 2017 // URL: https://www.litres.ru/dmitriy-leonidovich-spivak/
32. metafizika-peterburga-istoriko-kulturologicheskie-ocherki/chitat-onlayn (дата обращения 5.08.2019).
33. Тихомиров Б.Н. Вновь об адресе старухи-процентщицы // Неизвестный Достоевский. 2016. № 4. С. 61–78.
34. Фуко М. О трансгресии / Пер. с франц. С.Л. Фокина // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994. С. 111–132.
35. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» / Пер. с нем. А.В. Михайлова // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 143–176.
36. Щетинин Р.Б. Развитие образов Мышкина и Рогожина в романе Ф. М. Достоевского «Идиот» // Вестник Томского государственного университета. 2007. № 304. С. 26–29.

References

1. Anufriev S., Leyderman Yu., Peppershteyn P. Inspektsiya «Meditsynskaya germenevtika» (Inspectorate «Medical hermeneutics»). // Available at: http://kassandrion.narod.ru/commentary/02/13germ.htm (accessed 1 August 2019). (In Russian).
2. Batailles G. La Part maudite. Paris, Éditions de Minuit Publ., 1949. 232 p. (In French).
3. Baudrillard J. L'échange symbolique et la mort. Paris, Gallimard Publ., 1978. 347 p. (In French).
4. Belov S. Peterburg Dostoevskogo. (Dostoevsky's St Petersburg). St. Petersburg, Aletheia Publ., 2002. 355 p. (In Russian).
5. Broytman L. Gorokhovaya ulitsa. (Gorokhovaya Street). St. Petersburg, Kriga Publ., 2010. 419 p. (In Russian).
6. Deleuze G. Critique et clinique. Paris, Éditions de Minuit Publ., 1993. 192 p. (In French).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00004

7. Deleuze G. Logique du sens. Paris, Éditions de Minuit Publ., 1969. 392 p. (In French).
8. Deleuze G., Guattari F. Capitalisme et schizophrénie 1: L'Anti-Œdipe. Paris, Éditions de Minuit Publ., 1972. 496 p. (In French).
9. Dostoevsky F. Bednye lyudi. (Poor Folk). St. Petersburg, E. Pratz Publ., 1847. 181 p. (In Russian).
10. Dostoevsky F. Belye nochi. (White Nights). St. Petersburg, F. Stellovsky Publ., 1865. 72 p. (In Russian).
11. Dostoevsky F. Idiot. (The Idiot). Russkiy Vestnik. 1868. vol. 75. pp. 124–824. (In Russian).
12. Dostoevsky F. Zapiski iz podpolya. (Notes from Underground). St. Petersburg, F. Stellovsky Publ., 1866. 146 p. (In Russian).
13. Dostoyewski L. «A[imée]». Dostoyewski geschildert von seiner Tochter. München: Ernst Reinhardt Verlag, 1920. 307 p. (In German).
14. Dunaeva Yu. Esche odna versiya adresa «Doma starukhi-protsentschitsy». (One more version of the address of the «Old Pawnbroker`s House»). Neizvestnyj Dostoevskiy. 2016. no. 4. pp. 47–60. (In Russian).
15. Foucault M. Préface à la transgression. Critique: Hommage à Georges Bataille, 1963, no. 195–196, pp. 751–769. (In French).
16. Goriainov O. Economy we where lacking. Available at: https://syg.ma/@oleg-goriainov/ekonomika-kotoroi-nam-nie-khvatalo-libidinalnaia-ekonomika-zhan-fransua-liotara (accessed 1 August 2019). (In Russian).
17. Griakalov A. Pechal`naya tvar` okrainy. (Sad Animal of Margins). Sad Animal of Margins: Novel and Stories. St. Petersburg, Petropolis Publ., 2013, pp. 405–443. (In Russian).
18. Griakalov A. Ranenyi Angel. (The Wounded Angel). Sad Animal of Margins: Novel and Stories. St. Petersburg, Petropolis Publ., 2013, pp. 5–310. (In Russian).
19. Griakalov A. Smert` edinoroga (Death of the Unicorn). Sad Animal of Margins: Novel and Stories. St. Petersburg, Petropolis Publ., 2013, pp. 313–401. (In Russian).
20. Heidegger M. Nietzsches Wort 'Gott ist tot'. Holzwege. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Publ., 1950, pp. 193–247. (In German).
21. Ivanchenko A. SWEDENBORG. Ural. 2003. № 1. Available at: https://magazines.gorky.media/ural/2003/1/swedenborg.html (accessed 29 July 2019). (In Russian).
22. Lourié L. Peterburg Dostoevskogo. (Dostoevsky's St Petersburg). St. Petersburg, BHV Publ., 2012. 350 p. (In Russian).
23. Lourié L. Yazvy Peterburga. (St. Petersburg's pests). Leningrad, LO SFK Publ., 1990. 142 p. (In Russian).
24. Lyotard J.F. Économie libidinale. Paris, Éditions de Minuit Publ., 1974. 320 p. (In French).
25. Monastyrsky A. VDNKh – Stolitsa mira. (Exhibition of Achievements of National Economy as the Capital of the World) Available at: http://old.russ.ru/journal/okrest/99-01-22/monas.htm (accessed 1 August 2019). (In Russian).
26. Palei M. Dan` Salamadre (A Tribute to Salamander). Ural. 2010. no 7–8 . Available at: https://magazines.gorky.media/ural/2010/7/dan-salamandre.html, https://magazines.gorky.media/ural/2010/8/dan-salamandre-2.html (accessed 14 August 2019). (In Russian).
27. Palei M. Kabiriya s Obvodnogo Kanala (Cabiria From the Bypass). Novyi mir. 1991. no 3. pp. 47–81. (In Russian).
28. Petrovskaya E. Kamo transgreshi. Available at: http://www.polit.ru/article/2013/09/13/ep130913 (accessed 13 August 2019). (In Russian).
29. Schetinin R. Razvitie obrazov Myshkina i Rogozhina v romane F.M. Dostoevskogo «Idiot». (The trasformation of characters of Myshkin and Rogozhin in The Idiot by Fyodor Dostoevsky). Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. 2007. no 304. pp. 26–29. (In Russian).
30. Skopin D. Nulevaya stepen reprezentatsii. (Zero degree of representation. On: Jean François Lyotard. Économie libidinale.) // Logos. 2019. vol. 29. no 3. pp.264–267. (In Russian).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00004

31. Spivak D. Metafizika Peterburga: istoriko-kulturologicheskie ocherki (Metaphysics of St Petersburg: Essays in Cultural History). Litres Publ., 2017. Available at: https://www.litres.ru/dmitriy-leonidovich-spivak/metafizika-peterburga-istoriko-kulturologicheskie-ocherki/chitat-onlayn (accessed 5 August 2019). (In Russian).

32. Tikhomirov B. Vnov' ob adrese starukhi-protsentschitsy. (More on the Address of the Old Pawnbroker Woman). Neizvestnyj Dostoevskiy. 2016. no. 4. pp. 61–78. (In Russian).

33. Veksler A., Krasheninnikova T. Takaya udivitel`naya Ligovka. (This Awesome Ligovsky Prospect). Moscow, Tsentrpoligraf Publ. 654 p. (In Russian).

34. 中村　健之介　『ドストエフスキー人物事典』 Nakamura K. Dosutoefusuki jinbutsu jiten (A dictionary of Dostoevsky's characters). Tokyo: Kodansha, 2011. 573 p. (In Japanese).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00005

Данила Евгеньевич РАСКОВ / Danila RASKOV

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия
Руководитель Центра исследований экономической культуры
Доцент, кандидат экономических наук

Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia
Head of the Center for the Study of Economic Culture
Associate Professor, PhD in Economics
danila.raskov@gmail.com

ЛЕНЬ И ПРОКРАСТИНАЦИЯ КАК ПРАКТИКИ АКТИВИЗМА

Прокрастинацию и лень в «культуре тотального труда» часто относят к маргинальным занятиям или даже к заболеваниям. Цель статьи состоит в том, чтобы на философском уровне показать, что, напротив, прокрастинация, отказ от труда, бездействие и лень являются активными и творческими практиками, которые делают осмысленным труд. Прокрастинация, или оттягивание выполнения, позволяет выполнять много других, незапланированных дел. Отказ от труда заложен в творческом труде и является той практикой, потенциал которой в виде «ленивого действия» или «Лени» хорошо осмыслен в рамках художественного авангарда (Малевич, Дюшан). Наконец, наиболее радикальная форма – бездействие – позволяет выйти за рамки оппозиции труда и досуга. Бездействие как бесцельное, беспредметное, непрактичное действие становится переключателем для нового, творческого акта. В статье, тем самым, показывается прагматика таких практик как прокрастинация, лень и бездействие для свободы действия.

Ключевые слова: бездействие, прокрастинация, праздность, досуг, лень, отказ от работы.

LAZINESS AND PROCRASTINATION AS PRACTICES OF ACTIVISM

Procrastination and laziness in the “culture of total labor” is often referred to as marginal activities or even diseases. The aim of the article is to show at the philosophical level that, on the contrary, procrastination, refusal of labor, laziness and inaction are active and creative practices that form meaningful work. Procrastination, or delaying the execution, allows you to perform many other, unplanned tasks. Refusal of work is embedded in creative work and is the practice whose potential in the form of “lazy action” or “Laziness” is well understood in the framework of the artistic avant-garde (Malevich, Duchamp). Finally, the most radical form – inaction – allows us to go beyond the opposition of labor and leisure. Inaction as an aimless, pointless, impractical action becomes a switch for a new, creative act. The article, thereby, shows the pragmatics of such practices as procrastination, refusal of work and laziness for freedom of action.

Key words: inaction, procrastination, leisure, idleness, laziness, refusal of work.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00005

Данила Евгеньевич РАСКОВ / Danila RASKOV

| Лень и прокрастинация как практики активизма / Laziness and Procrastination as Practices of Activism |

Не будет преувеличением сказать, что мы живем в мире, в котором ценится трудолюбие, действие, эффективный результат. Такую культуру, в рамках которой за досугом (греч. *schole*, лат. *otium*) не признается самодостаточного, высшего смысла, вслед за Йозефом Пипером, можно назвать «культурой тотального труда»[1]. Даже положение о том, что мы работаем, чтобы отдыхать, воспринимается с бо̀льшим сомнением, чем пиетистское: «*Трудятся не для того, чтобы жить, а живут для того, чтобы трудиться. Если же человеку больше не дано трудиться, то он обречен на страдание или смерть*»[2]. В этой культуре за праздностью, ленью, склонностью к откладыванию дел закреплена негативная оценка. В определенном смысле практики ничегонеделанья, отказа от работы, лености и отвлеченного созерцания маргинализируются как не вполне нормальные для современного преуспевающего человека.

Цель статьи состоит в прямо противоположном, а именно в том, чтобы показать мощный потенциал и источник творческой активности в практиках бездействия, отказа от труда и прокрастинации (оттягивания выполнения). В полном соответствии с античными представлениями данные практики могут быть признаны не только смелыми и нонконформистскими, но и подлинно активистскими.

Вопреки ожиданиям, связанным с развитием науки и техники, все возрастающей роботизацией, люди в развитых странах не стали работать меньше, проблема отчуждения не была решена. «Век праздности и изобилия», который в 1920–30-е годы пророчил Дж.М. Кейнс, не настал, искусство жить не стало самой необходимой потребностью[3]. Более того, высокооплачиваемые работники только повысили количество часов труда, т.е. ценность дополнительного высокооплачиваемого труда по большей части превысила аналогичную ценность досуга[4]. Благодаря цифровизации и распространению интернета возросла возможность работать в удаленном доступе в любое время дня и ночи (7/24)[5]. Расширились возможности для досуга, но параллельно расширились и возможности по апроприации досуга, по тотальной эксплуатации. Неслучайно Жан Бодрийяр охарактеризовал новую ситуацию как «драму досуга»[6], а современные социологи стали признавать, что все труднее отличить досуг от труда, а новые стандарты потребления принуждают к досугу и обязательным расходам[7].

Польза бездействия давно известна. Например, не устарела армейская премудрость: «*Не торопись выполнять приказ – с большой вероятностью его отменят*». Прокрастинация также всегда имела своих заступ-

[1] *Pieper J.* Leisure, the basis of culture. South Bend: St. Augustine Press. 1988 [1948], P. 26–29.
[2] *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. М.: Прогресс. С. 254.
[3] *Кейнс Дж.М.* Экономические возможности наших внуков // Вопросы экономики. 2009., № 6, С. 60–69.
[4] См.: *Паласиос-Уэрта И.* (ред.) Через 100 лет: ведущие экономисты предсказывают будущее. М.: Из-во Института Гайдара, 2017.
[5] *Афанасов Н.Б.* Свободное время как новая форма труда: цифровые профессии и капитализм // Галлактика медиа: журнал медиаисследований. 2019. № 1, С. 44–61.
[6] *Бодрийяр Ж.* Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Республика. 2006., С. 193–202.
[7] *Вахштайн В., Маяцкий М.* Случайный труд – принудительный досуг. Дискуссия. Логос. 2019, № 1., С. 1–26.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00005

ников. Достаточно вспомнить серьезную шутку Марка Твена: «*Никогда не откладывай на завтра то, что можешь сделать послезавтра*».

В последующем развитии похвалы этим всегда актуальным и незаслуженно угнетаемым практикам, если не сказать полезным компетенциям, можно было бы ограничиться тремя из них, выстроив их в иерархическом порядке. Самая простая и многим доступная форма воздержания от труда – это прокрастинация, т.е. оттягивание выполнения, вторая, требующая большей убежденности и сил – это «отказ от труда», и, наконец, третья, наивысшая (как бы сказал Малевич, супрематическая) форма – это бездействие. Рассмотрим теперь подробнее эти три формы преодоления труда, или три формы возвращения человека к себе самому, т.е. практики активного очеловечивания.

Прокрастинация

Прокрастинация, т.е. откладывание и оттягивание выполнения работы, наказывается в системе, где инструментом являются приказы, директивы, разъяснения к приказам. В такой системе прокрастинация маргинализируется тем, что ее приравнивают к тяжелой и вредной форме заболевания, с которой надо бороться с помощью медицины, общественного порицания и совести. В такой системе борьба с тунеядством носит директивный характер. В системе же с формально свободным трудом (рыночной экономике), когда, казалось бы, субъект имеет право отказаться от работы. Но и здесь такое поведение маргинализируется идеологией. Извечный спутник человека – прокрастинация – приравнивается чуть ли не к недугу или болезни, тогда как это форма жизни, а иногда и форма сопротивления бессмысленности приказов или неправильной организации труда.

Одним из удачных примеров философского примирения с этой проблемой и в тоже время демонстрации как ее творческого потенциала, так присущего ей характера активного сопротивления, следует признать книгу Джона Перри «*Искусство прокрастинации: как правильно тянуть время, лоботрясничать и откладывать на завтра*»[8]. Уже в самом названии содержится позитивное послание о том, что прокрастинация может быть особого рода искусством, обращенным в пользу человека, что она парадоксальным образом может иметь положительные последствия, а правильное затягивание и откладывание выполнения вполне оправдано. Перри признается, что его научные работы не привлекали такого внимания и не пользовались таким успехом как его концепция упорядоченной прокрастинации (structured procrastination).

Упорядоченный прокрастинатор – это «*человек, который успевает сделать многое, не делая чего-то другого*»[9]. Прокрастинация не означает полного бездействия. Напротив, оттягивание выполнения одного дела двигает сильно вперед в других, на первый взгляд менее важных делах. Вместо того, чтобы писать статью или отчет – можно затеять важную уборку рабочего стола, составлять подробный график работ, прочесть роман, прогуляться, посмотреть последний сериал и т.д. Иными

[8] *Перри Дж.* Искусство прокрастинации: как правильно тянуть время, лоботрясничать и откладывать на завтра. М.: Ад Маргинем Пресс. 2017. 210 с.
[9] Там же. С. 15.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00005

словами, прокрастинатор делает многое, активничает, чтобы не делать того, что надо делать.

К примеру, чтобы оттянуть написание данного текста, я, к удивлению родственников, перебрал калину (имею в виду ягоду), которую привезли накануне с дачи, чем порадовал семью и стал примером для детей, поскольку это нудное занятие, требующее много времени и рутинных усилий. Я неистово перебирал калину, чтобы не делать того, что стоило бы делать – это стало мощной практикой моего активизма в отлынивании от работы. Не интересуясь особенно большим теннисом, я все же досмотрел до конца финал Медведев – Надаль на US Open, который длился почти пять часов. Сделал бы я это, если бы мне не надо было заканчивать текст? Сомневаюсь. Нарастание внутреннего напряжения заставило стать преданным фанатом большого тенниса, поэтика спорта захлестнула и дала уникальные переживания и наблюдения.

Прокрастинатор склонен составлять списки важных дел, самое важное из которых редко выполняется, поскольку находится в самом начале списка. Но странно судить о результате именно по тому, что не все выполняется – ведь, кроме этого есть значительная масса дел, которые по рейтингу – не всегда правильному – выполняется и перевыполняется. В них прокрастинатор даже может добиться впечатляющих результатов, которые вряд ли достиг бы, если бы не надо было оттягивать выполнение чего-то такого, что внешний мир считает более важным. Конечно, от прокрастинации страдают сами исполнители и те, кто зависит от прокрастинатора. Таковы издержки прокрастинации, но для справедливого суждения об этом явлении необходимо учитывать и те несомненные, часто неожиданные выгоды. Прокрастинация в этом смысле наделяет труд чертами хаоса, спонтанной организации, которые присущи языку и рыночной экономике. Именно поэтому активность прокрастинатора в других делах может приводить к непреднамеренным последствиям.

Прокрастинация часто связана с высокими критериями, предъявляемыми к себе, иными словами, с перфекционизмом или желанием идеально выполнить работу или поручение[10]. Если приглядеться к тем, кто сразу выполняет поручение, едва его получив, молниеносно отвечает на критику – за этим часто стоит низкое качество, формализм, неспособность глубоко разобраться в вопросе. Просто выполнить все в срок, если не ценить совершенство выполнения. Можно даже дойти до того, что сказать, что часто тот, кто не способен затянуть выполнение, не способен к совершенству, к идеально выполненной работе. Оттягивание выполнения помогает прокрастинатору сделать задание в последний момент и потратить все-таки не все свое время, а именно столько, сколько достаточно для выполнения. Из собственного опыта скажу, что часто приходится оттягивать подготовку рецензий на статьи, поскольку если делать по всем идеальным правилам, то надо внимательно прочитать текст, подумать над всеми аргументами, сверить сноски, проверить корректность интерпретации текстов, которые цитирует автор и т.д., затем в хорошем стиле одним духом написать цельный текст, написанный по правилам рецензирования. Вызвать этот дух – отдельное повивальное искусство. Другое дело, если

[10] Там же. Гл. 2. «Прокрастинация и перфекционизм». С. 27–39.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00005

остался один день, тогда уже перфекционист способен сократить кое-какие этапы и все же создать достаточно профессиональную и адекватную ситуации рецензию, далекую от идеала. Стоит ли говорить, что многие работы оказываются напрасно выполненными, если человек сразу бросается за их выполнение.

Тем самым, прокрастинация активна в том отношении, что заставляет выполнять казалось бы второстепенные дела с усердием и рвением, она помогает минимизировать время выполнения перфекционистам, она упорядочивает и делает человека более активным во многих других делах, которые лежат на условной периферии, наконец, прокрастинация в условиях приказной системы может избавить от выполнения многих бессмысленных заданий, которые со временем оказываются отмененными или напрасно выполненными, поскольку перекрываются новыми распоряжениями и новыми изменившимися условиями. Прокрастинация отличает человека от робота и позволяет развить активность, которая приводит к непреднамеренным результатам.

Отказ от труда

Оттягивание выполнения работы недостаточно радикальная практика по сравнению с полным несогласием. Отказ от труда и бездействие – это те практики, которые тонко прочувствовал художественный авангард, поэтому наиболее красноречивыми примерами и вербализацией этих практик борьбы за освобождение человека стали Марсель Дюшан и Казимир Малевич.

Книга известного философа и в прошлом активиста Маурицио Лаццарато «Марсель Дюшан и отказ трудиться»[11] открывается следующими соображениями:

> ««*Джон Кейдж хвалился, что ввел в музыку тишину, а я горжусь, что воспславил в искусстве лень*[12]*», – как-то сказал Марсель Дюшан. «Великая лень» Марселя Дюшана произвела в искусстве куда более радикальный и долговременный переворот, нежели кипучая активность Пикассо с его 50000 произведений.*
>
> *Дюшан упорно отказывается работать – идет ли речь о наёмном труде или о труде творческом. Он отказывается подчиняться обязанностям, ролям и нормам капиталистического общества*»[13].

Лаццарато сопоставляет две очень разные реальности и находит точки неожиданного совпадения. Что общего между аристократическим жестом Дюшана, который вполне мог прожить на капитал, заботливо оставленный ему отцом, и стачкой рабочих, которые борются за свои права, не вполне осознавая, что значит право на лень? «Ленивое действие» Дюшана Лаццарато ставит выше, именно по той причине, что в нем заключен не только отказ от труда, но и что-то ещё: праздная активность, ленивое действие. В отказе трудиться – радикальный жест, переворот, создание пространства новых возможностей. В этом Лацца-

[11] *Лаццарато М.* Марсель Дюшан и отказ трудиться. М.: Грюндриссе. 2017. 96 с.

[12] По поводу лени, а в случае Малевича «Лени» см.: *Расков Д.Е.* Лень и труд: по мотивам Малевича. Логос. 2019. № 1., С. 259–272.

[13] *Лаццарато М.* Марсель Дюшан и отказ трудиться. М.: Грюндриссе. 2017. С. 15.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00005

рато видит даже выход за рамки тотальности труда: «Право на лень побеждает обмен, собственность и труд, но при этом отступает от марксистской традиции»[14]. Индивидуальную практику Дюшана Лаццарато сопоставляет и ставит в один ряд с коллективными практиками забастовки и бунта.

Отказ от труда[15] – это прежде всего отказ от навязанных и навязчивых предложений, нежелание встраиваться в чужую игру, играть не по своим правилам. Тишина в музыке – это предложение каждому услышать свою музыку, у этой музыки нет авторства, нечего охранять патентами и правами собственности. Тишина в музыке подобна поэзии в языке, когда значение слов может приостанавливаться. Обычная речь не звучит, от нее отказываются. Прославление лени у Дюшана – это прямая отсылка к трактату Поля Лафарга «Право на лень», который появился как ответ на право на труд Луи Блана.

Лафарг задолго до Дюшана призывал отойти от христианских предрассудков и вернуться к античным идеалам и провозгласить *право на лень* много более священным, чем «чахоточное» *право на труд*[16]. Памфлет Лафарга призван был показать эксплуатацию, заложенную в труде, и освобождающий потенциал отказа от труда. Первобытный дикарь, который большую часть времени отдыхает и проводит в играх, гражданин античного полиса, который считает рабским унижением продажу труда за деньги – вот те идеалы, которые, по мнению Лафарга, могут помочь новому обществу. Лень не означает отсутствия активности, но способна осуществить переключение на другой тип активизма. Ленивое действие содержит переключение на другой тип активизма. Своеобразным лозунгом этого парадокса являются слова Лессинга, которые Лафарг помещает в качестве эпиграфа: «Будем ленивы во всем, кроме любви, пиров и лени».

Ленивое действие позволяет выйти за рамки производительности и эффективности, культуры «тотального труда». Отказ от труда в привычном смысле дает новые силы, открывает пути для изобретений, означает новую антропологию и эстетику. Сама жизнь предпочитается работе. Человек освобождается, отказываясь подчиняться обязанностям, ролям, нормам, отказывается участвовать в том, смысл чего не понимает, отказывается плодить и умножать бессмысленность или чужие смыслы. Так человек работающий становится человеком создающим, человеком творящим. Именно в таком жесте может происходить освобождение и снятие отчуждения.

Неслучайно сравнение с первобытным человеком в эпоху догосударственных родоплеменных отношений. Работа уступает место игре. Для Дюшана такой игрой становятся

[14] Там же. С. 19.

[15] Отказ от труда и его парадоксальный эффект активизации внутренним образом связан с любой формой отказа. Такое религиозное явление как отказ от мира может порождать не оскудение и бедность, а, напротив, обогащение и приращение. Так, орден францисканцев, отказавшись от мирских благ и собственности, стал самым богатым орденом католической церкви. Интересные эффекты отказа от мира (эскапизма) наблюдались и у русских старообрядцев, когда те, кто смог радикальнее отказаться от соблазнов мира, получал в конечном итоге больше земных благ: см. *Расков Д.Е.* Бегство от мира и земной успех: экономическая культура зарубежных староверов. Идеи и Идеалы. 2016. № 4 (1). С. 37–53.

[16] *Лафарг П.* Право на лень. Религия капитала. Пер. с фр. М.: Либроком. 2017. 216 с.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00005

шахматы – он совершенствуется, участвует в соревнованиях, но не как спортсмен, вся жизнь которого зависит от исхода состязаний, а как игрок в полном смысле слова – человек играющий в шахматы.

Тонко прочувствовал и описал этот аспект отказа от труда такой современный философ как Джорджо Агамбен. Он ни раз соглашается с важной мыслью Аристотеля, изложенной в «Метафизике», что человек – «*это животное, которое способно на собственную неспособность*»[17]. Человек может действовать и не действовать, делать и не делать, лениться и не лениться. Сама способность сделать что-либо предполагает способность не сделать. Агамбен видит, что власть часто использует отделение человека от способности не делать, которая на самом деле есть органичная часть способности сделать: «*Ничто не превращает нас в нищих и не лишает свободы так, как это отчуждение неспособности*»[18]. Содержание действия наполняется лишь тем, что мы не можем не делать. Напротив, само действие становится осмысленным, если в нем подразумевается возможность отказа. Тем самым, труд человека содержит в себе отказ от труда. Интуитивно понятно, что даже армия или тюрьма содержит в себе возможность отказа от выполнения. Маргинальная форма этого отказа может принимать форму суицида.

Если хирург готовится сделать нам операцию, то нам лучше знать, что у него есть возможность отказаться от ее выполнения. Тот факт, что он все же решается на нее, свидетельствует о том, что это правильный, осознанный выбор. В случае с хирургом ситуация неспособности отказаться кажется абсурдной. Еще очевиднее дистанция между выбором трудиться или не трудиться, если мы говорим о потреблении и выборе человека. Наличие выбора имманентно предполагает отказ. Способность не выбрать и отказаться формирует вкус. Это тонко подмечает Агамбен, когда развивает мысль об акте творения: «*Тот кому не хватает вкуса, не способен удержаться от чего-либо, отсутствие вкуса – это всегда неспособность не сделать*»[19].

Бездействие или Великая «Лень»

Высшей формой отказа от работы является бездействие. Бездействие как ничегонеделанье сближает западную и восточную мысль. Великая «Лень» стала в России начала XX века важным достижением художественного авангарда.

Великую «Лень» – именно в такой редакции, с кавычками и с большой буквы, – воспел Казимир Малевич. В феврале 1921 года в Витебске он опубликовал памфлет «Лень как действительная истина человечества» с подзаголовком «Труд как средство достижения истины. Философия социалистической идеи»[20]. Малевич превозносит лень как конечную цель, к которой устремлены как капитализм, так и социализм. Лишь по недоразумению считает он этот термин пежоративным. За термином «Лень» как раз скрывается бездействие. Это состояние созерцания, покоя, вечного отдыха,

[17] *Агамбен Дж.* Нагота. М.: Грюндиссе., 2014. С. 75. См. также *Агамбен Дж.* Костер и рассказ. М.: Грюндиссе. 2015. С. 52.
[18] *Агамбен Дж.* Нагота. М.: Грюндиссе., 2014. С. 76.
[19] *Агамбен Дж.* Костер и рассказ. М.: Грюндиссе. 2015. С. 55.
[20] *Малевич К.* Лень как действительная истина человечества. // Собрание соч. в 5 томах. Т. 5., сост. А.С. Шатских. М.: Гилея. 2004. С. 178–187.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00005

блаженства и творчества, в этом контексте деньги – это знак соблазна блаженством лени[21]. Лень – труд не «харчевой», но другого порядка, работа над совершенством, свобода действия и искания, без шаблона и фабричности, подражание Богу «*в момент полного бездействия*». Искусство, наука составляют труд другого порядка, где творчество, свобода действия, искания содержат сокрытое состояние «лени», которое ведет к совершенствованию полного физического *бездействия*, переводя все физическое в состояние действия одной мысли (182). Бездействие – это состояние мысли, работа ума особого рода.

Наиболее точным эквивалентом «Лени» Малевича является бездействие. Совершенством Бога «в момент полного бездействия», Бог почиет на троне лени и созерцает свою мудрость. Особенно важно то дополнительное разъяснение, что добавляет Малевич о бездействии – это «*действие как созерцание самомиропроизводства, наступает момент полной «лени», ибо я уже не могу участвовать в совершенстве: оно достигнуто*»[22]. Это предельная точка лени/бездействия. Машинам Малевич тоже не отказывает в лени: «*В будущем машина должна освободиться и возложить свой труд на другое существо, освободив себя из-под гнета социалистического общества, обеспечив себе тоже право на «Лень»*»[23].

Бездействие как цель труда легче всего обнаружить в труде художника и ученого. Бездействие объединяет труд и отдых на более высоком уровне самопроизводства мира, т.е. человечества свободного от производства, где не доминирует труд и отдых, подчиненные логике производства и капитала. Тем самым, именно бездействие является выходом за рамки обоих, знаменует их предельное совершенство. В бездействии труд и досуг перестают быть оппозицией, бездействие является выходом за пределы и труда, и досуга. Малевич недоумевает по поводу сумасшествия и нелепости мира, в котором оказался: почему социализм не возьмется сразу за строительство правильного мира, противопоставив себя системе капитала и наемного труда с отчуждением?

В этой связи ясно, что текст Малевича о «Лени» – не эпатаж, вернее: не только эпатаж, но серьезное размышление, серьезная критика. Это высказывание органично встраивается в его другие высказывания и является в какой-то степени их продолжением. Свой художественный стиль в этот период Малевич обозначает как супрематизм (от лат. наивысший), ищет универсальные формы – квадрат, круг, крест, универсальный цвет. Его супрематические крестьяне приобретают статичность, недвижность, в какой-то степени даже иконичность. Любой предмет подвергается ржавчине, поэтому то, что действительно достойно изображения – это беспредметность, недвижность мироздания. В работе 1923 года «Мир как беспредметность. Труд и отдых» Малевич пишет: «*Жизнь состоит из двух состояний: труда и отдыха, которые в свою очередь распадаются на множество различий форм труда и отдыха. Труд и отдых – это тело и лень, они неразделимы, поэтому отдых еще не есть достижение покоя – это затишье перед трудом ... искусство в сути своей беспредметно, в нем отсутствует и труд, и отдых …*» В искус-

[21] *Малевич К.* Лень как действительная истина человечества. // Собрание соч. в 5 томах. Т. 5., сост. А.С. Шатских. М.: Гилея. 2004. С. 179.
[22] Там же. С. 183.
[23] Там же. С. 181.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00005

стве предмет предохраняется от ржавчины жизни и становится беспредметным. Движности (гараж, фабрика, завод) противопоставлена недвижность мироздания. Предмет превращается в образ.

К похожим идеям подводит «взорванная художественная заповедь», «зародыш всех возможностей», как называл сам Малевич «Черный квадрат». Эта работа впервые выставляется в 1915 года в Петрограде, выставляется как икона в красном углу. Супрематическая беспредметность черного квадрата, по мысли Малевича, превосходит видимый мир. В 1919 году Малевич выставляет серию «Белое на белом» на выставке «Беспредметное творчество и супрематизм», впоследствии Малевич выставлял уже и просто пустые холсты[24]. Это нулевой отсчет, «нуль форм», взрыв действительности. Это бездействие, которое содержит колоссальный творческий потенциал по преображению мира и созданию нового.

На это диалектическое понимание бездействия у Малевича обращает внимание и Джорджо Агамбен. Во время визита в Петербург в октябре 2018 года Агамбен не раз подчеркивал, что бездействие (inoperosità) не означает инерции. Подобно otium, бездействие – это особая форма действия, которая позволяет приостановить и дезактивировать действия человека и направить в новое русло, открыть для нового использования. В этом смысле бездействие содержится в любой деятельности человека – экономической, политической, религиозной, языковой. Только бездействие и созерцание делают человека по-настоящему счастливым. Именно в момент переключения, дезактивации человек является самим собой и именно в этом, как разъясняет и Агамбен, и Малевич, проявляется действительная истина человечества. Бездействие как бесцельное, непрактичное, беспредметное действие становится Действием с большой буквы.

Заключение

Ирония ленивого действия Дюшана и Малевича в том, что сегодня именно их работы высоко оцениваются рынком. Правильно выполненный жест по отказу от труда получил свою валоризацию. Капитализм обволакивает этот жест, демонстрируя свою оболочковую всеядность, свою подобность вьюнку, который готов оплетать, или, иными словами, паразитировать даже на наиболее ярких практиках отказа от труда и практиках ленивого действия. Ready-made Дюшана символизировал отсутствие прибавочной стоимости, но именно этот жест придал этим арт-объектам Дюшана – «Фонтану» или перевёрнутому писсуару, «Сушилки бля бутылок» – дополнительную ценность. Черный квадрат и, тем более, «Белое на белом» Малевича должны были служить тем же целям, чтобы показать вершину супрематического искусства, которое преодолевает само понятие искусства. Это нулевая отметка искусства, в которой творец дает самому мирозданию творить. Можно ли считать эти жесты, этот отказ играть по правилам отсутствием активности? Является ли парадоксом высокая рыночная оценка этих работ? И да, и нет. Да, поскольку отказ от труда и бездействие или ленивое действие – это легко прочитываемый жест. Сложно ли, трудно ли купить фабрично-изготовленный товар и выставить его в перевернутом виде? Много ли труда в том, чтобы

[24] *Андреева Е.* Казимир Малевич. Черный квадрат. СПб.: Арка. 2019. С. 6, 37–38, 49, 52.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00005

закрасить черный квадрат с неровными краями или в том, чтобы изобразить белое на белом? При этом высокая цена показывает, что рынок ценит эти проявления как высшие проявления активности, как практики, которые эквивалентны огромной массе рутинного труда.

Тема лени, прокрастинации, отказа от труда и бездействия содержит в себе мощный потенциал для мысли и действия. Становится понятно, как возможен выход за рамки оппозиции труда и досуга, за рамки «культуры тотального труда». Осознание подлинного смыла таких действий позволяет человеку в большей степени стать свободным и счастливым. Лень, отказ от труда и бездействие – не болезнь, но практики освобождения, практики создания нового, практики сопротивления и борьбы, наконец, практики создания новых ценностей и богатства.

Прогнозы Кейнса и Рассела начала XX века не сбылись: люди не стали меньше работать, искусство жить не стало достоянием большинства. Напротив, есть ощущение, что количество откровенно бессмысленной и бесполезной работы лишь увеличилось[25]. Аппарат управления всюду растет, охранители безопасности всех типов несут свою службу, генерируются изменения ради их самих, растет вал бумаг, отчетов, проектов, который лишь увеличивается и быстрее устаревает благодаря цифровым технологиям. Поставить предел этому разрастанию бессмысленной работы, которая лучше бы не делалась, и должен подлинный активизм отказа и бездействия.

[25] См. *Graeber D.* Bullshit Jobs: a Theory. N.Y.: Simon & Schuster. 2018. 333 p.

Список литературы

1. Агамбен Дж. Костер и рассказ. М.: Грюндиссе. 2015.
2. Агамбен Дж. Нагота. М.: Грюндиссе., 2014.
3. Андреева Е. Казимир Малевич. Черный квадрат. СПб.: Арка. 2019.
4. Афанасов Н.Б. Свободное время как новая форма труда: цифровые профессии и капитализм // Галлактика медиа: журнал медиаисследований. 2019. № 1, С. 44–61.
5. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М. «Республика». 2006.
6. Вахштайн В., Маяцкий М. Случайный труд – принудительный досуг. Дискуссия. Логос. 2019, № 1., С. 1–26.
7. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. М.: Прогресс. 1990.
8. Кейнс Дж.М. Экономические возможности наших внуков // Вопросы экономики. 2009., № 6, С. 60–69.
9. Лафарг П. Право на лень. Религия капитала. Пер. с фр. М. «Либроком». 2017.
10. Лаццарато М. Марсель Дюшан и отказ трудиться. М.: Грюндриссе. 2017.
11. Малевич К. Лень как действительная истина человечества. // Собрание соч. в 5 томах. Т. 5., сост. А.С. Шатских. М.: «Гилея». 2004., С. 178–187.
12. Паласиос-Уэрта И. (ред.) Через 100 лет: ведущие экономисты предсказывают будущее. М.: Из-во Института Гайдара, 2017.
13. Перри Дж. Искусство прокрастинации: как правильно тянуть время, лоботрясничать и откладывать на завтра. М.: Ад Маргинем Пресс. 2017.
14. Расков Д.Е. Бегство от мира и земной успех: экономическая культура зарубежных старообрядцев // Идеи и Идеалы. 2016. № 4 (1), С. 37–53.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00005

15. Расков Д.Е. Лень и труд: по мотивам Малевича // Логос. 2019. № 1., С. 259–272.
16. Graeber D. Bullshit Jobs: a Theory. N.Y.: Simon & Schuster. 2018.
17. Pieper J. Leisure, the basis of culture. South Bend: St. Augustine Press. 1988 [1948].

References

1. Afanasov N.B. Svobodnoe vremya kak novaya forma truda: cifrovye professii i kapitalizm (Free Time as a New Form of Labour: Digital Professions and Capitalism) // Gallaktika media: zhurnal mediaissledovanij. 2019. вДЦ 1, pp. 44-61. (In Russian)
2. Agamben G. Koster i rasskaz (Il fuoco e il racconto). Moscow: Gryundisse. 2015. (In Russian)
3. Agamben G. Nagota (Nudit√†). Moscow: Gryundisse., 2014. (In Russian)
4. Andreeva E. Kazimir Malevich. Chernyj kvadrat (Kazimir Malevich: Black Square) Saint Petersburg: Arka. 2019. (In Russian)
5. Baudrillard J. Obshchestvo potrebleniya. Ego mify i struktury (La soci√©t√© de consommation: ses mythes et ses structures) Moscow: "Respublika", 2006. (In Russian)
6. Graeber D. Bullshit Jobs: a Theory. N.Y.: Simon & Schuster. 2018.
7. Keynes J.M. Ekonomicheskie vozmozhnosti nashih vnukov (The Economic Possiblities of our Granchildren) // Voprosy ekonomiki. 2009., вДЦ 6, pp. 60-69. (In Russian)
8. Lafargues P. Pravo na len'. (Le droit √† la paresse) Moscow: "Librokom". 2017. (In Russian)
9. Lazzarato M. Marsel' Dyushan i otkaz trudit'sya (Marcel Duchamp et le refus du travail). Moscow: Gryundrisse. 2017. (In Russian)
10. Malevich K. Len' kak dejstvitel'naya istina chelovechestva (Laziness as Actual Truth of Humankind). // Sobranie soch. v 5 tomah. T. 5., ed. A.S. Shatskih. Moscow: "Gileya". 2004., pp. 178-187. (In Russian)
11. Palacios-Huerta I. (red.) Cherez 100 let: vedushchie ekonomisty predskazyvayut budushchee (In 100 Years: Leading Economists Predict Future). Moscow: Iz-vo Instituta Gaidara, 2017. (In Russian)
12. Perry J. Iskusstvo prokrastinacii: kak pravil'no tyanut' vremya, lobotryasnichat' i otkladyvat' na zavtra. (The Art of Procrastination: A Guide to Effective Dawdling, Lollygagging and Postponing). Moscow: Ad Marginem Press. 2017. (In Russian)
13. Pieper J. Leisure, the basis of culture. South Bend: St. Augustine Press. 1988 [1948].
14. Raskov D.E. Begstvo ot mira i zemnoj uspekh: ekonomicheskaya kul'tura zarubezhnyh staroverov (Escapism and Worldly Success: Economic Culture of Russian Old Believers Abroad) // Idei i Idealy. 2016. вДЦ 4 (1), P. 37-53. (In Russian)
15. Raskov D.E. Len' i trud: po motivam Malevicha (Laziness and Labour: Variations on a Malevich Theme) // Logos. 2019. вДЦ 1., pp. 259-272. (In Russian)
16. Vahshtayn V., Maiacky M. Sluchajnyj trud - prinuditel'nyj dosug. Diskussiya. (Contingent Labour - Forced Leisure). Logos. 2019, вДЦ 1., pp. 1-26. (In Russian)
17. Weber M. Protestantskaya etika i duh kapitalizma (The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism) // Izbrannye proizvedeniya. Moscow: Progress. 1990. (In Russian).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00006

Александр Анатольевич ПОГРЕБНЯК / Alexander POGREBNYAK

| (Не-)невинность вина, или Культура свободного времени в эпоху тотального менеджмента / (Non-)innocence of Wine, or Free Time Culture in the Era of Total Management |

Александр Анатольевич ПОГРЕБНЯК / Alexander POGREBNYAK

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия
Кафедра проблем междисциплинарного синтеза в области социальных и гуманитарных наук
Доцент, кандидат экономических наук

Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia
Department of the Problems of Interdisciplinary Synthesis in the Sphere of Social Sciences and Humanities
Associate Professor, PhD in Economics
aapogrebnyak@gmail.com

(НЕ-)НЕВИННОСТЬ ВИНА, ИЛИ КУЛЬТУРА СВОБОДНОГО ВРЕМЕНИ В ЭПОХУ ТОТАЛЬНОГО МЕНЕДЖМЕНТА

В статье критически исследуется состояние современной культуры, которое характеризуется подчинением всех сторон жизни «тотальному менеджменту», иначе говоря – превращением их в разновидности делового предприятия. Эта участь сегодня постигает не только любую производительную человеческую деятельность, но и свободное время, включая такие традиционно досужие практики как, например, винопитие. Культура потребления вина в современном обществе рассматривается в этой статье как символ или симптом, чье истолкование должно привести к выработке такой социальной онтологии, которая позволила бы преодолеть границы «тотального менеджмента» и реабилитировать те формы опыта, которые сегодня рассматриваются в лучшем случае как маргинальные.

Ключевые слова: свободное время, менеджмент, капитал, ценность, со-бытие, вино, революция, маргинальность.

(NON-)INNOCENCE OF WINE, OR FREE TIME CULTURE IN THE ERA OF TOTAL MANAGEMENT

The article critically examines the state of modern culture, which is characterized by the subordination of all aspects of life to “total management”, in other words, their transformation into a variety of business enterprise. Today this fate has befallen not only any productive human activity, but also free time, including such traditionally idle practices as, for example, drinking wine. The culture of wine consumption in modern society is considered in this article as a symbol or symptom whose interpretation should lead to the development of such a social ontology that would allow to overcome the boundaries of “total management” and rehabilitate those forms of experience that are today considered to be marginal at best.

Key words: free time, management, capital, value, co-existence, wine, revolution, marginality.

В современном мире повсеместно наблюдается подъем качественного виноделия, растет спрос на вино, прогрессирует и пропагандируется культура винопития; кажется, что недалек тот день, когда передовые студенты и студентки окончательно перестанут спорить о политике, прикуривая одну сигарету от другой, и будут заниматься исключительно обсуждением нюансов букета рислинга и пино нуара, уткнув носы в раструбы «профессиональных» бокалов и сравнивая свои впечатления с данными, опубликованными в блогах винных критиков (айфон всегда под рукой, возлежит рядом с кулером или де-

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00006

кантером). Цены на вина топового сегмента идут вверх, как и доходы топ-менеджеров; те же, кого презрительно называют «офисным планктоном», в стилистике своего существования подражают элите – пусть они и не могут позволить себе великие крю Бордо и Бургундии, зато способны при случае щегольнуть осведомленностью о «недооцененных» апеласьонах и виноделах-экспериментаторах. Нарциссическое «я этого достоин» находится на дне едва ли не каждого бокала, вследствие чего потребление вина становится *рабочим* моментом процесса непрерывной оценки и самооценки, реализации жизни как делового предприятия, рассмотрения времени как капитала; и, конечно, становится дополнением к тому чувству вины[1], которое возникает (или должно возникать), если этот капитал расходуется неэффективно. Винопитие оказывается не чем-то противоположным «трудовой аскезе», но ее «иезуитской» составляющей, существенным аспектом бытия как производительного потребления жизни: дионисийское действо – теперь лишь эпизод аполлонической грезы об успешной карьере. Очевидно, что так было не всегда; но, вместо того чтобы предаваться бесплодной ностальгии, имеет смысл подумать о том, как возможно спасти то, что еще остается от иной формы жизни.

1. *Buveurs de sang*

До нас дошли записки одного литературно одаренного немца, в середине XIX века совершившего пешее путешествие из Парижа в Берн. Вот он останавливается в бургундском городке Осер и отмечает, что если бы вместо него здесь оказался гражданин Данжуа – «народный представитель, который в Национальном собрании столь рьяно выражал свое негодование по поводу того, что на демократически-социальном банкете в Тулузе все помещение было разукрашено в красный цвет»[2], – то с ним наверняка случился бы от ужаса нервный припадок. Ведь здесь не одно какое-нибудь помещение, а весь город был разукрашен в красный цвет – и какой! «Самый несомненный, самый неприкрытый кроваво-красный цвет окрашивал стены и лестницы домов, блузы и рубашки людей; темно-красные потоки наполняли даже сточные канавы и обагряли мостовую, а какие-то бородатые, зловещие люди носили по улицам в больших чанах наводящую ужас темноватую, красно-пенистую жидкость. Казалось, красная республика господствует со всеми ее ужасами, казалось, что гильотина, паровая гильотина действует непрерывно, и buveurs de sang, о которых “Journal des Débats” умеет рассказывать такие ужасные вещи, явно устраивали здесь свои каннибальские оргии»[3]. Но, продолжает путешественник, вопреки первому впечатлению красная республика в Осере была совершенно невинной – ведь «это была красная республика бургундского сбора винограда, и кровопийцы, поглощающие с таким наслаждением благороднейшее изделие этой красной республики, это – не кто иные, как сами господа добропорядочные республиканцы, крупные и мел-

[1] Слова «вино» и «вина» имеют разные корневые основы, но их созвучие не может не провоцировать контаминацию значений.

[2] *Энгельс Ф.* Из Парижа в Берн // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 5. М.: Государственное издательство политической литературы, 1956. С. 514–515.

[3] Там же. С. 515.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00006

кие буржуа Парижа»[4], так что вряд ли можно сомневаться в том, что и «почтенный гражданин Данжуа, несмотря на всю свою благонамеренность, полон в этом отношении красных вожделений»[5].

Далее немецкий путешественник сетует на то, что не всякому дано в этой красной республике иметь полные карманы денег – тем более что сбор 1848 года оказался совершенно изумительного качества; зато окрестные крестьяне смогли купить по баснословно низкой цене остатки вина 1847 года, поскольку виноторговцы спешили освободить бочки под новое вино (так что некоторые даже опорожняли их в канавы). В итоге автор сам выпивает несколько бутылок как старого, так и нового вина, и в последующие дни продолжает свой путь, любуясь пейзажами, сценами сбора и давления винограда и, конечно же, француженками, которые, на его вкус, выгодно отличаются от немецкой дюжей скотницы с ее драгунской поступью, мощной талией и «той безупречной равниной, которая тянется у нее от шеи до пяток и придает ей сзади вид обтянутой пестрым ситцем доски»[6].

Вы, конечно, и без сносок бы догадались, что имя этого бонвивана, ценителя хороших вин и хорошеньких девушек – Фридрих Энгельс (капиталистический менеджер и революционер-коммунист в одном лице!). Образ «красного» Осера, сформированный им в приведенном описании, не лишен диалектики. Конечно, первое, что бросается в глаза – это эффект комической разрядки, достигаемый тем, что нагнетание мрачной атмосферы (одно только слово «ужас» повторяется несколько раз!) вдруг одним махом разрешается в невинную идиллию всеобщего винопития, в точном соответствии с кантовским объяснением смеха как реакции на то, что наше напряженное ожидание чего-то вдруг резко обратилось в ничто. Но здесь дело не только в том, что ужасное «нечто» обратилось в веселое и безобидное «ничто»: важна конкретная природа того «нечто», что внушало здесь ужас – и дело, конечно, не столько в том, что нам мерещатся сцены революционного кровопролития, сколько в том, что последнее приобретает характер фабричного производства («казалось, что гильотина, паровая гильотина действует непрерывно»). Мы можем вынести за скобки, оставить в прошлом *эксцессы* революции, но вызванный ею к жизни *процесс*, процесс функционирования абстрактной машины капиталистического предприятия, вменяющего каждому долг непрерывного труда для производства прибавочной стоимости, имеет место не в прошлом, а в настоящем (или же это прошлое, которое непрерывно преследует настоящее и заранее подчиняет себе всякое мыслимое будущее). Поэтому то «ничто», которое, пусть на некоторое время, способно прорвать своим лучом тучи, затянувшие небосвод жизненного времени и превратившие его во время рабочее, время неизбывного долженствования, – это именно вино, вещь отнюдь не невинная, ведь она символизирует акт искупления (вспомним средневековые образы «пресса Господня»), акт остановки непрерывно действующего и неизменно трансцендентного «перводвигателя» (в роли которого теперь выступает прибавочная стоимость); иначе говоря, символизирует прощение

[4] *Энгельс Ф.* Из Парижа в Берн // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 5. М.: Государственное издательство политической литературы, 1956. С. 515.
[5] Там же.
[6] Там же. С. 518

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00006

долгов, снятие вины. Таким образом, мы видим здесь как бы революцию внутри революции, или даже контрреволюцию как революцию *окончательную* – ставящую на повестку дня не производство, но потребление, понятое в смысле оригеновского *consummatione saeculi,* «свершения века».

Диалектика же данного образа заключается в том, что схватываемое им в настоящем времени событие выступает в качестве «отрицания отрицания» – при этом первое отрицание, отрицание отрицаемое, тут же возвращается, наподобие судьбы и/или природы, которая грозит рассеять надежду на избавление, едва дав ей возникнуть («паровая гильотина»): атмосфера *всеобщего* праздника, заявляющая о себе в момент первого впечатления, тут же подвергается серии *особенных* «будничных» замечаний и ассоциаций – например, мы сразу же понимаем, что главные участники вакханалии это все-таки городские буржуа; что крестьяне могут себе позволить лишь обесцененное прошлогоднее вино; что парижские пролетарии навряд ли смогут позволить себе хоть какое-то бургундское и будут вынуждены довольствоваться единственно доступным им вином самого худшего сорта; что перепроизводство продукта представляет собой скорее проблему для производителя, нежели удачу, и т. д., и т. п. Эта диалектика сконденсирована в том клише, которое использовал Энгельс: *buveurs de sang*, кровопийцы – каким-то чудом в настоящий момент им удалось предстать в качестве участников «невинной» вакханалии (и, опосредованно, причащения), но этот момент буквально зажат между «исключением» революционного кровопролития и «правилом» (возводящим свою политическую генеалогию к этому «исключению») вампирической природы капитала, который функционирует лишь благодаря тому, что непрерывно потребляет кровь живого труда[7].

Итак, если наше прочтение верно, то Энгельс делает примерно следующее: вместо того, чтобы предъявлять образ праздника в качестве итоговой заслуженной награды за прошлые труды (в качестве действительной цели всего предшествующего процесса), он описывает его как необходимую, но хрупкую, стремящуюся к исчезновению видимость, за которой (и, можно сказать, под видом, в форме которой) трудовой процесс непрерывно продолжается, пересекая настоящее и устремляясь в будущее. Форму процесса, в соответствии с которой любой эксцесс необходимо превращается в лишь еще одно дополнительное ответвление этого процесса, в итоге делающее его более эффективным, мы предлагаем называть *тотальным менеджментом*[8]. Интерес пред-

[7] Напомним на всякий случай определение Маркса: «Капитал – это мертвый труд, который, как вампир, оживает лишь тогда, когда всасывает живой труд и живет тем полнее, чем больше живого труда он поглощает» *Маркс К.* Капитал. Том первый. М.: Издательство политической литературы, 1988. С. 244; а выше он сравнивает процесс труда с процессом винопроизводства: «Процесс труда есть процесс между вещами, которые купил капиталист, между принадлежащими ему вещами. Поэтому продукт этого процесса принадлежит ему в той же мере, как продукт процесса брожения в его винном погребе» *Маркс К.* Капитал. Том первый. М.: Издательство политической литературы, 1988. С. 196–197.

[8] Точное определение этого принципа можно найти у позднего Лукача, который акцентирует два существенных момента в развитии капитализма: во-первых, конституирование случайного характера отношения индивида к роду, что делает его потенциально свободным в отношении всякой зависимости, выдающей себя за нечто «естественное»; во-

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00006

ставляет как раз эта видимость – как было сказано, необходимая, но хрупкая: насколько преуспеет новейший капитализм в ее эксплуатации, и насколько она может служить чем-то большим, нежели алиби капитализма, воплощением его идеологии?

2. Нам бы выходные взять и отменить

Образы ужасов революционного насилия, которые использует Энгельс в своем описании бургундских дионисий, нужно сопоставить с теми тревогой и разочарованием, которые в той или иной степени характерны для современного опыта свободного времени. Вспомним знакомый едва ли не каждому синдром выходных дней: счастливые надежды, которые возникают вечером пятницы, в воскресенье оборачиваются своей полной противоположностью, так что не от труда, но от отдыха готов современный человек бежать как от чумы. Исчерпывающую аналитику этого синдрома дал Жан Бодрийяр, показавший, что в поле современной идеологии мы оказываемся лишенными какой-либо возможности убить свое время (ведь только это и означало бы его действительное освобождение – а, точнее говоря, освобождение нас от времени как такового!) постольку, поскольку, освобождая время от тех или иных заполняющих его «работ», мы достигаем лишь абстрагирования его нынешней исторически сложившейся формы как «хронометрического *капитала* лет, часов, дней, недель, “инвестированного” каждым “согласно его воле”. Значит, оно уже не является более фактически “свободным”, так как управляется в своей хронометрии тотальной абстракцией, являющейся абстракцией системы производства»[9].

Напомним, что по Бодрийяру (и здесь он ничуть не отступает от Маркса) для того, чтобы эта абстракция функционировала, необходимо непрерывное производство и воспроизводство симулякров, которые можно определить как нечто, по видимости имманентное, но на деле сохраняющее трансцендентную отсылку: симулякр есть результат гипостазирования чистой видимости, ее навязчивого и зачастую насильственного подключения к принципу реальности. Так, например, досуг – это симулякр в том смысле, что своим досуговым практикам мы предъявляем требование быть *реальным* досугом; а поскольку «реальное» по определению трансцендентно, в имманентном плане мы переживаем его, как правило, в модусе нехватки – отсюда разочарование, тревога, чувство вины и т. п. Но тоже самое верно, к примеру, и для императива экологичности: наша «пятничная» очарованность, патетическая инвестированность образами бережного отношения к окружающей среде (или, что тоже, образами пагубных последствий ее загряз-

вторых, последовательно формирующуюся практику управления этой «случайностью» (при сохранении видимости свободы) с целью ее подчинения требованиям исторически возникшей «второй природы» (т. е. капитала): «Достаточно припомнить, как сильно воздействует современный склонный к манипуляциям капитализм с его “регулирующим” влиянием на рынок потребления и услуг, с его информационными средствами воздействия на массы, на сужение возможностей истинно личностных решений при создаваемой пропагандой видимости их максимального развития» *Лукач Д.* К онтологии общественного бытия. Пролегомены. М.: Прогресс, 1991. С. 230.

[9] *Бодрийяр Ж.* Общество потребления. Его мифы и структуры. С.: Республика; Культурная революция, 2006. С. 195.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00006

нения) автоматически отсылает к «воскресному» требованию «что-то, наконец, сделать» – как минимум, преобразовать свою потребительскую корзину в сторону большей экологичности! Так же как и досуг, экологичность превращается здесь в нечто прямо противоположное тому, что мы интуитивно от нее ожидаем: «Вы думаете о “будущем” как о том, что “радикально отличается от настоящего”. Вы думаете: “Мне надо изменить образ мысли прямо сейчас, и только тогда мои действия обретут смысл”. То есть вы мыслите в рамках агрокультурной религии, которая в основном создана для того, чтобы сохранять агрокультурные иерархии. Вы пытаетесь занять правильную позицию по отношению к некоему трансцендентному принципу, то есть совершаете действия, опираясь на словарь добра и зла, вины и искупления. <…> Когда вы оформляете экологическое действие подобным образом, вас засасывает гравитационный колодец, но в нем не может быть собственно экологического пространства»[10].

Таким образом, анализируя структуру симулякра, мы обнаруживаем в нем как бы саму по себе «невинную» материю, которая, однако, подчинена особого рода форме, превращающей эту невинность в знак подлинной, глубинной виновности. Вот почему историю материалистической философии можно прочесть как то и дело возобновляемую попытку тематизировать собственную, имманентную форму этой материи и высвободить ее из-под юрисдикции внешней, трансцендентной формы непрерывного обвинения (посредством критического пересмотра логики, оперирующей такими категориями как «вина», «долг», «ценность» и т. п.). Что, разумеется, оказывается непростым делом в условиях гегемонии онтологии воли, а не онтологии бытия[11].

3. От «транс-» к «с-»

Тем не менее, это следует сделать. Шагом в этом направлении является попытка Жана-Люка Нанси выстроить онтологию «бытия единичного множественного», базирующуюся на использовании смыслового потенциала приставки «*с-*», который во многом контрастирует с теми модальностями бытия, чьим оператором выступает приставка «*транс-*». Событие сущих означает прежде всего их экспонированность друг другу, при которой не происходит ни включение единичного как всего лишь частного в некую целокупность, ни его погружение в «бездну непереходности»[12]. Тем самым, ставится под вопрос претензия ценностного (стоимостного) отношения определять изначальную структуру нашего опыта – ведь такое отношение связано как раз с определенным количеством переходов (промежуточных шагов), необходимых для того, чтобы достичь некоторого итогового, уже более не переходного состояния. Именно так определял

[10] *Мортон Т.* Стать экологичным. М.: Ад Маргинем Пресс, Музей современного искусства «Гараж». 2019. 112–113.

[11] Джорджо Агамбен показал, как генеалогия современного мира в конечном итоге предстает историей вытеснения философской онтологии изъявительного «быть» религиозной онтологией повелительного «будь!», вследствие чего бытие как само по себе возможное перекодируется в бытие как необходимо волимое («должное»). См.: *Агамбен Д.* Что такое повелевать? М.: Издательство Грюндриссе, 2013.

[12] См.: *Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное. Мн.: Логвинов, 2004. С. 143–144.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00006

ценностное отношение Жан Поль Сартр – как форму любого акта присвоения, пытающегося воплотить тождество в-себе и для-себя, где субъект мог бы однажды овладеть собственным основанием; проблема в том, что попытка эта с необходимостью оказывается тщетной: «В конечном счете, как можно было предвидеть, достаточно отдать деньги, чтобы велосипед принадлежал мне, но нужна вся моя жизнь, чтобы реализовать это владение; <…> владение является предприятием, которое смерть оставляет всегда незавершенным»[13]. Прибавочная стоимость – фантазм, который экранирует смерть[14].

Именно на этой основе строится логика *капитала,* которую Нанси рассматривает в качестве логики «отчуждения единичного множественного бытия как такового», в результате чего единичное и множественное противопоставляются друг другу как «индифферентная и чередующаяся партикулярность производственной единицы» и «сеть товарооборота»[15]. Это взаимное предположение отчужденного «частичного работника» и фетишизированной множественности товарного мира лежит в основе капитала как диспозитива, который, тем не менее, все еще сохраняет отсылку к бытию как экспозиции сущих: «Несметная “прибавочная стоимость”, “стоимость” как бесконечное, круговое и самоцельное возрастание выставляет напоказ недостижимость первоначальной или окончательной “стоимости” и в результате прямо, парадоксальным и жестоким образом, ставит вопрос о чем-то, “не имеющем стоимости” (hors-valeur), или об “абсолютной стоимости”, которую невозможно измерить, а значит, о чем-то, не имеющем цены (о том, что Кант называл “достоинством”)»[16].

Капитал воплощает в себе метафизическое усилие преодолеть любую остаточную «физичность» человеческого бытия, и именно это усилие обрело сегодня форму практики тотального менеджмента, превращающего все занятия (искусство, образование, любовь и т. д.) в конкурирующие друг с другом разновидности делового предприятия. Как раз в этой связи Нанси и говорит о том, что модальность «с-» (cum-) сталкивается здесь с модальностью «транс-» (гегемония которой, в частности, доказывается обилием в нашем повседневном языке терминов типа «транспорт», «трансакция», «трансфер», «трансформация» и множества других вариаций на тему «трансценденции»). Конечно, «транс-» и «с-» переплетены друг с другом, и все же их следует различать[17]. Модальность «транс-» превращает опыт существования в непрерывное изгнание, когда отношение к себе оказывается «изначально оде-

[13] *Сартр Ж.П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. С. 595.

[14] Сопоставление сартровской философии с «экономическим империализмом» Гари Беккера дано в: *Джеймисон Ф.* Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма. М.: Изд-во Института Гайдара, 2019. С. 530–537.

[15] *Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное. Мн.: Логвинов, 2004. С. 119.

[16] *Там же.* С. 120.

[17] Более того, «транс-» использует, симулирует «с-» – так, согласно Агамбену, в жизни современных «мнимо демократических» обществ «онтология повеления» используется не в «ясной форме императива, но в более коварной форме совета, приглашения, уведомления, которые даются во имя безопасности, так что повиновение приказу принимает форму сотрудничества и зачастую – форму повеления самому себе» (*Агамбен Д.* Что такое повелевать? М.: Издательство Грюндриссе, 2013. С. 50–51).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00006

тым в траур»[18], а любовь – предстает «“заботой” о том, что изначально ускользает или чего недостает»[19]; таким образом, онтология нашего совместного бытия оказывается онтологией дефицита. В противоположность этому, «*не будучи ни “любовью”, ни даже вообще “связью” и уж тем более ни рядоположенностью без-различий, “с-” является собственным режимом множественности истоков, как они происходят,* не одни из других, не одни для других, но *одни ввиду других или по-отношению-к-другим*»[20].

Это принципиальное различие между «бытием-ввиду» и «бытием-для» выступает интуитивной основой некоторых художественных опытов, которые имеет смысл привести здесь в качестве примеров того, каким мог бы быть образ существования, не являющийся лишь симулякром бездеятельности, но способный стать действительной реализацией отказа следовать императиву «трансцендируй это!».

4. Три миллиона поцелуев, два плевка

У Юрия Казакова есть рассказ «Проклятый север», повествующий о неудачной попытке двух моряков северного флота, оказавшихся в отпуске в Ялте, хорошо провести время. Или – все-таки об удачной? После серии «провалов» герои закономерно оказываются в ресторане, где, за бутылкой коньяку, прислушиваются к разговору за соседним столиком. Там сидят такие же моряки (нет, не такие же: это южные каботажники, априори вызывающие у северян презрение!) и, не зная, чем еще развлечь своих девочек (у наших героев никаких девочек нет, одни только воспоминания, да и то, в основном о разочарованиях), озвучивают «статистику любви», согласно которой в одну минуту на земном шаре происходит три миллиона поцелуев. Цифра эта вгоняет главного героя в тоску:

«Это была такая страшная цифра, что как-то даже и не воображалось ничего, нельзя было осознать, почувствовать эти поцелуи, которыми в эту минуту занимались где-то у нас на громадном пространстве, и в Африке, и в Австралии, и в Польше… А вспоминались мне почему-то дикие фактории – все, какие я видел на севере, острова, черные базальтовые скалы и ледяные купола, уходящие в фиолетовое арктическое небо, и изумрудные изломы ледников, синие тени в трещинах, вечные молчаливые чайки за кормой, вздохи машин, жар в котельных преисподнях, тесные кубрики, каюты, паровое тепло в рубках, сиплые низкие ревы пароходных гудков в тумане и безымянные по всему северу могилы, в которых коченеют ребята, и эти ребята никогда никого не поцелуют… Все это проходило, смешивалось, и было радостно, и холодно, и тоскливо одновременно»[21].

Внимая этой внутренней речи, мы чувствуем, что тоска сосуществует с радостью в той же мере, в какой холод – с тройным теплом Ялты, ресторана, коньяка; что живые чайки – вечны и молчаливы, мертвые машины – вздыхают; что происходящее не выстраивается в последовательность, а скорее смешивается, выказывает себя одно другому; и почему-то о

[18] *Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное. Мн.: Логвинов, 2004. С. 125.
[19] *Там же.* С. 127.
[20] *Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное. Мн.: Логвинов, 2004. С. 131.
[21] *Казаков Ю.П.* Двое в декабре. Рассказы. М.: Молодая гвардия, 1966. С. 132–133.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00006

радости говорится сразу же вслед за тем, как обширный список северных воспоминаний доходит до могил, где коченеют ребята, которые никогда никого не поцелуют... Все дело в том, что четко отмеренной бесконечности поцелуев, одним из которых в эту минуту *должен* «заниматься где-то у нас на громадном пространстве» и ты; иначе говоря, нормативности отдыха, счастья, удачи, успеха и т. п. – здесь очевидным образом противопоставляется «конечность, которая сама безмерна», а также ответственность, которая состоит в том, чтобы «не соотносить себя с какой-либо нормативной инстанцией»[22].

Подобную же форму жизни, освобожденную от задолженности в отношении некой трансцендентной инстанции, но при этом не лишенную специфической ответственности, показывает в своих фильмах Отар Иоселиани. В последнем на сегодняшний день, в «Зимней песни» (2015), мы неожиданно сталкиваемся ровно с тем же набором символов, что и в заметках Энгельса о пребывании в Осере: революция с непременной гильотиной, сцены насилия и потоки крови, упоминание трехсот тысяч голов, потребованных Маратом – но в то же время и сцены мирной жизни современной Франции, где, однако, не прекращается классовая война; и, разумеется, сцены винопития, без которых едва ли обошелся хоть один фильм мастера, начиная с дебютного «Листопада» (1966). Но самым примечательным является то, что у Иоселиани гильотина, в точь-точь как у Энгельса, продолжает свое функционирование в послереволюционное время – здесь, правда, в сильно уменьшенном виде и в качестве кухонного приспособления (ее используют для обезглавливания рыбы, которую готовят на обед большому полицейскому чину). Но важно то, что по мере просмотра фильма мы все меньше ощущаем зависимость нашего интереса от рода занятий тех или иных персонажей (а также от их отношения к своим занятиям); наше внимание – возможно, в силу усталости от изобилия конкретных работ, выполняемых каждым их многочисленных действующих лиц (они могут торговать оружием или писать картины, целоваться или «казнить» рыбу, или делать и то и другое сразу, неважно), – переключается на то, что происходит *между ними*: сами по себе фоновые, обычно невидимые и лишенные значения связи и ассоциации становятся главной темой фильма – в то время как капитал, полиция, труд и все то, что, в своем навязчивом качестве «жизненно необходимых» вещей, главенствует в нашей фактической жизни, превращается в гротескный эпизод (та же гильотина на кухонном столе, или полицейский начальник, проваливший-ся в канализацию).

Случайно ли, что в последней сцене «Зимней песни» мы видим двух ее центральных персонажей[23] в баре за бутылкой вина, где

[22] *Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное. Мн.: Логвинов, 2004. С. 270.

[23] Центральными эти персонажи могут быть названы условно, потому что Иоселиани, как правило, отдает предпочтение децентрированной композиции. Тем не менее, некоторые персонажи являются как бы сообщниками автора, поскольку не только участвуют в конституировании интерперсональной реальности, но и, так сказать, симпатизируют ее в целом бездеятельному характеру. Впрочем, такой однозначно центральный персонаж, функцией которого было как раз-таки децентрировать реальность (преодолеть ее навязчивую хронометрию) – или, в терминах Нанси, менять модальность «транс-» на модальность «с-», – имел место во вто-

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00006

они пародируют повадки профессиональных дегустаторов? Подобно последним, они тоже выплевывают вино после того, как оценили букет и вкус – но, похоже, что они, под видом не пришедшегося им по вкусу вина, выплевывают ту самую форму жизни, частным случаем которой является жизнь профессионального дегустатора и которая в целом подчинена ведению тотального менеджмента. Выплевывают, чтобы наконец покинуть экран и как следует выпить.

Список литературы

1. Агамбен Д. Что такое повелевать? / пер. с итал. Б. Скуратова. М.: «Издательство Грюндриссе», 2013. 68 с.
2. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / пер. с франц. Е.А. Самарской. М.: Республика; Культурная революция, 2006. 269 с.
3. Джеймисон Ф. Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма / пер. с англ. Д. Кралечкина. М.: Изд-во Института Гайдара, 2019. 808 с.
4. Казаков Ю.П. Двое в декабре. Рассказы. М.: Молодая гвардия, 1966. 272с.
5. Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Пролегомены. М.: Прогресс, 1991. 412 с.
6. Маркс К. Капитал. К критике политической экономии. Том I. Книга I. Процесс производства капитала. М.: Издательство политической литературы, 1988. 891 с.
7. Мортон Т. Стать экологичным / пер. с англ. Д. Кралечкина. М.: Ад Маргинем Пресс, Музей современного искусства «Гараж», 2019. 240 с.
8. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное / пер. с фр. В.В. Фурс под ред. Т. В. Щитцовой. Мн.: Логвинов, 2004. 272 с.
9. Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000. 639 с.
10. Энгельс Ф. Из Парижа в Берн// Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 5. М.: Государственное издательство политической литературы, 1956. С. 499-518.

References

1. Agamben G. Qu'est-ce que le commandement? Paris, Éditions Payot&Rivages Publ., 2013. 80 p. (In French).
2. Baudrillard J. La societe de consommation. Ses mythes, ses structures. Paris, Gallimard Publ., 1970. 304 p. (In French).
3. Engels F. Von Paris nach Bern. Marx K., Engels F. Werke. Band 5. Berlin (DDR), Dietz Verlag Publ. 1959. pp. 463-480. (In German).
4. Jameson F. Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism. Durham, NC, Duke University Press Publ., 1991. 461 p.
5. Kazakov Ju.P. Dvoe v dekabre. Rasskazy. Moscow, Molodaja gvardija Publ., 1966. 272 p. (In Russian)
6. Lukacs G. Prolegomena: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, 2. Halbband. (Georg Lukacs. Werke. Band 14). Darmstadt-Neuwied, Luchterhand Publ., 1986. 767 p. (In German)
7. Marx K. Das Kapital. Band I. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I. Der Produktionsprozeß des Kapitals. Marx K., Engels F. Werke. Band 23. Berlin (DDR), Dietz Verlag Publ., 1962. 802 p. (In German)

ром фильме Иоселиани «Жил певчий дрозд» (1970). В конце фильма он погибает, но разве не для того, чтобы затем непрерывно возрождаться в форме тех странных общностей, которые будут предметом детального изображения и исследования во всех последующих картинах? Вот и герой «Зимней песни» в самом начале фильма лишается головы на эшафоте времен якобинского террора, а затем как ни в чем не бывало работает консьержем в Париже наших дней.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00006

8. Morton T. Being ecological. London, Penguin Books Ltd Publ., 2018. 240 p.
9. Nancy J.-L. Être singulier pluriel. Edition Galilée Publ., 1994. 224 p. (In French).
10. Sartre J.-P. L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris, Gallimard Publ.,1943. 848 p. (In French).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00007

Николай Алексеевич ГРЯКАЛОВ / Nikolay GRYAKALOV

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия
Кафедра философии науки и техники, кандидат философских наук

Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia
Philosophy of Science and Technics Department, PhD in Philosophy

МЕТАФИЗИКА ЗЕЛЬЯ

Статья петербургского философа и социального антрополога Н. А. Грякалова (1978–2014) тематически и концептуально связана с аналитикой феноменов, обладающих сквозным в отношении к экзистенции характером, подробно рассмотренных в его монографии «Жребии человеческого. Очерки тотальной антропологии» (СПб., 2015). Публикуемая статья посвящена антропологическим и экзистенциальным аспектам феномена психоделии в соотнесении с состояниями тотальной траты, лиминальными практиками и дискурсами. В статье рассматривается антропообразующая функция психоактивных веществ. Раскрывается сквозное присутствие психоделии в исходном выделении базисных измерений человека – чувственности, смыслосозидания, социальности. Как следствие автор эксплицирует психоделию как «тотальный феномен» в строгом терминологическом значении данного понятия. При этом автор представляет оригинальный взгляд на значение психоделии в генеалогии сознания. Показывается, как психоактивные вещества активно используются для эксперимента с инстинктом и производства эмоций, которые не длятся природным образом. В результате определяется одно из фундаментальных антропогенных применений психоделии – ее роль в произвольной постановке и удержании техник чувственности. Также проблематизируются ИСС как основа выделения нормы сознания. Автор касается и социального значения использования психоактивных веществ, обращаясь к вопросам связи психоделического опыта с формами социальной преемственности, роли алкалоидов в истории.

Ключевые слова: антропогенность, экзистенция, метафизика, измененные состояния сознания, алкалоиды, ритуал, сакральное.

METAPHYSICS OF THE POTIONS

The article by the St. Petersburg philosopher and social anthropologist Nikolay Gryakalov (1978–2014) is thematically and conceptually related to the analysis of phenomena that have a cross-cutting character with respect to existence, examined in his monograph "*Human Lots. Essays on Total Anthropology*" (St. Petersburg, 2015). This article is devoted to the anthropological and existential aspects of the psychedelic phenomenon in relation to total spending conditions, liminal practices and discourses. The article discusses the anthropogenicity of psychedelia as the anthropogenic function of psychoactive substances. The cross-cutting presence of psychedelia in the initial allocation of the basic dimensions of a person is revealed as sensuality, meaning-building, sociality. As a result, the author explicates psychedelia as a "total phenomenon" in the strict terminological sense of this concept. Moreover, the author presents an original look at the significance of psychedelia in the genealogy of consciousness. It is shown how psychoactive substances are actively used to experiment with instinct and to produce emotions that do not last naturally. As a result, one of the fundamental anthropogenic applications of psychedelia is determined, specially its role in the arbitrary setting and retention of sensory techniques. Altered states of consciousness are also problematized as the basis for highlighting the norm of consciousness. The author also concerns the social significance of the use of psychoactive substances, addressing the issues of the connection of psychedelic experience with

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00007

forms of social continuity, the role of alkaloids in history.

Key words: anthropogenicity, existence, altered states of consciousness, alkaloids, ritual, sacral.

Проблема

Алкалоиды делают человека человеком. Они привносят дух. При этом теории психоделиков не существует: череда разверток психофизиологического, антропологического, исторического планов не собираются в единстве предметной картины – и именно в силу того, что подобного рода феномены берутся в их недоопределенности как состояния мира, природного или социального. Но высказываться о состояниях мира мы можем только при условии, что то, о чем мы высказываемся, завершилось (и тем самым система отсчета предполагается выключенной из взаимодействия). Это инерциальная точка: «…если мы в самом фундаменте нашего опыта имеем включенность сознания <…> то на уровне нашего теоретического знания о мире имеем дело с выключенным сознанием, или таким топосом, который отключен от взаимодействия с миром. Те тела, которые вошли в систему отсчета, дальше с миром не взаимодействуют»[1]. Этот ход проделал Кант применительно к ньютоновской физике, когда показал, что построение объективного мира предполагает, что все взаимодействия в мире к этому моменту уже состоялись. И прошлое дано в точке наблюдения как всегда-уже-завершенное. На это же указывал и Хайдеггер, говоря, что наука абстрагируется от бытия-в-мире, что она рассматривает мир, в котором нас как бы нет, и благодаря этому получает возможность оперировать с объектностью объектов.

Психоделический вихрь. О четвероякоком корне теоретической разработки

Вопрос о зельях – вопрос о химических протезах человека. Первая форма приближения к технике, с помощью которой человек подходит к Богу, к миру (в котором первоначально нет вещей – есть только другой, точнее, чужак) и к самому себе (который благодаря технике – татуаж, увечья и пр. – только и конституируется). Могут быть отчетливо выделены четыре направления психоделической инспирации (которым соответствуют способы их теоретической разработки): фюзис, эстезис, полис и логос. Каждая из этих разверток рассматривает феномен зелья как тотальный. Но это не погрешность даже и в методическом отношении: мы согласны с Бором и его принципом дополнительности (объект может быть дан только при помощи противоположных систем описания – в метафизике эта позиция была заявлена Шеллингом в «Системе трансцендентального идеализма», а применительно к конкретному описанию обозначена Ю. Лотманом).

В поле фюзиса психоделик раскрывается через натурфилософию ошибки. Понятно, что натурфилософия не обладает адекватным инструментарием для концептуализации ошибки – просто потому, что природа если и ошибается, то достаточно быстро вымывает

[1] *Мамардашвили М. К.* Классический и неклассический идеалы рациональности // Мамардашвили М. К. Необходимость себя. Лекции. Статьи. Философские заметки. М.: Лабиринт, 1996. С. 236–237.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00007

последствия ошибки с помощью естественного отбора. Другими словами, природа в принципе не способна к удержанию событий, «лишних» в экономике мироздания.

Действительность природной жизни основана на недопустимости сознания. Идеальное несет смерть сенсорно-моторному единству – и поэтому его нужно пресечь во что бы то ни стало. Еще Аристотель говорил, что волк «не видит» зайца (другими словами, для волка не существует никакого «зайца» в качестве изолированной предметности) – образ моментально сбрасывается в моторику. Поэтому все, кто работал с генеалогией сознания, с проблемой рождения логоса в лоне бытия, указывали на то, что должны иметь место зоны первичной безнаказанности сознания. Зоны, в которых природа его не видит – и потому не устраняет как ненужную и опасную прибавку к условнорефлекторной регуляции. Не важно, как именно мы эту зону локализуем (Л. Мамфорд, например, полагал, что эта безнаказанная эмансипация образа первично возникает в сновидении – такое вот онирическое буйство образов[2]; у Ю. М. Бородая – другая версия, связанная с особенностями аутического удовлетворения, «потянувшего» за собой образное представление[3]). Важно, что мы схватываем антропогенную функцию зелья: оттормаживание фантазийности. В каком-то смысле – перевод воображения из репродуктивного использования к продуктивному. А все органические добавки (рост объема мозга, появление контурного зрения и т. д.) – это уже следствия.

«Натурфилософский» разрез вопроса о психоделиках раскрывается: а) как вопрос о функциях алкалоидов в человеческой филогении (контурное зрение, архитектоника мозга, гормональный баланс и т. д. – то есть совокупность биологических эксклюзивов) и б) как вопрос о функциях психоделиков в деле синтеза анти-животного, безумного животного как существа, опустошенного от природных форм приспособления и самовоспроизводства.

Мы, во-первых, должны зафиксировать форму – человека – в ее определенности и несводимости к чему-то другому (наподобие того, как это делал М. Шелер, например). Это феноменологический момент. Но при этом он культурно-релятивен (в том смысле, что не важно, что в той или иной культуре будет стыдным – главное, чтобы хоть что-то было), или, что то же, так выявляемые структурности объективны. Во-вторых, мы должны посмотреть, какую роль в поддержании этой структурности играют психоделики, связанные с ними размерности опыта (пресловутые ИСС).

Вопрос об ИСС раскрывается как вопрос о стратегиях синтеза рукотворного инстинкта. Если набор поведенческих реакций животного предзадан структурой его монады, то благодаря психотомиметикам живая форма получает возможность экспериментировать с собственным инстинктом. Другими словами – делать свой инстинкт предметом технэ. Психоделическое безумие в первом приближении есть форма власти над сомнамбулической уверенностью инстинкта. Безумие как праформа сознания перетасовывает целесообразно-инстинктивные реакции и собирает из этих пазлов новую картину. Человеческий мир использует психоделик не только в перспективе

[2] См.: *Мамфорд Л.* Миф машины. Техника и развитие человечества. М.: Логос, 2001. С. 73 и след.
[3] См.: *Бородай Ю.* Эротика. Смерть Табу. Трагедия человеческого сознания. М.: Гнозис, 1995. С. 52–54 и след. См. также: *Поршнев Б. Ф.* О начале человеческой истории. Проблемы палеопсихологии. М.: Мысль, 1974.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00007

считывания с него некоторого моментального удовольствия (как муравьи или коты), никак не сказывающегося на их дальнейшей жизни. У людей психоделик используется адресно и служит воспроизведению эмоции, которая не длится природным образом. Понятно, что звери «любят» зелье – они его ищут и употребляют. Но вопрос – для чего? Моя гипотеза состоит в том, что звери «употребляют», чтобы просто «ловить кайф». И ничего большего от зелья они не требуют. Однако понятно, что никакому коту, наевшемуся валерьянового корня, не придет в голову использовать свое состояние в целях замещения иного – перед эротической игрой или дракой с другими котами. Зелье в этом «антропологическом» изводе должно рассматриваться как едва ли не первое вторжение техники в лоно бытия – и в этой перспективе человеческое бытие и бытие технэм, собранных в автоматы, становятся едва ли не коэкстенсивными друг другу. Техника – это такой антропологический пакт.

Такое рассмотрение зелья в терминах технэ тематически сближается с Моссом (его истолкованием «техник тела») и Маклюэном (его теорией техногенной экс-центрации субъекта). Алкалоиды и техника идут в истории рука об руку. Мы как-то от этого уходим, считаем не относящимся к делу, но проблема алкалоида непосредственно связана с «вопросом о технике». Различные порталы подключения к алкалоиду. Так, такая техника, как курение (например, табака или продуктов конопли), приходит в Европу довольно поздно (фактически лишь после того, как Колумб возвратился с табаком из своего второго путешествия в Новый Свет). Это довольно любопытно: один из главных поведенческих стереотипов был неизвестен в Европе до самых недавних пор. До сих пор маргинальным остается такой способ введения крепких растительных экстрактов, как клизма, позволяющая экспериментировать с веществами, вкус которых или действие вызывали неприятие при потреблении через рот. Например, шприц, который у нас ассоциируется с наркоманией, – изобретение недавнее: он был изобретен Александром Вудом в 1853 году. До его изобретения врачи пользовались полыми стеблями сирени для введения веществ внутрь тела. Шприц появился как раз вовремя – чтобы быть использованным для введения морфия солдатам, раненным в американской Гражданской войне и в войне франко-прусской. Это создало прецедент.

Эстетический маршрут предполагает исключение суждений существования – и в этом смысле он близок феноменологии (в том смысле, что снятие вопроса об отношении сущности к явлению открывает автономную реальность монизма феномена: галлюциноз, скажем, или бред – феноменальные ряды со своим типом связности). Но в отличие от феноменологии подобный дискурс не ориентирован на «норму» сознания (которая в то же время оказывается и его идеалом), его неизмененное или «трезвое» состояние. Здесь «ангажированность» должна быть понята именно как «погруженность» в феномен. Но и как его разработка: нужно понимать, что факт опыта и факт извлеченности содержания опыта суть разные вещи. Именно это имел в виду Делёз, говоря о «безумии Ницше»: оно приходит тогда, когда философ не может больше использовать болезнь как инстанцию оценки здоровья – и наоборот. Только изнутри этой установки отношение к «психоделическим текстам» – от Бодлера и де Квинси до Кастанеды и Берроуза – может быть осмысленным. То есть подходящим к эстезису как изначально сложному феномену.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00007

Социология зелья – то есть его функция в структуре человеческой совместности – распадается на два отчетливых сюжета: во-первых, как сообщество «использует» зелья, как происходит социальная индоктринация психоделического опыта. Во-вторых – проблема «психоделических диверсий», или «войны алкалоидов»: сообщество, прекрасно адаптированное к одному типу «зелья», оказывается совершенно беспомощным перед лицом второго. Как психоделический опыт связан с формами социальной преемственности? Закатился он вместе с дописьменными культурами, или перед нами определенное перспективное искажение? Как функционируют алкалоиды в истории: как помеха или как чуть ли не квазисубъект? Примерно такой вырисовывается набор вопросов.

Именно социальная антропология позволяет прояснить разговор о «норме», вводя разговор об ИСС в контекст аналитики лиминальных состояний – тех промежуточных ситуаций жизни, проходя через которые субъект трансформирует способ своего присутствия в мире. Все эти ситуации связаны с ритуальной нечистотой, опасностью, которую обряд перехода должен избыть (например, искалечить и расписать татуажем тело «человека голого»: то есть нанести на него код – от территориального до космогонического). Мы имеем дело с кризисом, переломом, с преодолением порога. И вот это правильно: психологическая суть явления лиминальности в обеспечении готовности субъекта к резким переменам своей судьбы. К трагической ситуации.

ИСС идут рука об руку с действием терминации. Тут два момента привлекательны: сама норма понимается не субстанциально, а функционально; и мы отвлекаемся от всех натуралистических подшивок, маскирующихся под «историческую реконструкцию» (к примеру: а в самом ли деле психотомиметическим действием обладает лавр, который употребляла пифия? А в самом ли деле прокисший мед? А почему вино водой разбавляли? И так далее). Говоря формально, ИСС есть то, что членит поток опыта – социального и трансцендентального (ИСС в его родстве с праздником). Здесь же и вопрос о том, кто *всегда* пребывает в ИСС. Специалист по лиминальности (лиминальности эроса – как девадаси с афродизиаком, лиминальности убийства – как берсерки с мухомором и т. д.), бытие которого есть, по сути, социально-объективированный алкалоид. Удерживаются фигуры чистой лиминальности: шаман, властитель и безумец. Это кураторы базовых человеческих отношений: с богом (священным, вне-человеческим – это мир культа и жертвы, из которой творится мир), с другим (господство и рабство) и с самим собой (где безумие есть позиция возможного взгляда на разум и наоборот). Эти фигуры в истории могли и объединяться – царь-священник (Дж. Фрезер), шаман-безумец (В. Г. Богораз-Тан, С. Н. Давиденков). С психоделиками, впрочем, поступали и совершенно трикстерски: вспомним скандал 415 г. до н. э., когда Алкивиад был оштрафован за то, что у него в доме оказалось «элевсинское таинство» и он пользовался им для угощения друзей. Но это уже детали.

Но если разговор об ИСС в их отношении к норме может быть транскрибирован в разговор о профанном / сакральном, то это позволяет нам перевернуть картинку и отзеркалить классический дискурс, который отсчитывает ИСС от гипостазированной нормы как ее погрешности, или намеренные извращения: в начале было ИСС, так как именно благодаря этому разделению и рождается порядок, кото-

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00007

рый «нормальное» сознание обнаруживает как сущий. Так что исходить из «нормального» сознания мы просто не имеем права, так как оно само возможно только на основе разделения, коренящегося в ИСС. По сути, в начале было вино. Дух сперва был пьян. Если природа олицетворяет принцип экономии, то культура дает пример принципа обновления через излишества. Через опьянение. Можно считать эпоху христианского аскетизма полуторатысячелетним периодом трезвения, когда основа духовной практики – трезвение, когда полагается, что сам по себе человек пьян, что ему необходимо в начале отрезветь, прежде чем обрести опыт сакрального.

Поэтому итожить все эти экскурсы должна своеобразная «метафизика» зелья. Ее наброски были отчасти представлены в истории философии – прежде всего Лейбницем (ведь именно так следует понимать его тезисы о том, что монада хранит в свернутом виде все многообразие универсума, и о том, что человек есть агрегат низших монад и, следовательно, вполне возможны стратегии сматывания субъекта к низшим формам самочувствия, онтологическая регрессия) и Ницше. Лейбниц позволяет сформулировать следующий метафизический тезис: законы колдовства и точных наук не противоречат друг другу, они «дополнительно» описывают один и тот же феномен (как трансцендентальная философия и натурфилософия). Колдовство (вернемся к началу) есть неапперцептивная форма работы с низшими монадами: коль скоро человек есть композитное (и одновременно – аутопоэтическое) существо, а точная наука в этой перспективе есть попытка помыслить технэ (то есть сделать технэ предметом мышления). Понятно, что феноменологически нет разницы между летающим вертолетом и летающим йогом. Шаман и космонавт смотрят друг на друга с удивлением. Но идентичны ли эти события метафизически? Мне кажется, что наука пытается сделать технэ доступным для ясного самоотчета – то есть сделать технику предметом возможного опыта. Для колдовства техника есть всякий раз «невозможная возможность».

К условиям возможности опьянения (парадоксы феноменологии ИСС)

Феноменологически факт сознания должен рассматриваться как чудо. Он и есть чудо: как только появляется «свидетель и судия», все вещи остаются теми же – но событие мира меняется. Точнее, событие мира только тут впервые и возникает. В этом смысл мифа о сотворении (если понимать его как способ символического описания того, что действительно свойственно нашей сознательной жизни): сознание должно возникнуть сразу и, более того, сознание в природе должно появиться извне, поскольку «изнутри» (как интегральный элемент природных закономерностей) понять его невозможно. Сознание невозможно «вставить» в природные связки на уровне единства описания: если мы рассматриваем инстинктивное поведение как форму приспособления (как «субъект» естественного отбора, где стимул и реакция уравновешены), то сознание есть помеха, «опасная прибавка», и, следовательно, изнутри механизмов природы оно необъяснимо – вредный признак не сохраняется. Сознанию неоткуда взяться, кроме как из потусторонности. В этом – корректность феноменологии.

Имеет место и проблематичность феноменологии (по крайней мере, в ее традиционной версии). Уже само феноменологическое высвечивание ИСС как ИСС предполагает

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00007

наличие некоторой имплицитной метафизики, которая – по факту – производит ряд эффектов реальности, где этот опыт сознания должен быть так или иначе локализован. То есть: наличествует известное «сознание», которое «изменяется». Тем самым вне и по ту сторону рассмотрения выводится вопрос о том, имеется ли вообще топос сознания, так сказать, абсолютно трезвого? Это само по себе не очевидно, но *становится очевидным* в результате ряда дисциплинарных процедур, подшивающих самоотчет сознания к его бытию в модусе «ясности и отчетливости» и, соответственно, табуирующих все то многообразие «мерцающих миров», существование в которых обладает по крайней мере не меньшей принудительностью. Однако документация морока необходимо обрывочна: «…мы просыпаемся, возвращаясь из некоторого наваждения и мучительно оглядываемся вокруг. В поле восприятия время от времени попадает пепельница с окурками и, поскольку минимальный различитель уже срабатывает, а числовой еще нет, получается перемежающаяся картинка: “…снова пепельница… а вот еще пепельница… опять эта проклятая пепельница… – сколько же можно пепельницы подсовывать? И где, наконец, эти проклятые спички?” Факт отсутствия спичек, то есть некоего небытия, в данном случае, небытия конкретного нечто, для нас куда настоятельнее структурирует данность этого мерцающего мира, нежели его задавание числом. Предметностью. Сейчас нет никакой внешней силы предметности за исключением этого странного мерцания. И нам ничего не остается, как произвести команду номер один, которая объявляется исходной для отсчета любого феноменологического проекта: “Стряхнуть наваждение”. После того, как мы ее выполняем, появляется и число, и предметность, и все, что феноменология понимает под интенциональностью»[4]. В этом топосе «нормального» сознания изначально размещен «ученый» (или «феноменолог», «этнометодолог» и т. д.) – и проблема приобретает сугубо технический характер выбора процедур, с помощью которых эта телепортация может быть реализована. Но проблема просто в том, что мы с трудом можем организовывать встречи в подобных мирах (хотя, возможно, мы в них пребываем и чаще) – потому что самоотчет из них фрагментарен. Опыт людей, которые пьют лет по пять, – он скрыт от философии, от феноменологии, вообще хоть от какого-то разумного рассмотрения. Здесь – тот момент, что зелье избавляет от сознания… платоновский мотив поэтического опьянения. Все мы имеем опыт словесного творчества, но рефлексия об этом опыте отсутствует. Словесное искусство в общем-то рефлексивное, но в том смысле, что твоя оперативная память не успевает схватывать то, что происходит. Твой дух находится вне тебя. Поэт тоже не видит стихотворения, которое он пишет. Однако на дрейф в сторону подобных миров философия должна решиться – если она хочет остаться делом удивительным и потому интересным. Трезвое сознание эстетически (а значит, и онтологически) неинтересно – оно говорит только о трезвости и о том, как надо бороться за трезвость. То есть оно не способно ни к чему, кроме воспроизводства соответствующей формы самосознания.

[4] *Секацкий А. К.* Выступление на круглом столе Феноменологического общества Санкт-Петербурга «Логика и феноменология: почему без “почему”?» // Я. (А. Слинин) и Мы: к 70-летию профессора Ярослава Анатольевича Слинина. СПб.: Изд-во С-Петерб.. гос. ун-та, 2002. С. 89.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00007

Зелья и люди: антропология

Но в любом случае зелье представляет собой антропогенный инструмент. То есть, как мы говорим, что человек есть существо, у которого есть религия, язык, оружие и так далее, так точно мы должны сказать, что человек есть существо, у которого есть наркотик. И еще вопрос: бывает ли вообще трезвый человек? Есть ли сознание, которое не изменено (эдакая «нулевая степень» сознания)? Заметим, кстати, что разговор об ИСС часто сводится только к модусу их самоданности (индивидуальной или социальной). То есть, говоря о тех или иных психоактивных веществах, мы склонны сосредоточиваться на эпизодах опьянения, что не вполне корректно: многие из психоактивных веществ обычно потребляются в допороговых дозах или дозах, достаточных для поддержания определенного состояния (как табак и кофе, кока и мате).

В социально-антропологической перспективе этот вопрос раскрывается через «выворачивание вывернутого»: как невозможна конопля? Ведь помимо того, что мы легитимируем один тип наркотика, мы запрещаем другой, что дает возможность (например, Т. Маккене[5]) описывать историю как своеобразную войну алкалоидов. И еще большой вопрос, насколько «бескорыстной» является социальная гигиена, направленная на искоренение наркотиков.

Даже если подход Маккены, рассматривающего в «историософском» ключе характер конгломератов, которые человек создавал (и которые разрывал) с разными представителями растительного мира, выглядит «натуралистически», нам ничто не мешает сдвинуть акценты: каждое зелье предполагает свою форму сознания, которая дана как нечто трансцендентальное – то есть «объективное». И любое описание существует только как объективный поток сознания, который имеет свою объективную структуру – определенный тип опьянения (особый тип личности). Сама природа алкалоидов такова, что они с метафизической точки зрения являются вирусом, заразой: в нас производится дух, который находится в этой бутылке. Подобное стремится к подобному – дух требует спирта. В данных терминах становится понятно: мое самосознание есть некая ценность для этого духа, вне и по ту сторону меня пребывающего в бессознательном состоянии.

Список литературы

1. Бородай Ю. Эротика. Смерть. Табу. Трагедия человеческого сознания. М.: Гнозис, 1995. 416 с.
2. Маккена Т. Пища богов. Поиск первоначального Древа познания. Радикальная история растений, психоактивных веществ и человеческой эволюции. [Пер. с англ.] М.: Изд-во Трансперс. ин-та, 1995. 358 с.
3. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности // Мамардашвили М. К. Необходимость себя. Лекции. Статьи. Философские заметки. М.: Лабиринт, 1996. С. 229–249.
4. Мамфорд Л. Миф машины: Техника и развитие человечества. М.: Логос, 2001. 416 с.
5. Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории. Проблемы палеопсихологии. М.: Мысль, 1974. 487 с.
6. Секацкий А. К. Выступление на круглом столе Феноменологического общества Санкт-

[5] См.: *Маккена Т.* Пища богов. Поиск первоначального Древа познания. Радикальная история растений, психоактивных веществ и человеческой эволюции. М.: Изд-во Трансперс. ин-та, 1995.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00007

Петербурга «Логика и феноменология: почему без “почему”?» // Я. (А. Слинин) и Мы: к 70-летию профессора Ярослава Анатольевича Слинина. СПб.: Изд-во С.-Петерб. гос. ун-та, 2002. С. 83–126.

References

1. Boroday Yu. Erotika. Smert’. Tabu. Tragediya chelovecheskogo soznaniya (Erotica. Smert’. Taboo. The Tragedy of Human Consciousness). M.: Gnosis, 1995. 416 p. (In Russian).
2. McKenna T. K. Pishcha bogov. Poisk pervonachal’nogo Dreva poznanya. Radikal’naya istoriya rastenij, psihoaktivnyh veschestv i chelovecheskoy evolutsii (Food of the Gods. Search for the original Tree of Knowledge. The radical history of plants, psychoactive substances and human evolution). [Trans. from English.] M.: Publisher Transpers. Institute, 1995. 358 p. (In Russian).
3. Mamardashvili M. K. Klassicheskij i neklassicheskij idealy ratsional’nosti (Classical and non-classical ideals of rationality). Mamardashvili M. K. Neobhodimost’ seb’a. Lektsii. Stat’i. Filosofskie zametki (Necessity of self. Lectures. Articles. Philosophical notes). M.: Labyrinth, 1996. P. 229-249. (In Russian).
4. Mamford L. Mif mashiny: Tehnika i razvitie chelovechestva. (The Myth of the Machine: Technics and Human Development). M.: Logos, 2001. 416 p. (In Russian).
5. Porshnev B. F. O nachale chelovecheskoy istorii. Problemy paleopsikhologii (On the Beginning of Human History. Problems of Paleopsychology). M.: Mysl’, 1974. 487 p. (In Russian).
6. Sekatsky A. K. Vystuplenie na kruglom stole Fenomenologicheskogo obshchestva S.Peterburga “Logica i fenomenologija: pochemu bez “pochemu”?” (Speech at the round table of the Phenomenological Society of St. Petersburg “Logic and Phenomenology: Why Without a “Why”?” Ia. (A. Slinin) I My: k 70-letiju professor Jaroslava Anatolievicha Slinina). I. (A. Slinin) and We: on the 70th anniversary of Professor Yaroslav Anatolievich Slinin). SPb.: Publishing House of St. Petersburg State University, 2002. P. 83–126. (In Russian).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00008

Татьяна Иосифовна БОРКО/ Tatiana BORKO

Тюменский государственный университет, Тюмень, Россия
Институт социально-гуманитарных наук
Профессор кафедры русской и зарубежной литературы
Доктор философских наук, доцент

State University of Tyumen, Tyumen, Russia
Department of Russian and Foreign Literature
Doctor of Sciences in Philosophy, Professor
borkot@mail.ru

ЗА ПРЕДЕЛАМИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО: ПРОБЛЕМА ИДЕНТИЧНОСТИ В АРТ-ПРАКТИКАХ СОВРЕМЕННОСТИ

Художественная практика акционизма сегодня демонстрирует явное стремление разрушить традиционные представления о человеке как вершине эволюции. Художники предлагают новые способы идентификации, основанные не на противопоставлении Homo Sapiens другим биологическим видам, а на отождествлении с ними. Они намеренно отказывают человеку в доминировании, перемещают его с центрального положения на периферию в классификации живых существ. Используя современные технологии, художники Science Art движутся по пути модификации тела, разрушая очерченные природой границы, расширяя физиологические возможности. Подобные трансформации с неизбежностью ставят вопрос о пределах человеческого, об утрате видовой спецификации и субъективных качеств.

Ключевые слова: антропос, идентичность, граница, трансценденция, акция, перформанс, биоарт, science art.

BEYOND HUMAN: THE PROBLEM OF IDENTITY IN CONTEMPORARY ART PRACTICES

Contemporary art practice demonstrates the desire to break the traditional view of human. The human no longer appears to be the pinnacle of evolution. Artists offer new ways of identification. The process is not based on the opposition of "Homo Sapiens" to other species, but on the identification with them. Artists refute the dominant position of human. They move it to the periphery in the classification of living things. Using modern technology, artists modify the human body, expand physiological capabilities, they destroy the constraints imposed by nature. So the question arises of the limits of human corporeality, about the loss of subjectivity, about the loss of anthropological specifications.

Key words: anthropos, identity, bound, transcendence, action, performance, bio art, science art.

Искусство, как и философия, во все времена задавалось вопросом, что такое «человек», какова его природа? Разумеется, каждая эпоха предлагала ответ в соответствии с основными аксиологическими принципами, мировоззренческими установками своего времени, то видя в антропосе лишь биологическое существо, то указывая на его высшее предназначение, духовную сущность. Так или иначе вопрос этот всегда сопряжен с проблемой идентификации. Отметим, что процесс идентификации прежде всего связан с установлением и пониманием границ соб-

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00008

ственной телесности[1], формулированием признаков и качеств, свойственных субъекту как представителю определенной группы. Выявление общих свойств является основанием для утверждения принадлежности к данному «клану» и противопоставления другому «клану», группе, семье. Новая волна интереса к антропологическим исследованиям вызвана, собственно, кризисом идентичности (культурной, конфессиональной, национальной, индивидуальной), спровоцированным глобализацией, стремительными технологическими преобразованиями. Художественные практики сегодня открывают новый взгляд на проблему идентичности. Похоже, современное искусство демонстрирует сомнение по поводу гуманизма как такового, начиная с биологической природы, завершая интеллектуальными свойствами и эмоциональными качествами. За отдельными разрозненными перформансами, акциями или даже просто выходками видится определенная тенденция, а именно – попытка выйти за пределы человеческого, устранить границы, пересмотреть физиологические возможности человеческой натуры.

Показательна деятельность бразильского художника Эдуардо Каца, которому приписывают авторство термина «био-арт», и его же считают основателем этого направления в современном искусстве. В 1997 в Сан-Паулу, в культурном центре Casa das Rosas, на глазах у зрителей Э. Кац вживил себе под кожу на щиколотке капсулу с чипом, содержащим уникальный идентификационный номер для регистрации в базе данных домашних животных. Так, впервые в этой классификации среди всех прочих видов появился питомец вида Homo Sapiens с именем Эдуардо Кац. Он же зарегистрирован в качестве владельца животного. Можно расценивать действие художника как забавную шутку или кощунственную выходку, (причем непонятно, кощунственную по отношению к человеку или животному?), но в акции возникает множество смыслов, неоднозначных, ускользающих, недоговоренных, которые художник намеренно не артикулирует, избегая какого бы то ни было оценивания. Стоит ли за этим утверждение прав домашних животных и вообще всего биологически разнообразного множества существ? Или это провозглашение равенства и отказ от доминирующего положения человека в мире природы? Поиски животного начала, а вместе с тем неосознанных инстинктивных оснований антропологических характеристик? Попытка почувствовать себя кем-то иным, существом иного биологического порядка или бессознательное желание испытать опасное состояние безумия, раздвоения личности? Возможно, в перформансе ставится задача – осуществить контроль над своей тенью (художник как животное и он же хозяин самого себя)? Или акция помогает осознать тотальный контроль над собой со стороны иного? Это лишь те семантические образы, что лежат на поверхности. Нет надобности определять всю область значений, потому что обращение художника адресовано каждому из нас, как и человечеству в целом. Какой бы конкретный мотив мы ни выбрали в качестве основного, ему обязательно сопутствует следующий сюжет – позиционирование себя в

[1] К. Ясперс считает, что человек в столкновении с действительностью вынужденно познает ограниченность своих возможностей, предел своих сил и учится чувствовать свое тело. Ясперс К. Общая психопатология. М.: КоЛибри, «Азбука-Аттикус», 2020. 1056 с.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00008

качестве иного, разрушение границ между человеческим и нечеловеческим.

Следующий длительный перформанс художника (2003–2008 г.) представляет собой выращивание растения петунии, в ДНК которого была вживлена ДНК самого Эдуардо Каца. Цветок получил имя Эдуния (Эдуардо+петуния), а красные прожилки на лепестках должны были ассоциироваться с кровеносными сосудами человеческого организма. Когда автор говорит о создании plantimal – новых видов организмов, сочетающих биологический материал растений и животных, он возводит, тем самым, свою деятельность в разряд научного эксперимента, новый вид селекции, или больше – творение новых, не существующих в природе видов, (что, конечно же, является провокацией). Но, когда он дает имя цветку, содержащему его собственный биологический материал, он вынуждает нас видеть в этом акте нечто иное. Считать ли новый организм детищем творца, или воспринимать как попытку отождествления с растением, – тема все та же: выход за пределы человеческой природы и сопричастность иному, а может, даже всему живому. Эдуардо Кац словно приглашает человека отказаться, наконец, от мании величия, признать свое положение в классификации живых существ не как вершину эволюционной цепи, но как одно из звеньев. Более верным, пожалуй, будет даже образ не цепи, а бесконечного полотна, метафора сети, в которой не только нет доминирующих узлов, точек отсчета, но нет и точной планомерной последовательности. Приобщиться к всеобщему потоку (или океану) жизни, к первозданному состоянию единства со всем живым можно отождествившись с животным, или породнившись с растением.

Нечто подобное по смыслу было сделано в 70-х годах в СССР супругами Риммой и Валерием Герловиными, поместившими себя в пространство, напоминающее клетку в зоопарке. Акция «Зоо – Homo Sapiens» была проведена 17.02.1977 г. в мастерской художников в Измайлово, фотодокументация перформанса экспонировалась в том же году на Венецианской Биеннале[2]. Информационная табличка для зрителей указывала название содержащихся в клетке «зверей». На ней значилось все то же «Homo Sapiens». Разумеется, действия художников были проявлением небывалой свободы и, в первую очередь, являлись актом протеста. Демонстративное гипертрофирование ситуации в стране, декларация положения человека, низведенного до уровня дрессированного, плененного животного, чьи желания, нужды, любые другие проявления гуманности просто игнорируются, даже инстинкты подавлены. «Клетка может быть ментальной, эмоциональной и физической», – утверждали сами художники. В их вялости, наготе, (что по тем временам было абсолютно невероятным шагом), проявлялись незащищенность, уязвимость, а также разоблачение в качестве принадлежащих человеческому роду персонажей. Обнаженность символизировала снятие любых, связанных с социумом значений, любых знакомых коннотаций, индивидуальных проявлений. Животное в клетке, о котором науке мало что известно, реакция особей непредска-

[2] Кизевальтер Г. Эти странные семидесятые, или Потеря невинности. Эссе, интервью, воспоминания. М.: Новое литературное обозрение, 2010 г. URL: https://nice-books.ru/books/dokumentalnye-knigi/prochaja-dokumentalnaija-literatura/142659-georgii-kizevalter-eti-strannye-semidesyatye-ili.html (дата обращения: 03.01.2020).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00008

зуема, поведенческие характеристики могут быть весьма неожиданными. Позволяя себя рассматривать, измерять, оценивать, Герловины выносят человечность за пределы собственной субъективности, но тем самым они и зрителей заставляют сомневаться в своей идентичности.

Такой же эффект вызывает работа Валерия Герловина «Класс млекопитающих» (1976 г.). Это инсталляция из кукольных человечков, изображающих персонажей разного возраста, пола, наколотых на панель наподобие коллекции бабочек. Под каждой фигуркой помещена идентификационная надпись с обозначением: «Самец, 76 лет»; или: «Самка, 63 года». Видимо, объекты следует воспринимать не как имитации или муляжи, а буквально как собранную ученым коллекцию экземпляров, представителей класса «Homo Sapiens». Человек редуцируется к элементарной единице эволюции, к биологической матрице, не имеющей личностных черт, не обремененной культурой или иными социализирующими признаками, теряет статус субъекта. «Первозданная натуральность, – как выразился сам автор, – является исходной точкой для всего процесса формации сознания»[3].

Архаические ритуалы, да и современные аналогичные обряды инициационного характера, действительно, предполагают подобное растворение, утрату имеющихся признаков, свойств и границ субъекта с целью последующей трансформации в существо иного порядка, что находит формальное выражение в манипуляциях над телом. Для того, чтобы получить право именоваться, а значит считаться, человеком, индивид должен расстаться с собой прежним, обретая тождество с животным-тотемом, получая его свойства и способности, а также внешнее сходство с ним. После чего он, собственно, и мыслится человеческим существом данной кровно-родственной группы, символизированной образом тотема. Как будто, становиться человеком возможно, только отрицая в себе человеческое. Данная схема посвятительных обрядов, всегда имеющих значение идентификации, работает и сегодня. Разобранная, утратившая целостность личность с потерянным блуждающим сознанием должна собрать себя в новую личность с центрированным сознанием. В описанных перформансах художников осуществляется имитация экстаза, выхода за границы человеческого, при сохранении рационального сознания; попытка интеллектуально осмыслить и зафиксировать новое знание иного, другого как свое личное переживание, но без следующей попытки обрести себя. Именно это обескураживает публику больше всего.

В этой манифестации отстраненности, утраты человеческой сущности, выхода из антропологического статуса обнаруживается обусловленная познавательными процессами потребность взглянуть на себя со стороны. По мнению Ж.П. Сартра, самопознание, самоосознание возможны лишь при условии, что субъект становится объектом-для-себя. Акт самоопределения предполагает отстранение от самого себя. Но удаляясь от собственного Эго, можно утратить тождество с самим собой. В этом смысле понятной становится основная концепция философа: как бытие-в-себе, так и человеческое бытие проявляет себя только посредством собственного отрицания, собствен-

[3] URL: www.gerlovin.com/writing_joint_work1.htm (дата обращения: 20.12.2019).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00008

ного «ничтожения», уклонением от себя самого и бегством в Ничто[4]. В поисках идентичности человек вынужден постоянно совершать акт трансцендирования, выхода за пределы самого себя. Более того, Сартр убежден, что нет никакой собственно человеческой природы: сущность антропоса не определяется ни внешними условиями (будь то социальные или теологические обоснования), ни внутренними факторами (такими, как бессознательное З. Фрейда или «трансцендентное ядро человека» К. Ясперса). Настаивая на недетерминированности и неопределимости природы человека, философ принуждает его постоянно осуществлять выбор в том бесконечном поле возможностей, которое «есть цель, в направлении которой действователь превосходит объективную ситуацию»[5]. Человек словно бы не имеет своего центра, точки опоры, он являет собой лишь точку отсчета для дальнейшего становления, самоопределения. Как в «энтомологической» коллекции В. Герловина, изначальное существо без определенных признаков, лишь некая неоформленная материя, которая, возможно, во что-то превратится.

Вообще, выход за пределы себя в Ничто означал бы прыжок в бездну. Между тем, Х. Плеснер считает данный процесс свойственным человеку качеством, называя его «экс-центричностью». Предполагается, что не имея собственного центра внутри себя, человек ищет его вне себя[6]. В архаических ритуалах, подобная операция совершается, чтобы обрести точку опоры, устойчивость, идентифицировать себя с другим, определиться через другого. Центр перемещается, выносится во внешний объект, обозначает вектор трансцендирования к иному. В акциях Герловиных вместо идентификационного механизма противопоставления другому и демонстрации общности со своей группой создается парадоксальная ситуация. Принадлежа к Homo, художники как будто отрицают эту идентичность, демонстрируя свой статус животного (домашнего или заключенного в клетку дикого зверя), при этом указывая в обозначении видовую антропологическую принадлежность. Тем самым, они, скорее стирают границы между миром животных и человеком, чем обрисовывают их. Более того, авторы намеренно остаются за пределами человеческого. Отождествляя себя с иным, имитируя образ жизни иного, они манифестируют идею, что человеческое существование не является предпочтительным, не является высшим или лучшим, не является даже менее агрессивным.

Тема агрессии нередко возникает в искусстве перформанса, что указывает на восприятие этого качества как неотъемлемого, присущего человеческой натуре феномена. Провокационные акции Олега Кулика принято считать протестными. Его «деструктивный цинизм»[7], потенциальную или демонстрируемую агрессию рассматривали как вызов государственному насилию, ограничениям, несвободе. Какие бы политические, социальные, идеоло-

[4] Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: ТЕРРА – Книжный клуб: Республика, 2002. С. 557.

[5] Сартр Ж.-П. Проблемы метода. Статьи. М.: Академический проект, 2008. С. 115.

[6] Плеснер Х. Ступени органического в человеке: Введение в философскую антропологию. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. 368 с.

[7] Голдберг Р. Искусство перформанса. От футуризма до наших дней. М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2014. С. 177.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00008

гические значения ни подразумевались, за этими действиями проявляется все та же тенденция преодоления человеческого существа. Первый перформанс под названием «Бешеный пес, или Последнее табу, охраняемое одиноким Цербером» состоялся в галерее М. Гельмана на Якиманке 23 ноября 1994 г. В образе собаки Олег Кулик бросался на приходящую публику, сдерживаемый поводком, который держал Александр Бренер, придумавший вторую часть названия акции про табу. Скорей всего, тогда, в именно той ситуации обрушенной советской страны и становления режима нового государства, ничего не изменившего в плане свобод, действия Кулика-Бренера являли собой выпад против ущемления прав. Табу на свободу, на свободу быть кем ты хочешь, быть собой, в конце концов. Невольным образом акция переросла свои политические границы, и попадает в поле значений, о котором мы говорим. Ненамеренно авторы продемонстрировали запрет на архаическую обрядовую редукцию к состоянию животного, что расценивается в современной культуре как низкое падение, утрата человеческого облика. Культура/идеология заставляют нас всегда быть только человеком, запрещая при этом рефлексировать на тему о природе антропоса, (есть установленные ограничения и рамки, за пределы которых ты не смеешь выходить). Но, тем самым, социальные институции лишают нас способности к идентификации, буквально уподобляя животному, у которого есть исключительно биологические механизмы узнавания особей собственного вида, но вряд ли существует понимание собственной идентичности.

Олег Кулик не ограничился одним выступлением. За московской последовали акции в Цюрихе (1995 г., Кунстхалле), в Роттердаме (1996 г. на европейской биеннале Manifesta). Его «зоофренический проект» включал дополнительные и вариативные действия, такие как акция «Звери против зверств» (16 июля 1995 г.) или «Опыты зооцентризма» в московском зоопарке (23 июля, 1995 г.); создание тогда же (1995 г.) Партии животных, с намерением баллотироваться в президенты, с предвыборными агитационными выступлениями в собачьем наморднике на Тверской, в Политехническом музее. Вся деятельность художника целенаправленно опровергает антропоцентризм: «Я верю, человек должен отказаться от представления о себе как о центре Вселенной в пользу равенства всех биологических видов»[8]. Очевидный семантический вектор перформансов – выход за пределы человеческого состояния в некое зооморфное существование. При этом, похоже, художник не имел цели отождествления с животным, сохраняя аналитическое мышление. В Роттердаме возник проект сотрудничества с университетскими учеными-биологами, исследующими физиологические состояния и возможности организма человека, живущего в условиях животного. Кулик вспоминал потом, что 24 часа в сутки должен был *находиться в образе* собаки. То есть, он все же сохранял антропное ядро своего сознания. Приобретая ловкость, прыткость за счет постоянных тренировок на собачьих тренажерах, художник, по его словам, утрачивал способность рефлексировать. Таким образом, выход за границы человеческого понимается Куликом как редуцирование к состоянию животно-

[8] Собакиада Олега Кулика. URL: https://lenta.ru/articles/2014/11/24/Kulik (дата обращения: 23.12.2019).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00008

го, как потеря, расставание с неким важным человеческим качеством, а именно – мыслительной способностью.

Лабораторные исследования Куликасобаки возводят акцию в разряд искусства биоарта. Подобный же эксперимент, включающий медицинские освидетельствования, осуществлен в 2011 г. француженкой Марион Лаваль-Жанте. Правда, ее перформанс «Пусть лошадь живет во мне» отражает иную тенденцию: здесь осуществляется не выход за пределы человеческого, напротив, человеческая природа вбирает в себя иное бытие. Художница в течение нескольких месяцев вводила в свою кровь иммуноглобулин крови лошади и с помощью медиков наблюдала и фиксировала изменения своего состояния, физиологических показателей деятельности всех органов, химического состава крови. Она утверждала, что почувствовала преобразования и на физическом, и на психическом уровне: тело стало сверхмощным, сверхчувствительным, но при этом она ощущала себя сверхнервной и не уверенной в себе. Хотя вектор деятельности иной, задача все та же – стирание границ между человеческим и нечеловеческим. Обозначенную проблему теоретик био-арта Д. Булатов вообще рассматривает как основную тему данного направления в искусстве. Именно симметрия, взаимоотношения, совокупная жизнедеятельность человека и остальной части биосферы – это и есть природа[9].

Отметим, однако, что поиски симметрии предполагают установление границ, маркирующей линии, в акции же М. Лаваль, как и в акциях Э. Каца, чувствуется архаическое желание получить опыт другого, отождествиться с другим, слиться и стать с ним единым целым. И опыт этот не ограничивается только эмоциональным сопричастием, открытием новых способов восприятия, он предполагает расширение, увеличение телесных физических параметров, вплоть до модификации организма. Так, О. Кулик во время проведения перформанса в Роттердаме закрепил на голове видеокамеру, проецировавшую изображение на мониторы в экспозиционных залах, что позволяло зрителям увидеть мир как бы глазами собаки. В поле зрения беспорядочно попадали ноги, полы одежды, колеса подъезжающих автомобилей. Даже если это не отражает «способ видения» собаки, в любом случае, это имитация иного взгляда, не свойственного человеку (случайного, мечущегося, не фиксированного на важном, иначе ориентированного в пространстве). Тренировки, позволяющие усилить физические способности, приблизив их к способностям животных, также являлись механизмом трансформации телесности.

Понятно, что человек все равно не может преодолеть ограничения, наложенные на него природой. Художники био-арта нашли способ решения проблемы. Марион Лаваль-Жанте пробует получить возможность передвигаться подобно лошади. Инженеры сконструировали специально для акции механические протезы, напоминающие конечности лошади, с помощью ассистентов художница закрепляла их на своем теле, что позволяло, по ее мнению, ощутить, какие группы мышц работают, как необходимо двигаться и что можно при этом чувствовать. За всем этим видится желание преобразовать физиологию человека, приобрести новые способности за пределами

[9] Новый Ренессанс. URL: https://yandex.ru/video/preview/?text=дмитрий+булатов+art (дата обращения: 18.09.2019).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00008

биологической природы. И если невозможно это сделать путем тренировок и упражнений, путем развития имеющихся физических данных, у современного человека появляется возможность изменять телесные характеристики благодаря технологиям.

Новые био-технологии и генная инженерия почти осуществили фантазии вдохновителя футуристов Ф. Т. Маринетти, мечтавшего о создании нового механического человека в комплекте со всеми запчастями, включая мозг; желавшего освободить человека от мысли о смерти[10]. Воодушевленные последними достижениями науки, художники, как это было в эпоху модернизма, вновь активно размышляют о трансформации и преобразовании человеческой природы, в частности об усилении и совершенствовании физиологических качеств. Открыть или развить новые сенсорные способности стремились представители русского авангарда М. Матюшин, К. Малевич. Обрести сверхспособности (небывалые скорость, силу и мощь) желали итальянские футуристы. Первые предполагали достичь нового опыта органов чувств, исходя из собственной биологической природы. Вторые изначально приветствовали машинерию, механику, оптимистично полагая, что новый человек-кентавр (человек на мотоцикле) будет органично существовать в симбиозе с техникой.

У художников направления Science Art в сотрудничестве с учеными открываются небывалые перспективы. Перформанс «Экзоскелет» австралийца Стеларка (Стелиос Аркадиу) представлял демонстрацию сложного устройства, спроектированного инженерами по замыслу художника (Гамбург, 1998 г.). Машина, позволяла двигаться в разных направлениях, в том числе и по вертикальной оси, что значительно превышает двигательные возможности человеческого тела. Стеларк исполнил сложный танец под музыку перед публикой. В дальнейшем перформанс усложнился: механическое устройство было подключено к Сети, а зрители удаленно могли управлять движениями художника, имея доступ к программному обеспечению «Экзоскелета». Таким образом, обретенная свобода движения, открытие новых возможностей оборачиваются полной зависимостью и тотальным контролем над физическими свойствами антропоса. До этого Стеларк сконструировал для себя третью механическую руку, которой можно было управлять с помощью мышц ноги и брюшного пресса, закрепив на торсе. Механизм работал, но при этом очевидна его избыточность и нецелесообразность (дополнительные усилия, задействованные органы, чьи функции не соответствуют данному виду деятельности). С точки зрения результативности акция «Третье ухо» 2010 г. так же бессмысленна. Выращенный на предплечье художника учеными[11] орган слуха абсолютно не функционален. Стеларк имитировал его действенность: в искусственное ухо был вживлен микрофон, позволяющий с помощью системы блютуз слышать то, что слы-

[10] Маринетти Ф. Т. Технический манифест футуристической литературы // Называть вещи своими именами: программные выступления мастеров западноевропейской литературы. М.: Прогресс, 1986. С. 163–167.

[11] Проект Стеларка осуществлен Лабораторией в области науки и искусства Школы анатомии и биологии человека Университета Западной Австралии (г. Перт). Лаборатория объединяет ученых в области биоинженерии, биохимии, художников, дизайнеров, создавших в 2000 г. исследовательскую группу SymbioticA.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00008

шит художник, (точнее, что передает устройство), где бы он ни находился. Эти шумы вместе с фотографиями, документирующими процесс, являлись экспонатами выставки Ars Eltctronica в Австралии и позднее, на других выставках, пока микрофон не пришлось удалить по причине инфекции.

Как правило, художники Science Art избегают высказываний о своем творчестве, оставляя право зрителю, скорее, даже заставляя его самого задумываться над происходящим. Перформанс – это и есть высказывание. Артикулированных оценок нет, но художник задает вопросы, вынуждая нас искать ответ, показывая двойственность ситуации, открывая бездны, разворачивающиеся перед человечеством. С одной стороны, деятельность Стеларка – восхищенная демонстрация возможностей биомедицины и инженерии, дающих человеку могущество, превращающих в сверхсущество. Человек имитирует созидательную деятельность Творца, без стеснения ставит себя в положение Бога, отказываясь от человеческого, «слишком человеческого». С другой стороны, человек становится игрушкой, подопытным кроликом, уравнивается с той самой мышью из эксперимента Ваканти[12], на спине которой ученые вырастили третье ухо на хрящевом каркасе, вживленном в хребет животного. И в таких обстоятельствах он теряет возможность самоидентификации, оставаясь существом, управляемым кем-то, подчиненным неизвестно кому, зависящим от какой-то силы. В любом случае идентификация нарушена, субъект находится за пределами самого себя, не обозначив систему координат.

Упоминаемый эксперимент с мышью стал вдохновляющим, послужил провокацией для многих представителей био-арта, в том числе, для израильского художника Гая Бен-Ари, ныне работающего с группой SymbioticA. Невероятно остроумный, вместе с тем почти кощунственный проект под названием «Потенция» – это больше, чем трансформация телесности, это опыт «перевоссоздания» человеческого материала. Научным основанием перформанса стала био-технология перепрограммирования клеток, позволяющая из любой клеточной ткани организма получить стволовые клетки. Из собственного материала (крайней плоти) Бен-Ари получил сначала стволовые клетки, из которых вырастил затем нейронную ткань, создав, таким образом, некий аналог искусственного «мозга», «живущий» в колбе с питательным раствором. В следующем проекте 2014 г. «Cellf» стволовые клетки были получены путем преобразования клеток мышечной ткани художника и перепрограммированы в нейронную сеть. Предполагалось в дальнейшем создать для них «технонаучное тело»[13]. Этот проект похож на лабораторный эксперимент ученых. Но «Потенция» по семантической нагруженности превосходит любые замыслы, научные и художественные. Конечно, перформанс отсылает и к иудаистским обрядам обрезания, без сомнения, связанным с инициационными возрастными и идентификационными преобразованиями личности. Акцией художник устанавливает свою

[12] Эксперимент осуществлен хирургом Дж. Ваканти, специалистом по живым тканям Р. Лангаром, биоинженером Л. Гриффит с коллективом ученых на базе Массачусетского технологического института в 1990-х гг.

[13] Как из науки сделать перформанс? URL: https://past-centre.ru/kak-iz-nauki-sdelat-performans-opy-t-avstralijskogo-prepodavatelya-gaya-ben-ari/ (дата обращения: 26.12.2019).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00008

идентичность, утверждает принадлежность к культуре, роду, семье, территории, в конце концов, и в то же время растворяет и нивелирует все определенные признаки, перепрограммируя свой биоматериал. Теряется спецификация человеческих органов (если можно получить нейроны из любых других клеток!). Теряется спецификация человека как вида. Ведь отличительным свойством, описывающим те границы, те характеристики и параметры, что отличают нас от других живых существ, считалась способность мыслить, разумная деятельность. Эксперимент показывает, что «мыслящее вещество» можно получить из какой угодно части тела, грубо говоря, любой орган потенциально может быть трансформирован в «мозг». Таким образом, Гай Бен-Ари обесценивает квалификацию человека как существа разумного.

Вновь возникает двойственное чувство, ставящее нас в ситуацию необходимости экзистенциального выбора. Полученный результат утверждается как неоспоримое достижение, как многообещающий прорыв в технологии, дающий превосходство над самой природой. Но, перепрограммируя клеточную ткань, трансформируя ее в состояние изначальной «первоматерии», лишенной определенности, потенциально способной превратиться в любой орган, технология открывает пути к сартровскому «ничтожению». Художественный аспект перформанса позволяет увидеть за производственными процессами и воодушевленными теориями момент «ничтожения» живого, его свойств, характеристик, нисхождение к пучинам хаоса, к недифференцированному состоянию материи до создания, до различения, до понимания.

Гай Бен-Ари стирает все границы, устраняет разграничения и ограничения. Его интересует уже не проблема соотношения человеческого и нечеловеческого, а проблема соотношения живого и неживого. Проект «Subsensus» (от substantia, consensus и sensus), задуманный с учеными Томского государственного университета, в частности с теоретиком био-арта Дмитрием Галкиным, продолжает тему утраты специфичности антропоса[14]. Исследовательская группа намерена создать нечто вроде коллективного разума, взяв клетки тканей у различных биологических существ (обезьяна, лошадь, человек) и перепрограммировать их сначала в стволовые, а затем в нейронную сеть по уже имеющемуся сценарию. Если нейронные клетки, выращенные из биоматериала разных видов, будут взаимодействовать между собой – речь может идти о живой ткани как таковой, не подразумевающей видовой спецификации. Человеческое растворяется во всеобщем. Остается просто живая материя, живая нейронная сеть, всеобщая для всех существ на планете, без центра и периферии, без границ, без определенной иерархии. Сеть – на сегодня лучшая метафора для любого рода структур. Человеческое вплетено в нее как один из возможных узлов, точек переплетения.

Арт-практики современности отражают свойственные культуре тенденции маргинализации. Б. Гройс считает, что со времен модернизма «художник демонстрировал себя как чужой, другой по отношению к культуре, в ко-

[14] Как создать мозг из клеток многих живых существ для робота в Сибири? URL: https:/globalsib.com/18934/ (дата обращения: 26.12.2019).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00008

торой он был рожден и воспитан»[15]. Теоретик искусства предполагает, что разрыв с собственным культурным контекстом, с культурной идентичностью возникает как ответ на контроль со стороны общества. Но мы говорим не о маргинальной фигуре художника, манифестирующего свою «чуждость», мы говорим о художниках, ставящих в маргинальное положение все человечество. Авторы перфомансов сознательно лишают его центрального положения в пространстве социума и космоса в целом. Вслед за этим логично считать, что и культура не превосходит природу, не мыслится как более значимая, но отодвигается на периферию мира и бытия. Художники-акционисты указывают на позицию антропоса как маргинала среди всего живого. Его разум не является более преимуществом, его интуиция не идет ни в какое сравнение с интуицией животных. Человек с архаических времен ощущал биологическую недостаточность и ущербность в сравнении с животными (что со всей очевидностью проявлялось в тотемных культах и верованиях). В качестве компенсации за эту травмирующую ситуацию человек пытается принять на себя функции бога – творца, в подчинении которого находится вся природа (что находит отражение в практиках science art). Современное искусство указывает на новый виток в процессе идентификации, возникновение новой иллюзии, новой попытки обрести точку опоры, но с тем же результатом – утратой собственно человеческого. Опыт расставания с новой иллюзией может быть еще более болезненным, потому что, теряя тождество с зооморфными формами жизни, мы, как считается, расстаемся со своей низменной природой, чем-то недостойным звания человека. Теряя облик бога, мы вынуждены будем расстаться с представлением о себе как властителе, способном усмирять природные стихии, изменять человеческую природу и даже создавать новые формы жизни. Чтобы устранить маниакальные фантазии о человеческом величии, искусство изобретает свои способы: выталкивает человечество на путь маргинализации – растворение во всеобщем потоке жизни без выявления доминант. Художественные акции позволяют почувствовать причастность ко всему живому, заново оценивая его масштабы в планетарном значении, осознать его хрупкость. Это не столько экологическая проблема, сколько антропологическая: в конечном счете человек вынужден будет сделать следующий шаг – растворившись, заново переформить самого себя, определить и обозначить свою идентичность.

[15] Гройс Б. Стать Другим // Художественный журнал. 2019. № 108. С. 105.

Список литературы

1. BioMediale: Современное общество и геномная культура / Составление и общая редакция Д. Булатова. Калининград: КФ ГЦСИ, ФГУИПП «Янтарный сказ», 2004. 500 с.
2. Голдберг Р. Искусство перформанса. От футуризма до наших дней /пер. с англ. А. Асланян, М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2014. 320 с.
3. Гройс Б. Стать Другим // Художественный журнал. – 2019. – № 108. – С. 105–111.
4. Плеснер Х. Ступени органического в человеке: Введение в философскую антропологию / пер. с нем. А.Г. Гаджикурбанова, М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. 368 с.
5. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / пер. с фр. В.И. Колядко.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00008

Татьяна Иосифовна БОРКО/ Tatiana BORKO

М.: ТЕРРА – Книжный клуб: Республика, 2002. 640 с.

6. Сартр Ж.-П. Проблемы метода. Статьи / пер. с фр., прим. В.П. Гайдамака. М.: Академический проект, 2008. 222 с.
7. Сартр Ж.-П. Воображаемое: Феноменологическая психология воображения / пер. Я. А. Слинина. СПб.: Наука, 2001. 319 с.
8. Шеманов А.Ю. Самоидентификация человека и культура. М.: Академический проект, 2007. 479 с.
9. Ясперс К. Общая психопатология / пер. с нем. Л.О. Акопяна. М.: КоЛибри, «Азбука-Аттикус», 2020. 1056 с.

References

1. BioMediale: contemporary society and genomic culture. Edited and curated by Dmitry Bulatov. The National Centre for Contemporary art (Kaliningrad branch, Russia), The National Publishing House “Yantarny Skaz”: Kaliningrad. Publ., 2004. 500 p. (In Russian)
2. Goldberg Roselee. Performance Art. From Futurism to the Present. Thames & Hadson. World of Art, Publ., 2011. 256 p. (In Russian).
3. Groys B. Stat` Drugim (Become Another). Khudozhestvennyy zhurnal (Moscow Art Magazine). Publ., 2019, no. 108, pp. 105–111. (In Russian).
4. Jaspers K. Allgemeine Psychopathologie. Springer-Verlag Berlin, Heidelberg, GmbH, 1953. 743 p. (In German).
5. Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische anthropologie / Gesammelte Schriften (t. 4). Publ. Hg. von G. Dux, O. Marquard, E. Stöker. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. 455 p. (In German).
6. Sartre Jean-Paul. L`etre et le neant: Essay d`ontologie phenomenologique. Paris; Gallimard, 1943. 834 p. (In French).
7. Sartre Jean-Paul. L`Imaginaire: Psychologie phenomenologique de l`imagination. Paris: Gallimard, 1986. 384 p. (In French).
8. Sartre Jean-Paul. Question de methode. Editions Gallimard, 1957. 132 p. (In French).
9. Shemanov A. Yu. Samoidentifikatsiya cheloveka i kultura (Human self-identification and culture). M.: Akademicheskiy proyekt. Publ. 2007. 479 p. (In Russian).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00009

Ксения Владимировна ИГАЕВА / Ksenia IGAEVA

Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина, Нижний Новгород, Россия
Научный сотрудник

Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University, Nizhny Novgorod, Russia
Research Fellow
Igaeva.ksenia@yandex.ru

Наталья Владимировна ШМЕЛЕВА / Nataliya SHMELEVA

Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина, Нижний Новгород, Россия
Доцент кафедры философии и общественных наук, кандидат филологических наук

Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University, Nizhny Novgorod, Russia
Associate Professor of the Department of philosophy and social Sciences, PhD in Philolology
shmelevanv@mail.ru

ТРАНСФОРМАЦИЯ МАСКУЛИННОСТИ В РЕКЛАМЕ СЕРЕДИНЫ XX – НАЧАЛА XXI ВВ.

В статье рассматривается влияние потребительской культуры на статус мужчины в обществе, что продиктовано рекламными моделями поведения, когда стремление продвинуть товар становится основой трансформации маскулинности. Реклама при создании образа товара часто выходит за рамки классических моделей мужского и женского поведения, нарушая при этом социальные стереотипы и предоставляя героям рекламных роликов больше свободы и власти над вещами. Это формирует новую иерархию взаимодействия покупателя и товара, мужчины и вещи, мужчины и социума. Тиражируемые рекламные образы конфликтуют с представлениями о классической гегемонной маскулинности, превращая мужчину в потребителя, при этом потребление и качество потребляемых товаров оказываются маркерами мужественности с формулировкой «ты можешь себе это позволить». Также рекламная индустрия нивелирует гендерное неравенство покупкой определенных товаров, утверждающих мужественность / женственность. В результате классические модели гегемонной маскулинности переживают кризис, а новые типы маскулинности приобретают статус нормы.

Ключевые слова: маскулинность, мужественность / женственность, общество потребления, реклама, трансформация, товар, культура потребления, идентичность.

Transformation of Masculinity in Advertising

The article considers the influence of consumer culture on men's status in society. The status is dictated by advertising behaviors when the desire to promote a product becomes the basis for the transformation of masculinity. An attractive image of product often goes beyond the classical models of male and female behavior, violating social stereotypes and giving people more freedom and power over things, creating new hierarchy of interaction between the buyer and the product, man and thing, man and society. The replicated advertising images conflict with classical notions of hegemonic masculinity, turning a man into a consumer, while the consumption and quality of the goods consumed turn out to be masculinity markers with the phrase "you can afford it". The advertising industry also eliminates gender inequality by purchasing certain goods that claim masculinity / femininity. As a result, classical models of hegemonic masculinity are in crisis, and new types of masculinity become normal.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00009

Ксения Владимировна ИГАЕВА / Ksenia IGAEVA | Наталья Владимировна ШМЕЛЕВА / Nataliya SHMELEVA

| Трансформация маскулинности в рекламе середины XX – начала XXI вв. / Transformation of Masculinity in Advertising |

Key words: masculinity / femininity, consumer society, advertising, transformation, product, culture of consumption, identity.

Рекламная индустрия всегда занимала промежуточное положение между производством и потреблением. И даже в условиях всеобщей критики консьюмеризма улавливала настроения потенциального покупателя, превращая антипотребительский протест в акт потребления. С зарождения маркетинга в США целью потребления было скорее не удовлетворение своих желаний и получение положительных эмоций, а необходимость соответствовать определенному социальному статусу, не отставать от соседей, не быть «хуже всех», тем самым стали возникать социальные поведенческие стереотипы и типажи преуспевающих потребителей. Разделение потребления на мужское и женское позволило расширить возможности маркетинга, в результате чего товар становится символом определенной социальной идентичности. Подобная гендерная дихотомия привела к увеличению значимости потребления и всей потребительской культуры.

Современная реклама не продвигает конкретные товары, а продает решения личных проблем потребителя: начиная с излишнего веса, неприятного запаха, непривлекательной улыбки и заканчивая нарочитыми образами мужественности и женственности, регламентирующими статус человека в обществе. Реклама создает иллюзию освобождения от социальных клише и «одномерности» человека, делая его уникальным при наличии/использовании определенного товара или услуги, но при этом отражает гендерную напряженность в обществе. Цель данной статьи проанализировать трансформацию мужественности в рекламе второй половины XX – начала XXI вв.

Начиная с конца XIX – начала XX вв. потребление традиционно ассоциировалось с женщинами. Представители среднего класса учили своих сыновей строить сильный, «мужественный» характер, держать в тонусе свое тело, а также контролировать свои инстинкты. На рубеже веков сложился так называемый нормативный тип мужественности, подчеркивающий самообладание и сдержанность, выраженный и сформированный в лоне среднего класса. Таким образом, подобные характеристики «настоящего мужчины», сохраняющиеся до второй половины XX века, противоречили феномену потребительской культуры. Также с конца XIX века концепция потребления претерпела сильную трансформацию от идеи накопления богатства до теории стимулирования спроса с целью выхода из кризиса. Эта идея стала основой политики «Нового курса» президента Ф.Д. Рузвельта, «Новых рубежей» Дж.Ф. Кеннеди и «Великого общества» Л. Джонсона.

К середине 1950-х годов культура потребления и реклама все чаще начинают рассматриваться как проблема, а не как решение. В научной литературе потребление подвергается критике как воплощение пороков эпохи, которые пропагандировались рекламной индустрией: материализм, поверхностность, гедонизм, неудовлетворенность, плохой вкус и даже расстройства личности, что приводило к поглощению коллективных благ иллюзорным

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00009

частным удовлетворением. Поэтому неудивительно, что потребление часто видели как негативное выражение триумфа современного рынка, который ослабляет мужчин, превращая их в бесполезных граждан, неспособных защитить свою страну или участвовать в политике, делая женщин поверхностными и праздными, непригодными для роли жены и матери[1].

Тем не менее, реклама продолжала выполнять идеологическую функцию. Она использовала традиционные модели мужественности и женственности для того, чтобы делать свои продукты более привлекательными. При этом реклама становилась невольным механизмом распространения определенных моделей нормативного поведения, а также участвовала в формировании гегемонных типов идентичности через такие важные социальные маркеры, как семья, пол и раса. Примером может служить образ ковбоя Мальборо в американской культуре, созданный в 1954 г. рекламщиком Лео Бернетом (Leo Burnett).

Знаковой особенностью рекламы второй половины XX в. стала ее функциональность. Не зависимо от формы (видеоролик или плакат) маркетологи старались разыграть привычную сцену из жизни, в которой необходим их продукт. При этом герои рекламы как бы вписаны в контекст какой-либо истории из жизни, которую можно домыслить от начала до конца.

В своей работе «Гендерная реклама» И. Гофман писал, что пиар-изображения становятся носителем определенной идентичности, демонстрируя ежедневные мужские и женские практики через символизм языка тела, жесты, контекст осуществления этих практик. В послевоенные годы мужчины в США все еще были представлены на доминирующих позициях и олицетворяли власть, определенный социальный статус и политическую активность. Между тем женщины должны были демонстрировать смирение и покорность. Даже отношения с рекламируемыми объектами проявляли подобные гендерные различия: женщины ласкают и слегка касаются предметов; мужчины держат или схватывают. В рекламных постерах / роликах женщины просто смотрят на предмет, который использует мужчина, стоящий рядом с ними[2]. При этом подобные различия были очевидны не только для традиционно мужских товаров, таких как машины, техника, алкоголь и сигареты, но и крупные корпорации показывали мужчину как действующего субъекта на работе и отдыхе. Например, классический рекламный плакат Pepsi демонстрирует отдых молодых людей, где на переднем плане изображен мужчина на барбекю, который жарит мясо, активно общается с друзьями и пьет Pepsi. Очевидно, что при передаче информации о товарах, подобные визуальные отсылки предлагали привычный гендерный взгляд в вопросах потребления.

Относительно мужских рекламных типажей сложилась своя типология мужественности, ориентированная на моду и представленная следующими типами: немаркированный (воспринимают моду как женское социальное пространство); шаблонный (следуют моде для поддержания социального статуса); крафтовый (ориентированы на моду и созда-

[1] Sassatelly R. Consumer Culture: History, Theory and Polities. Los Angeles, L., 2007. P. 119.

[2] Goffman E. Gender Advertisements. N.Y., 1979. 84 p.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00009

ние своего индивидуального образа)[3]. Тем не менее, реклама всегда предпринимала попытки подорвать привычные гендерные стереотипы. Реклама сигарет впервые сделала публичное заявление о равенстве женщин. «Так один из рекламных роликов демонстрировал парад феминисток, где некоторые молодые женщины зажгли «факелы свободы» (то есть сигареты) в знак протеста против неравенства женщин»[4]. Нужно отметить, что в 1950-е гг. корпорации, продающие сигареты, достаточно часто использовали именно женские образы для рекламы. При этом встречались как портреты красивых женщин с сигаретами, так и плакаты, изображавшие определенные ситуации, в которых женщина была в центре, а мужчина ей прислуживал / ухаживал / восхищался. Таким образом, реклама нивелировала гендерное неравенство покупкой правильной марки сигарет, правильной игрушки, подходящий костюм для деловой женщины. При этом рекламные агентства старались не нарушать традиционно сложившуюся дихотомию «мужчина – работа», «женщина – дом». В своих продуктах они пытались найти подход к потребителям обоих полов, поэтому в рекламе бытовой техники, как правило, изображались женщины, которые успешно справлялись с любыми делами по дому, а если появлялся мужчина, он, как правило, изображался в комичной ситуации. Дом не являлся его привычной средой обитания, и это несоответствие ярко демонстрировалось в рекламной индустрии, зато в пространстве города или офиса, мужчина выглядел сильным и уверенным в себе.

С 1970-х годов в гендерных исследованиях возникает проблема кризиса маскулинности. В рамках постиндустриального общества происходит изменение жизни людей и их форм социального взаимодействия. Как считают многие исследователи, именно переход от индустриальной стабильности с ее прагматизмом, традиционными патриархальными семейными ценностями и идеалами к мобильному постиндустриальному обществу, основанному на сфере услуг, стал причиной кризиса белой гетеросексуальной маскулинности. Современный западноевропейский мужчина все больше оказывается под влиянием коммерческой культуры[5]. Эти изменения закрепляются в сознании людей посредством нормативных социальных вмешательств на всех уровнях социализации, что отразилось на культурных практиках, в том числе и в рекламе.

Еще одной важной особенностью рекламы конца XX – начала XXI в. стало появление мужчины в роликах, рекламирующих бытовые и даже детские товары. Только, если в 50-е гг. отец семейства чувствовал себя некомфортно в домашней среде, он не мог справиться с бытовыми приборами или приготовить ужин, то в рекламе 90-х мужчина смотрится более чем гармонично. Он отлично справляется с уборкой с помощью пылесоса «LG», выступает в качестве мойщика окон, самостоятельно стирает свою одежду в рекламе «7up», а также устраивает соревнование по

[3] Игаева К.В., Шмелева Н.В. Типология маскулинности в исследованиях моды // Вестник Мининского университета. 2019. Т.7. №2. С. 15. URL: https://vestnik.mininuniver.ru/jour/article/view/995 (дата обращения 14.01.2020).

[4] Sassatelly R. Consumer Culture: History, Theory and Polities. Los Angeles, L., 2007. P. 133.

[5] Deakin P. Masculine Identity in Crisis in Hollywood's Fin de Millennium Cinema. Diss…PhD. The University of Manchester, 2012. P. 7.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00009

мытью посуды в рекламе «Fairy». Характерной особенностью рекламы 1990-х – начала 2000-х было то, что в рекламных роликах детских товаров с малышом находился именно папа, а мама, наоборот, постоянно врывается из внешнего мира к отцу и ребенку и портит все веселье. Так, например, в рекламе «Milky Way» папа с дочкой делает опыт по растворению шоколада в молоке, в ролике сыра «Hochland» размышляет с сыном о пришельцах, ходит на семейную рыбалку с «Nescafe», лечится «Аспирином Упса», чтобы пойти с сыном на каток. Но самая неожиданная реклама представлена компанией «Johnson's», где была продемонстрирована трогательная сцена купания младенца папой шампунем «Johnson's Baby».

В это же время рекламная женщина пытается покорить традиционный мир мужчин, путешествуя автостопом, активно занимаясь спортом, а также засиживается допоздна в офисе. Кажется, что маркетологи 90-х акцентировали внимание на том, что смена ролей в семье – это нормально, а с гегемонной маскулинностью покончено.

Таким образом, можно сделать вывод, что маркетинговые инновации постепенно размывают границы гендерных норм второй половины XX века, что вызывает расширение социального диапазона маскулинностей. Отход от классовой идентичности привел к включению в данный бриколаж мужчин с разным социальным положением, но в результате это вызвало формирование новых культурных различий[6].

В 2000-е гг. начинают активно разрабатываться новые маркетинговые стратегии. Как пишет Й. Ролф в своей работе «Общество мечты», в начале XXI века рекламные компании решили, что «товары должны апеллировать к нашим сердцам, а не к нашим головам»[7]. Он описывает реальную маркетинговую уловку, которую использовали в Дании. Яйца от кур на свободном выгуле захватили более 50% рынка, потому что потребителям нравилось употреблять продукт, произведенный «счастливыми» курицами. Это привело к удорожанию яиц, поскольку их производство стало более трудоемким, но люди готовы были платить больше за историю об этическом животноводстве и сельской романтике, как «в старые добрые времена».

Именно на этом основывается весь современный маркетинг. Рекламным компаниям не нужно больше сочинять сценарий ролика от начала до конца, и объяснять в каких ситуациях можно использовать конкретный продукт. Потребитель должен получить сильную эмоцию на уровне чувств для того, чтобы купить товар. Большинство рекламных роликов не пытаются воспроизвести реальную историю из жизни, апеллируя при этом к логике и разуму. Просматривая их, мы не может сказать, куда идет герой и с какой целью, или как он появился в определенном месте (иногда крайне необычном: в лесу, высоко в горах или неизвестной планете), т.к. предыстория не так важна, как конкретный запечатленный момент. И даже если какой-либо товар рекламируется на фоне белой стены, где совершенно невозмож-

[6] Игаева К.В., Шмелева Н.В. Типология маскулинности в исследованиях моды // Вестник Мининского университета. 2019. Т.7. №2. С. 15. URL: https://vestnik.mininuniver.ru/jour/article/view/995 (дата обращения 14.01.2020).

[7] Ролф Й. Общество мечты. Как грядущий сдвиг от информации к воображению преобразит ваш бизнес. СПб, 2004. С. 2.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00009

но выявить контекст, в котором продукт может быть использован, эмоция на лице модели может отлично передавать нужный посыл потенциальному покупателю.

По большому счету реклама колеблется между открыто убедительным продвижением продаж и эксплуатацией метафорических возможностей, переданных через аудиовизуальные эффекты, использующие определенные символы. Как писал Ролан Барт, реклама воздействует, используя логику «мифа»[8]: конкретный «знак» транслитерируется для обозначения чего-то другого из его буквального значения. Образ розы может отсылать к другим вещам, таким как «любовь», «страсть», «желание» и т.д. Одно или несколько из этих «мифических» значений используются при формировании рекламных объявлений в сочетании с другими знаками, которые выигрывают от этой ассоциации.

В культуре потребления феминистки, гомосексуалисты, цветное население все чаще занимают место белых гетеросексуальных мужчин, которые испытывают кризис идентичности. Их рекламная активность объясняется тем фактом, что новых товаров практически не появляется, а появляются улучшенные копии уже существующих, что требует и значимого изменения образа его обладателя. Таким образом, новую модель автомобиля или смартфона рекламирует «улучшенный» рекламный герой, чье изменение подчеркивается визуально.

Также реклама передала нетрадиционные изображения пола более широкой публике, чтобы привлечь внимание отвлеченного зрителя или даровать острые ощущения от запрета на бренд. Эти новые образы могут быть провокативными, демонстрирующими девиантную мужественность и женственность, играющими с сексуальной двусмысленностью и гомосексуализмом. Подобные эксперименты нередко приводили к критике, что в очередной раз привлекало внимание к товару. Разные авторы, например Голдман и Лэш[9] осуждали использование феминистских изображений в рекламе, потому что считали, что эта формальная отсылка к данному движению только портит феминизм. Согласно мнению Лэша, логика создания спроса требует, чтобы женщины курили и пили в общественных местах, свободно самовыражались и отстаивали свое право на счастье, а не жили для других. Так рекламная индустрия поощряла псевдоэмансипацию женщин, льстив им, маскируя свободу как подлинную автономию[10].

Изменение представлений о статусе мужчины в обществе становится основой и для появлений новых классификаций маскулинности. Так, в статье «Соединение количественных и качественных методов в исследованиях моды: философские обоснования и множественные маскулинности» В. Кайзер и Д.Н. Грин[11] выделят три типа маскулинности, отражающие положение мужчины в сфере моды. Во-первых, это классическая или гегемонная

[8] Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 2013. 616 с.

[9] Goldman R. Reading Ads Socially. L., 1992. 260 p.; Lasch C. The Culture of Narcissism. N. Y., 1991. 304 p.

[10] Lasch C. The Culture of Narcissism. N. Y.: W. W. Norton & Company, 1991. P. 74.

[11] Kaiser S.B., Green D.N. Mixing Qualitative and Quantitative Methods in Fashion Studies: Philosophical Underpinnings and Multiple Masculinities // Fashion Studies. Research Methods, Sites and Practices / Ed. by H. Jenss. L., N.Y., 2016. Pp. 160–181.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00009

маскулинность, выходящая за рамки моды. Во-вторых, гендерная маскулинность, находящаяся в оппозиции к моде. В-третьих, множественная маскулинность, возникающая на основе различных факторов социальной реальности (возраст, среда обитания, социальная и этнокультурная принадлежность и т.д.).

Хотя представители гегемонной маскулинности начали достаточно активно терять свои привилегии, им по-прежнему приходится выполнять свои исторически сложившиеся обязанности, что наиболее полно отражается в рекламе, обслуживающей спорт. Во время Суперкубка XLIV (Super Bowl XLIV, 2010) компания «Dove for Men» транслировала рекламный ролик под названием «Ты Мужчина!» под музыку Вильгельма Телля «Увертюра», в которой рассказывалась вся жизнь мужчины от зачатия и детства до зрелости с помощью такого текста: «Родился. Получил шлепок. Теперь иди в школу. Будь хорош в спорте. Всегда круто выгляди. Поднимай тяжести. Будь сильным. Знай, как бороться. Оставайся допоздна. Но будь вежливым. И найди красивую девушку, которая скажет «Да», и родит три ребенка, которые выглядят так же, как и ты. Подстриги живую изгородь и скоси газон. «Дорогой, можешь открыть эту банку?» Если ты слышишь шум посреди ночи, проверь что там с фонариком. Ты достиг сцены, где чувствуешь себя спокойно. Ты зашел так далеко и это был не легкий ветерок. Ты можешь взять что угодно. Конечно, ты можешь, потому что Ты мужчина!»[12] Этот короткий информационный ролик преподает урок маскулинности, на основе которого можно сделать вывод о том, что общество ожидает от мужчин и чем мужчины обладают от рождения. Таким образом, продавая товары «Dove», реклама продает и мужественность, представляя ее как дополнительный продукт потребления.

Рекламные объявления являются частью социального процесса, посредством которого формируется поведение, создается определенная идентичность, образуются наши представления о «мужском». К началу XXI в. проходить весь этот путь становится все сложнее, так как теперь мужчина должен конкурировать с другими акторами социального процесса, а также считаться с женщиной и на работе, и дома. Большая часть популярной культуры ставит «сильный пол» в такое положение, когда нужно отстаивать мужественность (а не пассивно владеть ею по рождению), чтобы не подвергнуться риску ее потерять. Например, на этом же Суперкубке был представлен ролик от компании «Dodge Charger», изображающий серию безэмоциональных мужчин, которые смотрели прямо в камеру и произносили следующую речь: «Я встану и погуляю с собакой в 6:30. Я буду есть фрукты на завтрак. Я побреюсь. Я почищу раковину после бритья. Я буду на работе в 8:00. Я буду сидеть на двухчасовых встречах. Я скажу «да», когда ты хочешь, чтобы я сказал «да». Я буду спокоен, когда ты будешь говорить мне «нет». Я позвоню. Я соглашусь на твое мнение о моих друзьях. Я буду уважать мнение твоих друзей. Я буду вежливым с твоей матерью. Я опущу сиденье унитаза. Я буду отделять мусор на переработку. Я буду наносить бальзам для губ. Я буду смотреть фильмы про вампиров с тобой. Перед тем, как лечь в постель, я сниму свои носки. Я положу свое нижнее белье в корзину. Я буду водить машину, потому что я хочу водить. По-

[12] Pascoe C.J., Bridges T. Exploring masculinities. N. Y., 2016. P. 2.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00009

следняя версия мужчины!»[13] Эта реклама предлагает решить важную проблему, купив определенную вещь, которая воплощает мужественность.

Таким образом, реклама «Dove» и «Dodge» создают свои проекты мужественности, включая в них определенные модели поведения, при этом «Dove» изображает мужчин как контролирующих себя, «Dodge» показывает их подконтрольность другим.

Что касается современных гендерных стереотипов, реклама все чаще предлагает инновационные образы: «новых мужчин» с одной стороны, и новую женственность с другой. Женщины активно занимаются спортом, глубоко заняты своей работой, сексуально раскрепощены. Рекламная индустрия показала нетрадиционные типы женственности, и позиционирует женщин как независимых и сильных потребителей. Точно так же реклама превозносит значимость детей и подростков с целью повышения их статуса полноправных потребителей, имеющих собственный телефон, телевизор, Wi-Fi в своей комнате. Все это изменило баланс сил внутри семьи, ослабляя авторитет мужа по отношению к жене и родителей по отношению к своим детям. Освободившись от патриархальной власти семьи, мужчины подверглись новому патернализму рекламы, промышленности, со стороны глобальных корпораций и государства[14].

Изменение представлений о мужественности и женственности в культуре потребления затронуло и российскую действительность, в результате чего стали возникать определенные типажи потребителей. В 2010–2011 в Санкт-Петербурге проводилось исследование, основанное на потреблении одежды в постсоциалистической России. Хотя в исследовании приняли участие около двух третьих женщин, результаты, представленные в типологии О.Ю. Гуровой[15], имеют важное значение и для понимания мужского потребления. По данной типологии потребители делятся на транжир, креативных, продвинутых, социалистических и традиционных потребителей. Каждый из этих типажей стереотипен в понимании не столько женщин, сколько мужчин.

Подводя итоги, следует отметить, что формирование идентичности в потребительской культуре основано не на сохранении стабильных идеалов традиционной семьи, а на возможности «представить» убедительно «продаваемый» образ себя. С этой точки зрения, если аскетическая индустриальная культура способствовала развитию сильных личностей, привязанных к обязанностям и семье, то потребительская культура способствует развитию слабых и изолированных личностей, которые постоянно ищут удовлетворения в объектах материальной культуры.

Таким образом, реклама как маркетинговый продукт радикально изменилась в XX веке: раньше она предлагала потенциальному покупателю рассмотреть тот или иной товар с точным указанием его цели и тех нужд, которые он мог бы удовлетворить, а также в каких ситуациях он может быть использован и для кого он наиболее подходит. Сегодня реклама трансформируется к контекстной форме, где

[13] Ibid.
[14] Sassatelly R. Consumer Culture: History, Theory and Polities. Los Angeles, L., 2007. P. 134.
[15] Гурова. О.Ю. Шопинг, одежда и типология потребителей в Санкт-Петербурге // Журнал социологии и социальной антропологии. 2011. Т.14. № 5. С. 129–141.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00009

продукт является символом определенного образа жизни. Кроме того, в рекламе происходит расширение гендерного функционала. Транслируются новые виды феминности и маскулинности, но при этом с постоянной отсылкой к традиционным и / или нормативным типам идентичности. Например, не зависимо от контекста (бизнес леди, домохозяйка, неформалка) героиня-женщина в рекламе транслирует эротизм, что не меняется с 1950-х гг. Что касается мужчины, он либо по-прежнему ассоциируется с деятельным субъектом, который занят работой, либо демонстрирует некую непричастность к теме активного потребления (например, не смотрит в кадр, или снимается во время использования какого-либо предмета как будто случайно или ненамеренно, не стараясь активно рекламировать продукт). Это говорит, прежде всего, о том, что не смотря на расширение гендерных ролей, маркетинг пытается ориентироваться на большинство потребителей, для которых традиционная мужественность и женственность являются одним из важных факторов определения собственной идентичности.

Список литературы

1. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М.: Книга по требованию, 2013. 616 с.
2. Гурова. О.Ю. Шопинг, одежда и типология потребителей в Санкт-Петербурге // Журнал социологии и социальной антропологии. 2011. Т.14, №5. С.129-141.
3. Игаева К.В., Шмелева Н.В. Типология маскулинности в исследованиях моды // Вестник Мининского университета. 2019. Т. 7. №2. С. 15. URL: https://vestnik.mininuniver.ru/jour/article/view/995 (дата обращения 14.01.2020).
4. Ролф Й. Общество мечты. Как грядущий сдвиг от информации к воображению преобразит ваш бизнес. СПб: Стокгольмская школа экономики в С.-Петербурге, 2004. 272 с.
5. Deakin P. Masculine Identity in Crisis in Hollywood's Fin de Millennium Cinema. Diss…PhD. The University of Manchester, 2012.192 p.
6. Goffman E. Gender Advertisements. N.Y.: Harper and Row Publishers, 1979. 84 p.
7. Goldman R. Reading Ads Socially. L.: Routledge, 1992. 260 p.
8. Kaiser S.B., Green D.N. Mixing Qualitative and Quantitative Methods in Fashion Studies: Philosophical Underpinnings and Multiple Masculinities // Fashion Studies. Research Methods, Sites and Practices / Ed. by H. Jenss. L., N.Y.: Bloomsbury Academic, 2016. Pp. 160–181.
9. Lasch C. The Culture of Narcissism. N. Y.: W. W. Norton & Company, 1991. 304 p.
10. Pascoe C.J., Bridges T. Exploring masculinities. N. Y.: Oxford University Press, 2016. 440 p.
11. Sassatelly R. Consumer Culture: History, Theory and Polities. Los Angeles, L.: Sage Publications, 2007. 249 p.

References

1. Bart R. Izbrannye raboty. Semiotika. Pojetika (Selected works. Semiotics. Poetics). Moscow: Kniga po trebovaniju Publ.,2013. 616 p. (In Russian)
2. Deakin P. Masculine Identity in Crisis in Hollywood's Fin de Millennium Cinema. Diss…PhD. The University of Manchester, 2012.192 p.
3. Goffman E. Gender Advertisements. N.Y.: Harper and Row Publishers, 1979. 84 p.
4. Goldman R. Reading Ads Socially. L.: Routledge, 1992. 260 p.
5. Gurova. O.Ju. Shoping, odezhda i tipologiya potrebiteley v Sankt-Peterburge (Shopping for Clothes and Typology of Consumers in St. Petersburg). Zhurnal sociologii i social'noj antropologii (The Journal of Sociology and Social Anthropology). 2011. vol.14, no. 5. pp.129–141. (In Russian)

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-00009

6. Igaeva K.V., Shmeleva N.V. Tipologiya maskulinnosti v issledovaniyakh mody (Typology of masculinity in fashion studies). Vestnik Mininskogo universiteta (Vestnik of Minin University). 2019. vol. 7. no. 2. P. 15. Available at: https://vestnik.mininuniver.ru/jour/article/view/995 (accessed 14 January 2020). (In Russian)
7. Kaiser S.B., Green D.N. Mixing Qualitative and Quantitative Methods in Fashion Studies: Philosophical Underpinnings and Multiple Masculinities // Fashion Studies. Research Methods, Sites and Practices / Ed. by H. Jenss. L., N.Y.: Bloomsbury Academic, 2016. pp. 160–181.
8. Lasch C. The Culture of Narcissism. N. Y.: W. W. Norton & Company, 1991. 304 p.
9. Pascoe C.J., Bridges T. Exploring masculinities. N. Y.: Oxford University Press, 2016. 440 p.
10. Rolf J. The Dream Society: How the Coming Shift from Information to Imagination Will Transform Your Business. N.Y.: McGraw-Hill Education, 2001. 256 p.
11. Sassatelly R. Consumer Culture: History, Theory and Polities. Los Angeles, L.: Sage Publications, 2007. 249 p.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000010

Андрей Евгеньевич СЕРИКОВ / Andrei SERIKOV

Самарская гуманитарная академия, Самара, Россия
Заведующий кафедрой гуманитарных и естественнонаучных дисциплин
Кандидат философских наук, доцент

Samara Academy for the Humanities, Samara, Russia
Head of the Department of Humanitarian and Natural Sciences
PhD in Philosophy, Associate Professor
aeserikov@mail.ru

НЕПОНИМАНИЕ ЧЕЛОВЕКОМ САМОГО СЕБЯ КАК ИСТОК МАРГИНАЛЬНОЙ ВИКТИМНОСТИ*

Маргинализация обычно понимается в терминах принадлежности к так называемым маргинальным группам, таким как бездомные, нищие, иммигранты, культурные меньшинства, инвалиды и т.п. Близки к такому пониманию и концептуализации маргинальности как социального исключения или отклонения от нормы. Слабость таких подходов в недостаточной обоснованности, поскольку они базируются на некритическом принятии культурных и социальных норм в качестве само собой разумеющихся. Перед философией стоит задача разработать такое понимание маргинальности, которое не опирается на бинарную оппозицию нормального и ненормального. Возможный способ сделать это заключается в том, чтобы проанализировать глубинную связь между маргинальностью и виктимностью и понять оба явления независимо от определения нормы. Два текста о жизни гермафродитов – мемуары французского гермафродита XIX века А. Э. Барбен и роман Дж. Евгенидиса «Средний пол» – были использованы для анализа маргинальности гермафродитов в её изначальной связи с виктимностью. Иногда гермафродит не знает о своём подлинном состоянии и думает о себе, что он девушка. Подобная маргинальность более фундаментальна, чем просто принадлежность к одной из так называемых маргинальных групп и идентификация с ней. У такой маргинальной личности нет адекватных средств для самопонимания и она вынуждена использовать категории доминантной культуры и сравнивать себя с окружающими девушками. В результате она воспринимает свою уникальность как неполноценность и становится потенциальной жертвой. Непонимание самой себя делает её более уязвимой перед преступлениями или несправедливостью.

Ключевые слова: норма, тип, прототип, маргинал, самоидентификация, неполноценность, жертва, виктимность, гермафродит.

SELF-INCOMPREHENSION AS ORIGIN OF MARGINAL VICTIMHOOD

Marginalization usually is understood in terms of belonging to so called marginalized groups, such as homeless people, people in poverty, immigrants, cultural minorities, persons with a serious illness, etc. Close to this understanding are conceptualizations of marginality as social exclusion or as deviation from normal. The weakness of such approaches is not being sufficiently substantiated, since they uncritically accept ideas about cultural and social norms for granted. It is a challenge for philosophy to produce a concept of marginality that is not based on the binary opposition of normal and abnormal. A possible way to do it is to draw on essential relationship between marginality and victimhood, and to understand both independently of concept of normality. Two hermaphrodite stories were

* *Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научно-исследовательского проекта РФФИ № 19 011 00872 «Философская антропология жертвы: сакрализация, управление, дизайн».*

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000010

Андрей Евгеньевич СЕРИКОВ / Andrei SERIKOV

| Непонимание человеком самого себя как исток маргинальной виктимности / Self-Incomprehension as Origin of Marginal Victimhood |

used to analyze marginality in context of its deep connection with victimhood: memoirs of 19th-century French hermaphrodite A. H. Barbin, and the novel "Middlesex" by J. Eugenides. Sometimes a hermaphrodite does not know about her/his true condition and thinks she is a girl. Such marginality is more fundamental than just belonging to any of so called marginal groups and knowing it. The marginal has not got proper means for self-comprehension and has to use categories of dominant culture and to compare herself to other girls. As a result she perceives her uniqueness as inferiority and becomes a potential victim. The self-incomprehension makes the marginal more vulnerable to crime or injustice.

Key words: norm, type, prototype, marginal, self-identification, inferiority, victim, victimhood, hermaphrodite.

В виктимологической литературе уязвимость жертв-пострадавших очень часто связывается с их принадлежностью к так называемым «маргинальным группам». В частности, предполагается, что «маргинал, находящийся на окраине, в преддонье социальной жизни (люмпены, андеркласс, бичи, бомжи, проститутки, нищие и т.п.), в меньшей степени защищен в правовом отношении, чем другие, и чаще становится жертвой преступлений разного рода»[1]. С учётом того, что человек часто оказывается в данных группах вследствие несчастья или социальной несправедливости, а относительное благополучие большинства как бы окупается страданиями приносимых в жертву маргиналов, значения понятий «маргинал» и «жертва» довольно сильно пересекаются. Виктимность маргинальных групп также часто трактуется в терминах оппозиции «включённости» (inclusion) и «исключённости» (exclusion), и в этом случае понятия «социальной исключённости и маргинализации выглядят взаимозаменяемыми»[2]. В целом кажется очевидным, что исключённые из «нормальной» жизни представители различных меньшинств с большей вероятностью оказываются «козлами отпущения» или жертвами преступлений и несчастных случаев, чем представители большинства.

Философская проблема состоит в том, что такого рода рассуждения недостаточно обоснованы, так как некритически принимают представления о культурных и социальных нормах в качестве само собой разумеющихся. Говоря языком Мишеля Фуко, используемое выше понятие маргинальности опирается на бинарную оппозицию нормального и ненормального. Один из способов преодоления этой оппозиции, к которому прибегал сам Фуко, заключался в обращении к выраженному в наивных текстах опыту людей, которые воспринимались окружающими как странные, ненормальные, монстры. В этом контексте возникают вопросы: нельзя ли использовать подобные тексты для более глубокого понимания изна-

[1] Невский Н.Н. Маргинальность и криминальная виктимность // Вестник Академии экономической безопасности МВД России. 2011. № 4. С. 104–105. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/marginalnost-i-kriminalnaya-viktimnost.pdf (дата обращения 23.08.2019).

[2] Mowat J.G. Towards a new conceptualisation of marginalisation // European Educational Research Journal. 2015, Vol. 14 (5). P. 454. URL: https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1474904115589864 (дата обращения 23.08.2019).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000010

чальной связи маргинальности и виктимности? Не поможет ли анализ этой связи выработать понимание маргинальности, не зависящее от определения норм и принадлежности человека к тем или иным социальным группам?

В поисках ответов на эти вопросы я обратился к переизданным и прокомментированным Фуко мемуарам Эркюлин Барбен, французского гермафродита, жившего в XIX веке. Эти воспоминания начинаются с очень яркой, эмоционально насыщенной декларации страдания, не оставляющей никаких сомнений в том, что автор – жертва. «Страдания мои были столь же безмерны, как и мое одиночество! А я всегда был одинок! И всеми покинут! В этом холодном бесчувственном мире нет места таким, как я» [3]. Один из существенных источников страданий автора – непонимание окружающими людьми. Его оскорбляют попытки применить к нему привычные для других схемы. «Заместитель начальника бюро беседовал со мной о моем странном прошлом. Он доверчиво считал, что однажды я стала предметом увлечения какого-то юноши и уступила его желаниям, таким образом, выяснился мой настоящий пол. Отсюда ясно, до чего могут дойти попытки меня понять, и какие серьезные последствия они могут иметь для меня и для моего спокойствия»[4].

Но только ли другие не понимали Барбен? Пытаясь выяснить, как именно связаны его гермафродитизм и уязвимость, в чём именно исток его виктимности, я обратил внимание на одну особенность текста, которая первоначально воспринималась мной то ли как неумение автора чётко выразить свои мысли и чувства, то ли как ограничения, накладываемые эпохой и культурой на довольно щепетильные обсуждаемые темы. Герой мемуаров с детства воспитывался как девочка, и я пытался найти в его воспоминаниях информацию о том, в каком возрасте и как именно он понял, что он не девочка, а кто-то другой. Я искал эту информацию, но не нашёл. Текст выглядит так, как будто Эркюлин то ли стесняется, то ли по какой-то другой причине не может написать об этом.

Например, обучаясь в женском педагогическом институте, она начинает осознавать, что её интерес к подругам, тяга к любованию их телами во время купания в море являются чем-то неприличным, но описано это всё очень расплывчато: «И только я наблюдал за этим купанием со стороны. Кто же мешал мне принять в нем участие? Тогда я бы не сумел на это ответить. Чувство стыда, которому я подчинялся почти помимо своей воли, вынуждало меня остаться в стороне, как если бы я боялся, забавляясь вместе с остальными, оскорбить взгляды тех, кто называл меня своей подругой, своей сестрой!»[5]. Позже, когда Эркюлин становится взрослой и работает учительницей, она признается в любви другой учительнице и они начинают спать вместе. Но даже в рамках описания таких вполне плотских отношений совершенно не ясно, осознаёт ли Эркюлин хоть немного свою мужскую сущность или чувствует себя просто странной девушкой, воспылавшей любовью к своей подруге:

[3] Барбен Э. Воспоминания гермафродита / Пер. с фр. Москва: Общество друзей Л.-Ф. Селина, KOLONNA Publications, Митин журнал, 2005. URL: https://libking.ru/books/nonf-/nonf-biography/461935-erkyulin-barben-vospominaniya-germafrodita.html (дата обращения: 27.08.2019).

[4] Там же.

[5] Там же.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000010

«Вскоре к моим душевным недугам прибавились ужасные физические страдания. <...> Я была счастлива, что у меня есть предлог, причем более чем правдивый, и просила вечером свою подругу разделить ложе со мной. Она с удовольствием согласилась. Просто невозможно описать счастье, охватившее меня, когда я почувствовал ее присутствие рядом со мной! Я обезумел от радости! Мы долго разговаривали перед тем, как заснуть, я обвивал руками ее талию, она прижималась своей щекой к моему лицу!»[6]. «Я сделал своей любовницей эту нежную девушку, которая была для меня подругой, сестрой!!!..»[7]. Видимо, в какой-то момент Эркюлин начинает осознавать себя не вполне девушкой, в чём и признаётся далее на исповеди. Но в дневнике нигде не описано подобное озарение. Описаны лишь моменты осознания странного и страстного неравнодушия к женским формам, к прикосновениям и т.п. Окончательно всё проясняется, лишь когда Эркюлин оказывается вынужденной показаться врачу.

Итак, сначала я думал, что по какой-то причине автор не смог ясно изложить интересующие меня подробности. Но затем я предположил, что Барбен и сам очень долгое время не понимал, кто он такой и что с ним происходит. Видимо, проблема состояла не в недостатках текста, а в непонимании автором самого себя. Не в этом ли заключается существенная сторона подлинной маргинальности: у самого гермафродита в XIX веке не было культурных и языковых средств, чтобы определить свой статус, свое состояние и переживания? Он вынужден был применять к себе чужие шаблоны, но они не работали.

Чтобы проверить это предположение, я обратился к более современному нарративу, также изложенному от лица гермафродита. Это роман Джеффри Евгенидиса «Средний пол»[8]. Он написан в XXI веке и отмечен Пулитцеровской премией, поэтому говорить об ограничениях эпохи или недостатке авторского мастерства вряд ли приходится. Конечно, сам Евгенидис – не гермафродит, и его роман – не автобиография. Но очевидно, что при работе над романом автор использовал большое количество документальных источников. В любом случае, этот текст вызывает доверие и его можно рассматривать как своеобразную гипотезу, изложенную художественным словом. Гипотезу, отвечающую на вопрос о том, что значит чувствовать себя гермафродитом, а не мужчиной или женщиной. При этом Евгенидис осознаёт, насколько плохо приспособлен язык для передачи индивидуальных чувств, для описания не только ситуации гермафродита, но ситуации индивидуума вообще. Слова обобщают, они предназначены для описания типичного и нормального, но как их использовать для описания того, с чем другие люди не сталкиваются, о чём не говорят? «Возможно, лучшим доказательством патриархальности языка является именно то, что он стремится к упрощению чувств. Я бы хотел иметь в своем распоряжении сложные гибриды <...> Мне никогда не хватало слов, для того, чтобы описать

[6] Там же.
[7] Там же.
[8] Евгенидис Дж. Средний пол / Пер. с англ. М. Ланиной. Москва: РИПОЛ классик, Пальмира, 2019.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000010

свою жизнь, а сейчас, когда я начал эту историю, особенно»[9].

С медицинской и социологической точки зрения, история достаточно реалистическая. Речь идет о том, что сегодня известно как синдром дефицита 5-альфа-редуктазы, когда из-за генетического отклонения у ребёнка с мужскими хромосомами не развиваются мужские половые органы. Это так называемый ложный гермафродитизм, в отличие от истинного гермафродитизма, когда у человека часть клеток содержат женский, а часть клеток – мужской хромосомный набор. Сегодня в развитых странах при рождении ребенка с недоразвитыми или неправильно развитыми половыми органами прибегают к генетическому анализу и последующему лечению, но еще относительно недавно этого не делали, руководствуясь при определении пола внешними признаками. Сегодня в развитых странах все девочки начиная с самого раннего возраста регулярно проходят осмотр у детского гинеколога, но так было не всегда и не везде. В романе рассказано о ребёнке, который родился в середине XX века в семье греческих иммигрантов в США. Он был осмотрен пожилым семейным врачом и на основании этого осмотра признан девочкой. Никакие другие врачи ребёнка не осматривали вплоть до несчастного случая и срочной госпитализации в возрасте 14 лет. Лишь тогда родителям посоветовали обратиться к специалисту. И только потом, после обследования и прочтения истории своей болезни, героиня с ужасом осознаёт, что она – «монстр», и решает жить как юноша, а не как девушка. Такова внешняя канва. Но кем ощущала и как понимала себя героиня до этого окончательного осознания?

До 12-летнего возраста Калли – так зовут героиню – чувствует себя обыкновенной девочкой и никаких странностей не замечает. Она красива, в неё влюбляются мальчишки, на неё заглядываются взрослые. Ей и самой нравится, как она выглядит. Но затем она замечает, что у других девочек – но не у неё – появляются груди и округляются бёдра. Затем у сверстниц начинаются менструации, иногда неожиданно для них самих, и это связано с разного рода осложнениями. Готовясь к неприятностям, Калли ждёт, когда же это случится с ней, но не может дождаться. «По мере того как большинство девочек в моём классе благополучно преодолевало эту метаморфозу, я начал беспокоиться не столько о возможных неприятностях, сколько о том, что со мной это не происходило»[10]. Она замечает, что перестала нравиться мальчикам. «На переменах мальчики и девочки ходят взявшись за руки и целуются за деревьями, и Каллиопа начинает чувствовать себя обманутой. "Ты обо мне не забыла? – вопрошает она у природы. – Я жду. Я здесь"»[11].

Итак, с самого начала Калли не догадывалась, что она особенная. Она думала, что она как все. И бессознательно надеялась, что так будет всегда. Но надежды не оправдались. Сравнивая себя с другими девочками, она чувствует себя неполноценной и страдает от этого. Калли ничего не знает об особенностях своего организма, не понимает своего состояния, но ощущает его как неполноценность. Она не может понять себя, потому что в её ми-

[9] Там же. С. 219.

[10] Там же. С. 287.

[11] Там же. С. 288.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000010

ре нет нужных категорий, нет нужных средств для описания её состояния. Ей кажется, что её обманули, хотя винить некого. Здесь переплетаются изначальное непонимание и изначальная уязвимость.

На этой стадии ещё нет вопроса «Кто я?», есть только вопрос «Почему я не такая, как другие девочки?» В поисках ответа Калли начинает подозревать, что её созревание задерживается из-за семейных пищевых традиций, ведь она слышала, что греческая еда сохраняет молодость. Она хочет быть как все и просит давать ей «нормальную» американскую еду. «Я стал считать, что средиземноморская диета не только продлевает жизнь моей бабки против её желания, но ещё и препятствует моему созреванию <...> Может, моя грудь не увеличивалась из-за йогурта, который я пил на завтрак?»[12]

Калли осознаёт свою странность не просто в сравнении с другими. Она слышит то, что они говорят о ней, и использует их слова для понимания себя. Например, она слышит разговор родителей: «Калли меня тоже тревожит. У неё до сих пор не начались менструации <...> И посмотри, как она вытянулась. По-моему, с ней что-то не в порядке»[13]. Итак, Калли видит и слышит, что с ней что-то не так, но воспринимает себя девочкой. В церкви она молит Бога о том, чтобы у неё начались месячные, чтобы Он наложил на неё «стигмат женщины»[14].

Первоначально Калли страдает от того, что её тело не развивается, остаётся детским. Затем тело начинает меняться, но не в том направлении, в котором хотелось бы. Она постепенно начинает походить на мальчика, но эти изменения опять понимаются в привычных категориях. Когда у неё начинаю расти усики, это объясняется греческой наследственностью: «И моя тётка Зоя, и моя мать, и Сурмелина, и даже моя кузина Клео – все они страдали от того, что волосы у них росли там, где не положено»[15]. Когда у Калли ломается и понижается голос, её мать думает, что дочь простудилась. Калли знает, что мать заблуждается, но не говорит ей об этом.

Поддерживать заблуждения окружающих и даже специально их обманывать постепенно становится настоятельной потребностью. С одной стороны, она начинает делать то, что делают многие другие женщины: удаляет усики с помощью воска, выщипывает брови, бреет подмышки, носит бюстгальтер с подушечками, хотя у неё совсем нет грудей. С другой стороны, она учится хитрить не только перед мужчинами, но и перед подругами, учительницами, матерью. Стесняясь своего тела, она никогда не обнажается в присутствии других девочек в женской спортивной раздевалке, не принимает душ, а лишь имитирует это, намочив голову в питьевом фонтанчике. В какой-то момент Калли жалуется матери на боли в животе и та думает, что у дочери наконец-то начались месячные. Чтобы успокоить мать и избежать посещения гинеколога, Калли поддерживает это заблуждение. Она верит, что это временно, пока не начались настоящие менструации. «Каллиопа ежемесячно разворачивала и спускала в унитаз целые флотилии неиспользованных "тампаксов". Я научился изображать все симптомы – от головных болей

[12] Там же. С. 291.
[13] Там же. С. 331.
[14] Там же. С. 356.
[15] Там же. С. 310.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000010

до обмороков <...> Мой обман действовал. Он не только успокоил мою мать, но и в какой-то мере меня самого. У меня было ощущение, что теперь за себя отвечаю только я»[16].

Девушка старшего брата подарила Калли книгу по сексологии, и оттуда она узнала много нового. Калли сплетничает с подругой о вибраторе, который видели в столе у учительницы. Подруга не знает, зачем он нужен, и Калли объясняет, цитируя книгу: «Большая часть женщин не может получить оргазм при обычных отношениях <...> Поэтому они нуждаются в стимуляции клитора»[17]. На фоне подобных знаний Калли воспринимает свой недоразвитый пенис как обычный клитор и считает связанные с ним переживания вполне женскими. Тем не менее, в рассказах подруг присутствует что-то иное, отличное от её опыта. «Но временами я чувствовал, что чем-то отличаюсь от других. Влажными ночами в лагере Поншеванг я узнал о непреодолимой привлекательности, которой обладали велосипедные сиденья и столбы заборов для моих сверстниц <...> Я присовокупил собственные данные к этим циническим историям – в тот год я полюбил лазать по канатам. Однако между теми ощущениями, о которых мне рассказывали подруги, и моими сухими спазмами продолжало сохраняться странное неопределенное несоответствие. Иногда, свисая со своей верхней полки в луче чьего-нибудь фонарика, я завершал своё откровение классическим: "Ну знаете?" И девочки кивали в полумгле, закусывали губы и отводили глаза – потому что они не знали»[18].

Таким образом, Калли все чаще и чаще убеждается, что её тело не совсем такое, как у других девочек. Она боится похода к гинекологу, потому что он может выяснить причину её странности. «Меня обуревает ужас. Ужас пред гинекологом-извращенцем и его орудиями инквизиции. Ужас перед металлическими устройствами, которые будут разводить мои ноги, и перед "штучками", которые будут внедряться ещё глубже. А главное – ужас от того, что может быть обнаружено в результате всего этого»[19]. Но Калли думает, что дело в какой-нибудь мелочи, и надеется, что гинеколог ничего особенного не обнаружит. Она молится об этом в церкви: «Господи, не дай доктору Бауэру обнаружить, что со мной что-нибудь не в порядке»[20].

Ещё один существенный аспект непонимания героиней самой себя – это её дружба с другими девочками, постепенно превращающаяся в эротическую страсть. Необычность этих чувств Калли осознавала тоже лишь постепенно. В 13 лет Калли влюбляется в одноклассницу и соседство с ней по парте ощущает как физиологическое потрясение. «Нервная система пускается в "Полёт шмеля". В позвоночнике звучат струнные, в груди – ударные. Одновременно я замираю, чтобы скрыть происходящее. Я едва дышу. Кататония снаружи, лихорадка внутри»[21]. С одной стороны, девочке может нравиться другая девочка, с другой стороны – не настолько сильно. Чтобы не стать предметом насмешек, Калли приходится своё чувство скрывать. «В школе "Бейкер и Инглис" считалось вполне допустимым влюб-

[16] Там же. С. 364.
[17] Там же. С. 337.
[18] Там же. С. 333.
[19] Там же. С. 353.
[20] Там же. С. 361.
[21] Там же. С. 328.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000010

ляться в одноклассниц. В школах для девочек определенное количество эмоциональной энергии, обычно растрачиваемой на мальчиков, направлялось на укрепление дружеских отношений. Девочки, как во Франции, ходили взявшись за руки и соперничали за симпатии. То и дело случались вспышки ревности <...> И тем не менее в школе сохранялся дух воинствующей гетеросексуальности. Как бы ни вели себя мои одноклассницы во время занятий, после школы основное внимание уделялось мальчикам. Стоило заподозрить кого-нибудь из девочек в пристрастии к девочке, как она тут же подвергалась преследованиям и остракизму. Я всё это прекрасно знал. Меня это пугало»[22].

Дело не только в силе чувств. Девочка, в которую влюблена Калли, не только дружит с ней, но и увлекается юношами. Однако саму Калли интересует исключительно её подруга. Своё желание Калли осознаёт как «смутное» и рядом с подругой ощущает «себя лицом среднего пола»[23]. Не совсем понятно, что именно это значит, но Калли точно знает, что ревнует свою подругу к парням. «Я уже говорил, что большая часть испытываемых мною чувств является гибридами. Однако не все. Некоторые из них чисты и не имеют в себе никаких примесей. В том числе ревность»[24].

Чувства Калли проясняются ещё больше, когда она с подругой и двумя парнями оказываются в лесной хижине, где они курят гашиш и начинают целоваться. Под действием наркотика Калли перемещается сознанием в тело парня, ласкающего её подругу. В это время она окончательно понимает, что испытывает к ней именно сексуальное стремление. Чуть позже второй парень пытается овладеть Калли, она испытывает ужасную боль и осознаёт, что она не женщина, а что-то «промежуточное». И уже на следующую ночь Калли решается приласкать свою подругу, делающую вид, что она спит. А потом они играют в эту сексуальную игру снова и снова, полностью осознавая, что делают. «Всё наше внимание было поглощено главным, а именно сексом, который сам по себе чрезвычайно значим»[25].

Но даже осознав в какой-то момент промежуточность своего пола и занимаясь сексом с подругой, Калли всё равно продолжает ощущать себя девочкой. «Почему я должна была думать, что я не девочка? Только из-за того, что мне нравилась другая девочка? Но такое происходило во все времена»[26]. После этого у Калли было ещё несколько подобных «окончательных» озарений – когда она попала к врачу и выслушала его объяснения, когда она услышала его разговор с другими врачами и попыталась перевести с латинского диагноз, когда она случайно наткнулась на историю своей болезни и прочитала её. Истина приоткрывалась постепенно, и Калли очень долго не представляла, кто же она такая.

Истории Эркюлин и Калли – это рассказы о маргиналах, не понимающих самих себя. Более того, это рассказы о том, как долго герои не осознают, что не понимают самих себя. Не только другие люди, но и они сами применяют к себе шаблоны окружающей культуры. И только когда эти шаблоны перестают работать, они всерьёз задают вопрос «Кто я?». Таким

[22] Там же. С. 329–330.
[23] Там же. С. 358.
[24] Там же. С. 360.
[25] Там же. С. 390.
[26] Там же. С. 391–392.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000010

образом, непонятная ситуация распознается в качестве таковой не сразу, а лишь когда стереотипные схемы не дают удовлетворительных результатов.

Такие маргиналы отличаются от других маргиналов – тех, кто изначально понимает свою ситуацию, потому что с самого раннего детства идентифицирует себя со своей маргинальной группой. Например, в романе Кэтрин Данн «Любовь гика» изображена семья циркачей, в которой родители специально стремились рожать уродов, а дети гордились своим уродством, боясь и одновременно презирая обычных людей. «Папа не жалел никаких денег на эти эксперименты. Когда мама меня зачинала и всё время, пока носила, она принимала в изрядных дозах кокаин, амфетамины и мышьяк. Я стала горьким разочарованием, родившись с такими банальными уродствами. Мой альбинизм – самый обыкновенный, розоволазая разновидность, а горб, хоть и заметный, не поражает ни размером, ни формой, как иные горбы. <...> К моему третьему дню рождения стало понятно, что я буду карлицей, это явилось приятным сюрпризом для мамы с папой и повысило мою ценность в их глазах»[27]. В раннем детстве брат пугает героиню тем, что её отдадут в «заведение» к нормальным людям. «Заведение представляло собой нечто среднее между сиротским приютом и скотобойней. И что хуже всего: им управляли только нормальные. Само это слово пугало меня до дрожи»[28]. А став взрослой, героиня ценит в себе именно то, что она «настоящая». Вот она танцует на конкурсе странных людей: «Мне приятно крутить горбом <...> Упоение колышущегося горба пропитывает пространство, <...> пока я <...> широко раскрываю почти ослепшие глаза, чтобы все видели: они действительно розовые – настоящие глаза альбиноса под веками без единой реснички, – и мне это нравится. Как я горда – я, танцующая перед залом, полным ошеломлённых глаз, которые смотрят и смотрят, не в силах оторвать взгляд, потому что я – это я. <...> Они думали использовать меня, думали выставить на посмешище, но я победила их в силу своей природы, потому что подлинными уродцами не становятся. Ими рождаются»[29].

Конечно, эти примеры из художественного романа являются вымышленными. Но они иллюстрирует вполне реальное отношение к себе и окружающим многих представителей так называемых маргинальных групп. Маргиналы, идентифицирующие себя с такой группой, являются ненормальными только с точки зрения доминирующей культуры. У них есть собственные категории, в которых они понимают себя и своё отличие от других. Поэтому столь ненадёжно определение маргиналов в терминах нормы и отклонения. Представление о маргинальности как непонимании самого себя более фундаментально, потому что не опирается на понятие нормы. У маргинала, подобного Эркюлин и Калли, нет группы, с которой он может себя идентифицировать. Он вынужденно идентифицирует себя с большинством окружающих, но смутно чувствует ложность такой идентификации. У него нет готовых инструментов для постижения своей ситуации, для осознания и решения стоящих перед ним задач.

[27] Данн К. Любовь гика / Пер. с англ. Т. Ю. Покидаевой. Москва: АСТ, 2017. С. 16–17.
[28] Там же. С. 106.
[29] Там же. С. 32–33.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000010

Андрей Евгеньевич СЕРИКОВ / Andrei SERIKOV

| Непонимание человеком самого себя как исток маргинальной виктимности / Self-Incomprehension as Origin of Marginal Victimhood |

В основе человеческого взаимодействия лежит взаимная категоризация, результаты которой влияют на то, как взаимодействие развивается. Оно может быть не только дружелюбным и уважительным, но агрессивным, принимать форму насилии или обмана. В последних случаях кто-то из взаимодействующих неизбежно становится жертвой, что также часто зависит от того, к какой социальной категории люди причисляют друг друга и насколько уверенно они это делают. Простейшей моделью подобного процесса может служить описанное Джаредом Даймондом выяснение отношений в некоторых первобытных культурах, таких как дани Новой Гвинеи или инупиаты Аляски. У них каждый, кто не является другом или родственником, считается врагом. Встреча с незнакомцем – это напряженная ситуация. «Её можно попытаться разрешить следующим образом: вы оба садитесь на землю, каждый называет себя, перечисляет своих родственников, указывает точную степень родства с ними, а потом вы пытаетесь найти общих родичей. <...> Однако если после нескольких часов такого разговора вам так и не удастся найти общего родича, <...> попытки изгнания или убийства чужака делаются вероятными»[30].

Эта модель иллюстрирует простой факт, имеющий место в любом обществе: чтобы успешно взаимодействовать с другими людьми, нужно знать, кто ты такой. Непонимание маргиналом самого себя является глубинным источником чувства неполноценности и неуверенности в себе. Как следствие, он опасается взаимодействия и либо играет роль жертвы, либо избегает других и страдает от одиночества. Гермафродиты в приведённых выше историях не очень уверены в том, кто они такие. И даже осознав и приняв свою новую сущность, они испытывают панику, когда влюбляются в женщин. Их неуверенность становится причиной уязвимости. Например, Калл – так называет себя Калли, начав жить как мужчина, — одновременно и жаждет, и очень боится вступать в близкие отношения: «Я думал о следующем шаге и о том, что от меня потребуется. Длительный период подготовки, объяснение, а дальше потрясение, ужас, отстранение и категорический отказ»[31].

Если под виктимностью понимать склонность быть жертвой и вести себя так, чтобы провоцировать преступления или, говоря в более широком смысле, вызывать у других желание принести тебя в жертву, то одно из основных свойств виктимности – неуверенность в себе. Когда человек не уверен в себе, он провоцирует у других желание принести его в жертву. Неуверенность в себе внешне воспринимается как слабость, склонность человека подчиниться чужому решению, не защитить себя, не возразить против несправедливости. Другой вариант проявления неполноценности может состоять в попытках внешне изобразить то, чего у человека нет. Например, не вполне уверенный в собственной мысли, в собственном интеллектуальном статусе человек пытается выглядеть умнее, чем он есть на самом деле. Или физически слабый человек ведет себя агрессивно. Вероятность стать жертвой в этих ситуациях также увеличивает-

[30] Даймонд Дж. Мир позавчера. Чему нас могут научить люди, до сих пор живущие в каменном веке / Пер. с англ. А. Александровой. Москва: АСТ, 2016. С. 76–77.

[31] Евгенидис Дж. Средний пол / Пер. с англ. М. Ланиной. Москва: РИПОЛ классик, Пальмира, 2019. С. 274.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000010

ся. Поэтому неуверенность в себе может внешне восприниматься как слабость, глупость или агрессивность, а, по сути, быть следствием непонимания самого себя, следствием фундаментальной маргинальности.

Итак, виктимность маргиналов часто видят в том, что они оказываются на краю жизни, в нищете и забвении, становятся жертвами обстоятельств и других людей. Но по своей глубинной сути эти состояния не маргинальны, они довольно типичны и понятны. Более фундаментально маргинальное состояние, которое не понято самим маргиналом, поскольку у него нет культурных инструментов, нет образцов для подражания, нет языковых категорий для адекватного понимания самого себя. В таком состоянии человеку приходится осознать и выразить в словах и действиях то, что никто из окружающих не осознавал и не выражал. Если человек неспособен решить подобную по-настоящему творческую задачу, он чувствует свою неполноценность и становится потенциальной жертвой во взаимодействии с другими людьми.

Список литературы

1. Барбен Э. Воспоминания гермафродита / Эркюлин Барбен; Пер. с фр. Москва: Общество друзей Л.-Ф. Селина, KOLONNA Publications, Митин журнал, 2005. URL: https://libking.ru/books/nonf-/nonf-biography/461935-erkyulin- barben-vospominaniya-germafrodita.html (дата обращения: 27.08.2019).
2. Даймонд Дж. Мир позавчера. Чему нас могут научить люди, до сих пор живущие в каменном веке / Джаред Даймонд; Пер. с англ. А. Александровой. Москва: АСТ, 2016. 672 с.
3. Данн К. Любовь гика: [роман] / Кэтрин Данн; Пер. с англ. Т. Ю. Покидаевой. Москва: АСТ, 2017. 480 с.
4. Евгенидис Дж. Средний пол: [роман] / Джеффри Евгенидис; Пер. с англ. М. Ланиной. Москва: РИПОЛ классик, Пальмира, 2019. 527 с.
5. Невский Н. Н. Маргинальность и криминальная виктимность // Вестник Академии экономической безопасности МВД России. 2011. № 4. С.104–109.
6. Mowat J.G. Towards a new conceptualisation of marginalisation // European Educational Research Journal. 2015, Vol. 14 (5). 454–476. URL: https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1474904115589864 (дата обращения 23.08.2019).

References

1. Diamond J. The World Until Yesterday: What Can We Learn from Traditional Societies? New York, Viking Publ., 2012. 512 p.
2. Dunn K. Geek Love. New York, Alfred A. Knopf Books Publ., 1989. 347 p.
3. Foucault M. Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite. New York, Pantheon Books Publ., 1980. 199 p.
4. Jeffrey E. Middlesex. New York, Farrar, Straus and Giroux Publ., 2002. 544 p.
5. Mowat J.G. Towards a New Conceptualisation of Marginalisation. European Educational Research Journal, vol. 14. no. 5, Sept. 2015, pp. 454–476, doi:10.1177/1474904115589864. Available at: https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1474904115589864 (accessed 23 August 2019).
6. Nevskii N.N. Marginal'nost' i kriminal'naia viktimnost'. Vestnik Akademii ekonomicheskoi bezopasnosti Ministerstva vnutrennikh del Rossii. 2011. №4, pp.104–109. (in Russian).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000011

Сергей Александрович ЛИШАЕВ / Sergey LISHAEV

Самарский национальный исследовательский университет имени академика С. П. Королева, Самара, Россия
Профессор кафедры философии
Доктор философских наук

Samara University, Samara, Russia
Philosophy Department
Professor, Doctor of Sciences in Philosophy
lishaevs@bk.ru

МАРГИНАЛЬНЫЕ ВЕЩИ (ЧЕЛОВЕК И ЕГО ВЕЩИ: УСКОРЕНИЕ, ТРАНСФОРМАЦИЯ, МИГРАЦИЯ)*

Цель статьи – проанализировать перемены, происходящие с окружающими человека вещами, акцентировав внимание на том воздействии, которое оказывает на них увеличение скорости производства и потребления. Ускорение обусловлено перестановкой экзистенциальной доминанты с вечного на временное, с вертикали на горизонталь, с воли к спасению на волю к самореализации и успеху. Логика успеха и конкуренция в борьбе за успех ускорили оборот вещей и привели к сокращению времени соприсутствия человека с вещами в их единичном существовании. Рассматриваются причины и следствия сокращения времени соприсутствия Dasein с конкретной вещью; исследуется изменение отношения человека к «быстрым» вещам, характер их восприятия и переживания. Убыстрение и удешевление вещей приводят к их онтологической дестабилизации. В ускоряющемся мире вещь тяготеет к одноразовости. Ее субстратная основа сводится к минимуму. В результате окружающие человека вещи все больше утрачивают ауру, которая неотделима от их существования, от того, что они несут «на себе» как единичные вещи со своей неповторимой историей. Сокращение времени соприсутствия с вещами делает связь с ними все более холодной в экзистенциальном и эмоциональном отношениях. В статье анализируются схемы взаимодействия с вещами, которые, с одной стороны, облегчают доступ к ним, а с другой – редуцируют личную составляющую общения с вещами там, где речь идет о предметах длительного пользования. В качестве обезличенной модели потребления рассматривается каршеринговая схема, превращающая вещи длительного пользования в одноразовые (в вещи в одно касание). Вводятся понятия темной, серой и светлой зоны. Вещи темной зоны – это вещи, о которых человек знает, но с ними не взаимодействует; вещи из светлой зоны обладают аурой и имеют помимо утилитарной еще и экзистенциальную ценность; вещи серой зоны принимаются в расчет, но не задевают, оставляют человека равнодушным. Показано, что сокращение времени соприсутствия имеет своим следствием миграцию вещей из светлой зоны Dasein в его серую (маргинальную) зону.

Ключевые слова: человек, вещь, время, самореализация, ускорение, распечатка чтойности, маргинальность, светлая зона, серая зона.

MARGINAL THINGS (MAN AND HIS THINGS: ACCELERATION, TRANSFORMATION AND MIGRATION)

The main purpose of the article is to inquire into the changes that occurs with things that surround people. The acceleration of production and consumption causes these changes in large part. It grounds in the global shift of existential focus from the eternal,

** Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, грант № 19-011-00910 «Маргинальные феномены человеческого бытия (Антропология ad Marginem)».*

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000011

vertical and the will to salvation to the temporal, horizontal and the will to success and self-realization. The logic of success and competition speeded up the turnover of things and resulted in the reduction of co-presence of men with the things in their single being. The article regards cause and effect of the reduction of duration of Dasein co-presence with the particular thing, the shift of people's attitude to the "fast" things and the manner of the perception and experience of them. The acceleration and price reduction of things leads to the ontological destabilization of them. In the accelerating world the thing tends to be disposable, its substrate minimizes. As a result, the things that surround a man more and more lose the aura inseparable from their existence that makes them single things with their unique history. The reduction of time of co-presence with things makes the relation with them more existentially and emotionally cold. The analysis of interaction schemes allows us to draw conclusions that on the on hand, they simplify the access to the things and on the other hand, they reduce the personal component of relations with durable things. The impersonal contribution model is shown by the example of sharing scheme that turns the durable things into the one-touch-things. The article introduces the notions of dark, grey and white zones. A man is aware of the things from the dark zone but do not interact with them, the thing from the white zone have an aura and an existential value in addition to the utilitarian value while the things from the grey zone are taken into account but leaves us cold and indifferent. It is argued that the reduction of duration of co-presence leads to the migration of things from the white zone of Dasein to the grey (marginal) zone.

Key words: man, thing, time, self-realization, acceleration, essence printout, marginality, white zone, grey zone.

Окружающие Dasein вещи за последние столетия претерпели значительные изменения. *Причин,* по которым это произошло, несколько, но все их можно свести к ускорению темпа жизни, обусловленному стремлением человека гуманистической эпохи к самореализации, самовыражению и социально признанному успеху. Человек новоевропейской формации окружает себя быстрыми (доступными, легко сменяемыми) вещами. Им движет желание «выиграть время» и сделать жизнь богаче и комфортнее, а главное – не отстать от других, чтобы быть «с веком наравне», а еще лучше – «обогнать свое время», быть в авангарде. Когда вещей, которые можно назвать «быстрыми», становится много, они оказывают на человека обратное воздействие: приходится ускоряться, чтобы поддерживать скорость, задаваемую вещами. Сначала человек придумывает часы, чтобы считать и контролировать время, а потом часы влияют на темп и образ его жизни. Сначала изобретается самодвижущая повозка, ускоряющая передвижение, а затем всеобщая автомобилизация диктует человеку определенный ритм и темп жизни. Спираль ускорения закручивается и делает все новые и новые обороты.

Попробуем разобраться, как и в каком отношении, ускоренное производство и потребление меняет онтологию вещей и их место в индивидуально-человеческом мире.

Соревновательность и ускорение. Ускорение жизни в Новое время обусловлено переносом внимания с метафизической вертикали (с вечности) на горизонтальное измерение внутримирного успеха, благополучия и социального признания (временной горизонт, перспектива, проект). На первый план выдвигают-

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000011

ся самореализация и признание как социальное подтверждение успеха. Считается, что лучше прожил свою жизнь тот, кто прожил ее заметно, получив известность и широкое признание.

Гуманистические ценности дали толчок для усиления конкуренции и борьбы за лидерство в самых разных областях жизни и – не в последнюю очередь – в жизни экономической, построенной в Новое время на соревновательных началах и предполагающей постоянный рост производства, потребления, торговли, капиталов и рационализацию хозяйственной деятельности. Такая экономика предполагает обновление жизни и ускорение жизненного ритма[1]. Повышение скорости производства, распределения и потребления – это необходимое условие развития буржуазного общества. Тот, кто выпускает новую продукцию, привлекает к себе (на время) внимание и «вырывается вперед». Это касается не только экономики, но и искусства, производства идей, политики, etc. В борьбе за общественное внимание новаторы получают преимущество и добиваются успеха.

Конкуренция предполагает ускорение хозяйственной деятельности, ненадолго прерываемое кризисами перепроизводства. Количество товаров, производимых за единицу времени постоянно увеличивается, что делает вещи более доступными. В последние 500–600 лет скорость жизни росла постоянно, а после перехода экономики в индустриальную фазу, ее рост заметно ускорился. Но нас здесь интересует не тема ускорения во всем ее объеме, а то, что происходит с вещами, которые становятся все более быстрыми. *Быстрыми* мы называем вещи, использование которых 1) дает желаемый результат (удовлетворяет ту или иную потребность) за более короткий промежуток времени и с меньшим, чем без них или с помощью вещей прошлых поколений. 2) Быстрыми можно также называть относительно (других вещей и уровня доходов населения) дешевые и доступные вещи. Их легко получить и, при необходимости, заменить на новые.

Утрата субстанциальности (вещь как распечатка чтойности). Ускорение производства, увеличение и обновление номенклатуры продукции ведет к *онтологической дестабилизации* вещей. Более эффективная фабрикация продуктов ведет к уменьшению сроков их эксплуатации. В ускоренном выводе вещи из обращения заинтересованы и производитель, и продавец. Борьба за экономическое лидерство требует расширения сбыта и увеличения спроса. Положение все более значительной части вещей человеческого мира становится неустойчивым. Все меньше остается предметов, которыми пользуются годами и десятилетиями, тем более – поколениями.

Сокращение времени со-бытия конкретной вещи и конкретного человека приводит к деперсонализации вещи. Чем меньше времени она сопутствует человеку, тем слабее связь с ней, тем ниже ее экзистенциальный вес. Вещь как элемент индивидуально-человеческого мира маргинализируется: она все меньше *его* вещь, хотя и имеет к нему отношение.

[1] В связи с тем, что ускорение производства-потребления вызывает все более существенные перемены в жизни человека и общества, появляются работы, в которых проблематика скорости выходит на первый план. См., напр.: *Вейсман. Д.* Времени в обрез: ускорение жизни при цифровом капитализме / пер. с англ. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2019; *Эриксен Т. Х.* Тирания момента. Время в эпоху информации: научное издание / пер. с норв. М.: Весь Мир, 2003.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000011

Номенклатура вещей в значительной мере зависит от скоростного режима их существования, от того, с какой скоростью они проходят путь от изготовления до утилизации. Скоростные параметры регулирует их присутствие в нашем мире: в зависимости от них одни вещи входят в него, другие вытесняются на периферию жизненного мира или за его пределы[2]. Оставив в стороне изменения в номенклатуре вещей (это особая тема), сосредоточим внимание на воздействии ускорения на их существование.

Важнейшее следствие ускорения обмена вещей в эпоху модерна и постмодерна – смещение онтологического «центра тяжести» от экземпляра к роду, *от «этости» к «чтойности»*. Срок эксплуатации вещей (в том числе – вещей длительного пользования) неуклонно сокращается. И чем он короче, тем ближе вещи (по способу их данности и онтологическому весу) к распечатке как проекции (как овеществленной тени) смысловой формы (чтойности). Сущность в таких вещах проступает более отчетливо, чем у долговечных (медленных) вещей, акселерация чтойности происходит за счет умаления их этости и вещественности. «Вещи… обрели родовую сущность, которой раньше не обладали, поскольку входили в другую систему родства: в тело социума, в симбиоз с мастером, владельцем»[3]. Сущность таких вещей не просто предшествует существованию, она его пожирает, делая его все более призрачным. «Покров вещества» едва прикрывает смысловую форму.

Субстанциальность вещей материального мира с необходимостью предполагает наличие субстрата; его истончение ведет к подрыву само-бытности вещей. Чем быстрее производятся и используются вещи, тем они менее самостоятельны и ближе (по онтологическому достоинству) к распечатке чтойности.

Чем дешевле вещь, чем меньше период ее фабрикации, чем меньше сил и времени затрачено на ее приобретение, тем легче проходит ее замена на новую вещь, тем она ближе к расходному материалу, то есть к тому, что уже не есть вещь. Одноразовая вещь – это распечатка смысловой определенности (модели, чтойности), в которой вещности столько, сколько необходимо для ее использования в пространстве телесных взаимодействий. Это минимальный уровень овеществленности, актуализирующий запрос на овеществление той или иной смысловой формы (модели). Вещность вещи (а, стало быть, и субстанциальность каждого ее экземпляра) максимально поглощается ее функцией (ее чтойностью, ее родом). Вещь в статусе распечатки – это минимально овеществленная чтойность. После использования от нее избавляются. Распечатки не горят, потому что их не хранят.

Стакан, тарелка, вилка, ложка как смысловые формы пребывают, а их сверхлегкие воплощения в пластике или картоне «могут рассчитывать» лишь на однократную актуализацию. Одна ситуация – одна распечатка. Отдельно от ситуации пластиковая «утварь» не существует.

Распечатка как минималистская версия овеществления моделей свободна от эстетических, мемориальных и иных отягощений. За-

[2] *Лишаев С. А.* Ускорение и трансформация жизненного мира // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. 2019. № 2. С. 134–148.

[3] *Секацкий А. К.* Неспешность: онтологические и теологические аспекты // EINAI: Проблемы философии и теологии. 2012. Том 1. № 1/2. С. 23.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000011

бота об эстетических характеристиках вещи делает ее дороже, медленнее, что противоречит принципам легкости и быстроты. Распечатка не может быть коллектором времени, соединяющим персональное прошлое, настоящее и будущее. Для этого она слишком эфемерна.

Чем быстрее выбывают из строя вещи «одного поколения», тем быстрее развивается экономика, техника и «материальная культура». Однако ускоренный кругооборот вещей имеет и оборотную сторону. И это не только истощение природных ресурсов и умножение отходов. Меняется тональность отношений человека и вещей. Она становится более холодной и отчужденной. «Вещи на час» не имеют для нас иной цены, кроме той, что имеет денежное выражение. Инфляция вещей ничем не лучше инфляции денежных знаков или инфляции идей.

Вследствие своего постоянного удешевления-ускорения вещи лишаются ауры. Понятие ауры, введенное в философский дискурс В. Беньямином, можно использовать не только для описания трансформации произведения искусства в техническую эпоху, но и для описания трансформации любых вещей (на что указывал и сам Беньямин)[4]. Аура – это то, что невозможно отделить от вещи в ее вещности, в ее уникальности. Аура как бы излучается *единичной* вещью. Это то, что принадлежит телам, проходящим какой-то путь (существующим какое-то время). «Подлинность какой-либо вещи – это совокупность всего, что она способна нести в себе с момента возникновения, от своего материального возраста до исторической ценности»[5].

Аура неотделима от вещи в ее единичности, экземплярности. Но обладают аурой *не только ремесленные вещи*, обретающие ее уже в процессе поэзиса (от мастера и используемого им материала), но и вещи эпохи массового производства, в том случае, *если серийные вещи достаточно долгое время* (достаточное для их обживания-одушевления) *находятся в одних и тех же руках*. Должно пройти время, чтобы на вещь наслоилось то, что она может удержать помимо своей утилитарной функции. Серийная вещь хотя и репродуцирована машинным способом, но это не репродукция как проекция на плоскость сущего, существующего в определенном хронотопе, это вещь, способная существовать самостоятельно. У человека в единственности его бытия (и со-бытия) всегда имеется аура, которая – со временем – «перетекает» на используемую им вещь. Однако машинное производство ведет к инфляции вещей и к сокращению времени взаимодействия с ними. По мере минимализации вещности вещей и движения к одноразовости как пределу ускорения, их аура становится все слабее, а порой даже *не возникает (не успевает* возникнуть).

Для современной экономики одноразовость – предел, к которому стремятся все вещи. В дофабричную эпоху пределом был шедевр как близкое к совершенству воплощение эйдоса. Шедевр предполагает долгое и бережное использование. Шедевры – это лучшие вещи, созданные лучшими из лучших материалов. Одноразовая вещь – предел эволюции вещей в эпоху массового производства. Это

[4] *Беньямин В.* Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе / пер. с нем. М.: Медиум, 1996. С. 19–25.

[5] Там же. С. 21–22.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000011

самый легкий, доступный и краткосрочный вариант овеществления чтойности. Совершенство здесь мыслится как максимальная функциональность при минимальных затратах времени и средств. Одноразовости как предела десубстантивации большинство вещей не достигает и не достигнет. Но они к нему стремятся.

Распечатка как метафора онтологической дестабилизации вещи в ее экземплярности не нова[6]. Она хороша тем, что отсылает к различию между книгой как вещью (пусть и производимой промышленным, типографским способом) и распечаткой. Печатная книга сохраняет полноценную экземплярность: переплет, обложка, бумага, заметки на полях, закладки между страниц… Это серийный продукт, но каждая книга занимает особое место на полке, сопровождает нас в дороге, переходит по наследству. С книгой мы вступаем в длительные отношения, у нее есть история. Ее ищут, читают, сохраняют, любят. Что касается распечатки, то она к экземплярности только отсылает. Это экземплярность, которая угасает в однократном использовании.

«Продвинутые» схемы превращения долгого в быстрое, тяжелого в легкое. Сокращению времени контакта с конкретной вещью способствуют новые схемы потребления, позволяющие использовать сложные и дорогие вещи по одноразовой схеме. Мы говорим о каршеринге и аналогичных ему сервисах (прокат велосипедов, самокатов и т.д.), интегрирующих возможности электронно-цифровых систем со схемой краткосрочной аренды (проката).

Прокат (аренда) как схема потребления товаров – совсем не нова. Она открывает доступ к вещам, которые без них были бы для многих людей не доступны. Назначение у него то же, что и у потребительского кредита: расширение рынка, вовлечение в него новых покупателей за счет тех, кто не может или не хочет иметь вещь в собственности, но готов ей пользоваться. Система проката – это, к примеру, библиотеки, выдающие книги (в истории были и платные и «бесплатные» библиотеки), фирмы, сдающие вещи в аренду самые разные вещи (туристический инвентарь, бытовая техника, дорогая одежда для свадебных церемоний, автомобили и т.д.).

Не так давно появилась новая и показательная в тематической перспективе этой статьи форма проката: использование вещей через их краткосрочную аренду людьми, которые *могут иметь их в собственности,* но предпочитают быстрый, удобный и не обязывающий способ доступ к их функциям без их приобретения. В основе каршеринга лежит все та же логика ускорения, удобства, экономии времени. Сказать о машине, которую вы используете по схеме каршеринга, «моя» – можно только условно. У вас есть право на ее временное использование. Вещь длительного пользования превращается *в «вещь на раз», в вещь-в-одно-касание*.

Каршеринг и подобные ему сервисы экономят время за счет освобождения клиента от привязки к определенному месту доступа к вещи (к офису фирмы) и за счет электронно-цифровых (без посредства человека) способов оплаты услуги. Чтобы воспользоваться вещью, а потом «сдать» ее, не нужно никуда идти.

[6] См., напр.: *Секацкий А. К.* От формации вещей к эпохе текстов // Сила простых вещей: сб. ст. / под ред. С. А. Лишаева. СПб.: Алетейя, 2014. С. 73.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000011

Каршеринговая схема соблазняет потребителя возможностью воспользоваться дорогостоящей вещью так, как если бы она была в вашей собственности: она всегда под рукой; вы берете ее там, где вам удобно; вы оставляете ее там и тогда, где и когда вы этого хотите. С такой машиной нет забот. Ее обслуживание – забота каршеринговой компании. Вещь-в-прокате остается «ничейной» (она – собственность хозяина бизнеса, но не вещь в его жизненном мире). Потребление вещи в режиме каршеринга – это одноразовое потребление, которое может быть постоянным, ежедневным.

Взаимодействие с публичной вещью, которой может воспользоваться каждый, сводится к извлечению частицы ее полезности без дополнительных забот: оплатил услугу, сел за руль и поехал. Индивидуальных отношений *с вещью-в-краткосрочной-аренде* возникнуть не может. Машину активно эксплуатируют, но экзистенциально она остается ничьей. Человек каждый день пользуется машиной, но каждый день это *разные* машины. В сущности, он пользуется не *этой-вот* машиной, а *машиной вообще* через множество ее воплощений.

При такой схеме взаимодействия с вещами в категорию «одноразовых» – перспективе – может перейти множество вещей, владение которыми предполагает выбор (что купить?), инвестицию вкуса, стратегию использования, ухода и т.д. Логично предположить, учитывая общую логику облегчения доступа к вещам, что распространение подобных схем привет к тому, что номенклатура вещей-в-одно-касание станет более разнообразной. Сервисы данного типа способствуют дальнейшему смещению вещей из зоны экзистенциально «горячего» сущего (из светлой зоны) в серую зону вещей-без-ауры.

Миграция вещей (вещи без ауры; расширение серой зоны). Ускорение скоростных параметров жизни и сокращение *времени контакта* меняют конфигурацию нашего мира (мира Dasein). Эти изменения можно описать как миграцию вещей из светлой (белой) зоны в серую зону вещей-как-распечаток, пребывающих в маргинальной зоне, где обитают функционально востребованные вещи, остающиеся для Dasein *чужими*. Эта зона граничит с темной зоной. Зона «серых» (холодных) вещей расширяется, а зона экзистенциально освоенных вещей сокращается. Чтобы конкретизировать этот тезис, остановимся на концептах темной, светлой и серой зоны.

Среди вещей, созданных человеком, много таких, которые хотя и востребованы в обществе в целом, но в жизни конкретного человека (или группы) задействованы и находятся вне сферы персонального внимания. Все, что не вызывает нашего интереса или не знакомо нам, относится *к темной зоне.* Именно о таких вещах говорит Сократ в своем знаменитом афоризме: «Как много есть на свете вещей, которые мне не нужны!»

Однако и востребованные Присутствием вещи, также неоднородны. Данность одних целиком исчерпывается их функцией (подручные вещи), данность других нагружена наж*и*тым, сверх того, содержанием. Это вещи с мемориальными, эстетическими, сакральными измерениями или с измерениями, обусловленными персональным этосом. К таким вещам мы привязаны, и воспринимаем их как продолжение себя и/или наших близких. Первые (функционально востребованные вещи) мы относим к серой зоне, вторые (функционально и симво-

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000011

лически нагруженные) – к светлой (белой) зоне.

В каждой зоне имеются внутренние градации (есть много оттенков белого, серого и черного). Границы между зонами также подвижны. Вещи, прибывающие по краям своих зон, время от времени меняют свой статус: какие-то переходят из серой зоны в светлую, какие-то – из светлой в серую, а какие-то вытесняются в темную зону.

Один из важнейших параметров, определяющих миграцию вещей (помимо потребности в функции, обеспеченной вещью, желания иметь ее по соображениям престижа, по эстетическим или иным мотивам), – это темпорально-скоростной режим их производства и потребления. Специфика общества, в котором вещи «пускаются в пляс» (ускоряются), в том, что доля вещей с аурой (вещей светлой зоны) уменьшается, а доля вещей, с которыми человек связан формально и рационально (совокупность вещей-функций) возрастает.

Остановимся на миграции в серую зону подробнее, сосредоточив внимание на различиях светлой и серой зон мира Dasein.

В отличие от вещей, которые можно отнести к *темной зоне, «серые» и «белые»* вещи воспринимаются как наше собственное *расширение*. «…Вслушаемся: молодая девушка, водитель трамвая, раздраженно кричит в микрофон пассажирам: «Вы мне двери не ломайте!!!» Обратите внимание: вы МНЕ двери не ломайте. У человека, оказывается, есть двери![7]» В определенном смысле все, что мы считаем своим, за что мы переживаем, включено в экзистенцию. Это то, что зависит от нас и от чего зависим мы. Когда *нашей* вещи наносится ущерб, нас это задевает за живое.

Принадлежность вещи к светлой зоне выявляет не сама по себе реакция на ее порчу (ее вызывает и ущерб, нанесенный «серым» вещам), а *несоразмерность* реакции нанесенному ущербу. Чрезмерная (если судить с утилитарной точки зрения) реакция на урон, нанесенный вещи, выявляет принадлежность вещи к светлой зоне. Бурная реакция объясняется ущербом, нанесенном «внутреннему человеку», с которым «светлая» вещь вступила в симбиоз. «Чрезмерная» реакция указывает на то, что вещь для нас – нечто большее, чем ее полезная функция.

Вещи светлой зоны удерживают наслоившиеся на них смыслы и чувства. Это вещи с аурой, с персональной (их и нашей) историей, а потому они не заменимы (как не заменимы для себя мы сами). Люди любят, чтобы такие *вещи* находились рядом с ними (будь то перочинный нож, старый будильник, стул, автомобиль, домашняя мебель и т.д.). Такие вещи – это, по сути, внешнее расширение нашего понимающего тела, это формы его инобытия. Принадлежность вещи человеку лежит в основе институтов мемориальных квартир, домов-музеев и т.п. Их ценность для нашего восприятия определяется тем, в какой мере интерьеры сохраняют подлинность, как много в них вещей, которыми пользовался известный человек и его близкие, какая у места аура.

Понятно, что личная связь с вещью возникает, когда человек со-бытийствует с ней достаточно продолжительное время (годы). Чем дольше мы пользуемся вещами, тем они эмоционально более «горячие», тем определеннее ощущается их аура, тем острее пережи-

[7] *Конев В. А.* Тела человека // Mixtura verborum' 2010: тело и слово. Философский ежегодник / под общ. ред. С. А. Лишаева. Самара: Самар. гуманит. акад., 2010. С. 33.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000011

вается их утрата. Мы не хотим другую вещь, мы привязаны к этой, мы уверены, что нам ее ничто не заменит («Такой удочки у меня уже никогда не будет!»). Мы – это отрытый и освоенный Dasein мир, в том числе – это вещи, которые мы называем своими. Чем сложнее отделить вещь от человека, тем выше ее экзистенциальная ценность. Вещи с аурой («светлые» вещи) принадлежат к сердцевине «вещей нашего мира».

Серая зона также включает в себя вещи нашего мира. Мы принимаем их в расчет, пользуются ими, но они экзистенциально не освоены, их этость не имеет для нас значения. Персональная связь отсутствует. Если одну вещь заменить на другую-такую-же, нас это не заденет. А если новая вещь будет удобнее и эффективнее прежней, – то нас это порадует. Связь с вещами серой зоны имеет рациональный характер.

Ускорение жизни увеличивает долю серых вещей. Современные (серийные) вещи не наделены аурой «от рождения» (такими были вещи эпохи мастера), но они могут обрести ее в процессе взаимодействия с человеком. Чем меньше вещи служат конкретному человеку (или сообществу), тем меньше шансов, что они обретут ауру и укрепятся в своей этости. Чем скоротечнее взаимодействие с ними, тем выше их функциональная (рациональная) составляющая, тем меньше они способны вызывать у нас эмоции, тем дальше они от вещей с аурой.

Вещи серой зоны, редуцированные к функции не имеют метафизической глубины. Если и есть у них коннотации, они приданы им рекламно-товарной упаковкой. Продать вещь вместе с приклеенной к ней ценностью легче, чем продать голую вещь-функцию с ценником. То, как в обществе потребления вещи наделяются товарными коннотациями (вещь-свобода, вещь-молодость, вещь-экзотика, вещь-преуспевание, вещь-современность и т.д.) хорошо описывает в «Системе вещей» Жан Бодрийяр[8]. Придание вещам дополнительных смыслов «увеличивает продажи», но не способно сделать их экзистенциально значимыми, придать им ауру. Рассчитанные на Das man коннотации не выводят вещь из зоны анонимных распечаток. Престижные (модные, необычные, прикольные) вещи также просто заменить, как и вещи не престижные, не экзотичные, не модные.

Вещи серой зоны – это экзистенциальная периферия, граничащая с тем, что «не имеет ко мне отношения». В зависимости от характеристик индивидуальной жизни (от образа жизни, возраста и т.д.), от принадлежности человека к той или иной культуре, общественной группе меняются и пропорции между вещами светлой и серой зоны. В ситуации перманентного ускорения соотношение вещей с аурой и без ауры меняется в пользу последних. Мир Dasein становится холоднее, и, одновременно рациональнее и анонимнее. Чем быстрее обмениваются вещи и чем мимолетнее контакты с ним, тем ниже их экзистенциальная температура.

Подводя итоги. Ускорение ритма существования человека и общества влечет за собой множество последствий. В частности, меняются параметры существования вещей, окружающих человека в его повседневной жизни. Ускорение их производства, распределения и использования способствует утрате многими из них самостоятельности и превращению их в распечатки, в которых редуцировано все, что

[8] *Бодрийяр Ж.* Система вещей / пер. с франц. М.: Издательство «Рудоминдо», 2001. С. 148–218.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000011

«не относится к делу». Деградация наскоро оформленной вещной составляющей вещи (ее субстрата) сопровождается дестабилизацией и деградацией ее субстанциальности. Сама по себе вещь-распечатка ничего не значит, имеет значение только обналиченная ей функция. Предел ускорения для вещей – их однократное использование. Этот предел уже достигнут в феномене одноразовой вещи. Тенденция к ускорению проявляет себя и в сокращении срока эксплуатации вещей длительного пользования, и во введении в житейский обиход схем доступа к дорогим вещам, как к одноразовым (каршеринговая схема потребления). В современном обществе доминирует тенденция к смещению вещей из светлой зоны, символически нагруженных и эмоционально действенных в маргинальную зону предметов, востребованных только по функции. Не успевая укрепиться в крепости собственной экземплярности, быстрая вещь не успевает обзавестись аурой, что и приводит к заметному охлаждению экзистенциального и эмоционального климата со-бытия человека с вещами.

Список литературы

1. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе / пер. с нем. М.: «Медиум». 1996. 240 с.
2. Бодрийяр Ж. Система вещей / пер. с франц. М.: Издательство «Рудоминдо», 2001. 224 с.
3. Вейсман Д. Времени в обрез: ускорение жизни при цифровом капитализме/ пер. с англ. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2019. 304 с.
4. Конев В. А. Тела человека // Mixtura verborum’ 2010: тело и слово. Философский ежегодник / под общ. ред. С. А. Лишаева. Самара: Самар. гуманит. акад., 2010. С. 33–41.
5. Лишаев С. А. Ускорение и трансформация жизненного мира // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2019. № 2. С. 134–148.
6. Секацкий А. К. Неспешность: онтологические и теологические аспекты // EINAI: Проблемы философии и теологии. 2012. Том 1. № 1/2. С. 21–34.
7. Секацкий А. К. От формации вещей к эпохе текстов // Сила простых вещей: сб. ст. / под ред. С. А. Лишаева. СПб.: Алетейя, 2014. С. 69–80.
8. Эриксен Т. Х. Тирания момента. Время в эпоху информации: научное издание / пер. с норв. М.: Весь Мир, 2003. 205 с.

References

1. Baudrillard J. Le système des objets. Gallimard Publ., 1991. 288 p. (In French).
2. Benjamin W. Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag Publ., 1963. 160 p. (In German).
3. Eriksen T. H. Tyranny of the Moment: Fast and Slow Time in the Information Age. London, Sterling, Virginia, Pluto Press Publ., 2001. 192 p.
4. Konev V. A. Tela cheloveka (Human bodies). Mixtura verborum’ 2010: telo i slovo. Filosofskii ezhegodnik. Samarskaia gumanitarnaia akademiia Publ., Samara, 2010. pp. 33-41. (In Russian).
5. Lishaev S. A. Uskorenie i transformatsiia zhiznennogo mira (Acceleration and transformation of the life world). Vestnik Samarskoi gumanitarnoi akademii. Seriia “Filosofiia. Filologiia”. 2019, no. 2. pp. 134–148. (In Russian).
6. Sekatskii A. K. Nespeshnost': ontologicheskie i teologicheskie aspekty (Slowness: ontological and teological aspects). EINAI: Problemy filosofii i teologii, 2012, vol. 1, no. 1/2, pp. 21–34. (In Russian).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000011

7. Sekatskii A. K. Ot formatsii veshchei k epokhe tekstov (From the formation of things to the age of texts). Sila prostykh veshchei (The power of simple things). Saint-Petersburg, Aleteiia Publ., 2014 pp. 69–80. (In Russian).

8. Wajcman J. Pressed for Time: The Acceleration of Life in Digital Capitalism. Chicago, The University of Chicago Press Publ., 2015. 215 p.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000012

Вячеслав Тависович ФАРИТОВ / Vyacheslav FARITOV

Ульяновский государственный технический университет, Ульяновск, Россия
Профессор кафедры философии
Доктор философских наук

Ulyanovsk State Technical University, Ulyanovsk, Russia
Professor of Philosophy Department
Doctor of Sciences in Philosophy
vfar@mail.ru

МАРГИНАЛЬНЫЕ ФЕНОМЕНЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ: МЕТАФИЗИКА РАЗВРАТА*

Статья посвящена исследованию разврата как маргинального феномена человеческого бытия. Основная задача статьи заключается в разработке метафизического подхода к осмыслению маргинальных феноменов половой сферы человеческого бытия. В соответствии с поставленной задачей автор опирается не на идеи фрейдистов и постструктуралистов, но на наследие отцов церкви и представителей русской религиозной философии. Основным результатом исследования является представление разврата в качестве метафизического феномена. Опираясь на концептуальные разработки представителей русской религиозной философии (Н.А. Бердяев, С.Н. Булгакова, Б.П. Вышеславцева), автор обосновывает тезис о том, что разврат характеризуется направленностью на отрицание именно метафизической, сверхчувственной сферы бытия человека. Разврат как метафизический феномен представляет собой попытку утвердить природное, животное, инстинктивное, связанное с чистой сексуальностью начало в качестве приоритетной области человеческого существа. Поскольку разврат ориентирован на отрицание метафизической сферы бытия, тем самым он обнаруживает свою обусловленность данной сферой.

Ключевые слова: маргинальность, метафизика, трансгрессия, разврат, русская философия, кризис европейской метафизики.

MARGINAL PHENOMENA OF HUMAN BEING: METAPHYSICS OF DEBAUCHERY

The article is devoted to the study of debauchery as a marginal phenomenon of human being. The main objective of the article is to develop a metaphysical approach to understanding the marginal phenomena of the sexual sphere of human life. In accordance with the task, the author relies not on the ideas of Freudians and poststructuralists, but on the heritage of the church fathers and representatives of Russian religious philosophy. The main result of the study is the representation of debauchery as a metaphysical phenomenon. Based on the conceptual development of the representatives of Russian religious philosophy (N.A. Berdyaev, S.N. Bulgakova, B.P. Vysheslavtseva), the author substantiates the thesis that debauchery is characterized by a tendency to deny precisely the metaphysical, supersensible sphere of human being. Debauchery as a metaphysical phenomenon is an attempt to establish the natural, animal, instinctive, pure sexuality-related principle as a priority area of a human being. Since debauchery is focused on the negation of the metaphysical sphere of being, thereby it reveals its conditionality with this sphere.

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19–011–00910 «Маргинальные феномены человеческого бытия (Антропология ad Marginem)».*

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000012

Вячеслав Тависович ФАРИТОВ / Vyacheslav FARITOV

| Маргинальные феномены человеческого бытия: метафизика разврата / Marginal Phenomena of Human Being: Metaphysics of Debauchery |

Key words: marginality, metaphysics, transgression, debauchery, Russian philosophy, crisis of European metaphysics.

Задача настоящей статьи заключается в разработке *метафизики* разврата как маргинального способа бытия человека. Разврат представляет собой метафизический феномен: это отрицание высшей природы человека, трансгрессия моральных запретов и утверждение низшего, животного начала самого по себе. Указания на метафизическую природу разврата дает Н.А. Бердяев: «Разврат есть соблазн небытия, уклон к небытию. Стихия сладострастия – огненная стихия. Но когда сладострастие переходит в разврат, огненная стихия потухает, страсть переходит в ледяной холод»[1]. Подход к разврату как к явлению метафизического порядка укоренен в традициях русской религиозной философии и в святоотеческом наследии. Однако в XX столетии эта традиция фактически была предана забвению в связи с монополизацией исследования сексуальных феноменов психоанализом и постструктурализмом. Последователи Фрейда и Лакана выработали антиметафизический дискурс о сексе и сексуальных извращениях. В предлагаемой вниманию читателей работе осуществлена попытка возобновления метафизической и религиозной трактовки маргинальных феноменов половой сферы человека.

1. Экспозиция проблемы: разврат как трансгрессивный способ бытия

Кризис метафизики, заявивший о себе в период со второй половины XIX столетия, приводит к высвобождению и автономизации различного рода маргинальных феноменов существования человека. Низшие, пограничные сферы бытия, такие как пьянство и разврат, начинают перемещаться с периферии культурного пространства в его центр. Эстетизация разврата осуществляется в творчестве поэтов-декадентов: Ш. Бодлер, П. Верлен, А. Рембо, О. Уальд, Ф. Сологуб, В. Брюсов, А. Блок. Ко второй половине-исходу XX столетия тенденции элитарной культуры проникают в массовое искусство. Половая распущенность и сексуальные извращения становятся излюбленной тематикой рок-культуры[2].

Тем не менее, разврат не перестает быть *маргинальным, трансгрессивным,* по существу, феноменом. Трансгрессия возможна только там, где есть границы. Отсутствие границ означает невозможность трансгрессии как нарушения этих границ. Трансгрессия имеет эффект обратного действия: она служит одним из наиболее действенных способов указания на то, что границы есть, что они обладают не только этическим и юридическим, но и онтологическим статусом. Такой способ обнаружения значимости границ является одновременно и наиболее драматическим. У Ф.М. Достоевского в «Бесах», в не вошедшей в окончательную редакцию романа главе «У Тихона» совращенная и доведенная Ставрогиным до самоубийства десятилетняя девочка говорит: «Я

[1] *Бердяев Н.А.* Русская идея. Миросозерцание Достоевского. М.: Издательство «Э», 2016. С. 141.

[2] *Фаритов В.Т.* Этика нигилизма: жажда небытия // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2018. № 1 (23). С. 21–34.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000012

Бога убила». Достигая пределов нравственного падения, переступая пределы, человек уничтожает божественную инстанцию, эти пределы полагающую. Он совершает *абсолютную трансгрессию*, от которой гибнет как Бог, так и он сам.

В «Житии преподобной Марии Египетской» представлена экспозиция разврата в качестве этапа жизненного пути, завершившегося покаянием и святостью: «Я, святой отец, родилась в Египте, но будучи двенадцати лет от роду, когда были живы еще мои родители, я отвергла их любовь и отправилась в Александрию. Как я потеряла свою девическую чистоту и стала неудержимо, ненасытно предаваться любодеянию, – об этом без стыда я не могу даже помыслить, не только пространно рассказывать; скажу только кратко, чтобы ты узнал о неудержимой моей похоти. Семнадцать лет, и даже больше, я совершала блуд со всеми, не ради подарка или платы, так как ничего ни от кого я не хотела брать, но я так рассудила, что даром больше будут приходить ко мне и удовлетворять мою похоть. Не думай, что я была богата и оттого не брала, – нет, я жила в нищете, часто голодная пряла охлопья, но всегда была одержима желанием еще более погрязнуть в тине блуда: я видела жизнь в постоянном бесчестии. Однажды, во время жатвы, я увидела, что много мужей – и египтян, и ливийцев идут к морю. Я спросила одного встречного, куда спешат эти люди? Тот ответил, что они идут в Иерусалим на предстоящий в скором времени праздник Воздвижения Честного и Животворящего Креста. На мой вопрос, возьмут ли они и меня с собой, он сказал, что если у меня есть деньги и пища, то никто не будет препятствовать. Я сказала ему: «Нет, брат, у меня ни денег, ни пищи, но все-таки я пойду и сяду с ними в один корабль, а они меня пропитают: я отдам им свое тело за плату». – Я хотела пойти для того, чтобы, – прости меня, мой отец, – около меня было много людей, готовых к похоти. Говорила тебе я, отец Зосима, чтобы ты не принуждал меня рассказывать про мой позор. Бог свидетель, я боюсь, что своими словами я оскверняю самый воздух»[3].

С метафизической точки зрения разврат представляет собой самый верный и действенный способ поставить себя вне божественного света, погасить в себе образ Бога. Разврат в своей метафизической основе утверждает антикартезианский принцип: «Я хочу, следовательно, я *не* существую». В автономизированной похоти «Я» раздробляется, растворяется, подводится к горизонту самоуничтожения. Для углубления этой темы необходимо обратится к опыту христианских святых и наследию русской религиозной философии.

2. От аскетики к семиотике: сексуальность как знак

Задолго до появления психоанализа, уже в христианской аскетике сексуальная сфера была семиотизирована, наделена функцией знака: «Отцы-пустынники, принявшие на себя ношу духовного наставничества, – в особенности Евагрий и Иоанн Кассиан, его латинский толкователь, – рассматривают сексуальное поведение как лучший индикатор духовного состояния монаха. Сексуальные фантазии, проявление сексуального влечения во сне и ноч-

[3] Великий покаянный канон. Творение святого Андрея Критского, читаемый в понедельник, вторник, среду. С прибавлением жития преподобной Марии Египетской. М.: Сибирская Благозвонница, 2016. С. 209–211.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000012

ные семяизвержения подвергаются такому скрупулезному самоанализу, который раньше был бы невообразим, но без которого эти проявления считались бы нечаянным, неосознанным контактом с противоположным полом. Взгляд на сексуальность с этой точки зрения явил собой перемену вполне революционную. После того как сексуальность стала рассматриваться в качестве источника «страсти», возбужденной в доселе гармоничной и благовоспитанной личности каким-либо соблазнительным партнером, женщиной или мужчиной, которые превратились для этой личности в объект сексуального желания, она трактуется, скорее, как симптом, обнаруживающий и другие душевные изъяны. Сексуальность становится особым окошком, сквозь которое монах может проникать взглядом во все самые сокровенные уголки своей души. В традициях Евагрия сексуальные фантазии изучаются со всей тщательностью, поскольку они выявляют присутствие в душе монаха конкретных (пусть даже и постыдных!) порывов, еще более губительных от того, что их труднее распознать: леденящих укусов гнева, гордыни и жадности. Поэтому снижение числа сексуальных фантазий и даже качественное изменение ночных выделений рассматривались едва ли не как показатель прогресса, которого монах достиг на пути к полной прозрачности сердца, предназначенного для любви к Богу и к ближнему своему… Постепенное исчезновение из снов сугубо личных сексуальных переживаний знаменует изгнание из души чудовищ еще более страшных, таких как гнев и гордыня, монстров, тяжкая поступь которых эхом отдается в сексуальных фантазиях. Это означает, что монах ликвидировал последнюю трещину, узкую, как лезвие бритвы, которая еще оставалась в его «простом сердце»[4].

В монашеской аскетике сексуальность рассматривается, таким образом, не сама по себе, но выступает в качестве знака, симптома, «окошка». Половая сфера наделяется статусом видимого проявления невидимого, она есть внешнее указание на внутреннее состояние души. Поскольку именно блудная страсть является одной из наиболее сильных и имеет достаточно яркие проявления, постольку она оказывается наиболее подходящим феноменом для наделения знаковой функцией. Означаемым здесь выступают другие страсти, укорененные в глубинах человеческой души и сокрытые от сознания. Разжегание плоти, обуреваемость блудными помыслами свидетельствуют о внутренней уязвленности, порабощенности другими страстями, такими как гордость и гнев.

Согласно святому Августину, блудная страсть есть свидетельство внутреннего разлада, исток которого коренится в разрыве между волей и инстинктом: «Обладая тонким чутьем древнего ритора и будучи способным представить свои умозаключения в виде очевидных фактов, понятных уму и сердцу как христиан, так и язычников, Августин раскрывает некоторые стороны полового акта, обнаруживающие глубокий разрыв между волей и инстинктом. Он заостряет внимание на эрекции и оргазме как на явлениях, которые, что вполне очевидно, с человеческой волей никак не связаны: ни импотент, ни фригидная женщина не могут вызвать этих ощущений усилием воли, если же

[4] История частной жизни: под общей ред. Ф. Арьеса и Ж. Дюби. Т. 1: От Римской империи до начала второго тысячелетия. М.: Новое литературное обозрение, 2017. С. 340–341.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000012

они появляются, то уже не контролируются никакими волевыми усилиями. ... Вожделение плоти, этот бесформенный фантом, без возраста и без лица, готовый в любой момент проявиться через явственно видимые и ощущаемые симптомы в сексуальных отношениях женатых пар, и заставляющий постоянно быть начеку людей целомудренных, сам по себе есть признак фатального разрушения внутренней гармонии, которая некогда господствовала в отношениях между человеком и Богом, мужчиной и женщиной, душой и телом, и которой наслаждались Адам и Ева в свою бытность в раю»[5].

Исток разврата, таким образом, следует искать в метафизической области. Извращение коренится в нарушении отношения человека к Богу, в трансгрессии иерархического онтологического порядка, согласно которому божественное несоизмеримо выше земного, телесного. Правильная позиция заключается отнюдь не в том, чтобы отрицать земное и телесное в пользу божественного. Чрезмерный аскетизм сам является оборотной стороной извращения, поскольку представляет собой реакцию на извращение, радикальный способ борьбы с развратом. Низшие сферы бытия подлежат не устранению, но просветлению высшим, божественным. Низшее должно ценится не само по себе, но постольку, поскольку оно получает свой смысл от высшего, имеет в высшем свой исток и свою цель. Нарушение этой иерархической модели ведет к извращению. Разврат происходит от предпочтения низшего высшему, от наделения низшего собственной, автономной ценностью. Разврат есть полагание предела своего блага, предела своего бытия в низших сферах существования: «Но когда душа делает что-либо для достижения того, что ощущается посредством тела, ради того, чтобы испытать это, отличиться и завладеть этим так, что полагает в нем предел своего блага, тогда, что бы она ни делала, она поступает постыдным образом и предается разврату, греша против собственного тела (1Кор.6, 18). [Тогда], выхватывая изнутри ложные видения телесных вещей и слагая их в суетном представлении таким образом, что ей уже ничто не кажется божественным, если оно не такого рода, из-за себялюбивой жадности она плодится ошибками, а из-за себялюбивой расточительности она теряет силы»[6].

Святой Августин разграничивает вожделение и любовь. Любовь распространяется на Бога и на творение, поскольку оно полагается как создание Бога. Вожделением является предпочтение творения самого по себе, вне его связи с высшим, божественным началом: «Итак, [это слово зачинается] либо вожделением (cupidate), либо [собственно] любовью (caritate). И [дело] не в том, что не следует любить творение, но [в том, что] если эта любовь относится к Творцу, то она будет не вожделением, но [собственно] любовью. Ибо, когда любят творение само по себе, тогда это вожделение. И тогда оно не помогает тому, кто им пользуется, но вредит наслаждающемуся им. Так как творение либо равно нам, либо ниже

[5] История частной жизни: под общей ред. Ф. Арьеса и Ж. Дюби. Т. 1: От Римской империи до начала второго тысячелетия. М.: Новое литературное обозрение, 2017. С. 348–349.

[6] *Августин Аврелий Блаженный*. О Троице. М.: РИПОЛ–Классик, 2018. С. 308.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000012

нас, то следует пользоваться низшим ради Бога, а наслаждаться равным в Боге»[7].

Сам Августин в молодости переживал это уводящее от подлинного бытия «безумство похоти», о чем свидетельствует в своей «Исповеди»: «В шестнадцатилетнем возрасте своем, прервав по домашним обстоятельствам школьные занятия, жил я вместе с родителями на досуге, ничего не делая, и колючая чаща моих похотей разрослась выше головы моей; не было руки выкорчевать ее. Наоборот, когда отец мой увидел в бане, что я мужаю, что я уже в одежде юношеской тревоги, он радостно сообщил об этом матери, словно уже мечтал о будущих внуках, радуясь опьянению, в котором этот мир забывает Тебя, упиваясь невидимым вином извращенной, клонящейся вниз воли»[8].

Таким образом, семиотическая модель разврата представляет собой нарушение распределения ценностей в оппозиции высшего и низшего, божественного и тварного. Поскольку данная оппозиция носит метафизический характер, разврат представляет собой метафизический феномен. Разврат немыслим вне этой метафизической оппозиции. Даже доведенное до крайних пределов падение, попрание божественного в человеческом существовании сохраняет свою ориентацию на высшее. Ю.М. Лотман отмечал, что даже кощунство является формой богопочитания[9]. Животный мир не знает разврата, так как не будучи образом Бога, не обладает и возможностью для попирания этого образа. Для человека разврат выступает в качестве предельной, маргинальной бытийной возможности. Трансгрессия возможна только при условии существования границ. Соответственно, трансгрессия божественного есть негативное признание и утверждение божественного. По ту сторону метафизической оппозиции божественного и тварного уже нет разврата.

3. Метафизика разврата в русской философии

Углубление метафизических толкований разврата мы находим в русской религиозной философии. Именно здесь феномену разврата уделяется достаточно большое внимание. В той или иной форме данная тема была затронута в творчестве Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, В.С. Соловьева, Н.О. Лосского, Б.П. Вышеславцева, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, В.В. Розанова. В настоящем исследовании мы остановимся на фигурах Бердяева и Булгакова.

Для Бердяева метафизический смысл разврата заключается в разъединении. Как метафизический феномен разврат есть либо утверждение разъединения, либо неудавшаяся попытка соединения. В философии Бердяева и культура, и искусство, и творчество определяются как «великие неудачи». Половая сфера человека не исключается из этого ряда, она тоже оказывается неудачей, провалом изначального творческого устремления к единству: «Что такое разврат в глубоком смысле этого слова? Разврат прямо противоположен всякому соединению. Тайна разврата – тайна разъединения, распада, раздора, вражда в поле. Тайна соединения не может быть развратна. Где соединение достигается, там нет разврата.

[7] *Августин Аврелий Блаженный*. О Троице. М.: РИПОЛ–Классик, 2018. С. 242.
[8] *Блаженный Августин*. Исповедь. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2006. С. 28.
[9] *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров. Пб.: Азбука, 2014. С. 311.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000012

В сексуальном акте есть неустранимый элемент разврата потому, что он не соединяет, а разъединяет, что в нем есть реакция, что он чреват враждой. Семья не предохраняет от этой развратности сексуального акта, от этой поверхностности, внешности касания одного существа к другому, от этого бессилия внутреннего проникновения одного существа в другое, бессилия слить все клетки мужа и жены. Разврат есть разъединение, и он всегда превращает объект полового влечения в средство, а не в цель»[10]. По мысли Бердяева, соединение и проникновение одного в другое (мужского в женское) должно быть тотальным и непрекращающимся. Но в половом акте именно этого и не удается достичь. Даже в супружестве сексуальные отношения сохраняют этот элемент разврата.

В разврате половая сфера автономизируется, отделяется от целого, от космоса, от бытия: «Пол как бы отделяется от человека и от космоса, становится замкнутым, погруженным в себя. Всякое размыкание пола в космос прямо противоположно разврату. То уединение, сокрытие пола, отдифференцирование его от цельной сущности жизни, которое мы видим в природном мире, всегда есть уже разврат. Только возвращение полу универсального значения, воссоединение его со смыслом жизни побеждает разврат»[11].

Таким образом, Бердяев квалифицирует в качестве разврата половую жизнь в целом: «По обыденным представлениям развратом называются недозволенные формы соединения полов, в то время как развратно именно отсутствие соединения. Сексуальный акт развратен потому, что недостаточно глубоко соединяет. Также поверхностны ходячие представления о развратности аномалий половой жизни. Наша половая жизнь есть сплошная аномалия, и иногда самое «нормальное» может оказаться развратнее «ненормального». Разврат совсем не может быть запрещен, он должен быть онтологически преодолен иным бытием»[12]. Преодоление разврата осуществляется посредством любви и экстаза: «Любовь – одно противоядие против разврата. Другое противоядие – высшая духовная жизнь. Сладострастие само по себе еще не развратно. Развратно лишь сладострастие разъединения, и свята сладкая страсть соединения. Развратно сладострастие, не проникающее в объект, погружающее в себя, и свят оргийный экстаз любви, сливающий с любимым»[13].

В таком подходе Бердяева к проблеме сексуальности явно ощущается ницшеанский элемент: «Сладострастие: великое подобие-счастье более высокого счастья и наивысшей надежды. Ибо многому обещан был брак и больше, чем брак, – многому, что более чуждо друг другу, чем мужчина и женщина, – а кто понял вполне, *как чужды* друг другу мужчина и женщина!»[14]. («Wollust: das große Gleichnis-Glück für höheres Glück und höchste Hoffnung. Vielem nämlich ist Ehe verheißen und mehr als Ehe, – Vielem, das fremder sich ist, als Mann und Weib: – und wer begriff es ganz, *wie fremd* sich

[10] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 429.
[11] Там же. С.429–430.
[12] Там же. С. 430.
[13] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 430.
[14] *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. М.: Культурная революция, 2007. С. 194.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000012

Mann und Weib sind!»)[15]. Подобно Ницше, Бердяев не признает кастрирующего и отрицающего жизнь аскетизма всех «потусторонников» (Hinterweltlern). И подобно Ницше, не признает он пошлости и цинизма всякого рода свиней и гуляк (die Schweine und Schwärmer). Вслед за немецким философом Бердяев видит в сексуальности лишь подобие (Gleichnis) будущего соединения, брачного союза – того, что более чуждо друг другу, чем муж и жена. Но что может быть более чуждым? Трансцендентный и имманентный мир, божественное и земное. И Ницше, и Бердяев ориентированы на устранение метафизического разрыва высшего и низшего мира. Половая жизнь есть разврат лишь в нынешнем состоянии человечества. Но это состояние не окончательно, оно должно быть преодолено, превзойдено в жизни будущего века, в провозвещенной Бердяевым творческой эпохе. В этой установке Бердяев исходит одновременно из христианской традиции и из философии Ницше. Эрос должен быть просветлен и преображен. До тех пор, пока этого не произошло, мы все еще находимся между крайностями аскетизма и разврата.

В отличие от Бердяева Булгаков опирается преимущественно на христианскую традицию: «Это сочетание духовного и плотского единения вытекает из духовно-телесной природы человека, как воплощенного духа. Здесь сохранена связь с животным миром, который в то же время превосходится наличием духовного начала в человеке и его гармонирующей, одухотворяющей силой. Однако это задание гармонизации пола и духа, столь существенное для человека, оказалось и наиболее трудным, а соотношение их неустойчивым, что и следует из факта совершившегося грехопадения. Последнее оказало влияние на всю жизнь человека, а в нем и всего мира, но с наибольшей интимностью оно коснулось именно взаимоотношений мужского и женского начала в человеке. Эту перемену можно выразить так: в человеке пробудился пол, как не подчиненная духу, самочинная стихия, как влечение и страсть, не только не подчиненная духу, но его себе подчиняющая: «и к мужу твоему влечение твое» (3,16), и таково же стало и влечение мужа к жене. Жизнь пола в человеке утратила изначальную гармонию и приняла трагический характер. Пол в человеке есть воплощенная антиномия: он делает человека животным, но в то же время человек не может до конца стать животным, иначе как в последних глубинах падения, как бы расчеловечения, о чем говорится в Библии по поводу предпотопного растления: «суть плоть». В животной стороне пола человек трагически стоит и выше животного, и ниже него, ибо животный мир, не имея духа, остается невинен в половой жизни, между тем как в человеке половая жизнь переживается как утрата «невинности»»[16]. Метафизическая природа разврата заключается, таким образом, в его расчеловечивающем аспекте. Расчеловечение – полюс, противоположный обожению. Это две крайние и предельные потенции человеческого бытия. Человек находится между этими крайними возможностями, его существование носит антиномический характер. Булгаков отмечает: «Половая распущенность и утонченные формы блуда в христианских странах распространены, вероятно,

[15] *Nietzsche F.* Gesammelte Werke. Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2012. S. 504.

[16] *Булгаков С.* Утешитель. О Богочеловечестве. Часть II. Paris: YMCA Press, 1936. С. 369.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000012

даже более, чем в нехристианских. Нередко наблюдается, напр., что нравы дикарей-язычников или мусульман, живущих рядом с христианами, чище и строже, чем последних. Несовершеннолетние чужды пороков, свойственных взрослым, но зато они не могут достигнуть и их добродетелей»[17]. До тех пор, пока обожение остается предельным горизонтом бытия человека, всегда будет иметь места другой крайний горизонт: расчеловечение, проявляющееся, в том числе, в различных формах половой распущенности.

4. Ницше против Фрейда

Ницше описывает подобную ситуацию антиномизации в притче о дереве на горе: «С человеком происходит то же, что с деревом. Чем больше стремится он в высоту, к свету, тем глубже устремляются корни его в землю, вниз, во мрак и глубину, – к злу»[18]. («Je mehr er hinauf in die Höhe und Helle will, umso stärker streben seine Wurzeln erdwärts, abwärts, ins Dunkle, Tiefe, – ins Böse»)[19]. Антиномичность человеческого существования разрешается упразднением противоположностей: «Теперь ждет оно и ждет, – чего же ждет оно? Оно живет слишком близко к облакам; оно ждет, вероятно, первой молнии?»[20]. («Nun wartet er und wartet, – worauf wartet er doch? Er wohnt dem Sitze der Wolken zu nahe: er wartet wohl auf den ersten Blitz?»)[21]. Человек для Ницше есть переход и гибель (ein Übergang und ein Untergang), Übermensch как горизонт этого перехода и есть эта молния («der ist dieser Blitz»). Ницше ориентирован на преодоление существующего порядка бытия и ценностей, на творческое преобразование и преображение человека. В этом плане у Ницше гораздо больше общего со святоотеческим наследием, чем с психоанализом. Так, у Иоанна Златоуста мы читаем слова, проливающие свет на сокровенные глубины ницшевской философии: «все видимое нами не пребудет всегда одинаковым, а примет другой вид. И небо, и земля, и море, все изменится»[22]. «Если так будет, говорит Он, то дольнее ничем не будет различествовать от горнего, хотя по свойству они и различны; тогда земля покажет нам других ангелов»[23]. И у Ницше критика метафизики направлена на будущее преобразование, в котором разрыв трансцендентного и имманентного будет снят: имманентное будет возвышено до трансцендентного. Из этой установки вытекает ницшевская критика аскетизма. В своих выродившихся, извращенных формах аскетизм есть бегство от задачи будущего. Но и вульгаризация libido, его обособление от высших сфер бытия приводит в конечном итоге лишь к перспективе расчеловечения.

Во фрейдизме сексуальность из знака превращается в означаемое, причем, в означаемое универсального характера, являющееся

[17] *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний. СПб.: Издательство Олега Абышко; Пальмира, 2017. С. 469.
[18] *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. М.: Культурная революция, 2007. С. 43.
[19] *Nietzsche F.* Gesammelte Werke. Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2012. S. 390.
[20] *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. М.: Культурная революция, 2007. С. 44.
[21] *Nietzsche F.* Gesammelte Werke. Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2012. S. 391.
[22] *Златоуст Иоанн, святитель*. Толкование на Евангелие от Матфея. В двух книгах. Книга первая. М.: Сибирская Благозвонница, 2016. С. 526.
[23] Там же. С. 338.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000012

ключом ко всем знакам. Сексуальность становится здесь «трансцендентальным означаемым». Р. Сафрански в своей интеллектуальной биографии Ницше высказывает предположение, что в школьные годы юный ученик Шульпфорты мог быть соблазнен или изнасилован неким бродячим поэтом Э. Ортлеппом. О сексуальности философа еще при его жизни ходили различные толки. Ницше рано потерял отца, воспитывался в окружении женщин, никогда не был женат – обстоятельства вполне достаточные, чтобы представлять философа в качестве гомосексуалиста или хронического онаниста (подобные предположения высказывал о Ницше Рихард Вагнер). Но Сафрански предупреждает о бесплодности всяких попыток сделать из этой сферы ключ к пониманию жизни и философии Ницше: «Однако при этом чудовищно-беспредельное жизни, к которому обращено мышление Ницше, будет редуцироваться к тайной истории его сексуальности. Ее пытаются сделать привилегированным местом события истины. Сексуальности придается статус личностной истины. Это, быть может, самая значительная выдумка об истине XX столетия, но возникла она еще в XIX столетии. Ницше страдал от грубости и скрытой агрессивности подобной воли к истине, которая делает заключение о личности, исходя из ее сексуальности. И хотя он тоже исследовал сферу инстинктов, он обнаруживал в ней бесконечное многообразие – в этом отношении он был политеистом и не признавал лишенного всякой фантазии монотеизма сексуальных детерминистов»[24].

Эрос должен быть преображен, высшее должно быть раскрыто в низшем, а низшее возведено к высшему. Такова основная интенция русской религиозной философии: «Сублимация есть возведение низшего к высшему»[25]. Полемизируя с Фрейдом, Вышеславцев отмечает: «Сказать, что статуя есть *только* сублимированный мрамор; любовь и религия – *только* сублимированная сексуальность; наука, искусство, культура – *только* сублимированное хозяйство (марксизм) – значит повторить классическую ошибку. Именно *не только!* Настоящая сублимация есть творчество, т.е. создание совершенно *новой*, ранее не бывшей *ступени бытия*»[26].

Понимание эроса как личностного экстаза, выхода за пределы возможностей человека как тварного существа, творческой мощи единения и слияния представлено у современного философа и богослова Х. Яннараса. Разврат и распутство представляют собой, согласно Яннарасу, проявление отчуждения эроса. Однако и в этом отчужденном эросе сохраняется его истинная, экстатическая природа: «Критерий причастности Благу, то есть жизни, – тяга к единению и дружбе. И эта тяга сохраняется во всяком страстном желаний жизни, пусть даже самой дурной жизни. Она сохраняется именно потому, что вожделение всегда соотносительно и потому удерживает, в большей или меньшей степени, динамику личностного эк-стаза, выхода за пределы бытийной самодостаточности природы. Вожделение есть желание и жажда полноты, а следовательно – осознание неполноты, которая может быть

[24] *Сафрански Р.* Ницше: биография его мысли. М.: Издательский дом «Дело», 2016. С. 302–303.

[25] *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994. С. 110.

[26] Там же. С. 111.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000012

восполнена только кем-то или чем-то «другим», внешним по отношению к индивидууму. Именно к этой, пусть недостижимой, полноте нас «влечет», толкает вожделение»[27]. Такое понимание эроса ближе к философии жизни Ницше, нежели фрейдистские попытки абсолютизации сексуальной сферы.

Кризис европейской метафизики имеет своим последствием утрату этого направления творческой энергии на преображение Эроса. Уже у А. Шопенгауэра становится явным это соскальзывание метафизической проблематики к тому вульгарному натурализму, который впоследствии проявится с полной силой в психоанализе: «То, что вслед за актом служения роду, т.е. за оплодотворением, у каждого мгновенно наступает истощение и ослабление всех сил, а у большинства насекомых даже смерть, вследствие чего Парацельс сказал: «Seminis emissio est partis animae jactura» («Извержение семени есть утрата части жизни» (лат.)); то, что у человека утрата возможности оплодотворения свидетельствует о приближении смерти; то, что неумеренное пользование этой силой в любом возрасте сокращает жизнь, а воздержание, напротив, способствует росту сил, особенно мускульных, чем и пользовались греческие атлеты; что такое воздержание может продлить жизнь насекомого даже до следующей весны – все это указывает на то, что жизнь индивида, в сущности, только взята взаймы у рода и что жизненная сила – это как бы искусственно сдерживаемая сила рода»[28]. Шопенгауэровская «Метафизика половой любви» сохраняет метафизику лишь на уровне формы. В содержательном плане от метафизики здесь уже практически ничего не остается, поскольку высшее редуцируется к низшему. Последнее и есть разврат, что было показано нами на предыдущих страницах.

[27] Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога. М.: Директ-Медиа, 2014. С. 58.

[28] Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 2. Минск: ООО «Попурри», 1998. С. 503.

Список литературы

1. Августин Аврелий Блаженный О Троице. М.: РИПОЛ–Классик, 2018. 429 с.
2. Бердяев Н.А. Русская идея. Миросозерцание Достоевского. М.: Издательство «Э», 2016. 512 с.
3. Бердяев Н.А. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 254–581.
4. Блаженный Августин Исповедь. – Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2006. 336 с.
5. Булгаков С. Утешитель. О Богочеловечестве. Часть II. – Paris: YMCA Press, 1936. 445 с.
6. Булгаков С.Н. Свет Невечерний. СПб.: Издательство Олега Абышко; Пальмира, 2017. 631 с.
7. Великий покаянный канон. Творение святого Андрея Критского, читаемый в понедельник, вторник, среду. С прибавлением жития преподобной Марии Египетской. М.: Сибирская Благозвонница, 2016. 237 с.
8. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994. 368 с.
9. Златоуст Иоанн, святитель. Толкование на Евангелие от Матфея. В двух книгах. Книга первая. М.: Сибирская Благозвонница, 2016. 734 с.
10. История частной жизни: под общей ред. Ф. Арьеса и Ж. Дюби. Т. 1: От Римской империи до начала второго тысячелетия. М.: Новое литературное обозрение, 2017. 800 с.
11. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. СПб.: Азбука, 2014. 416 с.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000012

12. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. М.: Культурная революция, 2007. 432 с.
13. Сафрански Р. Ницше: биография его мысли. М.: Издательский дом «Дело», 2016. 456 с.
14. Фаритов В.Т. Этика нигилизма: жажда небытия // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2018. № 1 (23). С. 21–34.
15. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 2. Минск: ООО «Попурри», 1998. 832 с.
16. Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога. М.: Директ-Медиа, 2014. 121 с.
17. Nietzsche F. Gesammelte Werke. Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2012. 972 S.

References

1. Aurelius Augustinus Hipponensis Confessiones. CreateSpace Independent Publishing Platform. 2014 Publ., 2010. 244 p. (In Latin).
2. Aurelius Augustinus Hipponensis De Trinitate. Mediatrix Press Publ., 2015. 306 p. (In Latin).
3. Berdjaev N.A. Russkaja ideja. Mirosozercanie Dostoevskogo (Russian idea. World outlook of Dostoevsky). Moskow.: Izdatel'stvo «Je» Publ., 2016. 512 p. (In Russian).
4. Berdjaev N.A. Smysl tvorchestva (The meaning of creativity). Moskow: Pravda Publ., 1989. pp. 254–581. (In Russian).
5. Bulgakov S. Uteshitel'. O Bogochelovechestve. Chast' II (Comforter. About God-manhood. Part II). Paris: YMCA Press Publ., 1936. 445 p. (In Russian).
6. Bulgakov S.N. Svet Nevechernij (Light Non-Evening). St. Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko; Pal'mira Publ., 2017. 631 p. (In Russian).
7. Chrysostom St. J. The Homilies On The Gospel Of St. Matthew. Jazzybee
8. Faritov V.T. Jetika nigilizma: zhazhda nebytija (Ethics of nihilism: thirst for nothingness) Vestnik Samarskoj gumanitarnoj akademii. Serija «Filosofija. Filologija» (Bulletin of the Samara Humanitarian Academy. Series «Philosophy. Philology»). 2018. no. 1 (23). pp. 21–34. (In Russian).
9. Histoire de la vie privée, tome 1 : De L'Empire romain à l'an mil. Seuil Publ., 1999. 668 p. (In French).
10. Lotman Ju.M. Vnutri mysljashhih mirov (Inside the thinking worlds). Sankt-Peterburg: Azbuka Publ., 2014. 416 p. (In Russian).
11. Nietzsche F. Gesammelte Werke. Köln: Anaconda Publ., 2012. 972 p. (In German). Publ., 2012. 1177 p. (In English).
12. Safranski R. Nietzsche. Biographie seines Denkens. FISCHER Taschenbuch. Publ., 2016. 456 p. (In German).
13. Schopenhauer A. Die Welt als Wille und Vorstellung. Hofenberg Publ. 2016. 866 p. (In German).
14. Velikij pokajannyj kanon. Tvorenie svjatogo Andreja Kritskogo, chitaemyj v ponedel'nik, vtornik, sredu. S pribavleniem zhitija prepodobnoj Marii Egipetskoj (The Great Penitential Canon. Creation of St. Andrew of Crete, read on Monday, Tuesday, Wednesday. With the addition of the life of St. Mary of Egypt). Moskow: Sibirskaja Blagozvonnica Publ., 2016. 237 p. (In Russian).
15. Vysheslavcev B.P. Jetika preobrazhennogo Jerosa (Ethics of the Transformed Eros). Moskow: Respublika Publ., 1994. 368 p. (In Russian).
16. Yannaras Ch. On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite. CONTINNUUM 3PL Publ., 2006. 136 p. (In Greek).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

 DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000013

Елена Владимировна ПЕТРОВСКАЯ / Helen PETROVSKY

Институт философии Российской Академии наук (РАН), Москва, Россия
Руководитель сектора эстетики, кандидат философских наук

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia
Head of the Department of Aesthetics, PhD in Philosophy
epetrovs@iph.ras.ru

ФОТОГРАФИЯ: ФОРМУЛЫ ПАМЯТИ

В статье ставится принципиальный по своему характеру вопрос: можно ли концептуализировать – с помощью фотографии – иное время по сравнению с историческим? Чтобы ответить на него, автор привлекает идею «формул пафоса» Аби Варбурга, разработанную им на основе его исследований искусства итальянского Возрождения и наглядно представленную в «Атласе Мнемозины», подборке визуальных образов из разных эпох и культур, изначально имевшей вид 63 заполненных репродукциями панелей. Еще одна концептуальная подпорка – это знаменитая библиотека ученого, организация которой позволяет судить о его неиерархическом и междисциплинарном взгляде на исторический материал. Если говорить обобщенно, «формулы пафоса» – это повторяющиеся элементы изображения, которыми передается бурное движение или, согласно Варбургу, «наполненные страстью жесты». Такие элементы сходны в одном – в выражении интенсивности переживания, притом что содержание страстей может быть и прямо противоположным (например, радость и страх). Если иметь в виду «переселение образов», а именно их миграцию из одной эпохи в другую и из одного географического региона в другой (еще одна идея Варбурга), то выстраивается альтернативная история культурных форм, где доминантным, по существу, становится воспроизведение немиметических элементов изображения, значимых постольку, поскольку ими передается разделяемый, совместный опыт. Для его описания Варбург пользуется понятием энграммы, позаимствованным у биолога-эволюциониста Рихарда Земона. Хотя у самого Варбурга это понятие только упоминается, мы можем восстановить оригинальную логику Земона, обратившись к его трудам напрямую.

Отпечаток аффективного опыта сохраняется в произведениях искусства, обеспечивая их продленную («посмертную») жизнь. Так понятый отпечаток противостоит изображению. Следует отметить, что подобная концепция зарождается в эпоху появления фотографии, которая сама воспринимается в качестве технологического отпечатка. Фотография для Варбурга играет вспомогательную роль – он пользуется ее услугами для составления своего необычного «Атласа». Однако мы можем утверждать, что сама идея «формул пафоса» и их трансляции становится возможной благодаря изобретению фотографии. С другой стороны, необходимо расширить представление об отпечатке. Отпечаток (в том числе технологический) – это не слепок с вещи, а скорее превращение изображения в пятно, где действуют силы и приостанавливается механизм уподобления. Это фотография как место пересечения множественных отношений. И хотя к такому пониманию фотографии мы приходим уже после ее конца, в цифровую эпоху, тем не менее именно этот потенциал, присутствующий в ней с самого начала, позволяет видеть в фотографии улавливатель иного времени – не исторического, но превосходящего своим масштабом человека.

Ключевые слова: фотография, память, энграмма, «формулы пафоса», А. Варбург, М. Бараш, Р. Земон, Ч. Дарвин, Ф. Ницше.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000013

Елена Владимировна ПЕТРОВСКАЯ / Helen PETROVSKY

| Фотография: формулы памяти / Photography: Memory Formulae |

PHOTOGRAPHY: MEMORY FORMULAE

The article poses the following essential question: Is it possible – via photography – to conceptualize a time that would serve as an alternative to historical time? In order to propose an answer, the author turns to Aby Warburg's "pathos formulae", an idea developed on the basis of his studies of Italian Renaissance art and graphically presented in the Mnemosyne Atlas, a collection of visual images from different epochs and cultures that initially consisted of 63 panels filled with reproductions. Another conceptual support is the scholar's famous library, the organization of which testifies to his non-hierarchical and interdisciplinary approach to historical sources. In the most general sense, "pathos formulae" are recurring elements of representations that display intense movement or "passionate gesticulation", in Warburg's own words. Such elements have one thing in common – they express the intensity of the emotion represented, while the content of the passions and events may be downright antithetic (for example, joy and fear). If one takes into account the "migration of images", that is, their movement from one epoch and/or geographical region to another (again, this is Warburg's idea), then one is faced with an alternative history of cultural forms, which essentially revolves around the repetition of non-mimetic elements of representations, whose significance depends on their giving expression to a shared, i.e. common, experience. Warburg describes it in terms of an engram, a concept borrowed from the evolutionary biologist Richard Semon. And although he mentions the concept in passing, we can restore Semon's original logic by directly turning to his work.

The trace of affective experience persists in works of art, ensuring their "afterlife" or survival. Thus understood, an imprint stands in opposition to representation. It should be noted that this conception coincides with the arrival of the photograph which itself is seen as a technological imprint. For Warburg himself photography is clearly auxiliary – it is instrumental in creating his unprecedented Atlas. However, we might conclude that the very idea of "pathos formulae" and their transmission becomes possible thanks to the invention of photography. On the other hand, one should elaborate on the notion of imprint itself. An imprint (including its technological version) is not some sort of mold or impression taken from a thing, but rather the transformation of representation into a stain (blind spot), allowing for the operation of forces and suspending the mechanism of imitation. An imprint is the photograph being a point of intersection of multiple relations. And although we develop this understanding of photography after its end, that is, in the digital era, it is precisely this potential present in photography from its very outset that allows one to view it as a revealer (detector) of a different time. Such time is ahistorical, its scope and rhythms transcending human measure.

Key words: photography, memory, engram, "pathos formulae", A. Warburg, M. Barashe, R. Semon, Ch. Darwin, F. Nietzsche.

Понимание фотографии с течением времени меняется. В этом можно усмотреть косвенное указание на то, как меняются познавательные принципы и приоритеты в целом. Ведь не секрет, что фотография часто становится поводом – и наиболее подходящим материалом – для артикуляции некоей более общей теоретической позиции. Так было с наиболее влиятельными теориями фотографии, к числу которых относятся размышления В. Беньямина, Р. Барта, С. Сонтаг. Это те теории, замечу, которые вызывают наибольший отклик у русскоязычных читателей. И если попытаться коротко передать их основной посыл, то фотография рассматривается как отпечаток (след), который сообщает нам о прошлом. По-

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

видимому, в этом проявляет себя статическое понимание фотографии, а именно как замкнутого на себя изображения. (Хотя необходимо признать, что бартовский punctum размыкает изображение навстречу аффекту и уже одним этим попирает столь часто упоминаемую Бартом же смерть как квинтэссенцию всякого снимка.)

Однако в последнее время наметилась более или менее общая тенденция понимания фотографии уже не в качестве изображения. Если не изображение, то что же? Одним из возможных ответов на этот вопрос является идея соотносительности, или отношения. Этот подход, которого придерживается, в частности, американский историк искусства Кайя Силверман, призван формализовать наше понимание фотографии таким образом, что фотография предстает элементом многообразия мира[1]. Однако элемент не есть простой фрагмент. Это часть, приравненная к целому. Иными словами, в такой части уже содержится вся полнота связей, в которые мы вовлечены, хотя и не имея возможности мысленно их охватить – в силу естественной ограниченности наших познавательных способностей.

В целом я разделяю данный подход[2]. Ясно, что подобный взгляд на фотографию может быть эксплицирован разными средствами. Так, Силверман пытается переопределить понятие аналогии, отказываясь от таких устоявшихся ориентиров, как тождество, символический эквивалент, логическое соответствие, и даже бросая вызов риторическим фигурам метафоры и сравнения, с которыми аналогия ассоциируется прежде всего. Взамен последняя предстает сложной сетью отношений, из которых соткан мир[3]. Я намереваюсь двинуться иным путем. В предлагаемой вниманию читателя статье я буду рассматривать фотографию в качестве энграммы. Это слово хронологически восходит к началу XX века и принадлежит немецкому биологу-эволюционисту Рихарду Земону. Именно в его книгах «Мнема» (1904) и «Мнемические ощущения» (1909) «энграмма» закрепляется за особой теорией памяти, которая оказалась слишком радикальной для большинства его современников. Но, прежде чем обратиться к этим взглядам, нам необходимо задержаться на оригинальном подходе к истории искусства, сформулированном немецким исследователем Аби Варбургом приблизительно в то же самое время. Здесь следует иметь в виду два немаловажных обстоятельства. Во-первых, Варбург был знаком с сочинениями Земона и напрямую упоминает энграмму. Во-вторых, в своей профессиональной работе он активно пользовался фотографией как подручным средством, что вообще типично для так называемой Bildwissenschaft, то есть круга ученых, пытавшихся по-новому исследовать историю искусства[4]. Итак, рассмотрим всё по порядку.

* * *

[1] См.: *Silverman K.* The Miracle of Analogy // Nonsite.org. March 14, 2014. Issue № 11. URL: http://nonsite.org/feature/the-miracle-of-analogy (дата обращения: 14.02.2020).

[2] См. мою книгу «Возмущение знака. Культура против трансценденции» (М.: Common place, 2019) и особенно главу «Исследуя фотографический знак. Пояснения к архиву Зофьи Рыдет» (С. 164–189).

[3] *Silverman K.* The Miracle of Analogy // Nonsite.org. March 14, 2014. Issue № 11. URL: http://nonsite.org/feature/the-miracle-of-analogy (дата обращения: 14.02.2020).

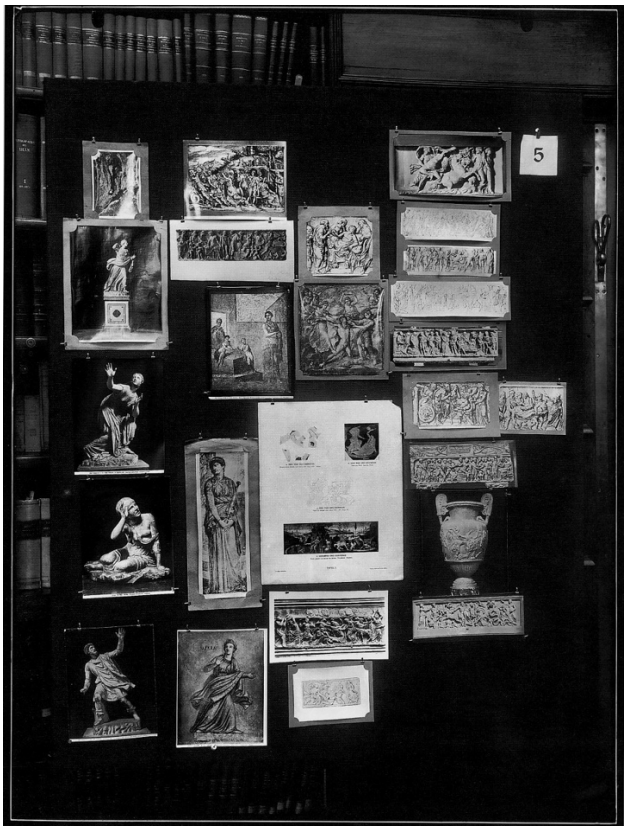
[4] Подробнее о немецкоязычной «науке об образах» как своего рода междисциплинарной истории искусства см.: *Bredekamp H.* A Neglected Tradition? Art History as *Bildwissenschaft* // Critical Inquiry. Spring 2003. Vol. 29. № 3. P. 418–428.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000013

Елена Владимировна ПЕТРОВСКАЯ / Helen PETROVSKY

| Фотография: формулы памяти / Photography: Memory Formulae |



Аби Варбург. Атлас «Мнемозина». 1926–1929. Панель № 5. © The Warburg Institute, London.

Аби Варбург широко известен тем, что он стоит у истоков иконологии, исследовательского направления, занятого расшифровкой символических и дискурсивных значений изображений, в основном ренессансных. Но парадоксальным образом Варбург отказывается следовать по этому пути и в своих поздних опытах – по-другому их не назовешь – обращается к совсем другим методам исследования. Его внимание привлекают так называемые «формулы пафоса» (Pathosformeln), которые заставляют ученого отодвинуть на второй план эстетические категории. «Формулы пафоса» – это устойчивые, повторяющиеся элементы изображения, в которых «страсть» (или, по-другому, «пафос») выражается через бурное движение. Им охвачена фигура в целом и ее аксессуары (волосы, одежда). По выражению самого Варбурга, это «древний словарь наполненных страстью жестов»[5].

Здесь следует прерваться и сказать, что «метод» Варбурга не изложен им в каком-либо одном трактате. Его разборы раннеренессансного искусства обычно очень конкретны, и мы должны извлекать его методу из двух дополнительных источников, а именно из его знаменитой библиотеки, собиравшейся Варбургом на протяжении всей его жизни, и визуального атласа под названием «Мнемозина» (1926–1929), в котором наглядно представлена историческая динамика культурных форм, как она в ту пору виделась ученому. Этот атлас, состоявший из 63 панелей и объединявший образцы классического искусства с иллюстрациями из гамбургских газет, и являл упомянутые «формулы пафоса», представленные главным образом эмблематичными для Варбурга античными вакханками (или, по его собственному слову, Нимфами)[6]. Наиболее ранним и ярким примером обнаружения античного жеста в ренессансном изображении является, пожалуй, анализ фрески Гирландайо в церкви Санта-Мария-Новелла во Флоренции, где неподвижная в целом композиция, посвященная рождению Иоанна Крестителя, нарушается (и разрушает-

[5] Цит. по: *Barashe M.* “Pathos Formulae”: Some Reflections on the Structure of a Concept // *Idem*. Imago Hominis: Studies in the Language of Art. New York: New York University Press, 1991 [1994]. P. 119.

[6] См, например: *Johnson Ch.D.* Memory, Metaphor, and Aby Warburg’s Atlas of Images. Ithaca, NY: Cornell University Press and Cornell University Library, 2012. P. 1–42. Для общего понимания творчества Варбурга по-прежнему актуальной остается статья его ученицы и коллеги Гертруды Бинг, замышлявшаяся как предисловие к итальянскому изданию собрания сочинений ученого: *Bing G.* A.M. Warburg // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1965. Vol. 28. P. 299–313.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000013

ся) летящей фигурой служанки, показанной в профиль в развевающихся белых одеждах[7]. Эта фигура, по мысли Варбурга, де-факто вскрывает новое отношение не только донатора, но и эпохи в целом к античным образцам.

Итак, «формулы пафоса», они же «формулы страсти» или «формулы выражения страсти». Варбург обнаруживает их в целом ряде произведений художников Возрождения, и в этом состоит «посмертная», но и продленная жизнь античных форм («Das Nachleben der Antike», так называлась работа Варбурга, которую на английский язык устойчиво переводят как «The Afterlife of Antiquity»). У Варбурга мы находим понимание того, что античность закончилась и уже никогда не повторится. Что же в таком случае обеспечивает ее «посмертную» жизнь? Если говорить предельно коротко, то это не линейная трансляция культурных форм и не эстетика, а стимул, или раздражитель. Античные образцы функционируют не в качестве оригиналов или идеальных форм, но как пережившие и то и другое стимулы – теперь сама античность выступает в роли раздражителя[8].

Доменико Гирландайо. Рождество Иоанна Крестителя. 1486–1490. Капелла Торнабуони церкви Санта-Мария-Новелла, Флоренция.

На этот счет у Варбурга имеется следующее разъяснение из его предисловия к «Атласу»: «Именно в области массовых оргиастических припадков и следует искать источник, который отпечатывает выразительные формы предельной внутренней одержимости настолько сильно в памяти – в той мере, в какой это может быть выражено в жесте, – что эти энграммы аффективного опыта продолжают существовать в виде сохраняемого в памяти наследия»[9]. Зафиксируем этот момент: энграммы аффективного опыта и сохраняемое в памяти наследие. Уже здесь мы видим столкновение привычных категорий. Аффективный опыт, как нетрудно догадаться, в своей основе асоциален и настолько же аисторичен, между

[7] Одной рукой она поддерживает поднос с фруктами у себя на голове, а в другой несет флягу. См. подробный разбор этого фрагмента во вступительной статье: *Дворонченков И.* Аби Варбург: Сатурн и Фортуна // *Варбург А.* Великое переселение образов. Исследование по истории и психологии возрождения античности / Сост. и пер. с нем. И. Козиной. СПб.: Изд. дом «Азбука-классика», 2008. С. 17–21.

[8] Данный тезис четко заявлен Филиппом Экардтом, анализирующим концепцию мимесиса у философа и эстетика Роберта Фишера, оказавшего влияние на Варбурга (*Ekardt Ph.* Sensing – Feeling – Imitating. Psycho-Mimeses in Aby Warburg // ilinx. 2011. № 2. P. 102–121).

[9] Ср. с английским переводом: «It is in the area of mass orgiastic seizure that one should seek the mint that stamps the expressive forms of extreme inner possession on the memory with such intensity – inasmuch as it can be expressed through gesture – that these engrams of affective experience survive in the form of a heritage preserved in the memory» (*Warburg A.* The Absorption of the Expressive Values of the Past / Trans. by M. Rampley // Art in Translation. 2009. Vol. 1. Issue 2. P. 278).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000013

Елена Владимировна ПЕТРОВСКАЯ / Helen PETROVSKY

| Фотография: формулы памяти / Photography: Memory Formulae |

Педагог из скульптурной композиции «Убийство Ниобид». Конец IV в. до н.э. (?) (римская копия). Галерея Уффици, Флоренция.

Андреа дель Кастаньо. Давид (ок. 1450–1455). Национальная галерея искусств, Вашингтон.

тем сохраняется – «выживает» – именно он, продолжая жить «посмертной жизнью». Но аффективный опыт – это то, что находится в сложных отношениях собственно с изображением, и для того чтобы это прояснить, обратимся к полезному комментарию израильского искусствоведа Моше Бараша, который внимательно исследует варбурговские «формулы пафоса».

В небольшой по объему, но емкой работе «Формулы пафоса: некоторые размышления о структуре понятия» Бараш отмечает, что каждая «формула пафоса» (а она, согласно Варбургу, не утрачивает археологическую достоверность) объединяет две черты, а именно – «тему» и конкретную деталь[10]. Например, движение руки – это сердцевина «формулы пафоса», как в сцене смерти Орфея, который безуспешно пытается заслониться от ударов атакующих его разъяренных вакханок (эту античную сцену без каких-либо серьезных изме-

[10] *Barashe M.* “Pathos Formulae”: Some Reflections on the Structure of a Concept // *Idem*. Imago Hominis: Studies in the Language of Art. New York: New York University Press, 1991 [1994]. P. 124.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

нений повторяют средневековые иллюстраторы, а потом Мантенья и Дюрер). Подобный жест, однако, не следует путать с «обычным иконографическим мотивом», то есть символическим содержанием изображения, потому что символ отличается полнейшей ясностью[11]. Ясность эта вытекает из предложенных вниманию зрителя деталей или атрибутов. Не так обстоит дело с «формулой пафоса». Здесь определенная «двойственность» (ambiguity) неизбежна и даже может быть внутренне необходимой.

Лучше всего это видно на примере того, что Варбург и его ученик Фриц Заксль называли «энергетической инверсией»[12]. Достаточно сравнить педагога из древнегреческой скульптурной группы «Убийство Ниобид», хранящейся в галерее Уффици, и «Давида» кисти Андреа дель Кастаньо, написанного живописцем в середине XV века. Содержание эмоций здесь прямо противоположно – это страх и радость, – и о нем мы узнаем из повествовательного контекста обеих работ (убийство детей Ниобы как наказание за ее гордыню, бросающую вызов античным богам; победа будущего царя Иудеи и Израиля над гигантом Голиафом). Однако сила, интенсивность жеста, напротив, совершенно одинаковы. «Формулы пафоса, – заключает Бараш, – фиксируют и демонстрируют напряжение, а не содержание страстей и событий…»[13] Причем в этих «формулах» тело, поза и одежда образуют некое единство, а сами по себе «формулы пафоса» могут быть сопоставлены с лингвистическими «топосами»[14], иначе говоря, с набором тематических или композиционных общих мест.

* * *

Напомню, что в приведенных выше словах Варбурга из его предисловия к «Атласу» использовано слово «энграмма». В ходе наших рассуждений прозвучало и еще одно слово из области естественных наук – «стимул» («раздражитель»). Это вовсе не случайно. Дело не просто в том, что в XIX веке наблюдается расцвет естественных наук, а в том, что их достижения оказывают прямое воздействие на сферу гуманитарного знания. В интересующем нас контексте достаточно ограничиться упоминанием того, что идея «формул пафоса» была во многом инспирирована сочинением Чарльза Дарвина «О выражении эмоций у человека и животных» (1872)[15]. Известно также, что Варбург не обошел вниманием и Земона.

Можно смело утверждать, что Варбурга волнует след, оставляемый в памяти предельным опытом – то, что он называет «отпечатком». (В его работах не раз встречается метафора чеканки монет (Vorprägung); именно так, по Варбургу, запечатлеваются аффекты[16].) Но и в центре внимания Земона стоит проблема памяти – он активно пользуется такими понятиями, как «мнема», «мнемический след». Однако охватываемый им горизонт гораздо шире, чем память человеческая: его интересует по-

[11] Ibid. P. 125.
[12] Ibid. P. 126.
[13] Ibid. P. 127.
[14] *Bing G.* A.M. Warburg // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1965. Vol. 28. P. 306.
[15] *Дарвин Ч.* О выражении эмоций у человека и животных / Пер. [с англ.] Н.Ф. Калашникова под ред. С.Г. Геллерштейна. СПб.; М.; Харьков; Минск: Питер, 2001.
[16] См.: *Johnson Ch.D.* Memory, Metaphor, and Aby Warburg's Atlas of Images. Ithaca, NY: Cornell University Press and Cornell University Library, 2012. P. 20 и след.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000013

стоянно сохраняемая в организмах реакция на имевшее место временное раздражение, притом что организмы включают весь диапазон живых существ – от простейших до высших, в том числе и человека. Иными словами, речь идет о способности всего живого не только подвергаться воздействию, но и удерживать в себе след этого воздействия, а именно «устойчивое, хотя и изначально скрытое видоизменение в раздражимой субстанции, вызванное раздражителем…»[17]. Такое видоизменение Земон и определяет как энграмму.

Очевидно, что внимание Варбурга, исследующего историю искусства, сосредоточено не столько на самой процедуре отпечатывания, сколько на том, каким образом энграмма может быть заново вызвана к жизни. Ведь именно это «сохраняемое в памяти наследие» (хотя, признаться, весьма неожиданной природы) и способно оживлять формы, которые в противном случае оставались бы пустой оболочкой, заимствованной из изобразительных традиций ушедших культур и эпох. И здесь теория Земона становится и впрямь незаменимой. Его понятие энграммы необходимо дополнено другим – понятием экфории, под чем подразумеваются воздействия, выводящие мнемический след из латентного состояния в состояние проявленной активности, то есть его буквально пробуждающие. Выражаясь более привычным языком, речь идет о механизмах извлечения памяти, в изучении которых Земон и опередил, по существу, всех своих современников[18].

Ученый формулирует два закона, объясняющие действие энграммы. Согласно первому, «*все одновременные возбуждения […] внутри организма образуют взаимосвязанный симультанный комплекс возбуждений, который воздействует энграфически, то есть оставляет после себя взаимосвязанный и, таким образом, образующий целое энграммный комплекс*»[19]. Это поистине универсальная модель, пригодная для всех живых существ. Из нее следует, что отдельные события (комплексы возбуждений) порождают свой собственный комплекс энграмм. А это, в дополнение ко всему остальному, помогает понять такие психологические явления, как эффекты повторения и узнавание.

Второй закон постулирует, что «*экфорически на симультанный энграммный комплекс действует частичное возвращение той энергетической ситуации, что ранее повлияла энграфически*»[20]. Под «энергетической ситуацией» Земон понимает совокупность внешних и внутренних воздействий, которым в одинаковой мере подвержен организм. За приведенной несколько технической формулировкой скрывается существенное наблюдение: возвращение отдельного элемента одновременного комплекса ощущений, то есть его частичное возвращение, активизирует остальные элементы, способствуя возвращению всего комплекса целиком.

[17] *Semon R.* The Mneme / Trans. by L. Simon. London: George Allen & Unwin Ltd.; New York: The Macmillan Company, 1921. P. 12.

[18] См.: *Schacter D.L., Eich J.E., Tulving E.* Richard Semon's Theory of Memory // Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior. 1978. Vol. 17. P. 722–724. См. также: *Жаворонков А.* Рихард Земон и его теория памяти // Синий диван. 2019. Вып. 23. С. 60–66.

[19] *Земон Р.* Фрагменты из книг «Мнема» и «Мнемические ощущения» / Пер. с нем. М. Савиной; под ред. А. Жаворонкова // Синий диван. 2019. Вып. 23. С. 73.

[20] Там же. С. 75.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000013

Поскольку же энграммы мыслятся как отдельные, множественные и качественные образования, то должен существовать механизм, отвечающий за их взаимодействие. Для Земона таким механизмом является так называемая гомофония, или «согласованное действие тесно связанных между собой мнемических и первичных возбуждений…»[21]. При этом «созвучие» возникает между различными элементами: двумя первичными ощущениями, между первичным и мнемическим ощущением, наконец, между двумя мнемическими ощущениями. Именно подобный «принцип резонанса» и позволяет объяснить, как происходит извлечение памяти (то есть воспроизведение), если отказаться – как это решительно делает Земон – от ассоциативных теорий.

Я предлагаю рассматривать «формулы пафоса» как такую часть, которая приводит в действие – активизирует, пробуждает – остававшееся латентным целое (или энграммный комплекс, если пользоваться земоновским языком). Иными словами, это и есть то различимое, но неспецифическое место в изображении, благодаря которому открывается доступ к опыту, непременно коллективному, оставившему в нем свой «отпечаток». Иного доступа, чем через использование таких «антикварных» средств, по выражению Бинг, мы не имеем[22]. В самом деле, «формула пафоса» действует как возбудитель. Сама по себе она есть частичное, изолированное образование, инкорпорированное в большее целое, каким является изображение. Однако эта «формула» действует изображению наперекор. Если она и вскрывает связи, то не те, что создают из изображения целостное и законченное сообщение, но такие, которые начинают резонировать во времени, совершенно как энграммный комплекс в земоновском понимании. Равнодушная к конкретным историческим контекстам, «формула пафоса» проявляет их самих как входящие в неповторимые конфигурации. Ведь любые формальные средства вплетены в ткань многочисленных реальных отношений, давая выражение только небольшому их числу. Следовательно, «формулы пафоса» раскрывают саму человеческую память миру, который превосходит человеческое – своими ритмами прежде всего.

* * *

А теперь вернемся к фотографии. Нетрудно догадаться, что «Атлас» Варбурга стал возможен в эпоху изобретения и все более широкого использования техники фотографирования. В самом деле, все щиты этой наглядно представленной истории культуры заполнены одними репродукциями: именно в таком виде античность и Возрождение встречаются с современностью, облеченной в репортажную форму. Как и Беньямин с его концепцией диалектического образа, Варбург демонстрирует пример нового – монтажного – мышления. Только что именно «монтируется» и как? Речь идет о таких пластах времени (и опыта), которые превосходят время исчисляемое, то есть время историческое. «Формулы пафоса» знаменуют не что иное, как повторение, причем

[21] *Semon R.* The Mneme / Trans. by L. Simon. London: George Allen & Unwin Ltd.; New York: The Macmillan Company, 1921. P. 13.

[22] *Bing G.* A.M. Warburg // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1965. Vol. 28. P. 306. Для Бинг использование Варбургом «антикварных методов» в своей работе (речь, в частности, идет о внимании к одежде, инструментам и прочим бытовым предметам) позволило ему избежать типичного для его времени формалистического противопоставления монументального и прикладного искусства.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

примечательно то, что хотя в бесконечной природе повтор происходит постоянно, человеческий взгляд зачастую не в силах его зафиксировать. Таковы в первую очередь ритмы мироздания. И только фотография, это антиисторическое средство par excellence, позволяет ухватить подобную надысторическую повторяемость.

Тут уместно вспомнить двух ученых, работавших в одни и те же годы – Дарвина и Ницше (оба, как это достоверно известно, входили в круг чтения Варбурга). Дарвин связывает выражения страстей с движением, утверждая, что в основе выразительных движений лежит некогда полезное поведение, которое впоследствии стало инстинктивным и наследственным. Это объединяет животных и человека, распространяясь на представителей абсолютно всех человеческих рас. Стало быть, все живое включено в единый план взаимодействий, и у человека нет привилегированного языка – и средств – для выражения своих эмоций. Следует помнить и о том, что связь душевных состояний с неврологической организацией движения подчеркнута общим латинским корнем двух, казалось бы, различных слов: «motive» («двигательный», но и «побудительный») и «emotion» («эмоция, переживание»). Более того, повторяемое ощущение вызывает некое ассоциируемое с ним движение, пусть и бесполезное, а вовсе не наоборот[23].

Ницше, со своей стороны, допускал возможность иного, по сравнению с историческим, времени, а вместе с ним и взгляда на историю. Не вдаваясь в суть безжалостной полемики философа с современными ему учеными, остановимся на следующем соображении из его работы «О пользе и вреде истории для жизни» (1874): «…прошлое и настоящее – это одно и то же, именно нечто, при всем видимом разнообразии типически одинаковое и, как постоянное повторение непреходящих типов, представляющее собой неподвижный образ неизменной ценности и вечно одинакового значения»[24]. Если отвлечься от слов «ценность» и «значение» (я намеренно воздерживалась от их употребления по ходу своего разбора, поскольку то и другое не позволяет заглянуть за горизонт культуры), то данную формулу можно понимать как еще одно определение «формул пафоса», только сделанное в перспективе вечности. Вечность и есть массивные ритмы надысторического, иными словами, природного мира, и перспективу эту открывает фотография.

Список литературы

1. Дарвин Ч. О выражении эмоций у человека и животных / Пер. [с англ.] Н.Ф. Калашникова под ред. С.Г. Геллерштейна. СПб.; М.; Харьков; Минск: Питер, 2001. 384 с.: ил.
2. Доронченков И. Аби Варбург: Сатурн и Фортуна // Варбург А. Великое переселение образов. Исследование по истории и психологии возрождения античности / Сост. и пер. с нем. И. Козиной. СПб.: Изд. дом «Азбука-классика», 2008. С. 7–48.
3. Жаворонков А. Рихард Земон и его теория памяти // Синий диван. 2019. Вып. 23. С. 60–66.
4. Земон Р. Фрагменты из книг «Мнема» и «Мнемические ощущения» / Пер. с нем. М. Савиной; под ред. А. Жаворонкова // Синий диван. 2019. Вып. 23. С. 67–76.

[23] См.: *Дарвин Ч.* О выражении эмоций у человека и животных / Пер. [с англ.] Н.Ф. Калашникова под ред. С.Г. Геллерштейна. СПб.; М.; Харьков; Минск: Питер, 2001. Особ. гл. I –III, а также XIV.

[24] *Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни / Пер. [с нем.] Я. Бермана // *Ницше Ф.* Сочинения в 2 т. / Сост., ред., вступ. ст. и примеч. К.А. Свасьяна. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 167.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

5. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Пер. [с нем.] Я. Бермана // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. / Сост., ред., вступ. ст. и примеч. К.А. Свасьяна. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 158–230.
6. Петровская Е. Возмущение знака. Культура против трансценденции. М.: Common place, 2019. 288 с. + 32 с. вкл.
7. Barashe M. "Pathos Formulae": Some Reflections on the Structure of a Concept // Barashe M. Imago Hominis: Studies in the Language of Art. New York: New York University Press, 1991 [1994]. P. 119–127.
8. Bing G. A.M. Warburg // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1965. Vol. 28. P. 299–313.
9. Bredekamp H. A Neglected Tradition? Art History as Bildwissenschaft // Critical Inquiry. Spring 2003. Vol. 29. № 3. P. 418–428.
10. Ekardt Ph. Sensing – Feeling – Imitating. Psycho-Mimeses in Aby Warburg // ilinx. 2011. № 2. P. 102–121.
11. Johnson Ch.D. Memory, Metaphor, and Aby Warburg's Atlas of Images. Ithaca, NY: Cornell University Press and Cornell University Library, 2012. 288 p.
12. Schacter D.L., Eich J.E., Tulving E. Richard Semon's Theory of Memory // Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior. 1978. Vol. 17. P. 721–743.
13. Semon R. The Mneme / Trans. by L. Simon. London: George Allen & Unwin Ltd.; New York: The Macmillan Company, 1921. 304 p.
14. Silverman K. The Miracle of Analogy // Nonsite.org. March 14, 2014. Issue № 11. URL: http://nonsite.org/feature/the-miracle-of-analogy (дата обращения: 14.02.2020).
15. Warburg A. The Absorption of the Expressive Values of the Past / Trans. by M. Rampley // Art in Translation. 2009. Vol. 1. Issue 2. P. 273–283.

References

1. Barashe, M. "'Pathos Formulae': Some Reflections on the Structure of a Concept", in: M. Barashe. Imago Hominis: Studies in the Language of Art. New York: New York University Press, 1991 [1994], pp. 119–127.
2. Bing, G. "A.M. Warburg", Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 1965, Vol. 28, pp. 299–313. Bredekamp, H. "A Neglected Tradition? Art History as Bildwissenschaft", Critical Inquiry, Spring 2003, Vol. 29, No. 3, pp. 418–428.
3. Darwin, Ch. The Expression of the Emotions in Man and Animals, trans. by N.F. Kalashnikov, ed. by S.G. Gellershtein. St. Petersburg, Moscow, Kharkiv, Minsk: Piter Publ., 2001. 384 p., ill. (In Russian)
4. Doronchenkov, I. "Abi Varburg: Saturn i Fortuna" [Aby Warburg: Saturn and Fortuna], in: A. Warburg, Velikoe pereselenie obrazov. Issledovanie po istorii i psikhologii vozrozhdeniia antichnosti [The Great Migration of Images. An Inquiry into the History and Psychology of the Revival of Antiquity], trans. by I. Kozina. St. Petersburg: Azbuka-klassika Publ., 2008, pp. 7–48. (In Russian)
5. Ekardt, Ph. "Sensing – Feeling – Imitating. Psycho-Mimeses in Aby Warburg", ilinx, 2011, No. 2, pp. 102–121.
6. Johnson, Ch.D. Memory, Metaphor, and Aby Warburg's Atlas of Images. Ithaca, NY: Cornell University Press and Cornell University Library, 2012. 288 p.
7. Nietzsche, F. "Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben", trans. by Ia. Berman, in: F. Nietzsche. Sochineniia v 2 t. [Selected Works in 2 Vols.], ed. by K.A. Svas'ian, Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1990. (In Russian)
8. Petrovsky, H. Vozmushchenie znaka. Kul'tura protiv transtsendentsii [Disturbance of the Sign: Culture Against Transcendence]. Moscow: Common place, 2019. 288 p. + pl.: 32 p. (In Russian)
9. Schacter, D.L., Eich, J.E., Tulving, E. "Richard Semon's Theory of Memory", Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior, 1978, Vol. 17, pp. 721–743.
10. Semon, R. "Fragmenty knig 'Mnema' i 'Mnemicheskie oshchushcheniia'" [Excerpts from the books The Mneme and Mnemic Psychology], trans. by M. Savina, ed. by A. Zhavoronkov, Sinii divan, 2019, Vol. 23, pp. 67–76. (In Russian)

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000013

11. Semon, R. The Mneme, trans. by L. Simon. London: George Allen & Unwin Ltd.; New York: The Macmillan Company, 1921. 304 p.
12. Silverman, K. "The Miracle of Analogy", Nonsite.org, March 14, 2014, Issue No. 11 [http://nonsite.org/feature/the-miracle-of-analogy, accessed on 14.02.2020].
13. Warburg, A. "The Absorption of the Expressive Values of the Past", trans. by M. Rampley, Art in Translation, 2009, Vol. 1, Issue 2, pp. 273–283.
14. Zhavoronkov, A. "Rikhard Zemon i ego teoriia pamiati" [Richard Semon and His Theory of Memory], Sinii divan, 2019, Vol. 23, pp. 60–66. (In Russian).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000014

Антон Анатольевич ДЕНИКИН / Anton DENIKIN

| Концептуализация пост-экранного аффективно-телесного опыта в исследованиях цифровых интерактивных мультимедиа / Conceptualization of Post-Screen Affective Body Experience in Digital Interactive Multimedia Research |

Антон Анатольевич ДЕНИКИН / Anton DENIKIN

Институт кино и телевидения (ГИТР), Москва, Россия
Профессор кафедры звукорежиссуры и музыкального искусства
Кандидат культурологии, доцент

Film & Television School (GITR), Moscow, Russia
Professor of the Department of Sound Engineering and Musical Arts
PhD in Cultural Studies, Associate Professor
oficial@list.ru

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ПОСТ-ЭКРАННОГО АФФЕКТИВНО-ТЕЛЕСНОГО ОПЫТА В ИССЛЕДОВАНИЯХ ЦИФРОВЫХ ИНТЕРАКТИВНЫХ МУЛЬТИМЕДИА

В статье рассматриваются способы получения аффективно-телесного опыта и генерации нового знания с использованием современных цифровых интерактивных мультимедиа. На основе анализа ряда зарубежных исследований делается вывод об обновлении аппарата коммуникации в эпоху цифровых «новых медиа»: медийные средства становятся постэкранными, поскольку применяются не столько для экранного отображения или репрезентации информации, сколько для управления ею, комбинирования и массового использования разнообразных медиаданных, медиаобъектов и медиаповодов. Генерация знания осуществляется через практики активного соучастия в его создании, вместо получения и усвоения готового знания. В новой коммуникационной парадигме люди признаются равными участниками в общей «экологии» построения цифровых пространств, наряду с другими акторами – цифровыми объектами, машинами, процессами и технологими, каждый из которых имеет определенные средства для самопроявления и взаимодействия с другими участниками «экологии». Проайретические интерфейсы обеспечивают рецептивные практики, но вместе с тем дают возможность пользователям физически отвечать и действовать в ответ на переживаемое воздействие. Обсуждение концепции «электрейси», предложенной американским философом Г.Ульмером, позволяет отчасти прояснить специфику постэкранных коммуникаций в эпоху цифровых медиа. Цифровые медиапрактики организуют разнообразные случаи-аффекты через сети взаимодействия человеческих и нечеловеческих актантов, создают возможности для актуализации ранее маргинализированных, досознательных сил случайного. Хораграфия, определяемая как особый способ получения опыта, рассматривается как альтернатива вербальному и письменному языку, а эуревтика как метод получения знаний через осмысление (понимание и описание) хораграфических процессов. Делается вывод, что различные возможности восприятия пользователями собственной телесной активности, организующейся в рамках цифровых и сетевых проектов, могут составлять особую «эстетику соучастия», а соматическое переживание и понимание действий тела, «мышления» тела и событий телесного воплощения в условиях совместного, коллективного или технологически-поддерживаемого взаимодействия, вероятно, может получить статус нового аппарата коммуникации в современном цифровом искусстве и постэкранной культуре.

Ключевые слова: постэкранная культура, новые медиа, цифровые мультимедиа, соучастие, телесность, проайретические интерфейсы, гипокризия, электрейси, хораграфия, эуревтика.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000014

Антон Анатольевич ДЕНИКИН / Anton DENIKIN

| Концептуализация пост-экранного аффективно-телесного опыта в исследованиях цифровых интерактивных мультимедиа / Conceptualization of Post-Screen Affective Body Experience in Digital Interactive Multimedia Research |

CONCEPTUALIZATION OF POST-SCREEN AFFECTIVE BODY EXPERIENCE IN DIGITAL INTERACTIVE MULTIMEDIA RESEARCH

The article discusses ways to obtain affective-body experience and generate new knowledge using digital interactive multimedia. Based on the analysis of a number of research, it is concluded that updating of the device communications in the era of digital new media: media tools become post-screen, since they are used not so much for on-screen display or representation of information, but for managing it, combining and mass using various media data, media objects, and media drives. Knowledge generation is carried out through the practice of active participation in its creation, instead of receiving and assimilating already-made knowledge. In the new communication paradigm, people are recognized as equal participants in the overall "ecology" of building digital spaces, along with other actors – digital objects, machines, processes, and technologies, each of which has certain means for self-expression and interaction with other participants in the "ecology". Proairetic interfaces provide receptive practices, but at the same time enable users to physically respond and act in response to the experience. Discussion of the concept of "electracy", proposed by the American philosopher Gregory Ulmer allows us to partially clarify the specifics of post-screen communications in the era of digital media. Digital media practices organize various cases-affects through networks of interaction between human and non-human actors, create opportunities for actualization of previously marginalized, pre-conscious forces of chance. Choragraphy, defined as a special way of obtaining experience, is considered as an alternative to verbal and written language, and eureutics as a method of obtaining knowledge through experience (and describing) chorographic processes. It is concluded that various possibilities for the user experience of their own bodily activity, organizing itself in the digital and network projects, can make a special "aesthetics of participation". Somatic experience, understanding of selfacting, "thinking" body and embodiment in the technologically-supported interaction can probably get the status of the new apparatus of communication in contemporary digital art and post-screen culture.

Key words: post-screen culture, new media, digital multimedia, participation, embodiment, proairetic interfaces, hypocrisy, electracy, choragraphy, euretics.

Знание, как показал философ Мишель Фуко[1], всегда зависит от определённой изменяющейся структуры – «исторического априори», «эпистемы», которая определяет условия и возможности мнений, теорий или даже наук в каждый исторический период, формирует знание и делает его возможным.

Компьютерные сети, интерактивные среды и партиципаторные медиапроекты являются характерным, повсеместным технологическим средством нашего времени. Будучи мультимедийными, вобрав в себя возможности разных медианосителей (в том числе и экранных медиа), такие коммуникационные платформы могут обозначаться как *постэкранные*, поскольку используются они не столько для экранного отображения или репрезентации информации, сколько для реального управления ею, комбинирования и массового исполь-

[1] *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой Вступительная статья Н. С. Автономовой, СПб., Acad, 1994.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000014

зования разнообразных медиаданных, медиаобъектов и медиаповодов.

Такие цифровые «новые медиа» предлагают пользователям свои специфические возможности для понимания, действия, чувствования и рефлексии.

Постэкранные коммуникации в контексте смены коммуникационной парадигмы

Традиционная западно-европейская культура – культура вербальная, письменная, культура печатная, для которой задача накопления и передачи информации всегда была приоритетной. Вербальный язык – важнейший фактор объединения людей, условие понимания, мышления, коммуникации, познания, освоения человеком внешнего мира. Считается, что именно язык формирует мышление человека. Даже чувственнное и эстетическое часто представляются как в значительной степени производные от мыслимого, то есть рассматривается в рамках, налагаемых самим специфическим способом понимания мира, для которого язык и мысль первичны по отношению к действию и чувству.

Но превалирующая роль слова свойственна не любому человеческому сообществу. Лингвоцентричная модель культуры вызревала как один из возможных вариантов развития межчеловеческого общения. Например, в первобытных формах организации древнейших и древних людей слово не имело приоритета перед телесными проявлениями и действиями. Тело и визуальное воздействие считались предпочтительными способами (само) выражения, воздействия и убеждения.

В культуре Дреней Греции всё ещё проявляют себя отголоски телоцентричного «мышления». Например, софистская риторика – характерный пример *кайротического*[2] типа коммуникации, применявшаяся примерно с IV века до н. э, для которой телесный компонент не менее значим, нежели вербально-смысловой.

У древних греков получение и передача знаний связывалась не только с когнитивной деятельностью, но и с работой всего тела учащегося или учителя. Мышление при этом понималось не столько как результат работы ума, сколько как процесс, протекающий с помощью движения тела. Здесь движущееся тело – это тело, которое «думает». Поэтому, как указывает исследователь Д.Хоуи, в представлениях древних греков, тело говорящего («ритора») должно было оставаться сильным и здоровым, чтобы «обеспечивать мощную, убедительную речь в любых условиях»[3]. Ораторы и спортсмены должны были уметь быстро реагировать на изменяющиеся обстоятельства и условия окружающей среды и действовать, используя эти изменения для достижения намеченных целей.

[2] Кайротическая коммуникация (от др.-греч. Καιρός «благоприятный момент») – генерация идей «на лету» с применением заведомо творческого подхода, неограниченного количества способов решения вопросов и ориентировке не на хронологические сроки реализации, а на наилучшее стечение обстоятельств, точный выбор действий с учётом времени, изменения обстоятельств, ритмов движения и реакций человеческого тела.

[3] *Hawhee D.* Bodily arts: Rhetoric and athletics in Ancient Greece. Austin: University of Texas Press, 2004. P. 153.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000014

Антон Анатольевич ДЕНИКИН / Anton DENIKIN

| Концептуализация пост-экранного аффективно-телесного опыта в исследованиях цифровых интерактивных мультимедиа / Conceptualization of Post-Screen Affective Body Experience in Digital Interactive Multimedia Research |

Софисты практиковали движение и действие в качестве одного из условий успешного рассуждения и разговора, не только философствуя в процессе ходьбы, но и активно путешествуя из города в город в поисках работы, случайных событий и новых знаний. Чем больше далёких земель открывал для себя философ, и чем большему количеству непредвиденных испытаний подвергалось его тело, тем шире становились его возможности для мышления: тело могло «думать» иначе.

Однако, с развитием письменности телесные режимы коммуникации постепенно маргинализируются, вытесняются в сферу развлечения. Любые аффективные проявления телесного начинают ассоциироваться с животной стороной человеческой природы, и потому должны непременно находиться под постоянным контролем разума. Возвышение логического над чувственным ради преодоления «несовершенной» природы человека, желание противопоставить себя этой природе формировали на протяжении последних двух тысячелетий специфическое сознание картезианского западноевропейского субъекта.

С изобретением печатного станка чтение, основанное на линейных правилах, языковых законах, структурной логике укоренилось как социальная норма, распространилось повсеместно и вплоть до появления экранных, цифровых технологий и сетевого гипертекста оставалось доминирующим способом получения человеком глубоких знаний о мире, средством развития навыков мышления и пр.

Кризис логоцентричной культурной парадигмы, основанной на приоритете семиозиса, мышления, рациональности, примате вербального и письменного знания начал ощущаться мыслителями и художниками уже в XIX веке (Ф.Ницше, М.Хайдеггер Э. Гуссерль), но особенно остро в начале XX столетия (Ж. Делёз, Ф. Гваттари, Ж. Деррида, Ж.-Ф. Лиотар). Индустриализация, технологическая революция, социальные изменения в общественном устройстве, процессы стремительной медиатизации и далее глобализации неизбежно вели к обновлению прежней коммуникационной парадигмы.

Провидческое заявление Маршалла Малюэна о том, что «эпоха письменности прошла и мы должны изобрести новую метафору, перестроить наши мысли и чувства»[4] предвосхитило появление новых коммуникативных возможностей, связанных с электронными средствами коммуникации. Маклюэн полагал, что приход постмодернизма одновременно означает конец письменности как доминирующей формы человеческого общения. И хотя письменная культура не исчезает, не растворяется в практиках новых электронных медиа, тем не менее, писать по старому, артикулировать ценности вербальноцентричной парадигмы становится всё более проблематичным после революционных открытий науки и техники в XX веке, невероятного укрепления массовой культуры и повсеместного распространения цифровых медиапрактик в веке XXI.

Дополнение аппарата граммотности при переходе от эпохи чтения текста к парадигме взаимодействия с цифровым контентом приводит к тому, что никакая информация больше не может быть односторонним сообщением: вместо этого она работает как условие органи-

[4] *McLuhan M., Parker H.* Counterblast. New York: Hartcourt-Brace, 1969. P.14.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000014

зации игровых, экспериментальных, сетевых и реляционных процессов – пространств индивидуального и коллективного действия. Бывшие «читатели» и нынешние партиципанты-участники (пользователи) становятся своего рода «актантами» в практиках, в результате которых сетевые пространства энактивного «повествования» складываются и разрушаются благодаря опыту совместной деятельности.

Подобный «рецептивный» метод позволяет пользователям «новых медиа» получать не столько больше конкретных знаний, сколько испытать как можно большее количество случайностей и непредвиденных способов управления и трансформации информации. Активная самореализация через столкновение закономерностей и случайностей в игре в значительной степени стимулирует интерес и даёт удовлетворение пользователям цифровых медиа, участвующим в коллективных процессах творческого смысло-чувство-порождения.

В книге «Rhetorical Delivery and Digital Technologies: Networks, Affect, Electracy» (2016)[5] американский исследователь Шон Мори прослеживает связь изменения способов коммуникации с эволюцией технических средств: от голосового и телесного взаимодействия как основных способов общения в греческих полисах к превалированию текстуальных форм и требованию владения грамотностью в эпоху письменности и печатного знания. Мори показывает, что в век цифровых технологий человеческое тело (телесная активность) и визуальность (оптические эффекты) вновь становятся актуальными средствами коммуникации, телеприсутствия и выражения ценностных ориентиров.

В то время как большинство исследователей продолжают рассуждать о цифровых артефактах и практиках Сетевого соучастия как о форме «диалога», совместного общения, наращивания смыслов и обмена текстами, ряд исследователей ощущают недостаточность ориентированного на лингвоцентричное сознание «репрезентационного» метода для объяснения современных форм коммуникации, поскольку действия пользователей-партиципантов вполне материальны, они не исчерпываются задачами информационного обмена, но нацелены на испытание реальных сил и интенсивностей (Ж.Делёз и Ф. Гваттари), динамических событий (Э. Меаниг) и аффективного опыта (Б. Масуми). Действия и манипуляции с цифровыми медиа приводят к изменению медиаобъектов, формы организации медиаинформации и нередко условий функционирования медианосителей и самой окружающей медиареальности, что выходит за рамки обмена мнениями, вынесения суждений и сообщения вербально выражаемых смыслов.

Так, например, в Сетевых многопользовательских видеоблогинг-практиках каждое новое видео выкладывается как ответ на другое видео и может рассматриваться не как диалогичное продолжение общения с автором первого видео, но, по словам американского исследователя и писателя Джулиана Санчеза, как способ «обновления и творчества. Эта практика становится актом социальной и кол-

[5] *Morey Sean.* Rhetorical Delivery and Digital Technologies: Networks, Affect, Electracy. Routledge, 2016.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000014

лективной креативности»[6]. Здесь важны не столько информационные или продуктивные качества нового видеопроизведения, текста или производимого объекта, сколько то, как его использование меняет реальные связи внутри сетевого сообщества.

Причины получения удовольствия от практик производства онлайн-контента описывает голландская медиатеоретик Хосе ван Дийк. Она указывает, что «радость» пользователей от практик соучастия в Сети связана с отношением к своим действиям как к хобби, развлечению и поддерживается доступностью приятного общения в среде «знакомых», поощряемого «духом сообщества» и «творческого самовыражения»[7].

Итальянский социолог и философ Маурицио Лаззарато (Maurizio Lazzarato) выдвигает идею о возрастающем значении коммуникативных отношений в постиндустриальной экономике, обсуждая понятие «нематериального труда» в качестве деятельности, «богатой знаниями», включающей интеллектуальные навыки для производства «культурно-информационного контента», создаваемого в процессе построения «сетей и сотрудничества»[8]. Труд соучастников производит «нематериальные блага» (*immaterial labor*) в форме знания, общения или культурного контента, в то время как действительно сущностная и значимая сторона партиципаторных взаимодействий относится к аффективным процессам взаимодействия.

В свою очередь исследователь Эмма Доулинг подчёркивает нематериальный характер такого аффективного «труда», воплощающегося в «чувстве лёгкости, благополучия, удовлетворения, волнения или страсти» от выполняемой работы[9].

Ценность производимых «нематериальных благ» более не определяется количеством потраченного рабочего времени на их создание или стоимостью произведённых товаров. Вместо этого, как утверждает группа итальянских исследователей во главе с Марией Лаурой Торалдо, «новые ценности – способность поддерживать чувство общности, делиться с другими и соучастие – должны занять центральное место при анализе происходящих изменений»[10].

Применение методов анализа произведений, основанных на языковых нормах, лингвистичности, грамотности, чётко заданной структурности оказывается недостаточным в условиях новой *цифровой партиципаторной культурной парадигмы*. Привычные методы оказываются малопродуктивны, поскольку не подходят для полноценного описания и понимания даже самых простых форм коммуника-

[6] *Sanchez Julian.* The Evolution of Remix Culture. YouTube, 5 Feb. 2010.
[7] *Van Dijck J.* Users Like You? Theorizing Agency in User-generated Content// Media Culture & Society, 31, 1, 2009. Pp. 41–58.
[8] *Lazzarato M.* Lavoro Immateriale. Verona: Ombre Corte., 1997. P. 136
[9] *Dowling E.* Producing the Dining Experience: Measure, Subjectivity and the Affective Labour // *Ephemera*, 7, 1, 2007. Pp. 117–132.
[10] *Maria Laura Toraldo, Gianluigi Mangia, Stefano Consiglio, Riccardo Mercurio*. Play and Fun Politics to Increase the Pervasiveness of Social Community: The Experience of Angels 4 Travellers// D. Power, & R. Teigland (Eds.) The Immersive Internet: Reflections on the Entangling of the Virtual with Society, Politics and the Economy. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2013. P. 140.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000014

тивной и практической деятельности пользователей-партиципантов, взаимодействующих друг с другом и с медиаобъектами.

Американская медиафилософ Кэтрин Хейлз рассуждает о процессах техногенеза, в которых «люди и техника развиваются совместно», в результате чего, в условиях тотальности медиакоммуникаций, «мы мыслим через и совместно с медиа»[11]. Хейлз полагает, что с появлением возможности оцифровки любого текста, появлением технологий гиперссылок многовековой гегемонии печатного текста приходит конец. «Эпоха печатного знания проходит» [12], – заключает Хейлз.

Интерактивные взаимодействия, по мнению Хейлз, основаны на интермедиальной динамике ("*intermediatory dynamics*"). Интермедиация – это выстраивание «динамических иерархий» ("*dynamic heterarchies*") между людьми и машинам, комплексных взаимосвязей между когнитивными актантами и формирование рекурсивных петель обратной связи, которые показывают, как люди и машины дополняют друг друга и развиваются в процессе взаимодействия. Интермедиация – это процесс одновременных «письма» и интерпретации. Взаимодействуя с компьютеризированными артефактами, пользователи испытывают «ощущение алгоритма» ("*feel for the algorithm*"), становясь условием его функционирования. Пользователь, действуя, получает представление о том, как работает медиаобъект и как он производит смысл. Но, что более важно, машина «учится» и усовершенствует процессы взаимодействия, учитывая результаты каждого предыдущего взаимодействия. Образующаяся обратная связь делает более комплексными и эмерджентными связи с инструментами смыслопорождения[13].

В новой коммуникационной парадигме люди признаются соучастниками в общей «экологии» построения пространств, наряду с множеством других акторов – цифровых объектов, машин, процессов и технологий, каждый из которых имеет определенные возможности для самопроявления и взаимодействия с другими участниками «экологии».

В книге «Reading Machines: Towards an Algorithmic Criticism» (2011) Стивен Рэмси показывает, что при работе в программной среде процессы интерпретации текста не могут рассматриваться отдельно от самой работы по созданию текста. Он полагает, что такая «рецептивная» стратегия «убедительно говорит об отсутствии разграничений между творчеством и интерпретацией»[14]. Любая интерпретация здесь неразрывно связана с созданием, с генерацией нового, поскольку подразумевает трансформацию как медиа-объектов, так и самого алгоритма. В таких условиях любое «критическое» прочтение интерактивного текста есть продуктивный процесс, поскольку каждый раз пользователи генерируют новую версию программы. Здесь не может быть интерпретации медиа-объекта без одновременного пересоздания этого объекта. Любая интер-

[11] *Hayles N. Katherine.* How We Think: Digital Media and Contemporary Technogenesis. The University of Chicago, 2012. P. 1.
[12] *Ibid*. P. 2.
[13] *Hayles N. Katherine.* Electronic Literature: New Horizons for the Literary. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2008. P. 48.
[14] *Ramsay Stephen*. Reading Machines: Towards an Algorithmic Criticism. University of Illinois Press, 2011. P. 45.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000014

претация есть взаимодействие между пользователем и вычислительной машиной, и каждое чтение уникально благодаря динамическому способу генерации текста. Рецепция требует от пользователя акта письма, активации алгоритма, который трансформирует и переписывает «текст».

Сетевые тексты пользователей – неполные, отрывочные, многозначные, спорные, с сомнительным авторством, а потому всегда интерпретируются по-разному (в зависимости от того, кто, когда и зачем их интерпретирует). Сетевой гипертекст может быть представлен как социально конструируемый процесс смысло-обмена, нелинейный, интертекстуальный, основанный часто на случайных изменениях и добавлениях. Например, тексты Интернет-ресурса Wikipedia не имеют единой авторской подписи, создаются разными людьми, но в результате обретают форму единого текста. Множественные активности, связи и влияния пользователей определяют результат артикуляции смысла, конструирования формы и, что более важно, возникновение общего пространства взаимодействия.

Подобная структура близка к философскому концепту *ризомы*, предложенному Ж.Делёзом и Ф.Гваттари. Ризома представляет знание не как иерархичную структуру, но как сеть множественных и постоянно изменяющихся связей. Если в век цифровой новых медиа, знание может рассматривается как ризоматическая (карта), а не иерархическая (дерево) структура, тогда традиционнная грамотность должна быть дополнена новой экспериментальной моделью информационного обмена, в которой центральным становится не сам факт «письма» или сообщения смыслов, но индивидуальные и коллективные практики творческого экспериментирования, изобретения и использования текстов, форм существующих произведений и объектов цифровых медиа.

В исследовании «*Lingua Fracta: Towards a Rhetoric of New Media*» (2009) американский лингвист Коллин Гиффорд Брук показывает, что в ключевым для новых цифровых медиа является процесс одновременного понимания, активности и производства смысла. Для того, чтобы адекватно анализировать партиципаторные практики цифровых медиа, Брук предлагает отойти от классических принципов текстового анализа, основанных на грамматике, риторике, диалектике и логике высказывания. Вместо этого исследователь использует междисциплинарный метод, обозначенный им как «медиаэкология» (*media ecology*), подразумевающий учёт индивидуальных медиапрактик (*ecologies of practice*), индивидуальных операций и рассмотрение технологических интерфейсов в постгерменевтическом ключе: вместо разбора конкретного содержания медиатектов «обращение внимания на случайные конгломерации практик, идей и взаимодействий»[15]. Переходя от описания локальных практик к широким обобщениям, Брук демонстрирует многочисленные точки пересечения между пользователями, институциями, контекстами и социально-политическими реалиями, которые обусловливают создание и режимы использования программных интерфейсов.

[15] *Brooke Collin Gifford*. Lingua Fracta: Towards a Rhetoric of New Media. Hampton Press, 2009. P. 42.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000014

Исследование Брук показывает, что неприятие и недоверие в академической среде к таким сетевым инструментам как Википедия исходит из ошибочного желания обнаружить в них те же качества, что имеются у традиционных носителей информации (книг, газет, произведений), из-за уверенности в том, что данные, передаваемые медианосителями, могут быть как точными, так и не точными, ошибочными. При этом, совершенно не учитывается, что большая часть веб-страниц представляет собой постоянно трансформирующиеся и дополняемые, перформативные формы, и иметь представление об их возможностях и качествах можно только, наблюдая и взаимодействуя с ними в течение продолжительного периода времени. Они представляют собой не столько тексты с передаваемой информацией, сколько интерфейсы для управления.

Анализируя работы постструктуралиста Р.Барта, Брук заявляет, что Барт был одним из первых мыслителей, осуществившим переход от исследования текста к исследованию интерфейсов. Брук заимствует у Барта термин «*проайрезис*», обозначая метод работы с новыми медиа как «*proairetic invention*», противопоставляя его методу «*hermeneutic invention*», который традиционно связывался с поиском смыслов, знаков и точных определений. Возможности «проайретических интерфейсов», котрые Ролан Барт описывал на основе различия между «читаемым» и «написанным» текстами в своей работе «*S/Z*» (1975), позволяют рассуждать о «переходе от литературного/текстового объекта к интерфейсу»[16].

Проайретический интерфейс даёт возможность пользователю сопереживать и испытывать эмоции, но вместе с тем физически отвечать и действовать в ответ на переживаемое воздействие. Проайрезис не допускает стазиса. В этом случае, проайрезис выступает как непристанный процесс изобретения возможного, создания условий для продолжения через работу случайного. Как утверждает Брук, проайрезис «зависит от настоящего момента, [и] постоянно изменяющихся условий, на которые он отвечает»[17].

Проайретическими интерфейсами могут быть Интернет-мемы, фото и видеография в сети Интернет, любые партиципаторные формы, представляющие собой коллективное создание, пересоздание, комментирование «артефактов», которые сами по себе неоригинальны, внешне несовершенны, но привлекательны именно как средства, создающие условия для коллективного ответного действия.

В таких практиках нет и не может быть единого авторства, нет и не может быть «истинного» и единственно верного смысла. Здесь, по мысли Шона Мори, инициатор проайретического события (пользователь, художник, программист) выступает как «шаман» – как медиатор, проводник, а не как автор послания, провоцируя то, что Мори называет «совместным групповым открытием»[18]. Шаман всегда «предчувствует» то, что другие не могут видеть. Используя специальные цифровые технические приспособления, совсем как шаманы в древности применяли барабаны,

[16] *Ibid*. P. 63.

[17] *Ibid*. P. 77.

[18] *Morey Sean.* Rhetorical Delivery and Digital Technologies: Networks, Affect, Electracy. Routledge, 2016. P. 12.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000014

ритм и пр., цифровой шаман вызывает в других людях особые состояния – *гипокризы* (hypokrisis)[19], подводя людей к коллективным решениям и действиям.

Гипокризис может быть представлен как стратегия воздействия, при которой постоянно обманываются любые ожидания. Это способ коммуникации и убеждения проявляется как докогнитивный, внелогический, досознательный. Как утверждает Мори, такая стратегия служит «не подтверждением “истины”, но скорее средством нерепрезентативного письма; гипокризис - это письмо без четкой инскрибции, без четкого следа, ибо след исчезает, как только он становится аффектом»[20]. «Гипокризия предполагает не аналитическое членение, свойственное грамотности, а исход, основанный на объединении эмоции и логоса, объединении, где каждый случайный элемент способствует групповому принятию решений на уровне аффекта»[21].

Гипокризия, как принцип взаимодействия человеческих и нечеловеческих акторов, может быть использована для объяснения процессов функционирования современных пост-экранных практик, в основе которых лежит индивидуальное и коллективное соучастие: цифровых перформансов, инсталляций, реляционных арт-проектов, партиципаторных новых медиа, таких как видеоигры, сетевые проекты, проекты дополненной реальности и пр.

Описываемый Мори процесс «гипокриза» обращён не к грамотности, не к слову, но к ценности иных коммуникационных систем, одну из которых американский философ Г.Ульмер обозначил как «электрейси» (electracy). Анализируя идеи Ульмера, Мори интересуется тем, как применяя возможности «electracy» к цифровым медиа можно делать «невидимое» видимым, когда изобретение становится коллективным, партиципаторным событием.

«Electracy» Г. Ульмера как новый аппарат коммуникации и смыслопорождения

В 1989 году философ и исследователь новых медиа, профессор Флоридского университета Грегори Ульмер (G. Ulmer) предложил концепцию «*electracy*» в качестве нового коммуникативного аппарата, альтернативного вербальной коммуникациии, письменности и грамотности, как новый свод конвенций и возможностей, позволяющих человеку ориентироваться в высокотехнологичном мире электронных медиа и цифровых технологий. Для Ульмера электрейси «для цифровых медиа то же, что грамотность для печатного слова: аппарат, социальная машина»[22].

[19] Гипокризис или гипокризия (от греч. ὑπόκρισις – притворство, игра) – манера произнесения, техника речи как средство речевого воздействия; принцип гармонии звучащей речи с личностью оратора. Когда оратор вступает в контакт со слушателями, применяет все подготовленные приёмы, разыгрывает речь, используя мимику, жесты, телодвижения, устанавливает и поддерживает контакт со слушателями.

[20] *Morey Sean.* Delivery@Machines: Toward a Rhetoric and Decomposition of New Media. A dissertation presented to the Graduate School of the University of Florida in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, 2010. P. 36.

[21] *Morey Sean W.* Там же, p. 39.

[22] *Ulmer G.* Introduction. “Electracy” // Networked: A (Networked_Book) about (Networked Art) by Authors and Collaborators of the Networked Book Project. 1 July 2009.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000014

Ульмер, его коллеги-учёные и студенты, образовавшие научную Флоридскую школу, понимают электрейси как набор коммуникативных навыков нового поколения молодёжи, выросшего в условиях тотальной цифровизации и медиатизации культуры. Как аппарат печати и письменности в своё время, так и электрейси сегодня оказывает непосредственное влияние на то, как люди думают, чувствуют и взаимодействуют с окружающим миром.

Ульмер неоднократно подчёркивал, что переход к электрейсному как ключевому способу получения опыта в век цифровых технологий не приведёт к отказу от грамотности и письменности. Напротив, аппараты вербальной, письменной и электрейсной коммуникации могут работать совместно, дополняя друг друга. Как предупреждал Ульмер: «Люди не перестанут читать книги так же, как они не перестали говорить, когда стали грамотными. Но они будут использовать всё это по-другому – будут общаться и писать по-новому, прибегая к возможностиям электроники»[23].

Так, например, навыки информационного обмена, вырабатывавшиеся веками, такие как интерпретация текста, аргументация, анализ содержания, композиционно-выразительные средства и пр., остаются не менее востребованными в XXI веке. Как пишет Ульмер: «Электрейси не противостоит грамотности, но является средством, расширяющим горизонты наших языковых возможностей»[24].

Впервые концепт «electracy» появляется в книге Ульмера «Teletheory» (1989), в которой медиафилософ исследовал видео как форму «электронного познания», как технологию, обеспечивающую реализацию новой когнитивной модели, основанной, по мнению Ульмера, на принципах «видеотичности» («*videocy*», – видеознание) – транспарентности визуального образа, возможности выделения шаблонов знания в результате испытания и анализа случайно возникающих информационных связей, аффектов и эмоций.

Видео обеспечило техническую доступность и удобство работы с медиаинформацией, что «позволило внедрить институциально новые способы мышления через изобретение»[25]. Видео не только передаёт информацию, но даёт возможность пользователю видеотехники участвовать в производстве этой информации, ремикшировании и перемонтировании видеоизображения и введения его в новые контексты. Видеотехнология может рассматриваться как средство для изобретения нового, как способ зрительской самореализации, генерации множественных смыслов, стимулирования воображения, усиления пользовательской креативности. Ульмер указывает: «Долгое время мы не могли институционализировать саму практику изобретания [в качестве способа мышления] в той же степени, насколько был институционализирован интеллектуальный анализ, поскольку нам просто не хватало необходимых технических средств для этого»[26].

[23] *Ulmer G.* Teletheory: Grammatology in the Age of Video. New York: Routledge, 1989. P. 2

[24] *Gregory L. Ulmer.* Foreword: Elementary Cool //Rice Jeff. The Rhetoric of Cool: Composition Studies and New Media. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 2007. P. xi.

[25] *Ulmer G.* Teletheory: Grammatology in the Age of Video. New York: Routledge, 1989. P. 94

[26] *Ibid*. P. 94.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000014

Антон Анатольевич ДЕНИКИН / Anton DENIKIN

| Концептуализация пост-экранного аффективно-телесного опыта в исследованиях цифровых интерактивных мультимедиа / Conceptualization of Post-Screen Affective Body Experience in Digital Interactive Multimedia Research |

Обратившись к постструктуралистской деконструкции и теориям постгуманизма, адаптируя теории Ж. Деррида, Р. Барта, Ж.Делёза и Ф.Гваттари, Ульмер обнаруживает в «electracy» ключевые постмодернистские характеристики: фрагментированность, смысловую поливалентность, ориентирование на случайность и непредсказуемость.

Термин «electracy» образуется благодаря объединению понятий «электричество» (*electricity*) и «след» (*trace*, концепт «след» заимствован у Ж. Дерриды). Если электричество позволило человечеству перейти от материальных носителей информации к цифровым нематериальным формам информационного обмена, то концепция «следа» отсылает к идеям изложенным Ж. Деррида в его «О грамматологии» (1967), где философ утверждал, что любое письмо есть след, указывающий на присутствие какого-либо содержания, которое требует дальнейшего раскрытия и способно к раскрытию.

Ж. Деррида выдвинул гипотезу о существовании некоего «архиписьма», представляющего собой нечто вроде «письма вообще». Оно предшествует устной речи и мышлению и в то же время присутствует в них, в скрытом виде. Деррида показывает, что хотя письмо в обычном виде и смысле производно от голоса и речи, в самой основе голосовой речи лежит «архиписьмо», или «прото-письмо», которое предшествует устной речи и мышлению и в то же время лежит в основе всех конкретных видов письма и во всех иных формах выражения. Будучи первичным, «письмо» когда-то уступило своё положение устной речи и логосу. История западной философии и культуры предстаёт как история репрессии, подавления, вытеснения, исключения и унижения «письма». Деррида ставит задачу показать, что «письмо» обладает ничуть не меньшим творческим потенциалом, чем голос и логос. Философ считал, что само человеческое сознание устроенно как письмо и стремился показать, как следует расшифровать различные виды «следов», заключённых в письме и выражаемых через их изобретение в письме.

Г.Ульмер, интересуется таким типом коммуникационного аппарата, который позволил бы в полной мере раскрыть возможности «протописьма» (электрейсного мышления) через анализ его следов, а не с помощью рефлексии относительно конкретного содержания текстов. Развивая идеи Ж.Деррида, Ульмер полагает, что в электрейсном познании опора на чувственное и случайно открываемое (изобретаемое) должна стать альтернативой специфичным для грамотности требованиям аргументации и последовательности в изложении фактов.

Обращаясь к концепции «пунктума», изложенной французским философом Роланом Бартом в «Camera Lucida» (1980), Ульмер делает ключевым для своей теории эмоциональный и висцеральный отклик, который испытывает зритель, когда всматривается в изображения на каком-либо носителе информации (фото, видеоизображение и пр.), вспоминает ощущения от восприятия образов или жизненных событий.

Известно, что немалые силы в последнее десятилетие жизни Ролан Барт потратил на поиск и разработку методологии, которая позволила бы рассуждать о роли «третьего смысла» в понимании текстов. Барт обратился к уровню реальности, который существует на

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000014

границах знания и недоступен для выражения с помощью существующих вербальных кодов. Этот уровень «третьего смысла» «полностью открывает поле значений, то есть делает его бесконечным. <…> Он принадлежит породе словесных игр, буффонад, бессмысленных трюков, он безразличен к моральным и эстетическим категориям (тривиального, пустого, искусственного, подражательного), он пребывает в области карнавального»[27]. Барт считал, что некоторые кино- и фотографические изображения могут содержать «сообщение без кода», что делает проблематичной его вербальную артикуляцию.

Понимание зрителем фотоизображения связывалось Бартом со «студиумом» – содержанием информации, зашифрованной в медианосителе (у Барта в фотографии). Но вместе с тем, в некоторых случаях зрители испытывают «пунктумы», опираясь на свою интуицию и переживание моментов «прозрения», неожиданного эмоционального подъёма или, как пишет Барт, «уколов» пунктума. У Барта «пунктум» – это «третий смысл», который не имеет означающего и относится к непосредственной реакции тела зрителя на какую-то определенную деталь изображения.

Г.Ульмер понимает опыт переживания пунктума как момент «соединения», озарения. Пунктумы, по Ульмеру, инициируют события, которые вызывают телесную, эмоциональную реакцию, как жалящий укол в «осознании реальности»[28]. Вместе с тем, это знание не содержится в самом тексте, а изобретается снова и снова в результате случайных совпадений и пересечения разных деталей. Как объясняет Ульмер: «Моменты прошлого, сохраняемые таким образом [посредством пунктума], – это не зрелище для ностальгирования, а средства для актуализации настоящего»[29]. «Третий смысл» – то, что возникает докогнитивно и становится триггером для появления новых связей в бесконечном движении к новому опыту, новому изобретению.

Метод Г.Ульмера делает такие моменты самооткрытия, «моменты эврики» ключевыми для понимания коммуникации и электрейсного типа мышления. Индивидуальные возможности электрейсного коммуникативного аппарата заключаются в том, чтобы через погружение в рефлексивное самоисследование партиципант-«эгент» (как обозначает его Ульмер) мог бы переживать моменты озарения и чувственного наполнения, размыкать грани собственной идентичности и прочувствовать возможности собственной или совместной активности.

Элекстрейсный метод Ульмера отличает от других эвристических методов примат чувственного опыта как средства обнаружения смысловых паттернов. Электрейсное мышление основано на серии моментов индивидуального озарения, состояния «становления». Партиципант испытывает моменты настоящего наслаждения, эмоционального потрясения, когда «натыкается» на неожиданные открытия, связи и возможности, сталкивается со сложностями, сбоями, препятствиями. Если для вербальных культур, по мнению Ульмера, свой-

[27] *Барт Ролан*. Третий смысл. Москва: Ад Маргинем Пресс, 2015. С. 64.

[28] *Ulmer Gregory*. Barthes's Body of Knowledge // Studies in 20th Century Literature 5.2 (1981). P. 228.

[29] *Ulmer G.* Teletheory: Grammatology in the Age of Video. New York: Routledge, 1989. P. 112.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000014

ственна дихотомия «правда/ошибочность», а для письменной и печатной культуры – «истина/ложь», то в электрейсной культуре господствует ницшеанский принцип «удовольствие/боль». Это указывает на то, что в последней не требование разумности и логичности, не моральные императивы или предзаданные законы, но случайность, экспериментальная и эмерджентная витальность становятся ведущими принципами коммуникативного обмена.

В работе «Heuretics: The Logic of Invention» (1994) Ульмер исследует, как происходит переход от традиционной «классической рационалистической модели» к «электронному стилю» смыслопорождения, опирающимуся на досознательное и интуитивное с помощью «хораграфического письма»[30]. Научно-позитивистские методологии, основанные на фактичности, логичности выводов и предзаданности способов аргументации заменяются на алеаторические, экспрессивистские, экспериментальные, основанные на развлечении, игре возможностей, интуиции, открытии и случайности.

Коммуникация подразумевает заимствование (иногда апроприацию без ссылок на автора) и произвольное соединение фрагментов знания, культурных объектов, частей произведений искусства и пр. материала для построения на основе их комбинирования новой формы, которую Ульмер обозначает как «*mystory*», «всегда связанной с персоной самого составителя, образующей своеобразную персональную схему принятых им когнитивных решений»[31]. Это очень близко массовым практикам в Сети: пользователи собирают и фиксируют в новой форме ассамбляжа, «мэшапа» разные фрагменты информации (видео, тексты, фото и пр.) в контексте какой-то волнующей их идеи, задачи.

Результат таких индивидуализированных медиапрактик не всегда может заинтересовать стороннего зрителя / читателя / аудиторию. Но Ульмер утверждает, что пользовательские артефакты («*mystory*») не всегда предназначены для того, чтобы быть текстами для интерпретации. Они есть средства для изобретения – экспрессивные пользовательские самоисследования, предназначенные не столько для информирования широкой аудитории, сколько для стимулирования разнообразных активностей.

Зритель-участник становится своего рода «артистом», разыгрывающим текст в большей степени, нежели интерпретирующим его. Мышление с помощью воссоздания медиума, а не только анализ содержания медиума, открывает возможности для получения потенциально новых значений и эмоциональных реакций. Электрейси способствует активному и творческому обучению через индивидуальные изобретения возможного, когда новое открывается не благодаря пошаговым инструкциям, сообщаемым реципиенту учителем или автором, но через индивидуальные практики апроприации, ремикширования, экспериментирования с формой и смыслами.

Таким образом, электрейси трактуется как генеративный процесс, более близкий

[30] *Gregory L. Ulmer.* Heuretics: The Logic of Invention. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1994. P. 37.

[31] *Ulmer G.* Teletheory: Grammatology in the Age of Video. New York: Routledge, 1989. P. VII.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000014

творческому самовыражению, нежели форме сохранения и передачи конкретного знания. Электрейсный аппарат знания не относится к содержанию медиа-артефактов, но позволяет открывать новое через процессы их необычного использования.

Электрейсность обнаруживает свое применение в современном искусстве, дизайне, в цифровых программных средах, мультимедийных композициях, в сети Интернет и постоянно расширяет своё влияние.

Одна из последователей теории Ульмера, американская лингвист, профессор Сара Арройо считает, что «концепт электрейси во многом близок понятию цифровой грамотности, но вбирает в себя гораздо больше: мировосприятие с опорой на повсеместное гражданское соучастие, построение социальных взаимосвязей и партиципацию». Арройо уверена, что электрейсное смыслопорождение – «ключевой концепт для культуры соучастия и онлайн- видеокультуры. Партиципаторная композиция функционирует благодаря конвергенции визуального, вербального, слухового и телесного, отходит от герменевтического принципа и стимулирует пересоздание и соучастие в каждом жесте письма, в широком смысле»[32].

Так, например, Интернет-портал YouTube можно рассматривать как проайретическую социокультурную систему, основанную на массовых практиках соучастия. YouTube организует соучастие аудитории пользователей – цитирование, лайки, комментирование, ответ, обмен информацией и просмотр – всё это оставляет свой след, и оказывает влияние на общую инфраструктуру YouTube по мере его развития. Партиципанты в YouTube испытывают эмоции не потому, что создают какой-то контент, но потому, что получают возможность создавать и пересоздавать свои «артефакты», основываясь на реакциях и действиях соответствующего комьюнити.

Интернет-мемы отличаются от любого другого текста тем, что цель их распространения не в том, чтобы высказать какое-то конкретное мнение, но в том, чтобы создать специфический проайретический контент, который другие пользователи будут переосмыслять, обогащать, тем самым участвуя в распространении идей и делая их более сложными. Партиципанты, как правило, находят мемы через практики взаимообмена, а не нацеленного поиска. Новые медиа стимулируют пользователей отбирать, распределять, ремикшировать, переделывать медиатексты в процессе их рецепции, тем самым включаться в поле хорографического испытания проайретических связей.

Медиаисследователь Ян Рун Холмевик применяет концепцию «электрейси» Грегори Ульмера для анализа видеоигр и цифровых медиа показывая, что аппарат «электрейси» (и шире – «цифровая риторика») работает именно с аффектом и аффективными состояниями. Именно аффективность (действующая в паре «удовольствие–боль») характерна для видеоигр, интерактивных и партиципаторных медиа, например, блогов и социальных сетей и прочих цифровых медиа. Пользователи здесь неименуемо вынуждены испытывать радость по-

[32] *Arroyo Sarah J.* Participatory composition: Video culture, writing, and electracy. Southern Illinois University Press, 2013. P.18.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000014

беды или печаль поражения, преодолевать или ощущать неспособность преодолеть препятствия, испытывать аффекты в результате самого игрового опыта[33].

Как и Ульмер, Холмевик призывает пользователей играть в видеоигры не для того, чтобы развлекаться, а чтобы подмечать патерны своих действий и их результаты, а затем анализировать свой опыт, чтобы улучшить навыки своей цифровой грамотности. Он отмечает потенциал развлечения для обучения: действовать не для того, чтобы понять «заложенные смыслы», но действовать, чтобы сделать что-то новое. Будучи преподавателем курсов в Clemson University (США), Я. Холмевик учит студентов использовать игры для развития критического мышления, нетривиального решения проблем, наработки социальных навыков и творчества.

Электрейсный аппарат нацелен на то, чтобы отучить людей полагаться на «единственно верный», универсальный способ решения вопросов, который должен быть кем-либо задан ради выполнения поставленной задачи. Напротив, электрейсность стимулирует партиципантов изобретать каждый раз новые ответы и новые решения при работе с проайретическими интерфейсами.

Изобретение (а не заучивание) признаётся основой электрейсного типа мышления. Арройо указывает, что электрейсность предполагает большее, нежели чем «обучение в процессе развлечения» <> «мы становимся участниками увлекательных процессов обучения, если учимся, действуя при этом»[34].

Таким образом, в рамках новой электрейсной эпистемиологии получение и изобретение знания рассматривается как алеаторический метод коммункации, как изобретение и переизобретение знания через активное соучание в его создании, вместо приобретения и усвоения готового знания. От грамотности (и в том числе эстетического суждения) акцент смещается к продуктивности индивидуального или коллективного действия (проайрезис), от анализа предзаданных текстов к генерации новых текстов.

Хораграфия и эуревтика как способы получения знания и обмена аффективно-телесным опытом

Электрейси в эпоху цифровых медиа может стать одним из альтернативных средств понимания специфики постэкранных коммуникаций. Цифровые медиапрактики организуют разнообразные случаи-аффекты через сети взаимодействия человеческих и нечеловеческих актантов, создают возможности для актуализации ранее маргинализированных, внесознательных сил случайного. Этот вид знания, вербально сложновыразимый, приходит через внешний зрительный и/или апроприацептивный канал восприятия действий того, кто информацию генерирует, и как правило теряется, в случае если информация перенесена на печатный лист, становясь «обестелесненной»,

[33] *Holmevik Jan*. Inter/vention: Free Play in the Age of Electracy. MIT P. 2012. P. 13.

[34] *Arroyo Sarah J.* Participatory composition: Video culture, writing, and electracy. Southern Illinois University Press, 2013. P.19.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000014

лишенной связи с телесностью пользователя и материальностью окружающего пространства.

Тела актантов-пользователей производят аффективные события перформативного «языка» в результате взаимовлияния конкретного топоса, окружающей среды (цифровой локации), материальных и виртуальных объектов, аудитории, интерфейсов и пр. условий. И ульмеровская *альтернатива вербальному и письменному языку – хораграфия* (англ. *choragraphy)* – особый способ генерации и организации знания в эпоху цифровых коммуникаций и метод топологического изобретения, основанный на грамматологии Жака Деррида и возможностях «электрейси».

Хора – один из синонимов топоса («места») в древнегреческом языке. Хора, по Платону, есть нечто промежуточное между миром эйдосов и миром вещей. Это место, где происходит переход от эйдоса к вещи, позволяет одному и тому же эйдосу реализоваться в вещах по-разному. Как указывает М.Ямпольский, «индивидуация вещей в материальном мире невозможна без хоры, которая как чистая инаковость "деформирует идею", вводит некий элемент отклонения, позволяющий состояться различию, то есть многообразию вещей»[35].

Жак Деррида переосмысливает понятие «хора» и делает его едва ли не важнейшей категорией своей философской системы. Важнейшим параметром хоры выступает, по оценке Деррида имманентная ей способность задавать своего рода точки ветвления возможной траектории процесса. Как пишет Деррида, «все проходит через... хиазм... – ...род вилки, развилки (это серия перекресток, carrefour от лат. quadrifurcum – двойная развилка, qrille – решетка, claie – плетенка, clé – ключ)»[36].

Деррида настаивает: нужно сохранить за хорой тот единственный смысл, который заключается в отсутствии всякого смысла. Нужно воздерживаться от смешения её со всем тем, что она принимает, но чем она не является. Деррида определяет хору следующим образом: «Хора обозначает особое место, промежуток (espacement), сохраняющий асимметричное отношение со всем, что “в ней”, сбоку или сверх неё, что выглядит образующим пару с ней. В паре с тем, что вне пары, эта странная мать, дающая место, но не порождающая, не может более рассматриваться как начало. Она ускользает от любой антропотеологической схемы, любой истории, любого откровения, любой истины»[37].

Опираясь на идеи Ж. Деррида, Грегори Ульмер определяет хору как «противоположную интерпретации (и герменевтике)», поскольку она «опирается на аналогии и случай»[38]. Ульмер описывает хору как «пространство или место, в котором происходит взаимодействие бытия и становления»[39]. В отличие от

[35] *Ямпольский М.* Ткач и визионер. Очерки истории репрезентации, или О материальном и идеальном в культуре. М.: Новое литературное обозрение, 2007. С. 40–41.

[36] Цит по: *Грицанов А.А.* Новейший философский словарь. Постмодернизм. Главный научный редактор и составитель А.А. Грицанов. Мн.: Современный литератор, 2007. С. 335.

[37] *Деррида Ж.* Хора // Деррида Ж. Эссе об имени. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. С. 182.

[38] *Ulmer Gregory L.* Heuretics: The Logic of Invention. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1994. P. 63. P. 8.

[39] *Ulmer Gregory.* Electronic Monuments. Minneapolis: Univercity of Minnesota, 2005. P.6.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000014

топоса (*topoi*), в который «объединяет сущности в универсальные однородные множества на основе их общих качеств, присущих атрибутов», хора «сочленяет разнородные предметы на основе ассоциаций и случайных деталей»[40] (реализует пространство потенциального, место создания неопределенностей). Хора есть место действия, в котором любое, казалось бы, случайное событие потенциально может быть значимо, место, в котором комбинации событий логически не объяснимы, но могут быть предсказаны. Как пишет Ульмер, «*хора* есть пересечение случайности и необходимости»[41].

Для Ульмера хора – это продуктивное пространство, где открытия случаются и исчезают, оставляя только следы, не всегда воплощаясь и реализуясь в действительности.

Можно обнаружить пересечения между пониманием хоры Ульмером и концепцией «гладкого» и «рифлёного» пространств, предложенной Ж.Делёзом и Ф.Гваттари[42]. Академическое, научное знание можно условно связать с делёзовским «рифлёным» пространством: оно заполняется вещами, размечается, опредмечивается, описывается. Оно фундируется нормами и правилами, универсальными законами и требованиями, в которых господствует логос. Новые знания выводятся с учётом тех знаний, которые до этого были получены и лигитимизированы. «Гладкое» пространство, напротив, образуется совокупностью неоднородных переплетений, наполненностью интенсивностей, непрерывным варьированием, динамикой и трансформацией. Открытие в «гладком» пространстве определяется кочеванием, вектором, который является не измерением, а направлением.

Так и логика хоры, по Ульмеру «ассоциативная [и] организованна как сеть [случайных событий]»[43]. Ценность и задача хоры в способности «выстраивать вместо единого аргумента структуру возможностей»[44].

Хораграфия – это не анализ и синтез, не процесс размышления о том, как и что изобретается, а скорее процесс изобретения самого способа изобретания, траектории движения, основанный на аналогии и случайности. Здесь изобретатель действуя оценивает все возможные варианты изобретения в едином событии, а не находится в поиске какого-либо конкретного открытия. Хораграфия описывается Ульмером как «метод альтернативный концептуальному мышлению [который] предполагает возможность решения, которое никогда не повторяется схожим образом дважды»[45].

Хораграфия, таким образом, понимается как метод выявления (испытания) возможного через изобретение (и воплощение) конкретной реализации чего-либо из набора потенциальных возможностей. Вписывая собственными действиями «телесные» фигуры в пространство артефакта, партиципант соприкасается с формой хоры через выявление сферы возможных телесновоплощаемых *фигуральностей*.

[40] *Ibid*. P. 120.
[41] *Ibid*. P. 39.
[42] *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. М.: У-Фактория, 2010.
[43] *Ulmer Gregory L.* Heuretics: The Logic of Invention. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1994. P. 34.
[44] *Ibid*.
[45] *Ulmer Gregory L.* Heuretics: The Logic of Invention. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1994. P. 73, 75.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000014

Хору невозможно увидеть или услышать, её можно только «инициировать» действием, «вписать» телом. Хора не познаваема рационально, но может быть «схвачена» через действие тела, изобретена. Хораграфия создаёт ризоматическую сеть событий и ассоциаций, через которые открытие выявляется серией пунктумов и как бы «вспоминается» телесно через сеть реляционных взаимодействий.

По Ульмеру, если хораграфия позволяет очертить сферу возможного опыта, то «*эуревтика*» (производное от *hermeneutics, ethics, heuristics, diuretics* и пр.) являет собой метод получения особого типа знания через осмысление (понимание и описание) хораграфических процессов. Ульмер вводит термин «эуревтика» понимая под ним метод изобретения нового с помощью техник хораграфии, то есть размышления и теоретизирования о чём-либо в процессе практики работы над ним, соучаствуя в его изобретении.

Эуревтика в противоположность герменевтике (интерпретации), позволяет фиксировать знание не в результате получения информации, но в результате её извлечения в процессе манипулирования текстами, распознавания образов, генерации паттернов. Возникающие связи позволяют каждый раз извлекать новые знания, совершать необычные открытия. По мнению Ульмера, субъект вовлекается в эуревтическое взаимодействие до того как он что-либо конкретное изобретёт. Если герменевтика раскрывает то, о чём рассказывает текст, эуревтика позволяет понять, что можно открыть в результате использования этого текста. Здесь имеет место переход от ценности самого текста (передачи значений) к интерактивному экрану (управление действиями). Как указывает Ульмер: «Открытия могут быть реализованы-сгенерированы вне необходимости быть предварительно обдуманными»[46].

Американский профессор Виктор Витанза утверждает, что важным для эуревтического знания является концепт «коннекционизма» (*connectionism*) как «новая концепция сохранения памяти <…> Вместо классической концепции памяти как сохранения информации на каком-то определенном носителе-единице памяти, откуда она может быть затем извлечена, коннекционизм организует сохранение памяти, не локализуемой в определенном месте <…> но в мириадах отношений между различными точками-местами, топосами-хорами»[47].

Хораграфия и эуревтика работают с таким особым пониманием памяти, которую Ульмер обозначает «"мотивированной" памятью психологического жеста». Психологический жест здесь «помнит эмоциями: тело помнит»[48].

Хораграфическое смыслопорождение не обращается к набору заранее определённых процедур; оно соткано из сети взаимосвязей, в которой можно пережить становление (изобретение) смыслов, обнаруживаемых благодаря действию пунктума, и воспоминания «схем тела» (М. Мерло-Понти), реализующихся в «событиях опыта» через транспозиции фигураций телесновоплощенного действия. Это

[46] Ibid. P. 14.
[47] *Vitanza Victor*. From Heuristics to Aleatory Procedures; or, Toward 'Writing the Accident' // Inventing a Discipline. Ed. Maureen Daly Goggin. Urbana: NCTE, 2000. P. 197.
[48] *Ulmer Gregory L.* Heuretics: The Logic of Invention. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1994. P. 213.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000014

изобретение нового с помощью выстраивания движения в хоре, когда тело само уже может аффективно «знать», а постэкранные технологии позволяют восстанавливать эти докогнитивные «воспоминания» или «знания».

Как указывает С.Арройо, изобретать с помощью хореографии, значит возрождать то, что «тело может “знать", вместо того, чтобы просто восстанавливать знания через припоминание». Полученные из сети ризоматических ассоциаций ощущения и состояния становятся «моментами, событиями, случаями и колаборациями, во время которых открытия "схватываются" и появляют себя»[49].

Ульмер говорит о «посткритическом повороте» и предлагает идею «пункцептуального» «punceptual» (как противоположность «концептуального»). Если хореографическое познание «опирается на аналогии и случай», а хора, по Ульмеру, есть пространство потенциального, место создания неопределённостей, «структура возможного»[50], тогда ценность партиципаторных артефактов в умножении случайностей, реализации случайных столкновений и пересечений, в том чтобы хореографические действия (становление) могли умножать возможное.

В этом смысле, в хореографических процессах нет задачи сохранения и накопления конкретного знания, но задаются возможности его извлечения. Любое знание всегда уже содержится в хоре. Как пишет С.Арройо: «Материал для открытий существует повсюду, потому он может извлекаться обновляясь снова и снова, а не отыскиваться в готовом неизменном виде»[51].

Партиципаторные и интерактивные произведения – это продуктивные пространства (набор возможностей), где открытия случаются и исчезают, оставляя только следы, не всегда воплощаясь и реализуясь в действительности. Реализация чего-то нового, конкретного здесь возможна, но не обязательна, поскольку ценность хореографической рецепции в индуцировании, накоплении энергии, интенсивности, напряжений. Полученная конкретная информация – лишь побочный аспект работы с фигуральным.

Задача электрейсных коммуникаций в создании условий, чтобы проявилась нелинейная множественность возможного, чтобы фигуральное обрело перцептивные качества через хореографические процессы соучастия. Реляционная партиципация позволяет сделать ценностным не конкретное содержание цифрового артефакта (передаваемый смысл/образ), но множественность проявлений возможного, процессы его реконфигурирования.

Для описания нового аппарата телесной, невербальный электрейсной коммуникации необходимо разработать методологию анализа хореографических аффективных событий, анализ работы сил и интесивностей, проявляющих себя через транспозиции фигуральностей телесности партиципанта / партиципантов. В свете телесно-ориентированной эпистемиологии ценностное (смысловое, чув-

[49] *Arroyo Sarah J.* Participatory composition: Video culture, writing, and electracy. Southern Illinois University Press, 2013. P. 66.

[50] *Ulmer Gregory L.* Heuretics: The Logic of Invention. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1994. P. 34.

[51] *Arroyo Sarah J.* Participatory composition: Video culture, writing, and electracy. Southern Illinois University Press, 2013. P. 65.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

ственное, эстетическое и пр.) заключено не в качествах интерактивности или особенностях соучастия, не в смыслах или в авторском жесте, реализованных в арт-проекте, но «открывается» (прочувствуется) в процессах актуализации (изобретения) возможного, не наличиствующего, но присутствующего («хора») через выбор траектории действия («касания в движении»).

В современных видах цифрового, мультимедийного, партиципаторного искусссства, в цифровых и сетевых медиапрактиках крайне важны особенности соучастия, физической активности пользователей-партиципантов, тактильности, касания, альтернативных режимов видения, аффективности. Смыслы и значения в таких цифровых произведениях и медиапродуктах не предзаданы через образную структуру изображений или текстов, но создаются ситуативно, в результате участия «зрителей» (партиципантов, пользователей) в смоделированных «событиях опыта», предлагая своего рода «испытания» физических и аффективных возможностей человеческого тела.

Интерактивное и партиципаторное произведение всегда незавершённая (потенциальная) структура, рассчитанная на сотворчество и соучастие партиципантов. Такие практики состоят не столько в интерпретациях смыслов, сколько в активном использовании инструментальных возможностей технологии, в активности и действованиях пользователей, в результате чего ситуативно складываются значения и смыслы, возникают ощущения и аффекты. Такие произведения требуют большего, чем работа воображения, поскольку, как утверждает Пьер Леви, создаются они телесно и, отчасти, переживаются как своего рода обучение «самим телом»[52].

Дизайнеры и художники обращаются к процессуальным (интерактивным) и партиципаторным (соучастие) формам, чтобы работать с потенциальным, с возможным, чтобы изменять и обогащать опыт аудитории, действующей и ощущающей изменения в реальном времени. Их произведения, продукты и проекты – не объекты для восприятия, но отношения между телами (как биологическими, так и кибернетическими), телами «в становлении» которые должны быть физически реализованы. Здесь действия партиципантов и ответные действия «системы» буквально и образно становятся источником формирования «произведения».

Различные способы восприятия партиципантами собственной телесной активности, организуемой и организующейся в рамках цифровых и сетевых проектов, могут составлять особую «*эстетику соучастия*», а соматическое переживание действий тела, «мышления» тела и событий телесного воплощения в условиях совместного, коллективного и технологически-поддерживаемого взаимодействия, вероятно, может получить статус нового аппарата коммуникации в современном цифровом искусстве и постэкранной культуре.

Список литературы

1. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. Пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С.

[52] *Levy P.* The Art of Cyberspace //T Drucker (ed), *Electronic Culture: Technology and Visual Representation*, Aperture Press, London, 1996. P. 366.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000014

Автономовой. Вступительная статья Н. С. Автономовой. СПб.: A-cad, 1994.

2. Барт Ролан. Третий смысл. Москва: Ад Маргинем Пресс, 2015.
3. Грицанов А.А. Новейший философский словарь. Постмодернизм. Главный научный редактор и составитель А.А. Грицанов. Мн.: Современный литератор, 2007.
4. Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. М.: У-Фактория, 2010.
5. Деррида Ж. Хора // Деррида Ж. Эссе об имени. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998.
6. Ямпольский М. Ткач и визионер. Очерки истории репрезентации, или О материальном и идеальном в культуре. М.: Новое литературное обозрение, 2007.
7. Arroyo Sarah J. Participatory composition: Video culture, writing, and electracy. Southern Illinois University Press, 2013.
8. Brooke Collin Gifford. Lingua Fracta: Towards a Rhetoric of New Media. Hampton Press, 2009.
9. Dowling E. Producing the Dining Experience: Measure, Subjectivity and the Affective Labour //Ephemera, 7, 1, 2007.
10. Hawhee D. Bodily arts: Rhetoric and athletics in Ancient Greece. Austin: University of Texas Press, 2004.
11. Hayles N. Katherine. Electronic Literature: New Horizons for the Literary. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2008.
12. Hayles N. Katherine. How We Think: Digital Media and Contemporary Technogenesis. The University of Chicago, 2012.
13. Holmevik Jan. Inter/vention: Free Play in the Age of Electracy. MIT P. 2012.
14. Lazzarato M. Lavoro Immateriale. Verona: Ombre Corte., 1997.
15. Levy P. The Art of Cyberspace //T Drucker (ed), Electronic Culture: Technology and Visual Representation, Aperture Press, London, 1996.
16. McLuhan M., Parker H. Counterblast. New York: Hartcourt-Brace, 1969.
17. Morey Sean. Delivery@Machines: Toward a Rhetoric and Decomposition of New Media. A dissertation presented to the Graduate School of the University of Florida in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, 2010.
18. Morey Sean. Rhetorical Delivery and Digital Technologies: Networks, Affect, Electracy. Routledge, 2016.
19. Ramsay Stephen. Reading Machines: Towards an Algorithmic Criticism. University of Illinois Press, 2011.
20. Sanchez Julian. The Evolution of Remix Culture. YouTube, 5 Feb. 2010.
21. Toraldo Maria Laura, Gianluigi Mangia, Stefano Consiglio, Riccardo Mercurio. Play and Fun Politics to Increase the Pervasiveness of Social Community: The Experience of Angels 4 Travellers// D. Power, & R. Teigland (Eds.) The Immersive Internet: Reflections on the Entangling of the Virtual with Society, Politics and the Economy. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2013.
22. Ulmer Gregory. Barthes's Body of Knowledge// Studies in 20th Century Literature 5.2 (1981).
23. Ulmer G. Teletheory: Grammatology in the Age of Video. New York: Routledge, 1989.
24. Ulmer Gregory L. Heuretics: The Logic of Invention. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1994.
25. Ulmer Gregory. Electronic Monuments. Minneapolis: Univercity of Minnesota, 2005.
26. Ulmer Gregory L. Foreword: Elementary Cool //Rice Jeff. The Rhetoric of Cool: Composition Studies and New Media. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 2007.
27. Ulmer G. Introduction. "Electracy" // Networked: A (Networked_Book) about (Networked Art) by Authors and Collaborators of the Networked Book Project. 1 July 2009.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

28. Van Dijck J. Users Like You? Theorizing Agency in User-generated Content// Media Culture & Society, 31, 1, 2009.
29. Vitanza Victor. From Heuristics to Aleatory Procedures; or, Toward 'Writing the Accident' //Inventing a Discipline. Ed. Maureen Daly Goggin. Urbana: NCTE, 2000.

References

1. Arroyo Sarah J. Participatory composition: Video culture, writing, and electracy. Southern Illinois University Press, 2013.
2. Bart Rolan. Tretij smysl. Moskva: Ad Marginem Press, 2015 (in Russian).
3. Brooke Collin Gifford. Lingua Fracta: Towards a Rhetoric of New Media. Hampton Press, 2009.
4. Deljoz Zh., Gvattari F. Tysjacha plato: Kapitalizm i shizofrenija. M.: U-Faktorija, 2010 (in Russian).
5. Derrida Zh. Hora // Derrida Zh. Jesse ob imeni. M.: Institut jeksperimental'noj sociologii; SPb.: Aletejja, 1998 (in Russian).
6. Dowling E. Producing the Dining Experience: Measure, Subjectivity and the Affective Labour //Ephemera, 7, 1, 2007.
7. Fuko M. Slova i veshhi. Arheologija gumanitarnyh nauk. SPb.: A-cad, 1994 (in Russian).
8. Gricanov A.A. Novejshij filosofskij slovar'. Postmodernizm. Glavnyj nauchnyj redaktor i sostavitel' A.A. Gricanov. Mn.: Sovremennyj literator, 2007 (in Russian).
9. Hawhee D. Bodily arts: Rhetoric and athletics in Ancient Greece. Austin: University of Texas Press, 2004.
10. Hayles N. Katherine. Electronic Literature: New Horizons for the Literary. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2008.
11. Hayles N. Katherine. How We Think: Digital Media and Contemporary Technogenesis. The University of Chicago, 2012.
12. Holmevik Jan. Inter/vention: Free Play in the Age of Electracy. MIT P. 2012.
13. Jampol'skij M. Tkach i vizioner. Ocherki istorii reprezentacii, ili O material'nom i ideal'nom v kul'ture. M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2007 (in Russian).
14. Lazzarato M. Lavoro Immateriale. Verona: Ombre Corte., 1997.
15. Levy P. The Art of Cyberspace //T Drucker (ed), Electronic Culture: Technology and Visual Representation, Aperture Press, London, 1996.
16. McLuhan M., Parker H. Counterblast. New York: Hartcourt-Brace, 1969.
17. Morey Sean. Delivery@Machines: Toward a Rhetoric and Decomposition of New Media. A dissertation presented to the Graduate School of the University of Florida in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, 2010.
18. Morey Sean. Rhetorical Delivery and Digital Technologies: Networks, Affect, Electracy. Routledge, 2016.
19. Ramsay Stephen. Reading Machines: Towards an Algorithmic Criticism. University of Illinois Press, 2011.
20. Sanchez Julian. The Evolution of Remix Culture. YouTube, 5 Feb. 2010.
21. Toraldo Maria Laura, Gianluigi Mangia, Stefano Consiglio, Riccardo Mercurio. Play and Fun Politics to Increase the Pervasiveness of Social Community: The Experience of Angels 4 Travellers// D. Power, & R. Teigland (Eds.) The Immersive Internet: Reflections on the Entangling of the Virtual with Society, Politics and the Economy. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2013.
22. Ulmer Gregory. Barthes's Body of Knowledge// Studies in 20th Century Literature 5.2 (1981).
23. Ulmer G. Teletheory: Grammatology in the Age of Video. New York: Routledge, 1989.
24. Ulmer Gregory L.. Heuretics: The Logic of Invention. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1994.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000014

25. Ulmer Gregory. Electronic Monuments. Minneapolis: Univercity of Minnesota, 2005.

26. Ulmer Gregory L. Foreword: Elementary Cool //Rice Jeff. The Rhetoric of Cool: Composition Studies and New Media. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 2007.

27. Ulmer G. Introduction. “Electracy” // Networked: A (Networked_Book) about (Networked Art) by Authors and Collaborators of the Networked Book Project. 1 July 2009. Van Dijck J. Users Like You? Theorizing Agency in User-generated Content// Media Culture & Society, 31, 1, 2009.

28. Vitanza Victor. From Heuristics to Aleatory Procedures; or, Toward ‘Writing the Accident’ //Inventing a Discipline. Ed. Maureen Daly Goggin. Urbana: NCTE, 2000.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000015

Алексей Сергеевич САЛИН / Alexey SALIN

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия
Философский факультет
Ассистент кафедры философии естественных факультетов
Кандидат философских наук

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia
Faculty of Philosophy
Assistant of Department of Philosophy for Natural Science Faculties
PhD in Philosophy
alexsalin22@gmail.com

Екатерина Владимировна ГАЛАНИНА / Ekaterina GALANINA

Томский политехнический университет, Томск, Россия
Школа инженерного предпринимательства
Томский государственный университет, Томск, Россия
Институт искусств и культуры, Кафедра культурологии, теории и истории культуры
Доцент, кандидат философских наук

Tomsk Polytechnic University, Tomsk, Russia
School of Engineering Entrepreneurship
Tomsk State University, Tomsk, Russia
Institute of Arts and Culture, Department of Culturology, Theory and History of Culture
Associate Professor, PhD in Philosophy
kate.galanina@ya.ru

АВАНТЮРНЫЙ ХРОНОТОП В ВИДЕОИГРАХ: НАСТОЯЩЕЕ И БУДУЩЕЕ*

Статья ставит своей целью исследовать особенности виртуального нарратива и хронотопа в видеоиграх. В качестве предмета исследования выступают приключенческие видеоигры, то есть игры, сюжет которых основан на традициях авантюрной литературы. Главным методологическим основанием исследования служат литературоведческие работы М.М. Бахтина. Отталкиваясь от них, авторы показывают трансформацию способов построения авантюрного нарратива и хронотопа при переходе от литературы к новым формам медиа: кино и видеоиграм. Выявлены общие черты авантюрного хронотопа в приключенческой литературе, кино и видеоиграх: авантюрное время, абстрактное экстенсивное пространство, образ героя. Сделан вывод о том, что в видеоиграх в силу интерактивности данного медиума впервые происходит оборачивание традиционного соотношения времени и пространства, которое было характерно для литературы и кинематографа. В заключении делаются выводы о тех художественных возможностях реализации приключенческого жанра в видеоиграх, которые до сих пор в полной мере не были реализованы геймдизайнерами.

Ключевые слова: game studies, видеоигра, медиа, миф, время, герой, приключение, виртуальный нарратив, хронотоп, Бахтин.

ADVENTUROUS CHRONOTOPE IN VIDEO GAMES: PRESENT AND FUTURE

This paper aims to explore special features of virtual narrative and chronotope in videogames. The objects of study are adventure videogames, i.e. games, in which the plot is based on the traditions of adventure fiction. The main methodological foundations of the article are provided by Bakhtin's works on literature. Starting out from them, the authors depict how

* *Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта Президента Российской Федерации № МК-1560.2018.6.*

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000015

the ways of shaping of adventure narrative and chronotope changed through the transfer from literature to other media forms: movies and videogames. The authors show that common traits of adventure chronotope in adventure fiction, movies and videogames are adventure time, abstract extensive space and specific hero image. Then they conclude that due to the interactivity of videogames as medium they revolve the traditional correlation between time and space that characterized fiction and movies. In conclusion the authors discuss those artistic means of realization of adventure genre in videogames that still were underused by game designers.

Key words: game studies, videogame, myth, media, time, hero, adventure, virtual narrative, chronotope, Bakhtin.

Введение

В исследованиях кинематографа понятие хронотопа, введенное М. М. Бахтиным, уже давно нашло свое применение[1]. Тем не менее, в исследованиях видеоигр использование данного понятия носит скорее спорадический характер. Показательно, что в ведущем журнале в данной области, Game Studies (gamestudies.org), нет ни одной публикации, использующей данное понятие. То же самое можно наблюдать и в электронном архиве ведущей международной конференции в области game studies – DiGRA (digra.org). Те немногие работы, кто применяет данный концепт к анализу видеоигр[2], не проводят подробного сравнения между функционированием хронотопа в кино и видеоиграх, упоминая только о связях между видеоиграми и литературой, поскольку именно в литературоведении это понятие и зародилось. Также стоит сказать, что понятию авантюрного хронотопа в исследованиях видеоигр и вовсе не было уделено внимания, несмотря на то, что такие крупные серии, как «Tomb Raider» и «Uncharted» явно

[1] См., напр.: Flanagan M. *Bakhtin and the Movies: New Ways of Understanding Hollywood Film*. Hampshire, NY: Palgrave Macmillan, 2009; Flanagan M. 'Get Ready for Rush Hour': The Chronotope in Action // Tasker Y. (ed.) *Action and Adventure Cinema*. London, NY: Routledge, 2005. pp. 103–118; Keunen B. The Chronotopic Imagination in Literature and Film: Bakhtin, Bergson and Deleuze on Forms of Time // Bemong N., et al. (eds.) *Bakhtin's Theory of the Literary Chronotope: Reflections, Applications, Perspectives*. Gent: Academia Press, 2010. pp. 35–55; Collington T. The Chronotope and the Study of Literary Adaptation: The Case of *Robinson Crusoe* // Bemong N., et al. (eds.) *Bakhtin's Theory of the Literary Chronotope: Reflections, Applications, Perspectives*. Gent: Academia Press, 2010. pp. 179–193; Swinehart K. *The Road as a National Chronotope in Bolivian Cinema*. Wide Screen. 7 (1). 2018. URL: http://widescreenjournal.org/index.php/journal/article/view/118/148.

[2] См., напр.: Ensslin, Astrid & Tejasvi Goorimoorthee. *Transmediating Bildung: Video Games as Life Formation Narratives*. Games and Culture. 2018. doi:10.1177/1555412018796948; Huaxin Wei, Jim Bizzocchi & Tom Calvert. *Time and Space in Digital Game Storytelling*. International Journal of Computer Games Technology, vol. 2010, Article ID 897217. 2010. 23 p. URL: https://doi.org/10.1155/2010/897217 ; Lima E. B. *Chronotope in Western Role-Playing Video Games: An investigation of the generation of narrative meaning through its dialogical relationship with the Heroic Epic and Fantasy*. A PhD Thesis, Department of Social Sciences, Media and Communication Brunel University London, 2016. URL: https://bura.brunel.ac.uk/bitstream/2438/16375/1/FulltextThesis.pdf.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000015

представляют собой реализацию приключенческого жанра в рамках видеоигр.

Данная статья стремится заполнить этот пробел в знаниях, накопленных современным научным сообществом. Целью исследования является анализ нарратива, основанного на авантюрном хронотопе, который задает конфигурации пространства-времени, характерные для греческого романа испытаний, авантюрно-исторического романа XIX в., а также приключенческих кинобоевиков (*action adventure movies*). Тем самым, статья выявит фундаментальные сходства между такими разнесенными довольно далеко во времени произведениями как, например, романом «Капитанская дочка» (1836 г.), фильмом «Индиана Джонс: В поисках утраченного ковчега» (1981 г.) и видеоигрой «Rise of the Tomb Raider» (2015 г.). Также проведенное исследование актуально и в свете теории медиа, одним из главных вопросов которой является вопрос о том, как медиум влияет на то содержание, которое с его помощью выражается.

Но, разумеется, при переходе от одних форм медиа к другим авантюрный хронотоп трансформируется, и в итоге приключенческие видеоигры с неизбежностью начинают демонстрировать особенности, не характерные для реализации того же жанра в литературной и кинематографической формах. Нашей задачей будет анализ как сходств, так и различий. И именно выявление различий позволит показать, какие до сих пор неиспользованные возможности для реализации авантюрного жанра в форме видеоигр открываются перед геймдизайнерами. Таким образом, цели данной статьи значимы не только в теоретическом, но и в практическом плане, поскольку мы не только восполним пробел в знаниях о видеоиграх, но и обозначим новые, еще не хоженые пути в области их разработки. Ведь именно в этом заключается одна из главных задач исследований видеоигр – поиск новых форм для реализации игрового опыта.

Сходства

Понятие авантюрного хронотопа М. М. Бахтин вводит в известной работе «Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике»[3]. Говоря о хронотопе в целом, он определяет его как «существенную взаимосвязь временных и пространственных отношений, художественно освоенных в литературе»[4]. То есть хронотоп литературного произведения – это определенная конфигурация пространственно-временных характеристик мира этого произведения, задающихся с помощью нарратива. С какой скоростью, в каком порядке, в каких местах и в рамках каких причинно-следственных рядов происходят события в литературном произведении – именно это и составляет суть его пространства-времени. При этом «хронотоп как формально-содержательная категория определяет (в значительной мере) и образ человека в литературе»[5]. Поэтому, далее, говоря о функционировании авантюрного хронотопа, мы сосредоточимся именно на этих трех аспектах: времени, пространстве и соответствующем образе героя.

Авантюрный хронотоп Бахтин возводит к греческому авантюрному роману испытания,

[3] Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. М.: Худож. лит., 1975. С. 234–407.
[4] Там же. С. 234.
[5] Там же. С. 235.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000015

примером является «Левкиппа и Клитофонт» Ахилла Татия[6]. В нем и ему подобных романах в центре повествования находится пара влюбленных друг в друга героев, которых внезапно разлучает случай. Им приходится отправиться в путешествия по самым далеким местам, пройти множество испытаний на прочность, верность себе и друг другу, и в итоге судьба оказывается благосклонна к ним, и случай вновь сводит их вместе. Они не изменились в своих намерениях, не пересмотрели свои чувства, и в итоге благополучно сочетаются браком. Они возвращаются ровно в то же место и время, из которых судьба забрала их, будто они и не разлучались вовсе. Само действие романа происходит между двумя сюжетными точками: первая встреча героев и внезапная вспышка страсти между ними и их благополучное соединение в браке в конце романа. Роман построен на том, что лежит между данными двумя точками, однако, по сути, как отмечает Бахтин, там вовсе ничего не должно лежать, поскольку любовь героев остается неизменной от начала и до конца[7].

Итак, уже простое описание греческого романа испытания указывает на первый элемент авантюрного хронотопа – чистое ***авантюрное время.*** Оно представляет собой случайно возникающий в жизни героя литературного произведения временной промежуток, который полностью вырывает его из его обыденной, бытовой, биографической жизни, заставляет встретиться с неординарными испытаниями, пройти их, но при этом по внезапном окончании данного временного промежутка герой возвращается в свою обычную жизнь, и все пережитое как будто бы перестает его касаться. Таким образом, ключевым моментом авантюрного времени является то, что оно не оставляет «никакого следа в жизни героев и их характерах»[8].

Это совершенно новое авантюрное время отличает греческий роман испытаний от предыдущих форм повествования. К примеру, миф также повествует о путешествии героя и испытаниях, которые ему необходимо преодолеть. Согласно Дж. Кемпбеллу, «путь мифологического приключения героя обычно является расширением формулы всякого обряда перехода: уединение – инициация – возвращение»[9]. Из своего приключения, герой обязательно возвращается преображенным и способным нести благо соплеменникам. Однако в рамках греческого романа испытаний пройденные испытания никоим образом не сказываются на жизни героев, их преображении или изменении статуса.

Чистое авантюрное время не только начинается и заканчивается внезапно. Оно целиком и полностью состоит из случайных совпадений и несовпадений временных рядов[10]. Все испытания, выпадающие на участь героев, не убивают их по счастливой случайности, потому что им, например, внезапно предоставляется возможность в последний момент удрать. Или же, например, герои спасаются от неми-

[6] Там же. С. 237.
[7] Там же. С. 239–240.
[8] Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. М.: Худож. лит., 1975. С. 240.
[9] Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. М.: Рефл-бук, АСТ. К.: Ваклер. 1997. С. 37-38.
[10] Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. М.: Худож. лит., 1975. С. 242.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000015

нуемой казни, потому что ранее им чудом довелось встретиться со своими будущими палачами и выгодно зарекомендовать себя перед ними. Такое происходит, к примеру, в «Капитанской дочке» А.С. Пушкина[11], где Гринева не казнят восставшие только потому, что по совпадению он ранее подарил предводителю восстания, Пугачеву, свой заячий тулуп. «Капитанскую дочку» вообще можно рассматривать как наиболее полное выражение авантюрного романа испытания в рамках жанра авантюрно-исторического романа XIX в.[12]: Гринев влюбляется в Машу Миронову, они собираются жениться, но волею судеб внезапный русский бунт разлучает их, дальнейшие приключения Петра испытывают на прочность его характер, и именно за этот характер (за честь, которую надо «беречь смолоду») сильные мира сего, вершащие судьбы людей, и спасают его, позволяя ему жениться на Маше, возвращая его ровно в то положение, в котором он находился в момент завязки сюжета. Несложно увидеть функционирование авантюрного времени и в других образцах авантюрной прозы XIX–XX в. – «Острове Сокровищ»[13] и «Одиссее Капитана Блада»[14].

Но подобное авантюрное время, пройдя сквозь историю литературы, находит свое отражение и в новых формах повествования, например, кинематографе и видеоиграх. В фильме «Индиана Джонс: В поисках утраченного ковчега» люди из военной разведки внезапно приходят к археологу, читающему лекцию, и просят его оказать услугу своей стране, вырвав Ковчег Завета из рук нацистов. Начинаются приключения Индианы, он встречается со своей давней возлюбленной Мэрион, без которой он не сможет справиться с возложенной на него миссией. В результате серии случайных столкновений и встреч с врагами они все-таки находят Ковчег и отправляют его домой. Разведка забирает находку у Индианы, и он остается ни с чем, кроме своей возлюбленной. В целом, данный сюжет почти полностью совпадает с сюжетом античного романа испытания, лишь за одним исключением, что герои влюбляются друг в друга не сразу, а в ходе повествования: сначала Мэрион относится к Индиане скептически потому, что когда-то давно он ее бросил, но, поскольку Индиана показывает себя настоящим героем, она вновь влюбляется в него. За этим единственным исключением время их авантюр не сказывается на них обоих никоим образом. Они возвращаются в свою обычную биографическую жизнь, оставив все свои приключения позади.

Причем, это время не теряет своей авантюрности и в контексте всей серии фильмов об Индиане Джонсе в целом («Индиана Джонс и Храм Судьбы» 1984 г., «Индиана Джонс и последний крестовый поход» 1989 г. и «Индиана Джонс и королевство хрустально-

[11] Пушкин А. С. Капитанская дочка // Пушкин А. С. Полное собрание сочинений в 17 т. Т. 8. Кн. 1. М.: Воскресенье, 1995. С. 277–384.

[12] О связи между греческим романом испытания и авантюрно-исторической прозой см. статьи: «Авантюрная литература» и «Авантюрное время» в: Тамарченко Н. Д. (ред.) Поэтика: слов, актуал. терминов и понятий. М.: Издательство Кулагиной; Intrada, 2008. С. 8–10.

[13] Стивенсон Р. Л. Остров сокровищ // Стивенсон Р. Л. Собрание сочинений в пяти томах. Том II. М.: Правда, 1981. С. 13–188.

[14] Сабатини Р. Одиссея капитана Блада // Собрание сочинений. Т. X. Одиссея капитана Блада. Роман. Хроника капитана Блада. Роман. М.: Прибой, Вокруг света, 1993. С. 5–304.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000015

го черепа» 2008 г.). Каждое приключение археолога будто бы вовсе не оказывает влияния на все последующие. Несмотря на то, что он борется с нацистами, кровавыми культами и большевиками, в своей обычной жизни он так и остается простым преподавателем в университете.

Особенно комичным выглядит эта особенность авантюрного времени в телесериале «Охотники за древностями» (1999–2002 гг.). В нем профессор Сидни Фокс и ее ассистент Найджел Бейли отправляются на поиски древних сокровищ и артефактов чуть ли не каждую неделю. Это будто бы становится самой собой разумеющейся частью их профессии, но при этом на остальную часть их жизни приключения никак не влияют. Они, например, не мешают Сидни Фокс преподавать в университете по заранее составленному расписанию.

Подобное авантюрное время можно встретить и в видеоиграх, особенно, в сериях игр «Tomb Raider» и «Uncharted», которые, разумеется, во многом являются производными от жанра приключенческих кинобоевиков, в том числе, от серии фильмов об Индиане Джонсе (собственно, эти игры даже принято относить к жанру *action adventure games* по аналогии с жанром *action adventure movies*). В первых трех основных частях серии игр «Uncharted» («Uncharted: Drake's Fortune» 2007 г., «Uncharted 2: Among Thieves» 2009 г. и «Uncharted 3: Drake's Deception» 2011 г.) мы имеем дело с чисто авантюрным временем. В «Uncharted: Drake's Fortune» главный герой и игровой персонаж Нейтан Дрейк отправляется на поиски сокровищ Фрэнсиса Дрейка. Судьба сводит его с Еленой Фишер, журналисткой, которая оплачивает всю поездку, надеясь на хороший сюжет по итогам экспедиции. Уже в самом начале мы видим, что Нейту симпатична Елена, но несменный напарник Дрейка Виктор Салливан уговаривает его оставить Елену, так как это выгодно для их дела. Так судьба разлучает их и выводит на дорогу приключений в поисках Эльдорадо. В итоге, после череды удачных совпадений и несовпадений во времени (например, по счастливой случайности Елена находит Дрейка в лесах Амазонки и дает ему пистолет, чтобы он смог справиться с наемниками Габриэля Романа и спасти их) они оказываются вместе и, обнявшись, уплывают в закат на лодке, нагруженной золотом.

В «Uncharted 3: Drake's Deception» интересным образом проявляется парадоксальность авантюрного времени, а именно тот его аспект, что в жизни героев оно должно представлять собой просто выколотую точку, никак не влияющую и не затрагивающую их биографию и повседневную жизнь. В этой части игры Нейт, как и ранее, по счастливой случайности встречается с Еленой Фишер, которая помогает ему и Виктору Салливану в их странствиях по Йемену. И в этот момент в ход повествования внезапно вторгается личная жизнь Дрейка и Елены: Нейт обвиняет Елену в том, что она продолжает носить свое обручальное кольцо, хотя они уже не вместе, а Елена обвиняет его в том, что он только и думает о своих приключениях, и они не дают ему спокойно жить. Тем самым, здесь проявляется невозможность вписать авантюрное время хоть как-то в рамки биографического, показывается их несовместимость. Тем не менее, в «Uncharted 3: Drake's Deception» полного развития данная сюжетная тема не достигает, и в конце мы видим, как Дрейк снова решает начать нормальную семейную жизнь, поскольку время приключений опять закончилось, и они вместе с

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000015

Еленой отправляются навстречу обыденной жизни, из которой приключения постоянно вырывали Нейта. Они в очередной раз как будто бы возвращаются из приключений ровно такими, какими в них вошли[15].

Теперь мы можем указать и на характеристики ***авантюрного пространства***. Главная его черта – «абстрактная пространственная экстенсивность»[16]. Это означает, что для нарратива совершенно не важно, по сути, где именно будут происходить приключения героя, важно только то, что эти приключения должны происходить в очень крупных географических масштабах. Капитана Блада судьба приводит из родной Великобритании в Новый свет, на Барбадос, и там начинаются его легендарные путешествия по просторам всего Карибского моря. Конечно, стоит вспомнить и о кругосветных путешествиях: «Вокруг света в восемьдесят дней»[17] Жюля Верна – их несомненный образчик. В фильме «Индиана Джонс: в поисках утраченного ковчега» главный герой успевает побывать в Южной Америке, Соединенных Штатах, Непале, Каире и острове в Средиземном море. Колоссальность его путешествия подчеркивается кадрами фильма, в которых красная линия отмечает на карте маршруты перемещений Индианы Джонса по миру. Так и в видеоигре «Rise of the Tomb Raider» (2015 г.) Лара Крофт путешествует из Великобритании в Сирию, а затем оказывается в Сибири, где путешествует по ее бескрайним просторам.

При этом важно, что все эти путешествия авантюрных героев могли бы произойти в любом другом месте, и ничего бы не изменилось. Культура, политика, география стран, где оказывается герой вообще не играют существенной роли для развития сюжета. Капитана Блада могли бы отправить не в Вест-Индию, а в Ост-Индию, там бы он мог встретить другую Арабеллу и начать долгий путь к соединению с ней в брачном союзе. Индиана Джонс мог бы встретиться с Мэрион не в Непале, а в Сибири, а ковчег Завета мог бы оказаться, не в Египте, а в Турции, и это ничего существенно не изменило бы в повествовании. Лара Крофт могла бы обнаружить, что следы Пророка Константинополя ведут не в Сирию, а, скажем, в Норвегию и что оттуда он, подобно викингам, вообще смог перебраться в Америку.

Этому авантюрному пространству-времени соответствует и определенный ***образ***

[15] Этот конфликт бытового и авантюрного времени разрешается только в «Uncharted 4: A Thief's End» (2016 г.), которая является реализацией уже не чистого авантюрного, а авантюрно-бытового хронотопа. В данной статье мы не будем анализировать данный хронотоп отдельно, хотя Бахтин также исследовал и его (см.: Бахтин М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М.: Худож. лит., 1975. С. 261–280). Укажем только на то, что во всех образцах авантюрно-бытового хронотопа приключения героя начинаются не случайно, и они оказываются для него не просто испытанием, а уроком, который он должен вынести из происходящего. В итоге приключения героя не просто остаются за рамками его повседневной жизни, но непосредственно на нее влияют позитивным или негативным образом. Для того, чтобы разобрать в полной мере авантюрно-бытовой хронотоп, нам не хватит пространства одной статьи, поэтому подобная задача будет поставлена нами для будущих исследований.

[16] Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. М.: Худож. лит., 1975. С. 249.

[17] Верн Ж. Вокруг света в восемьдесят дней. М.: Махаон, Азбука-Аттикус, 2017.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000015

героя, который можно задать через две основные черты. Первая черта заключается в том, что роль этого героя сводится к «вынужденному движению в пространстве»[18], в ходе которого он должен отстоять «свое абсолютное тождество с самим собой»[19]. Эта особенность авантюрного персонажа коррелирует с сутью авантюрного времени: случайные совпадения приводят героя к необходимости отправиться в свои долгие путешествия, которые на него никакого влияния не оказывают, так как авантюрное время всегда проходит бесследно. Петр Гринев до конца оказывается верен принципу «береги честь смолоду», и это помогает ему успешно пройти все испытания. Индиана Джонс постоянно остается таким же отъявленным плутом и ловеласом, тем не менее, готовым пойти на риск ради спасения близких. Нейтан Дрейк также никогда не оставляет в беде друзей, и именно поэтому они всегда в последний момент приходят ему на выручку.

Вторая черта авантюрного героя заключается в том, что он – «частный, приватный человек»[20]. Это означает, что все авантюры, на которые его отправляет судьба, не касаются его как представителя нации, рода или человечества в целом. Он отстаивает всегда именно свои интересы. Этим авантюрный роман отличается от эпоса. Эта черта авантюрного героя связана с абстрактностью авантюрного пространства: герой может родиться где угодно и отправиться куда угодно, поскольку суть повествования заключается в том, чтобы раскрыть именно его черты как личности. Особенно хорошо это видно на авантюрно-исторических романах. Хотя они всегда затрагивают момент в истории конкретного региона, в центре внимания находится личность с ее частными интересами, и поэтому подобный сюжет всегда мог бы возникнуть на фоне любых аналогичных исторических событий в другом времени и месте. Например, хотя действие романа «Три мушкетера»[21] разворачивается на фоне реальных событий Англо-французской войны 1627–1629 гг., Д'Артаньян и его товарищи отстаивают не честь Франции, а честь королевы как конкретной женщины, да и сама война представлена как битва Ришелье и герцога Бекингема за сердце этой же женщины. Хотя Индиана Джонс борется против нацистов или большевиков, делает он это не из идейных соображений, а из своих частных интересов как археолога. Аналогично Лара Крофт в «Rise of the Tomb Raider» не отстаивает честь реального рода Крофт, о нем мы, по сути, ничего не знаем. История рода – только обрамление для личностной драмы конкретной, частной Лары Крофт, которая испытывает чувство вины за смерть отца, и это чувство и заставляет ее отправиться в путешествие, чтобы эта смерть оказалась не напрасной. Эта история могла произойти в любой семье и в любой стране, это личная, частная ситуация.

Различия

В прошлом разделе мы указали на сходства между авантюрными романами, приключенческими кинобоевиками и видеоиграми в

[18] Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. М.: Худож. лит., 1975. С. 255
[19] Там же. С. 256.
[20] Там же. С. 259.
[21] Дюма А. Три мушкетера. М.: Детская литература, 1978. 623 с.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000015

жанре *action adventure*. Эти сходства позволили сделать вывод о том, что во всех них функционирует авантюрный хронотоп. Однако в результате перехода авантюрного хронотопа от одних форм медиа в другие, из литературы в кино, и затем в видеоигры, он претерпевает, на наш взгляд, существенные трансформации.

В самом начале своей работы «Формы времени и хронотопа в романе» Бахтин мимоходом отмечает, что «в литературе ведущим началом в хронотопе является время»[22], но потом никак не объясняет этого замечания. Однако его смысл становится очевидным при сравнении авантюрных нарративов в разных формах медиа: в литературе, кино и видеоиграх. Главенство времени над пространством в литературе проявляется в двух особенностях данного медиума: во-первых, пространственные характеристики объектов представляются в литературе не наглядно; во-вторых, перемещение героев в пространстве зависит от временного порядка повествования.

Художественная литература – вид неизобразительного искусства, оно работает не с изображениями, а с воображением читателя. Поэтому пространственные характеристики объектов не представляются в ней наглядно, для их представления порой требуются значительные усилия читателя. Иногда, чтобы решить эту проблему, авторы и издатели художественных книг решают сопроводить книги иллюстрациями, обратившись к другому типу искусства – живописи. Так, Роберт Льюис Стивенсон снабдил «Остров сокровищ» картой вымышленного острова, чтобы читатель легче мог представить себе все странствия героев по нему[23]. И, тем не менее, такие средства в полной мере не способны сделать представимыми все пространственные характеристики объектов мира литературного произведения, особенно, когда персонажи начинают с ними взаимодействовать. Показателен, например, вот этот отрывок:

> Вдруг я понял, какая опасность мне угрожает. Шхуна быстро приближалась ко мне. Времени для размышления у меня не оставалось. Нужно было попытаться спастись. Я находился на вершине волны, когда нос шхуны прорезал соседнюю. Бушприт навис у меня над головой. Я вскочил на ноги и подпрыгнул, погрузив челнок в воду. Рукой я ухватился за утлегарь, а нога моя попала между штагом и брасом. Замирая от ужаса, я повис в воздухе. Легкий толчок снизу дал мне понять, что шхуна потопила мой челнок и что уйти с «Испаньолы» мне уже никак невозможно[24].

Понять, как именно выглядел произведенный Джимом Хокинсом маневр, довольно сложно, даже для того, кто знает значение всех

[22] Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. М.: Худож. лит., 1975. С. 235.

[23] О важности данной карты для чтения «Острова сокровищ» автор говорит в сочинении «Моя первая книга “Остров сокровищ”», утверждая, например, что «карта отчасти породила фабулу» (Стивенсон Р. Л. Моя первая книга “Остров сокровищ” // Стивенсон Р. Л. Собрание сочинений в пяти томах. Том II. М.: Правда, 1981. С. 10).

[24] Стивенсон Р. Л. Остров сокровищ // Стивенсон Р. Л. Собрание сочинений в пяти томах. Том II. М.: Правда, 1981. С. 133.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000015

использованных корабельных терминов. Эта невозможность представить пространственные характеристики объектов наглядно с помощью литературного текста часто используется как специальный прием в литературе ужасов, особенно, в лавкрафтовских ужасах, где особый трепет у читателя вызывает именно отказ повествователя сообщить некоторые пространственные характеристики встречающихся ему сущностей, причем отказ этот мотивируется именно тем, что про них нельзя «ни в сказке сказать, ни пером написать».

С другой стороны, местоположение героев авантюрных романов в пространстве зависит от того, в каком моменте повествовательного времени находится читатель. Если мы откроем первую главу «Острова сокровищ», то мы обнаружим, что Джим Хокинс находится в Англии; если мы перейдем по времени повествования к десятой главе, то мы встретим его уже в открытом море; в тринадцатой главе он сходит на остров сокровищ. Дело обстоит не так, что перемещения Джима определяют, в каком моменте повествования мы находимся. Напротив, Джим будет перемещаться лишь в том случае, если кто-то будет повествовать о нем, и переходить от одних моментов повествования к другим. И это второй аспект главенства времени над пространством в хронотопе авантюрного романа. Сюжет как таковой всегда темпорален, а литературный роман полностью основывается на остром сюжете.

В случае кинематографа главенство времени над пространством в хронотопе пошатывается, но только в первом из указанных аспектов. Кинематограф представляет собой нарративно-изобразительное искусство. В нем о событиях не просто повествуется, они еще и визуально представляются зрителю. В фильме «Индиана Джонс: В поисках утраченного ковчега» мы становимся непосредственными зрителями того, как главный герой лихо перепрыгивает со скачущего коня на грузовик нацистов, выбрасывает из него водителя и его соседа, а затем начинает неравный бой с преследующими его нацистами. Нам не приходится воображать все эти невообразимые чудеса ловкости простого профессора археологии: нам их показывают.

Тем не менее, во втором из указанных смыслов в кинематографе время сохраняет свое главенство над пространством. Индиана Джонс не переместится из США в Непал, пока время повествования не перенесет его туда. Чтобы герои перемещались в пространстве, должно идти время повествования. Это легко можно понять при просмотре фильмов с помощью современных компьютерных проигрывателей, например, *Windows Media Player*: если вы хотите снова отправить Индиану Джонса в США после того, как он уже побывал в Непале и теперь отправляется в Каир, вам нужно перетащить графический ползунок на нужное вам время воспроизведения фильма.

И только в случае авантюрных видеоигр происходит полное переворачивание соотношения пространства и времени. Если кино является одновременно повествовательным и изобразительным медиумом художественного выражения, то видеоигры добавляют к этому еще одну черту – интерактивность. Это довольно банальное замечание, которое, тем не менее, в данном контексте имеет важные следствия. Интерактивность видеоигр предполагает, что в них развитие пространства-времени определяется действиями игрока, который управляет в игре действиями вверенных ему

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000015

сущностей: в рассматриваемых нами приключенческих видеоиграх это игровой персонаж, Лара Крофт в серии «Tomb Raider» и Нейтан Дрейк в серии «Uncharted». По этой причине хронотоп в видеоиграх можно было бы назвать киберхронотопом, имея в виду изначальные греческие корни приставки «кибер»: она отсылает к процессу управления кораблем. Развитие хронотопа в видеоиграх требует от игрока умелого управления игровым процессом, иначе он может потерпеть своего рода кораблекрушение – проиграть, и тогда это приведет к необходимости вернуться к последнему сохранению и снова отправиться в путь.

Это также означает, что приключенческие видеоигры впервые предоставляют геймдизайнеру возможность не просто повествовать об испытаниях, как в литературе, и не просто показать их, как в кино, а действительно устроить их для игрока. Игрок же в отличие от читателя или зрителя впервые может проходить испытания с помощью управления игровыми персонажами. Игрок на основе опыта прохождения «кинестетических испытаний» в ограниченном времени[25] на своей шкуре ощущает, что такое авантюрное время. Например, частая задача в «Rise of the Tomb Raider» – успеть нажать на нужную кнопку на контроллере, чтобы Лара Крофт смогла ухватиться второй рукой за выступ после далекого прыжка, иначе она сорвется. Также Лара часто оказывается вынуждена убегать из разрушающихся на глазах локаций, перепрыгивая с одной колонны на другую. Если игрок направит ее чуть-чуть не в ту сторону, она не сможет допрыгнуть, если он нажмет на кнопку прыжка чуть позже, она сорвется. Данные испытания наглядно показывают суть авантюрного времени: если нечто произойдет хотя бы мгновением позже, он и герой не пройдут испытание[26]. Для прохождения испытаний всегда требуется точное временное совпадение, почти чудесное по своей сути. В этой чудесности игрок может убедиться на том количестве провалов, которые ему предстоит пережить в рамках прохождения игры. И чем на более высоком уровне сложности он будет играть, тем авантюрнее будет суть (кибер)хронотопа видеоигры.

Подобное прохождение испытаний и оказывается тем, что движет вперед повествование в авантюрных видеоиграх. Если игрок не сможет пройти испытание, он не узнает, какие приключения ждут героя в будущем. В этом смысле термин «прохождение» не случайно

[25] Данный термин заимствован у Карулахти: Karhulahti V.-M. A Kinesthetic Theory of Videogames: Time-Critical Challenge and Aporetic Rhematic. Game Studies: the international journal of computer game research. 13 (1). 2013. URL: http://gamestudies.org/1301/articles/karhulahti_kinesthetic_theory_of_the_videogame

[26] Здесь очевидно, что прохождение испытания в видеоигре предполагает очень интересную модель взаимоотношений между игроком и контролируемым им персонажем. Преувеличением будет сказать, что они вместе проходят одно и то же испытание. Это Лара Крофт перепрыгивает с колонны на колонну, а не игрок. У игрока другое испытание – нажать на нужные кнопки в определенный момент. Тем не менее, между этими двумя процессами есть причинно-следственная связь, что позволяет игроку приписывать победы Лары Крофт себе, а те ее поражения, которые он считает вызванными несовершенством игры как программы, списывать именно на «глупость» Лары Крофт как «тупой» машины. Программный код игры в таком случае выступает своего рода внешней детерминацией, которая и сбивает постоянно нормальную казуальную связь между действиями игрока и действиями героя.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000015

используется нами для описания типа взаимодействий с видеоиграми: они проходятся как череда испытаний. Следует отметить еще и неметафорический, буквальный смысл этого термина: прохождение авантюрной видеоигры – это еще и перемещение, переход из одного места в другое. И важно здесь то, что прохождение испытания требует перемещения в пространстве, прохождения пространства. В видеоигре игрок не сможет пройти испытание, если он не будет перемещать своего персонажа. Если игрок не будет двигать вперед Нейта, то его либо убьют окружающие его противники, либо он так и будет стоять посреди какой-нибудь далекой экзотической страны и ничего не делать, пока *PlayStation* не перейдет в режим ожидания или не отключится вовсе.

Таким образом, в видеоиграх в силу интерактивности данного медиума мы впервые встречаемся с полным оборачиванием того соотношения пространства и времени, которое было характерно для литературы и кинематографа. В видеоиграх уже не время повествования определяет перемещения героя в пространстве, а перемещения героя в пространстве делают возможным продвижение во времени повествования. Только если игрок будет должным образом передвигать Лару Крофт или Нейтана Дрейка по виртуальному миру, повествование сможет перейти от одной временной точки в развитии сюжета к другой[27]. В этом смысле можно сказать, что сюжет и развитие повествования во времени являются как бы надстройкой над пространством как базовой структурой видеоигры. В видеоиграх время паразитирует на пространстве.

Заключение

Итак, мы рассмотрели общие черты авантюрного хронотопа, которые повторяются в приключенческой литературе, кинобоевиках и видеоиграх, и показали, какие трансформации претерпевает авантюрный хронотоп при переходе из одного медиума в другой. Общими чертами авантюрного жанра во всех перечисленных формах медиа являются: во-первых, авантюрное время – особое внезапно начинающееся время испытаний, которое не оставляет никаких следов на характере и повседневной жизни героев, и в котором герой справляется с испытаниями только по случайным и почти невообразимым совпадениям; во-вторых, абстрактное экстенсивное пространство, в котором происходят испытания героя; в-третьих, сам образ героя, который пассивно встречает выпадающие на его судьбу испытания и который должен пронести сквозь них свое тождество с самим собой – в этом и заключается залог его успеха.

Изменения, которые претерпевает авантюрный хронотоп при переходе от литературы сначала в кино, а затем в видеоигры, на наш взгляд, заключается в постепенном переворачивании соотношения пространства и времени. В литературе пространственные характеристики объектов не могут быть наглядно представлены читателю и именно от времени повествования зависит то, в каком месте оказывается герой. В кино пространство становится зримым, однако соотношение времени и пространства в повествовании остается прежним. И только в видеоиграх не только пространство оказывается данным непосредственно, но еще

[27] На эту принципиальную пространственность видеоигр указывает Майкл Нитше. См.: Nitsche M. Video game spaces: image, play, and structure in 3D worlds. Cambridge, London: The MIT Press, 2008.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000015

и время повествования начинает зависеть от перемещений героя по виртуальному миру видеоигры. Таковы основные теоретические выводы из проведенного исследования.

Теперь мы хотели бы сделать основной вывод, который имеет не только теоретическое, но и практическое значение. Мы позволили себе метафорическое сравнение времени в видеоиграх с паразитом, который кормится за счет своего хозяина, – пространства. И, возможно, новым шагом в развитии авантюрного жанра в видеоиграх станет полное освобождение пространства от этого паразитирующего организма. Главная причина, по которой мы можем говорить о сохранении времени в хронотопе авантюрных видеоигр, заключается в том, что в них сохраняется основная сюжетная линия, и перемещение в некоторые пространства приводит к новым точкам в развитии сюжета. В серии «Uncharted» это происходит особенно наглядно: в них присутствует разбиение игры на главы, что явно наследует литературные традиции.

Однако мы вполне можем представить себе возможность такой видеоигры, в которой игрок будет перемещать своего героя по абстрактному экстенсивному пространству (на эту роль прекрасно подходят большие открытые миры, знакомые нам по современным *RPG*), проходить множество авантюрных испытаний, требующих от него скорости реакции и прочих кинестетических навыков, но при этом единого сюжета как такового в подобной игре не будет. С некоторыми локациями могут быть связаны небольшие мини-истории, которые открываются игроку при взаимодействии с ними, но ни один из этих нарративов не будет носить статус метанарратива[28]. Именно двигаясь в таком направлении, геймдизайнеры и совместили в «Rise of the Tomb Raider» элементы *RPG* и жанра *action adventure*, добавив в игру систему навыков, побочные квесты и возможность исследовать мир после завершения основной сюжетной линии. Однако в полной мере освобождения пространства от паразитизма времени в жанре приключенческих видеоигр еще не произошло.

Список литературы

1. Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М.: Художественная литература. 1975. С. 234–407.
2. Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. М.: Рефл-бук, АСТ. К.: Ваклер. 1997. 384 с.
3. Стивенсон Р. Л. Моя первая книга “Остров сокровищ” // Стивенсон Р. Л. Собрание сочинений в пяти томах. Том II. М.: Правда. 1981. С. 5–12.
4. Стивенсон Р. Л. Остров сокровищ // Стивенсон Р. Л. Собрание сочинений в пяти томах. Том II. М.: Правда. 1981. С. 13–188.
5. Karhulahti V.-M. A Kinesthetic Theory of Videogames: Time-Critical Challenge and Aporetic Rhematic. Game Studies: The International Journal of Computer Game Research. 13 (1). 2013. [Электронный ресурс]. – URL: http://gamestudies.org/1301/articles/karhulahti_kinesthetic_theory_of_the_videogame (дата обращения: 15.09.2019).

[28] Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. Именно такую судьбу нарративу в мире новых медиа пророчит Л. Манович. См.: Манович Л. Язык новых медиа. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. С. 299–300.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000015

References

1. Bahtin M. M. Formy vremeni i hronotopa v romane. Ocherki po istoricheskoj poetike. [Forms of Time and Chronotope in the Novel: Notes towards a Historical poetics]. In Bahtin M. M. Voprosy literatury i estetiki. [Problems of Literature and Aesthetics] Moscow: “Hudozh. Lit”. Publ. 1975. pp. 234–407. (In Russian)
2. Campbell J. Tysyachelikij geroj. [The Hero with A Thousand Faces]. Moscow: “Refl-buk”, “AST”; Kiev: “Vakler” Publ. 1997. 384 p. (In Russian)
3. Stevenson R. L. Moya pervaya kniga “Ostrov sokrovishch” [My First Book: Treasure Island]. In Stevenson R. L. Sobranie sochinenij v pyati tomah. [Collected Works in 5 volumes]. Vol. II. Moscow: Pravda. 1981. pp. 5–12. (In Russian)
4. Stevenson R. L. Ostrov sokrovishch. [Treasure Island]. In Stevenson R. L. Sobranie sochinenij v pyati tomah. [Collected Works in 5 volumes]. Vol. II. M.: Pravda. 1981. pp. 13–188. (In Russian)
5. Karhulahti V.-M. A Kinesthetic Theory of Videogames: Time-Critical Challenge and Aporetic Rhematic. Game Studies: The International Journal of Computer Game Research. 13 (1). 2013. Available at: http://gamestudies.org/1301/articles/karhulahti_kinesthetic_theory_of_the_videogame (Accessed 15.09.2019).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000016

Константин Николаевич ТИМАШОВ / Konstantin TIMASHOV

| Вытесненная теория: кино в мифологии и семиологии Ролана Барта / Repressed Theory: Cinema in Mythology and Semiology of Roland Barthes |

Константин Николаевич ТИМАШОВ / Konstantin TIMASHOV

Санкт-Петербургский филиал Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Россия
Старший преподаватель факультета Санкт-Петербургская школа социальных наук и востоковедения
Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия
Аспирант кафедры философской антропологии и истории философии Института философии человека

National Research University «Higher School of Economics», Saint-Petersburg, Russia
Senior Lecturer of Saint-Petersburg School of Social Sciences and Area Studies
Herzen State Pedagogical University of Russia, Saint-Petersburg, Russia
Graduate Student in Institute of Human Philosophy, Department of Philosophical Anthropology and History of Philosophy
timashovkn@yandex.ru

ВЫТЕСНЕННАЯ ТЕОРИЯ: КИНО В МИФОЛОГИИ И СЕМИОЛОГИИ РОЛАНА БАРТА

Работы о кино, написанные Роланом Бартом, остаются малоизученными. В данной статье поставлена цель реконструировать его теорию кино, рассмотреть её семиотическую проблематику и проследить её развитие в векторе общей эволюции его мысли от «доструктуралистского» к «структуралистскому» этапу. В статье проанализированы как широко известные статьи, опубликованные в книге «Мифологии» (1957), так и малоизвестные работы, не переводившиеся на русский язык, такие как закадровый текст для фильма «Спорт и мужчины», рецензия на фильм Марио Рюсполи «Незнакомцы земли», отзыв о Джеймсе Бонде и др.

В статье сделан вывод о том, что в первый период анализ фильмов состоял, главным образом, в «демистификации» и развенчании мифов массовой культуры, что не предполагало создание целостной теории кино как особого объекта. Вместе с тем, модель мифологии стала отправным пунктом для его «семиологии кинематографического образа». Столкнувшись с рядом трудностей при применении лингвистической методологии к анализу фильмов, он оставил дальнейшую разработку этого проекта и не создал структуралистской кинотеории. В начале 1960-х годов он вернулся к мифологической проблематике в кино, его социологии и политике, что прослеживается, к примеру, в сотрудничестве с канадскими документалистами.

Ключевые слова: знак, значение, Клод Шаброль, Марио Рюсполи, миф, прямое кино, Робер Брессон, Ролан Барт, семиология, семиотика кино, синема-верите, структурализм, Юбер Акен.

REPRESSED THEORY: CINEMA IN MYTHOLOGY AND SEMIOLOGY OF ROLAND BARTHES

Roland Barthes' works on cinema remain insufficiently understood. The aim of the present article is to reconstruct his theory of cinema, focusing on semiotic issues and tracing its development in the general evolution of his thoughts from so called pre-structuralist to the structuralist period. I set to analyze well-known articles from the book "Mythologies" (1957), as weak as some little-known ones that have not been translated in Russian, such as the voice-over for the film "Sport and Men", a review of Mario Ruspoli's film "The Strangers of the Earth", an answer about James Bond et al.

The assumption is that in the first period the analysis of films consisted mainly of debunking the myths of mass culture, which did not imply the creation of an integral theory of cinema. At the same time, the mythology model became the starting point for his "semiology of the film image". Faced with a number of difficulties in applying the linguistic methodology to the analysis of films, he left the further development of this project and did not create a structuralist cinema theory. In the early 1960s, he returned to the mythological issues in cinema, its sociology and politics, which can be seen, for example, in his collaboration with Canadian documentary filmmakers.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000016

Константин Николаевич ТИМАШОВ / Konstantin TIMASHOV

| Вытесненная теория: кино в мифологии и семиологии Ролана Барта / Repressed Theory: Cinema in Mythology and Semiology of Roland Barthes |

Key words: cinéma-vérité, Claude Chabrol, direct cinema, Hubert Aquin, Mario Ruspoli, meaning, myth, Robert Bresson, Roland Barthes, semiology, semiotics of cinema, sign, structuralism.

Интерес Ролана Барта к кинематографу был удивительно стойким: примеры из фильмов часто встречаются в его текстах, а работы, непосредственно связанные с кино, насчитывают три десятка кратких заметок, статьей, рецензий, интервью, а также закадровый текст для документального фильма. Этот набор неоднородных, написанных в разное время текстов отражает становление его оригинальной теории кино и позволяет проследить её трансформацию.

Кинематограф как предмет критики и исследования в работах Барта ускользает от однозначного определения. Каждый написанный им текст редко выходил за рамки одного фильма, что заставляет сомневаться в существовании какой бы то ни было системы. Он писал о кино так, как будто у него нет ни истории, ни теории: никогда он не считал нужным установить связи между фильмами, жанрами и эпохами кино, не классифицировал, не обобщал, не ссылался на исследователей кино, почти не прибегал к лексикону технических терминов. Однако, дело тут не в методологическом промахе, а в сознательной установке видеть в фильме фрагмент более обширной реальности, но не мира кино, а массовой культуры.

Сразу отметим, что Барт приходит к такому видению не сразу, но со временем он выстраивает такую перспективу, для которой цель исследования кино — установить отношения между образом и реальностью, в которой он произведён, а также со зрителем, благодаря которому фильм как фрагмент реальности сливается с континуумом культуры.

Барт вспоминал свои ранние годы, говоря: «Я объявлял себя поклонником Фотографии в пику кино (la Photo contre le cinéma), от которого мне её, однако, никак не удавалось отделить»[1]. Точно так же, кино ему не удавалось отделить от театра – с оглядкой на Брехта, бывшего для него образцом. Кино сопровождало Барта сначала как начинающего критика и мифолога, потом семиолога и семиокласта – в тех ипостасях, которые перечислены в квазиавтобиографической книге 1975 года, где выделены и кратко охарактеризованы три этапа его творческого пути: «демистификация непрозрачности социальных отношений, лже-Природы; смещение застывшей в повторении демистификации – выработка метода семиологической науки; разрыв с наукой семиологов – «внедрить в это благоразумное воображаемое семена желания, запросы тела» – теория Текста»[2]. Там же, говоря о себе в третьем лице, он называет имена и теории, которые легко соотносятся с тремя указанными этапами: «до сих пор он всегда работал под защитой какой-

[1] Барт Р. Camera lucida: комментарий к фотографии. М.: Ад Маргинем Пресс, 2013. С. 11.
[2] Барт Р. Ролан Барт о Ролане Барте. М.: Ад Маргинем Пресс, 2012. С. 76.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000016

нибудь глобальной системы (Маркса, Сартра, Брехта, семиологии, Текста)»[3].

Но в какой мере является надёжным речь анонима (маска, указывающая пальцем на себя!) в книге, где «всё должно рассматриваться как сказанное романным персонажем»[4]? Несомненно, этот голос создаёт миф о Барте, пародирует устоявшуюся *доксу*. Позднее, в согласии с мифом о становлении Барта учёным, указанная периодизация, соотнесённая с «большими теориями», подсказала деление его творческой биографии на доструктуралистский (до конца 50-х), структуралистский (60-е) и постструктуралистский (70-е) периоды[5]. Это вполне объективная картина в широком масштабе, но при ближайшем рассмотрении она маскирует нелинейную и неоднородную эволюцию его мысли.

Это доказывают его тексты о кино – наиболее вытесненную часть его творчества: за исключением «Мифологий», они не включались в прижизненные сборники и по сей день остаются малоизвестны. Как будет показано далее, на первый взгляд, действительно, в целом наблюдается доминирование определённой системы: мифологии, потом семиологии. Однако эта эволюция едва ли затронула его теорию кино, поскольку взявшись за создание «семиологии кинематографического образа» в начале структуралистского периода, он оставил эту сферу, вернувшись к мифологии и её мотивам доструктуралистского периода. Читая тексты Барта 1943–1965 годов, последуем по пути смены «глобальных систем», останавливаясь на распутьях, о которых умалчивает «романный персонаж».

Доструктуралистский период: в сторону мифологии

Рецензия на фильм Р. Брессона «Ангелы греха» (1943), опубликованная в год выхода фильма в прокат, – одна из самых ранних публикаций Барта, была напечатана в журнале «Экзистанс», издававшемся Ассоциацией студентов санаториев[6]. Отмечая многие достоинства фильма, которые заметно отличают его от других картин на тему жизни в монастыре, недавний выпускник Сорбонны, чьё интеллектуальное формирование прошло под влиянием марксизма и экзистенциализма не скрывает свою антиклерикальную позицию. В этом фильме, снятом знаменитым режиссёром-католиком по сценарию католического священника Брюкберже, его возмутили тенденциозность и искусственность в мотивировке смерти главной героини: «Умирают ли из-за грозы]? Умирают ли из-за поражения? Увы, нет! Но известно, с каким уважением – по разным причинам – доминиканцы и кинематографисты относятся к красивой смерти»[7]. Эта рецензия не выходит за рамки жанра журнального обзора, но в ней уже намечается особый интерес к тому уровню образа, который позднее будет связываться с идеологией, мифом.

Сосредоточившись на теории и критике литературы, Барт вновь обратится к кино лишь

[3] Там же. С. 106.
[4] В соответствии с подзаголовком книги.
[5] Косиков Г. К. Ролан Барт — семиолог, литературовед // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс; Универс, 1994. С. 3.
[6] Самойо Т. Ролан Барт: биография. М.: Дело, 2019. С. 157.
[7] Barthes R. Les Anges du péché // Barthes R. Œuvres complètes. Tome I. Paris: Seuil, 2002. P. 51. URL: http://www.cme-u.fr/index.php?option=com_zoom&Itemid=32&catid=925 (дата обращения: 29.10.2019).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000016

через десять лет: большая статья «Лица и фигуры» в журнале «Эспри». Она представляет собой набросок «социологии человеческого лица»[8] (с его историческими типами обожествленного, очеловеченного, интеллектуального и др. лиц), которая, согласно автору статьи, стала возможна именно в эпоху кино, и может быть разработана именно на материале фильмов, а не фотографий. В переработанном и значительно сокращённом виде она включена в «Мифологии» под заголовком «Актёр на портретах Аркура», при этом акцент смещён как раз на фотографии и кумиров театральной сцены. Барт не станет развивать этот социологический проект, но в статье 1955 года вернётся к Гарбо, иконе классического кино, которой противопоставит новый тип женского лица – индивидуализированное, «человеческое» лицо О. Хепбёрн[9].

Туда же, а именно в первую, «практическую» часть, включены статьи из рубрики «Краткие мифологии месяца» ежемесячника «Ле леттр нувэль». Во второй же части, «теоретической», эссе «Миф сегодня» обобщает критический материал первой части книги. Такое разделение соответствует, как отмечает С. Зенкин, двум значениям французского слова *mythologie*: с одной стороны, это система мифологических повествований, а с другой – наука о мифах[10].

В «практической» части проанализированы феномены буржуазной культуры как «мифы повседневной жизни французов»[11]. Как заявляет автор в предисловии к своей книге, императивом для него было неприятие смешения Природы и Истории: его возмущает даже не столько содержание продуктов массовой культуры (очевидно, оно тоже), сколько придание всему, говоря словами Барта, *невинности формы*, чья конкретно-историческая обусловленность ускользает от некритичного взгляда. В действительности эта «естественность» относительна, неоднозначна, детерминирована некоторой идеологией, но эту идеологически продиктованную «сделанность» он как будто не замечает. Отсюда пафос замысла: указать на язык идеологии, облекающей факты в ложную форму.

Не ограничиваясь перечислением мифов, Барт ищет общий механизм мифологизации. Оригинальность этого проекта «демистификации сознания» заключается во внимании к знаковой стороне анализируемого культурного феномена. Не случайно его обращение к идеям де Соссюра, который определил семиологию как науку, «изучающую жизнь знаков в рамках жизни общества»[12]. Барт рассматривает мифологию как подраздел семиологии и трактует знак в соответствии с учением швейцарского лингвиста как единство означающего и означаемого. Однако, миф, согласно Барту, есть слово, но он относится к особому, мета-языковому уровню. Задача мифолога в том, чтобы отличить *форму* – то, что вне мифа есть первичный знак, превращающийся в означающее мифа от *понятия* – от означаемого мифа. Таким образом, миф – это коннотативная система. Очевидно, Барт смешивает коннотацию и мета-язык, но это не является ошибкой, как

[8] Barthes R. Visages et figures // Barthes R. Œuvres complètes. Tome I. Paris: Seuil, 2002. P. 268.
[9] Барт. Р. Лицо Греты Гарбо // Барт Р. Мифологии. М.: Академический Проект, 2008. С. 135.
[10] Там же. С. 20.
[11] Там же. С. 71.
[12] Соссюр Ф. Курс общей лингвистики. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 1999. С. 23.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000016

показал С. Зенкин[13], указавший на принципиальную «диалектичность мифического знака»: он предстаёт то во всей буквальности смысла первичной знаковой системы, то открывается в дополнительном измерении вторичной системы. Другими словами, миф – это особый метаязык, который встраивается в некоторые самостоятельно существующие знаковые системы, «его функция – не скрадывать, а деформировать»[14].

Известно, что в 50-е годы Барт часто выступал в печати как театральный рецензент, написав около сотни текстов, ряд которых был посвящён технике «очуждения»[15]. В действительности, политика и семиотика в мифологической программе критики во многом вдохновлены Б. Брехтом. Интересно отметить, что уже спустя годы, Барт видел в этом драматурге своего рода семиолога: «марксист, размышлявший об *эффектах знака*: редкий случай», чей метод состоит в соединении «марксистского разума с семантической мыслью»[16].

Кино занимает в «практической мифологии» важное место – шесть из пятидесяти четырёх статей посвящены фильмам. Если попытаться выявить их основные моменты, то Барта особо интересует механизм конструирования знаков, позволяющий фильму воплощать ту или иную идею, миф. В исторической драме Д. Манкевича «Юлий Цезарь» (1953) лица уже примелькавшихся голливудских актёров приобретают римские черты благодаря по-особому постриженной короткой чёлке[17]. В соответствии с терминологией эссе «Миф сегодня», чёлка актёра – это форма, а понятие – «римскость», образующие знака. К тому же порядку относится преувеличенная демонстрация капель пота на лбу («задумчивость»), или же его отсутствие («расслабленность»).

Короткая чёлка римлянина – это не только часть облика, но и *маска* (парадоксальным образом, открывая лоб, она как бы скрывала лицо). В случае показа выбеленного лица актрисы Гарбо есть стремление «полностью заменить лицо маской»[18]. Здесь знаковый механизм конструирует лицо-архетип неземной красоты – Сущность, наподобие античного божества. Сходный механизм «обожествления» характерен для гангстерских *жестов*, чьё хладнокровие столь же условно, как и падение истекающей кровью жертвы. Щелчок пальцев, в мифологизированном виде создаёт атмосферу священнодействия, превращая зверскую расправу в возвышенное ритуальное убийство: «зрителю открывается в ней идеально покорный мир, управляемый одним лишь набором жестов, без всякого тормозящего действия языка»[19].

Миф встраивается в фильм, определяя поступки героев. Так, в фильме «Новые времена» (1936) постоянный герой фильмов Чаплина по имени Бродяга становится рабочим на фабрике. Этот пролетарий предстаёт как бедняка-одиночка, противостоящий недружелюбному

[13] Барт Р. Барт Р. Мифологии. М.: Академический Проект, 2008. С. 22.
[14] Там же. С. 280.
[15] Барт Р. Работы о театре. М.: Ад Маргинем Пресс, 2014.
[16] Цит. по Косиков Г. К. Ролан Барт — семиолог, литературовед // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс; Универс, 1994. С. 5.
[17] Барт. Р. Римляне в кино // Барт Р. Мифологии. М.: Академический Проект, 2008. С. 89.
[18] Барт. Р. Лицо Греты Гарбо // Барт Р. Мифологии. М.: Академический Проект, 2008. С. 133.
[19] Барт. Р. Сила и непринуждённость // Барт Р. Мифологии. М.: Академический Проект, 2008. С. 137.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000016

миру хозяев, который Барт относит ко времени Реставрации, когда бунт рабочего был направлен против машин, а борьба не велась им с осознанием политических причин ситуации. Такая трактовка сюжета воплощает левый миф о пролетарии и, считает Барт, соответствует требованию Брехта, который утверждал, что «в социалистическом искусстве человек должен изображаться накануне Революции, как пока ещё слепой одиночка»[20]. В то же время, он усматривает двойственность в позиции Чаплина, который – это послужило поводом для написания статьи – получил премию от советского правительства и передал её католическому благотворительному фонду.

В фильме Э. Казана «В порту» (1954) миф воплощён драматургическими средствами (распределение ролей, линия сюжета и идентификация зрителя с героем), но если рабочий Чаплина – это пролетарий, чьё классовое сознание вот-вот должно проснуться, то в фильме Казана сознание рабочего «постепенно пробуждается благодаря Любви и Церкви»[21], что, кстати, происходит на фоне ликвидации «плохого» профсоюза. Согласно Барту, подобная «прививка против правды» *мистифицирует само понятие справедливости*, под которой понимается «стабильность великого благодетельного порядка, где рабочие работают, хозяева сидят сложа руки, а священники благословляют тех и других в их праведных занятиях»[22].

В книгу «Мифологии» не была включена разгромная рецензия на фильм С. Гитри 1953 года «Если бы Версаль рассказал мне…» (в русском переводе «Тайны Версаля»), отметившийся звёздным составом актёров. Заголовок рецензии саркастично обыгрывает созвучие слова «вести счёт» и «рассказывать» в заголовке рецензии и названии фильма. Барт подбирает самые уничижительные слова, описывающие логику ловкого конвертирования истории Франции в прибыль от кинопроизводства[23]. Новые форматы демонстрации фильмов, также подпитывают индустрию, как показывает статья «В синемаскоп», содержащая самоанализ одного из первых зрителей фильма, снятого и показанного в широкоэкранной кинопроекции. Барта привлекают не знаки, а «удивительные эффекты», которые настолько увлекают, что только в конце статьи мы узнаём, что речь идёт о голливудском фильме Г. Костера «Плащаница» (1953). Барт отмечает, что из-за расширения экрана взгляд зрителя перестал быть устремлённым в одну, фронтальную точку, а благодаря большему количеству света сократился разрыв между зрителем и экраном. Эпический размах действия, обеспечиваемый новыми техническими средствами, заставляет испытать «полное погружение». Новинка вызывает у Барта восторг, но к нему примешивается опасение относительно того, как она будет использована: «Это, так сказать, пространство Истории и технически реализованное эпическое измерение. Представьте себе «Броненосец "Потёмкин"», рассмотренный не в телескоп, а идущий по воздуху и камню, через толпу: это идеальный «Потёмкин», в котором вы могли бы наконец принять участие и протянуть руку восставшим, ступить твёрдым

[20] Барт. Р. Бедняк и Пролетарий // Барт Р. Мифологии. М.: Академический Проект, 2008. С. 102.
[21] Барт. Р. Симпатичный рабочий // Барт Р. Мифологии. М.: Академический Проект, 2008. С. 130.
[22] Там же. С. 131.
[23] Barthes R. Versailles et ses comptes // Barthes R. Œuvres complètes. Tome I. Paris: Seuil, 2002. P. 482.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000016

шагом на трагическую лестницу; вот, что стало возможным – балкон Истории готов. Остаётся только узнать, что нам там покажут: будет ли это «Потёмкин» или «Плащаница», Одесса или Сен-Сюльпис, История или Мифология»[24].

После публикации избранных статей Барт продолжил вести рубрику, но ни один из её текстов не был включён в поздние сборники. Среди них «Кино правое и левое» – рецензия на фильм К. Шаброля «Красавчик Серж» (1958). Он следует прежней линии критики и объясняет, что имеет в виду под правым искусством: «всегда есть момент, когда искусство обездвиживает мир, и чем позднее, тем лучше. Я называю правым искусством вот эту завороженность обездвиженностью, которая заставляет описывать результаты, не задаваясь вопросом о, я не говорю о причинах (искусству чужд детерминизм), но о зависимостях (fonctions)»[25]. С одной стороны, в фильме нет театральных условностей вроде римской чёлки или жестов гангстеров, поскольку французская новая волна вдохновлялась итальянским неореализмом и избегала проявлений театральности. С другой, согласно Барту, в новаторский по форме мелодраматический фильм о молодом отце, спивающемся во французской глубинке, проникает ложь, поскольку он сводится к «апологии: *можно спасти человека, если любишь его*»[26]. Таким образом, миф о Любви не только оформляет сюжет, как в фильме про «симпатичного рабочего», но и деформирует реалистический материал.

Подводя итог доструктуралистскому периоду, нужно отметить, что, написав отзыв на фильм Брессона, Барт не продолжил писать обзорные рецензии, а стал рассматривать кино как источник для культурных и социальных исследований. Эти исследования приобретают форму политической критики и рассматривают кино в свете мифологии, чей метод неотделим от театральной критики: анализ формы «деградировавшего спектакля», каким предстаёт буржуазное общество в целом и буржуазный кинематограф – в частности.

Структуралистский период: опыт семиологии кино

В первом номере журнала «Коммюникасьён», вышедшем в 1961 году, была напечатана рецензия Барта на книгу под названием «Цивилизация образа. Исследования и дебаты Католического центра французских интеллектуалов». Этот сборник статей нескольких авторов, по словам рецензента, «не притязает на научность и не предлагает никакого метода, мы не найдём в ней никакой психологии или социологии образа, но лишь реакции людей, пытающихся с гуманистических позиций размышлять о предмете одновременно техническом и "человеческом"»[27]. В противоположность авторам рецензируемого сборника, сам Барт разработал научный метод анализа визуальных образов в статье «Фотографическое сообщение», напечатанной в том же номере. В книге же католических авторов он находит «некоторую «мифологию» образа»[28], причем мифологию в смысле ряда мифов, а не в смыс-

[24] Barthes R. Au cinémascope // Barthes R. Œuvres complètes. Tome I. Paris: Seuil, 2002. P. 456.
[25] Barthes R. Cinéma droite et gauche // Barthes R. Œuvres complètes. Tome I. Paris: Seuil, 2002. P. 945.
[26] Ibid.
[27] Barthes R. Civilisation de l'image // Barthes R. Œuvres complètes. Tome I. Paris: Seuil, 2002. P. 1137.
[28] Ibid.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000016

ле науки о мифах («недостаточно сказать, что нечто «значит», не рассматривая технику смысла»[29]).

Выраженная здесь установка характерна для работ Барта начала 60-х годов. Если в «Мифе сегодня» он рассматривал мифологию как лишь фрагмент более обширной науки о знаках, то теперь он считает мифологию недостаточной и переходит к семиологии, довольно серьёзно пересматривая методологию своей критики, что, кстати, сопровождалось утратой интереса к театру. Его подход к феноменам массовой культуры становится всё более сциентистским, он вдохновляется структуралистской теорией, что наглядно демонстрируют статьи, включённые наряду со статьями «доструктуралистского» периода о театре в сборник «Новые критические эссе» (1964).

Среди них нет ни одной о кино, однако, как раз в это время Барт проявлял к нему самый живой интерес. Так, в первой из двух теоретических статьей, опубликованных в журнале «Ревю энтернасиональ дё фильмоложи» в 1960 году, заложены основы дисциплины, которую Барт назвал «семиология кинематографического образа» (sémiologie de l'image filmique). Фильм рассматривается им как один из трёх элементов коммуникативной системы: «некоторые элементы кадра представляют собой настоящие *сообщения*»[30] и обладают способностью передавать смысл присущими кино средствами. За удачными примерами Барт обращается к «Красавчику Сержу»: большая домашняя библиотека и очки – знак то, что их владелец интеллектуал, чтение «Кайе дю синема» за завтраком – что он синефил и т. д. Создатель фильма, отмечает Барт, прибегает к некому «словарю» знаков кино, которые должны быть понятны зрителям, но, в то же время, эстетическая ценность произведения зависит от разнообразия и новизны знаков, изобретаемых автором.

В целом, Барт считает невозможным применение лингвистических моделей для создания семиологии кино. Он указывает на препятствия, возникающие при попытке полного отождествления лексического знака с кинематографическим, прежде всего, на уровне *бинарной структуры*. К тому же в силу гетерогенности знака в фильме, он может быть видимым, слышимым, читаемым или даже во всех этих формах одновременно; имея потенциально неограниченное число значений, означающее крайне неустойчиво и может изменяться на протяжении одной сцены, являться в разном ритме и т. д.

К этому Барт добавляет самое принципиальное отличие знака кино от знака лингвистического: в кино «отношение означаемого и означающего является по сути своей *аналогическим*, не произвольным, а мотивированным (non arbitraire)»[31], а значит, система таких знаков не имеет кода, поскольку означающие являются, в сущности, репродукциями, копиями заснятых вещей, мест, людей и т. д.

Вместе с тем, во второй статье Барт не отказывается от попытки построить теорию значения в кино и отмечает, что фильм является особым объектом семиологического анализа из-за «его динамической и «тотальной» приро-

[29] Ibid. P. 1139.
[30] Барт Р. Проблема значения в кино // Барт Р. Система Моды; Статьи по семиотике культуры. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2003. С. 358.
[31] Там же. С. 364.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000016

ды»[32]. С целью определить механизм передачи значения он проанализировал тематические тестовые фильмы, использовавшиеся в Институте фильмологии. Один из фильмов представляет собой сцену, в которой молодой человек смотрит на женщину более старшего возраста. В ходе эксперимента было установлено, что, в зависимости от продолжительности демонстрации устремлённого взгляда, зритель поразному интерпретирует отношения между двумя персонажами – вплоть до намёка на инцест (в этом состоит «травматичность» знака). Этот факт привлекает внимание Барта, и он прибегает к процедуре, известной в лингвистике как коммутационный тест. Его задача состоит в нахождении наименьших элементов, которые определяют отношения между планом выражения и планом содержания двух знаков языка. Барт приходит к выводу, что значимым элементом в двух сценах является взгляд молодого человека, т.е. означающее, а смысл отношений между парой персонажей – означаемым. При этом есть некий элемент, который варьирует смысл, и это, приходит к заключению Барт, *временная длительность плана*. Таким образом, материальный объект в кадре является основанием значения (support de la signification), а длительность плана – это нематериальная единица, лишённая значения (аналог морфемы слова), выполняющая смыслоразличительную функцию.

Совершенно очевидно, что не все знаки в кино приобретают то или иное значение в зависимости от длительности их показа. Так знаменитые монтажные опыты Л. Кулешова показали, что *последовательность* кадров заставляет прочитать, к примеру, во взгляде актёра будто бы испытываемое им чувство голода, сладострастие или нежность[33].

Размышляя над основами «семиологии кинематографического образа», Барт не обходит стороной вопрос о соотношении образа и языка. Он убеждён, что кино не является языком-langage: «прибегая к инструментам лингвистики, мы не считаем, что кино — это язык (un langage), ни в точном смысле этого термина, ни в метафорическом, как это часто приходится слышать»[34]. Попытка Барта применить инструментарий лингвистики к анализу кинообраза встретила ряд ограничений, и в конце статьи он приходит к выводу: «очевидно, кино не является языком-langue, и в ходе исследования фундаментальные различия будут проявляться без конца»[35]. Позднее к этому вопросу вернулся его ученик Кристиан Метц, который в своей первой статье «Le cinéma : langue ou langage ?»[36] ссылается на Барта, но, в противоположность ему, полагает, что кино есть особого рода язык-langage, и выстраивает обширную систему синтагматики в рамках дисциплины, названной им «семиология кино» (sémiologie du cinéma).

[32] Barthes R. Les « Unités traumatiques » au cinéma : principes de recherche // Barthes R. Œuvres complètes. Tome I. Paris: Seuil, 2002. P. 1047.

[33] В этом Барт сближается с А. Базеном, считавшим базовой единицей кино план и его длительность – в противоположность теоретикам монтажа. См. Базен А. Что такое кино? М.: Искусство, 1972. С. 81.

[34] Barthes R. Les « Unités traumatiques » au cinéma : principes de recherche // Barthes R. Œuvres complètes. Tome I. Paris: Seuil, 2002. P. 1049.

[35] Ibid. P. 1055.

[36] Метц К. Кино: язык или речь? // Киноведческие записки. 1993–1994. № 19. С. 50–93.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000016

Константин Николаевич ТИМАШОВ / Konstantin TIMASHOV

| Вытесненная теория: кино в мифологии и семиологии Ролана Барта / Repressed Theory: Cinema in Mythology and Semiology of Roland Barthes |

Назад к мифологии: социология и политика образа

Критические заметки Барта в 50-е годы пришлись на время рождения во Франции нового кинематографа – «новой волны» в игровом кино[37], «синема-верите» и «прямого кино» – в документалистике[38]. Не безынтересно ответить на вопрос об отношении Барта к этим новым тенденциям. Если принять во внимание только рецензию на дебют Шаброля, в которой он раскритиковал «молодые таланты» (очевидно, группу журнала «Кайе дю синема»), которые «не читают Брехта», и у которого «они нашли бы, по меньшей мере, образ такого искусства, которое знает, как сдвинуть некоторую проблему с той точки, где она, по их мнению, заканчивается»[39], то может сложиться ложное впечатление, что он не принял работы нового поколения кинематографистов. Напротив, высокая оценка портретов А. Варда, стоявшей у истоков новой волны, чьи «авангардные» фото ограничиваются «функцией «изображения», а не лжи»[40], и его признание журналу «Позитиф», что «совершенный левый фильм»[41] – это «Вернись, Африка!» (1959) режиссёра нью-йоркской школы Л. Рогозина, свидетельствуют о том, что ему нравились не только классические ленты Эйзенштейна и Чаплина, но и новое кино, особенно неигровое. В свою очередь, кинодокументалисты тоже проявляли интерес к Барту, его критике и теории, и особого рассмотрения заслуживает его сотрудничество с квебекскими кинематографистами, работавшими в жанре «прямого кино».

Сам Барт никогда не возвращался к этому эпизоду: ни в интервью, ни в книге «Ролан Барт о Ролане Барте», ни в других текстах. Биографы Барта тоже умалчивают он нём. К примеру, если в книге Кальве «Ролан Барт: биография» о пребывании Барта в Канаде не говорится ни слова, то в недавней книге Т. Самойо, основанной на обширном архивном материале, его пребывание в Монреале в 1961 году упоминается в ряду других заграничных поездок, чтобы только показать, что в тот год он много путешествовал[42]. Там же сообщается, что в 60-е годы Барт часто ходил в кино, и что у него «даже есть единичный опыт съёмок фильма – в Монреале в 1961 году, когда он работал над документальным фильмом о борьбе с Мишелем Бро»[43]. Это тем более удивительно, что, на самом деле, целью его поездки в Канаду была ни много ни мало – работа над неигровым фильмом, режиссёром которого выступил документалист Юбер Акен, будущий классик квебекской литературы, в то время работавший над серией научно-популярных телефильмов «Сравнения» социологической направленности для Национального бюро кинематографии (NFB/ONF)[44]. Для работы над

[37] Виноградов В.В. Стилевые направления французского кинематографа. М.: Канон+, 2010. С. 227–229.
[38] Правда кино и «киноправда». М.: Искусство, 1967; Graff S. «Cinéma-vérité» ou «cinéma direct»: hasard terminologique ou paradigme théorique? // Décadrages. 2011. N. 18. P. 32–46.
[39] Barthes R. Cinéma droite et gauche // Barthes R. Œuvres complètes. Tome I. Paris: Seuil, 2002. P. 945.
[40] Барт Р. Мифологии. М.: Академический Проект, 2008. С. 88.
[41] Barthes R. Sur la critique de gauche // Barthes R. Œuvres complètes. Tome I. Paris: Seuil, 2002. P. 1085.
[42] Самойо Т. Ролан Барт: биография. М.: Дело, 2019. С. 306.
[43] Там же. С. 352.
[44] «Le sport et les hommes», вариант перевода – «Спорт и люди».

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000016

фильмами этой серии приглашались известные учёные; так фильм «Четыре семьи», снятый в различных уголках мира, сопровождался комментарием М. Мид, в другом был задействован А. Тойнби и др.

Сотрудничеству Барта и квебекских документалистов уделялось так мало внимания, что единственный (известный) текст, написанный им для кино, не был включён в полное собрание сочинений и был издан отдельной книгой. Джойс Нельсон, опиравшаяся на информацию, полученную от исполнительного продюсера Ги Гловера и режиссёра Клода Жютра, сообщает, что квебекские кинематографисты знали работы Барта ещё до личного знакомства с ним, а потом они много общались, в частности, посещали выступления рестлеров[45]. Как результат — упоминание имени Барта в титрах среди принимавших участие в создании – именно его упоминает Самойо – фильма о реслинге «Борьба» (1961) выдающихся режиссёров М. Бро, К. Жютра, М. Кариера и К. Фурние, вероятно, вдохновлявшихся статьёй «Мир, в котором состязаются в кетче»[46].

Из переписки[47] Акена с Бартом известно, что инициатором часового фильма о спорте был Акен, который поделился с Бартом планами создать «не историю спорта, а скорее его феноменологию и поэтику». С Бартом, ранее не имевшим опыта работы в кино, Акен был знаком по «Мифологиями», которые он упоминает в первом письме, особо выделяя статьи о реслинге, Расине и Тур де-Франс, и признаётся, что разделяет его «взгляд на реальность»[48]. Вместе с тем, речь не идёт об «экранизации» статей. Уже на первом этапе режиссёр держал в голове идею собрать архивный материал («автогонки в Италии, велогонки Тур де Франс, футбол в Венгрии, коррида в Испании и хоккей в Канаде»[49]) и просил Барта написать текст к скомпилированному материалу, выразив готовность учесть мнение Барта. Не известно наверняка, какую роль сыграл Барт в монтаже материала, но, в конечном счете, фильм начинается с корриды, затем идут автогонки, велоспорт, хоккей и футбол (в Лондоне).

Барт предложил несколько возможных названий для будущего фильма, среди которых «Что такое спорт?» и «Спорт, зеркало мужчины», пока, в конце концов, соавторы не остановились на менее прямолинейном названии «Спорт и мужчины». Как следует из письма Акена от 3 августа 1960 года, из всех видов спорта для фильма необходимо было выбрать профессиональные и наиболее зрелищные, поскольку на первый план была выведена идея «спорта как спектакля» и как «психосоциального феномена».

В том же письме Акен предлагает использовать статью «Тур де Франс как эпопея» в качестве «образцового описания»[50]. В фильме же первая часть посвящена корриде, где закадровый голос даёт ключ к прочтению фильма: «Коррида едва ли является спортом, и всё же, возможно, это модель и предел всех видов

[45] Nelson J. Roland Barthes and the NFB connection // Cinema Canada. November 1977. N. 42. P. 14–15.
[46] Барт Р. Барт Р. Мифологии. М.: Академический Проект, 2008. С. 73-85.
[47] См. два письма Акена в Barthes R. Le Sport et les hommes : Texte du film «Le Sport et les hommes» d'Hubert Aquin. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 2004. P. 73–79.
[48] Ibid. P. 73.
[49] Ibid. P. 74.
[50] Ibid. P. 79.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000016

спорта: изящность церемонии, строгие правила боя, сила противника, знание и смелость человека – весь наш спорт в этом спектакле, пришедшем из другой эпохи, унаследованный от древних религиозных жертвоприношений»[51]. Согласно этой мысли, в каждом виде спорта есть что-то от битвы быков и в каждом из в них разыгрывается один и тот же спектакль противостояния человека и мира природы. К примеру, в автогонках, второй части фильма, зрелище демонстрирует способность человека овладеть скоростью и победить Время.

Что касается Тур де Франс, то ему посвящён наиболее продолжительный эпизод фильма. Если сравнить статью из «Мифологий» и закадровый текст фильма, для которого она задумывалась Акеном как образец, то в глаза бросается ряд отличий, совершенно иначе представляющих велогонку. Начать с того, что в фильме опущена всякая «ономастика» и гонщики анонимны, тогда как в статье имя признаётся «главной фигурой особого поэтического языка»[52]. Само слово «эпопея» упоминает всего один раз в эпизоде, где показан лежащий в кровати журналист, с сигаретой в зубах набирающий на печатной машинке очередной репортаж, что сопровождается ироничным комментарием в духе «Мифологий»: «Таков рассказ эпопеи дня, который Тур посылает всей Франции, ведь у него есть свои писатели и... свои вдохновенные поэты»[53].

Очевидно, для изображения велогонок как эпопеи было просто недостаточно экранного времени. К тому же, фильм предназначался для канадской публики, поэтому в фильме требовалось дать общую информацию о месте велогонок в национальной традиции французов. Вдобавок ко всему, свои ограничения наложил отснятый материал, который был полностью архивным: ни одного кадра не было снято специально для фильма. Учитывая эти обстоятельства, становится понятным опущение рассуждений о типологии характеров гонщиков, двусмысленности их жертвы, антропоморфизме Природы, с которой они вступают в схватку – ключевых для статьи. В то же время, в фильме углублена озвученная в статье мысль о том, что гонки пародируют военные действия, разворачивающиеся не только между противоборствующими командами, но, что более существенно, между Человеком и Природой.

Наиболее сильным отличием Тура в фильме от его описания в «Мифологиях», где он предстаёт как «мир сущностей, воплощённых в характерах»[54] (отсюда его литературная изнанка), следует назвать выдвижение на первый план мифа о Человеке как высшей сущности. Эпизод велогонок заканчивается словами: «Нет, не мускулатура делает спорт – вот о чём говорит Тур де Франс. Мускулатура, как бы ценна она ни была, есть лишь сырая материя, выигрывает не она. Выигрывает определённая идея мужчины и мира, человека в мире. Согласно этой идее, человек целиком и полностью определяется своим действием, а действие – человеком. Это значит подчинить не других людей, а – вещи»[55].

[51] Ibid. P. 11.
[52] Барт Р. Мифологии. М.: Академический Проект, 2008. С. 177.
[53] Barthes R. Œuvres complètes. Tome I. Paris: Seuil, 2002. P. 43.
[54] Барт Р. Мифологии. М.: Академический Проект, 2008. С. 185.
[55] Barthes R. Œuvres complètes. Tome I. Paris: Seuil, 2002. P. 51.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000016

Константин Николаевич ТИМАШОВ / Konstantin TIMASHOV

Задуманный как анализ массовых спортивных зрелищ, этот фильм выдержан в социологическом ключе, и закадровый текст сохраняет политическую нейтральность, что заметно отличает его от статьи из «Мифологий». Вместе с тем, заключительные эпизоды позволяют предположить, что фильм не лишён подрывного политического элемента. Этого вполне можно ожидать от Акена, который двумя годами позже проявит себя как активный борец за независимость Квебека. К примеру, кадры дерущихся на льду хоккеистов сменяются показом беспорядков с участием зрителей и сопровождаются словами: «Так спорт возвращается к непосредственному миру страстей и агрессии и увлекает за собой толпу, которая пришла, чтобы от них очиститься. Спорт, вот та линия, которая отделяет состязание от мятежа». Другой пример, в эпизоде с кадрами игры в футбол большой акцент сделан на политических символах (королевская семья, государственные флаги, названия стран на футболках). В его завершении звучат слова: «Кто лучше всех людей справится с сопротивлением вещей, с неподвижностью природы? Кто лучший для того, чтобы овладеть миром, дать его людям? Всем людям. Вот о чём говорит спорт». А следом показаны кадры нацистского приветствия команды (из фильма Л. Рифеншталь «Олимпия»), которые сопровождаются словами: «Иногда его заставляют сказать другое, но он создан не для этого».

Таким образом, фильм «Спорт и мужчины» представляет собой уникальный опыт критического размышления о спорте как зрелище. В нём соединился талант монтажа Акена и проницательность мысли Барта, обнажившие его мифологию средствами кино. Продолжая линию демифологизации «Кратких мифологий месяца», фильм выходит за рамки «повседневной жизни французов» и описывает миф, более широкого масштаба – миф о борьбе Человека и Природы.

Другой текст Барта, который долгое время не попадал в поле зрения исследователей, – отзыв на документальный фильм франко-итальянского режиссёра Марио Рюсполи «Незнакомцы земли» (1961), созданный им в небольшой группе, в которую входили оператор М. Бро, техники Р. Мориллер и К. Альбикокко, постановщица звука Д. Тессиер. Эти кинематографисты работали с А. Варда, Ж. Рушем и другими режиссёрами-новаторами. В свою очередь Барт общался с Бро в Канаде, где тот работал с Акеном. Как и текст для фильма «Спорт и мужчины», он не вошёл в полное собрание сочинений Барта. Это тем более странно, что он публиковался дважды: первоначально – в брошюре, подготовленной производственной фирмой «Аргос фильм» и содержащей отзывы о фильме в прессе, а затем в специальном номере журнала «Арсет», посвящённом «синема-верите» и другим новым жанрам.

Известно, что этому фильму отказали в государственном финансировании из-за показа «негативного образа департамента Лозер»[56]. Отрицательную оценку фильму дал Р. Борд, обвинивший его создателей в «коммерческой эксплуатации» образа нищих крестьян, которых камера якобы рассматривает как «насекомых»[57]. Напротив, М. Омс чувствует близость

[56] URL: https://www.imdb.com/title/tt0055016/trivia?ref_=tt_trv_trv (дата обращения: 29.10.2019).

[57] Borde R. Problèmes du cinéma-vérite // Positif. Décembre 1962. N. 49. P. 1. Цит. по Bovier F. Regards

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000016

персонажей и съёмочной группы, их вовлечённость в проблемы крестьян. Более того, он считает, что Рюсполи смотрел на эти проблемы именно политически: «Слова Рюсполи, по крайней мере, в 1959-1960 годах, были очень близки к позиции Коммунистической Партии, и стремятся показать, что крестьянский индивидуализм – это одна из причин отставания французского сельского хозяйства, и предложить пути его ликвидации через коллективизацию, или, по крайней мере, через такую форму, в которой в поисках решения принимало бы участие большее число людей»[58]. Подтверждение этому – начальные кадры фильма, на которых показана тракторная демонстрация, где на одном транспаранте написано «Крестьяне не существуют», а в конце звучат слова земледельца, в которых можно услышать позицию авторов фильма.

В своей рецензии Барт обращает внимание на неожиданный для левого фильма выбор героев: «Не легко говорить об этих крестьянах-бедняках: они слишком жалкие для романтического образа, и, будучи всё же собственниками, они не имеют политического престижа пролетариата, это мифически (mythiquement) обездоленный класс»[59]. Действительно, в фильме показаны бедные крестьяне юга Франции, работающие в семейном хозяйстве, чьих сил едва хватает, чтобы добывать пропитание, обрабатывая примитивными орудиями скудную землю. Они далеки от мифологизированных левым кино пролетариев накануне революции, как герой Чаплина в «Новых временах», и мятежных матросов «Броненосца», – излюбленных персонажей Барта. Эти одинокие крестьяне больше похожи на советских земледельцев из фильма Эйзенштейна «Старое и новое» до образования ими колхоза, но без акцента на классовой борьбе.

Интерес Барта к этому фильму может быть связан не только с его личным знакомством с Бро. От начала и до конца он представляет собой полную противоположность раскритикованного в «Мифологиях» (псевдо-)документального фильма «Затерянный континент» (1954) итальянцев Л. Бонци, Э. Граса и Дж. Мосера. Крестьяне, рассказывающие о своей нелегкой жизни весьма далеки от образа рыбака, который у итальянцев показан «не как труженик, технически и экономически зависящий от определённого общества, но как некий образ вечного удела: мужчина уходит в море навстречу опасностям, женщина плачет и молится у домашнего очага»[60]. Хотя Барт оставляет в стороне приёмы съёмки и условия производства фильма, следует отметить, в отличие от итальянского фильма о жителях Юго-Восточной Азии, он снят на чёрно-белую плёнку 16 мм ручной камерой, без раскрашивания, без закадровой музыки – технические условия провозглашённого Рюсполи «прямого кино». В этом он также отличается от «Континента», где закадровая музыкальная тема вы-

sur l'«impouvoir»: le «cinéma direct» de Ruspoli, de la terre à l'asile // Décadrages. 2011. N. 18. P. 22.

[58] Olms M. Les Inconnus de la terre // Les Cahiers de la Cinémathèque. Hiver 1984. N. 41. P. 67–68. Цит. по Bovier F. Regards sur l'«impouvoir»: le «cinéma direct» de Ruspoli, de la terre à l'asile // Décadrages. 2011. N. 18. P. 24.

[59] Barthes R. Préface aux *Inconnus de la terre* // Artsept. Avril-juin 1963. N. 2. P. 76. Цит. по Bovier F. Regards sur l'«impouvoir» : le «cinéma direct» de Ruspoli, de la terre à l'asile // Décadrages. 2011. N. 18. P. 23.

[60] Барт Р. Затерянный континент // Барт Р. Мифологии. М.: Академический Проект, 2008. С. 236.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000016

ступает как знак монашества, а цветовая гамма ответственна за мифологизацию экзотики, создающие «эффект безответственности (le procédé d'irresponsabilité): раскрашивание мира всегда служит для его отрицания»[61]. Возможность снимать с синхронным звуком на лёгкую камеру – принципиальное условие прямого кино, что отличает его как от традиционного документального кино, так и от «синема-верите», поскольку в нём кинематографист стремится стереть преграду между фильмом, героями и зрителями[62].

Фильм Рюсполи не стилизован под путешествие исследователей, а на самом деле задуман и осуществлён как «кинематографическое расследование» (в титрах он назван «*une enquête cinématographique*»), что также было чертой этого жанра. Барт отмечает: «На такую одновременно непривлекательную и животрепещущую тему Марио Рюсполи благодаря Мишелю Бро и Жану Равелю смог сделать тонкий фильм (un film juste), который одновременно просвещает и притягивает. Его фильм – настоящее расследование, потому что он дал возможность высказаться этим крестьянам, и через их прямую и конкретную речь непосредственно представлены проблемы общие для всех французских крестьян: скудный доход, техническая отсталость, противостояние молодого и старого поколений, конфликт группы и индивида, требование улучшения благосостояния и его связь со свободой – перед нами просыпается и говорит классовое сознание»[63].

Барт всецело принимает работу Рюсполи: «И всё же, несмотря на сложную тему, этот тонкий фильм не мрачный: сочность, тепло, свет струятся из образов, предметов, слов; взаимное доверие создаёт живую вибрацию между камерой и этими людьми, этими крестьянами, между спрашивающими и отвечающими: вот почему, вероятно, мы не ощущаем и тени спектакля»[64]. Прилагательное *juste*, применительно к «Незнакомцам», дважды встречается в этом коротком тексте. Оно характеризует фильм как верный, точный, справедливый – противоположно «Затерянному континенту», где «милые этнологи» «очень мало озабочены проблемами истории и социологии», так что «снабдив реальность Востока кое-какими чёткими знаками туземности, её лишают всякого ответственного содержания (de tout contenu responsable)»[65]. Здесь вновь возникает тема ответственности, проходящая не только через тексты мифологического периода, как это показал С. Зенкин[66].

Трудно ответить на вопрос, почему Барт не продолжил сотрудничество с этой группой кинематографистов, тем более, что до сих пор

[61] Там же. С. 235.
[62] Graff S. « Cinéma-vérité » ou « cinéma direct»: hasard terminologique ou paradigme théorique ? // Décadrages. 2011. N. 18. P. 32–46. URL: http://journals.openedition.org/decadrages/215 (дата обращения: 29.10.2019).
[63] Barthes R. Préface aux *Inconnus de la terre* // Art-sept. Avril-juin 1963. N. 2. P. 76. Цит. по Bovier F. Regards sur l'«impouvoir»: le «cinéma direct» de Ruspoli, de la terre à l'asile // Décadrages. 2011. N. 18. P. 23.
[64] Ibid.
[65] Барт Р. Барт Р. Мифологии. М.: Академический Проект, 2008. С. 237. Перевод уточнён.
[66] Зенкин С. Ответственность Ролана Барта // Что нам делать с Роланом Бартом? / Материалы международной конференции, Санкт-Петербург, декабрь 2015 года. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 25.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000016

ни один режиссёр, за исключением Эйзенштейна, не удостоился таких похвал как Рюсполи. Можно предположить, что это связано с обстоятельствами, связанными с его карьерой. В это время он вёл тесное сотрудничество с коллективом журнала «Коммюникасьён»[67], избрав для себя путь академической карьеры исследователя и преподавателя. Он прочно связал себя с этим поприщем: в 1960 году он начинает работу в Практической школе высших исследований (EPHE) и двумя годами позже получает пост директора по исследованиям (directeur d'études) в социологии знаков, символов и репрезентаций, который будет занимать больше десяти лет – пока не возглавит созданную в Коллеж дё Франс кафедру литературной семиологии[68].

Наконец, последний текст, относящийся к структуралистскому периоду – ответ на вопрос о Джеймсе Бонде, который был задан журналом «Лё нувелль обзерватёр» в 1965 году нескольким интеллектуалам (М. Лейрис и др) – ещё раз показывает, что Барт окончательно оставил семиологию кино, но не потерял интерес к театральности в кино: «Когда-то герой нашего времени был гармоничным человеком: не переставая быть самым сильным, он думал, знал, он был тем, кто всё видел ясно: то, что можно было прочесть в ролях и даже во взгляде Гэри Купера и Хамфри Богарта. Бонд же никогда не выглядит размышляющим, при этом, он всегда принимает решение; он встречает препятствия, но не сопротивление или усталость; не только не ломающийся, но также износостойкий и не пачкающийся: это красивый объект, который управляет другими объектами; он совершенно гомогенен миру устройств, в котором живёт. Всё складывается очень неплохо, пока бондизм обращает себя в спектакль и несёт в себе определённую долю (grain) пародии: на свой манер, Джеймс Бонд – это дистанцированный герой»[69].

В заключение следует подчеркнуть, что большая часть текстов Барта о кино 1954–1962 годов связана с мифологией, для них характерно противопоставление мифов в соответствии с политической позицией авторов фильмов. Поскольку Барт обрушил свою критику на буржуазное общество, то её жало было направлено, главным образом, на «правые» фильмы, что позволило описать связь их формы с идеологией. При этом Барт уделил также внимание тому, в каких условиях потребляются фильмы, их драматургическим принципам и знаковым механизмам. В этом смысле, текст о фильме «Незнакомцы земли» стоит особняком, описывая утопию непосредственного образа реальности в «прямом кино», напоминающую утопию «нулевой степени письма». В свою очередь, закадровый текст фильма «Спорт и мужчины» поворачивает миф от политической критики к социологии образа. Эти два текста дополняют и расширяют его проект демистификации.

[67] Разработка социологии кино предпринята им в статье 1963 года о знаменитостях Barthes R. La Vedette : Enquêtes d'audience ? // Barthes R. Œuvres complètes. Tome II. Paris: Seuil, 2002. P. 202–233. URL: https://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_1963_num_2_1_965 (дата обращения 29.10.2019).

[68] Calvet L.-J. Roland Barthes: A biography. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1995. P. 135.

[69] Barthes R. Réponse à une question sur James Bond // Barthes R. Œuvres complètes. Tome V. Paris: Seuil, 2002. P. 1026.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000016

Константин Николаевич ТИМАШОВ / Konstantin TIMASHOV

| Вытесненная теория: кино в мифологии и семиологии Ролана Барта / Repressed Theory: Cinema in Mythology and Semiology of Roland Barthes |

Попытки же подвести образ под большую знаковую теорию не увенчались большим успехом, остановившись на коннотативной семиологии. Вместе с тем, им были высказаны заслуживающие внимания предположения о зависимости смысла кадра от его длительности. Он не стал развивать проект «семиологии кинематографического образа», придя к выводу, что кино не является ни языком, ни речью. И если 1963–1964 годах он высказывал предположение, что поиски семантики в этом специфическом объекте можно было бы начать не с «микросемантики» (отдельные смысловые единицы), а с «макросемантики» (как высказывания), поставив вопрос о повествовании при помощи технических приёмов кино[70] и возможности применения к фильмам метода функционального анализа повествования В. Проппа[71], то в этом он лишь повторял тезисы Метца.

Список литературы

1. Базен А. Что такое кино? М.: Искусство, 1972. 383 с.
2. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. М.: Прогресс; Универс, 1994. 615 с.
3. Барт Р. Мифологии / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. С. Зенкина. М.: Академический Проект, 2008. 351 с.
4. Барт Р. Работы о театре / Пер. с фр. М. Зерчаниновой. М.: Ад Маргинем Пресс, 2014. 173 с.
5. Барт Р. Ролан Барт о Ролане Барте / Пер. с фр., послесл. С. Зенкина. М.: Ад Маргинем Пресс, 2012. 223 с.
6. Барт Р. Система Моды; Статьи по семиотике культуры / Сост., пер. с фр. и вступ. ст. С. Зенкина. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2003. 511 с.
7. Барт Р. Camera lucida: комментарий к фотографии / Пер. с фр. М. Рыклина. М.: Ад Маргинем Пресс, 2013. 189 с.
8. Виноградов В. В. Стилевые направления французского кинематографа. М.: Канон+, 2010. 384 с.
9. Зенкин С. Ответственность Ролана Барта // Что нам делать с Роланом Бартом? / Материалы международной конференции, Санкт-Петербург, декабрь 2015 года. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 25-42.
10. Метц К. Кино: язык или речь? // Киноведческие записки. 1993-1994. №19. С. 50-93.
11. Правда кино и «киноправда» / Сост. С. В. Дробашенко. М.: Искусство, 1967. 336 с.
12. Самойо Т. Ролан Барт: биография / Пер. с фр. И. Кушнарёвой и А. Васильевой под научн. ред. И. Кушнарёвой. М.: Дело, 2019. 573 с.
13. Соссюр Ф. Курс общей лингвистики / Пер. с фр. А. Сухотина. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 1999. 426 с.
14. Barthes R. Le Sport et les hommes : Texte du film « Le Sport et les hommes » d'Hubert Aquin / Préf. G. Dupuis. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 2004. 80 p.
15. Barthes R. Œuvres complètes en 5 tomes / Ed. E. Marty. Paris: Seuil, 2002.
16. Bovier F. Regards sur l'« impouvoir » : le « cinéma direct » de Ruspoli, de la terre à l'asile // Décadrages. 2011. N. 18. P. 14-31.
17. Calvet L.-J. Roland Barthes: A biography / Transl. by S. Wykes. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1995. 291 p.
18. Graff S. «Cinéma-vérité» ou «cinéma direct» : hasard terminologique ou paradigme théorique ? // Décadrages. 2011. N. 18. P. 32-46.

[70] Entretien avec Roland Barthes // Barthes R. Œuvres complètes. Tome II. Paris: Seuil, 2002. P. 260–263.
[71] Sémiologie et cinéma // Idem. P. 626.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000016

19. Nelson J. Roland Barthes and the NFB connection // Cinema Canada. November 1977. N. 42. P. 14–15.

References

1. Bart R. Izbrannye raboty: Semiotika. Poetika (Selected Works: Semiotics. Poetics). Moscow, Progress Publ., 1994. 615 p. (in Russian).
2. Bart R. Sistema Mody; Stat'i po semiotike kul'tury (The Fashion System; Articles about the Semiotics of Culture). Moscow, Izdatel'svo im. Sabashnikovykh Publ., 2003. 511 p. (in Russian).
3. Barthes R. Camera Lucida: Reflections on Photography. New York, Farrar, Straus and Giroux Publ., 1981. 119 p.
4. Barthes R. Le Sport et les hommes : Texte du film « Le Sport et les hommes » d'Hubert Aquin. Montréal, Presses de l'Université de Montréal Publ., 2004. 80 p. (in French).
5. Barthes R. Mythologies. New York, Farrar, Straus and Giroux Publ., 1972. 158 p.
6. Barthes R. Œuvres complètes en 5 tomes. Paris, Seuil Publ., 2002. (in French).
7. Barthes R. Préface aux Inconnus de la terre. Artsept, April-June 1963, no. 2, p. 76. (in French).
8. Barthes R. Roland Barthes by Roland Barthes. London, Macmillan Publ., 1977. 186 p.
9. Barthes R. What Is Sport?. New Haven, Yale University Press Publ., 2007. 84 p.
10. Bazin A. What is cinema? 4 vol. Berkeley, University of California Press Publ., 1967–1971.
11. Bovier F. Regards sur l'« impouvoir » : le « cinéma direct » de Ruspoli, de la terre à l'asile. Décadrages, 2011, no. 18, pp. 14-31. (in French).
12. Calvet L.-J. Roland Barthes: A biography. Bloomington; Indianapolis, Indiana University Press Publ., 1995. 291 p.
13. Drobasheno S.V. (ed.) Pravda kino i «kinopravda» (Truth of the Cinema and "Cinéma-vérité"). Moscow, Iskusstvo Publ., 1967. 336 p. (in Russian).
14. Fokin S.L., Zenkin S.N. (ed.) Chto nam delat' s Rolanom Bartom? (What should we do with Roland Barthes?). Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2018. 160 p. (in Russian).
15. Graff S. «Cinéma-vérité» ou «cinéma direct» : hasard terminologique ou paradigme théorique ?. Décadrages, 2011, no. 18, pp. 32-46. (in French).
16. MacKenzie S. The Missing Mythology: Barthes in Québec. Canadian Journal of Film Studies, 1997, vol. 6., no. 2, pp. 65-74.
17. Metz Ch. Film Language: A Semiotics of the Cinema. Chicago, University of Chicago Press Publ., 1991. 268 p.
18. Nelson J. Roland Barthes and the NFB connection. Cinema Canada, November 1977, no. 42, pp. 14–15.
19. Samoyault T. Barthes: A Biography. New Jersey, John Wiley & Sons Publ., 2017. 584 p.
20. Vinogradov V.V. Stilevye napravleniia frantsuzskogo kinematografa (Style trends in French Cinema). Moscow, Kanon+ Publ., 2010. 384 p. (in Russian).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000017

Дмитрий Леонидович СПИВАК / Dimitry SPIVAK | Гюльчохра Надировна СЕИДОВА / Guylchokhra SEYIDOVA | Алина Владимировна ВЕНКОВА / Alina VENKOVA

| Интринзивная религиозность мусульман-шиитов в России / Intrinsic Religiosity of Shiite Muslims in Russia |

Дмитрий Леонидович СПИВАК / Dimitry SPIVAK

Российский НИИ культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачева, Россия
Руководитель Центра фундаментальных исследований в сфере культуры
Ведущий эксперт Института мозга человека им. Н. П. Бехтеревой Российской Академии Наук (ИМЧ РАН), Россия
Доктор филологических наук

D. S. Likhachev Russian Institute of Cultural and Natural Heritage, Russia
Head of Center for Basic Studies in the Sphere of Culture
Human Brain Institute, Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russia
Principal Research Fellow, Doctor of Sciences in Philology
d.spivak@mail.ru

Гюльчохра Надировна СЕИДОВА / Guylchokhra SEYIDOVA

Заведующая отделением кафедры ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога по Северному Кавказу
Дагестанский государственный университет (филиал ДГУ в г. Дербент), Дербент, Россия
Доцент кафедры юридических и гуманитарных дисциплин
Доцент, кандидат философских наук

Chairperson of the Branch of UNESCO Chair on Comparative Studies of Spiritual Traditions, their Specific Cultures and Interreligious Dialogue in the Northern Caucasus, Derbent, Russia
Associate Professor of the Department of Legal Sciences and Humanities of the Derbent Branch of Dagestan State University
Teacher Emeritus of the Republic of Dagestan, PhD in Philosophy
gseidova@yandex.ru

Алина Владимировна ВЕНКОВА / Alina VENKOVA

Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия
Институт философии человека, Кафедра теории и истории культуры
Доцент, кандидат культурологии
Ведущий научный сотрудник Центра фундаментальных исследований в сфере культуры Российского НИИ культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачёва

Herzen State Pedagogical University, St.Petersburg, Russia
Associate Professor, PhD in Cultural Studies
D. S. Likhachev Russian Institute of Cultural and Natural Heritage, Moscow
Center for Basic Studies in the Sphere of Culture, Principal Research Fellow
venkova@mail.ru

ИНТРИНЗИВНАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ МУСУЛЬМАН-ШИИТОВ В РОССИИ*

В статье представлены результаты массового психологического исследования интринзивной религиозности, проведенного сотрудниками кафедры ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачева. На базе исторической Джума-мечети. Расположенной в г. Дербент, на юге Республики Дагестан, было опрошено 100 членов местной религиозной общины мусульман-шиитов, молодого и старшего возраста, женщин и мужчин. В результате исследования, были обнаружены три доминирующих типа религиозно-психологических переживаний: (а) наличия «духовного опыта, укрепившего веру в Бога», (б) «ощущения близости к Богу», (в) «опыта, убедившего в бытии Божием»; два умеренно выраженных: (г) «уделения значительного времени религиозным или духовным практикам», (д) «рассматривания своей религиозной или духовной ориентации как сильной»; и два слабых: (е) «частого

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000017

ощущения близости к мощной духовной силе», (ж) согласия с утверждением «Бог находится внутри меня». Доминирующие переживания были скорее динамическими / активными, в то время как слабые – статичными и пассивными. В случае доминирующих переживаний, не было обнаружено выраженной связи с возрастом и / или полом респондентов – по всей видимости, как следствие их подавляющего характера. В случае умеренно выраженных переживаний, связи этого рода проявились довольно рельефно. Религиозность женщин старшего возраста была близка к максимальной по всем семи шкалам, примененным в нашем исследовании; религиозность мужчин старшего возраста была значительна, но все же не так высока. Религиозность молодых мужчин заняла второе место по пяти из семи шкал нашего опросника, в то время как уровень, достигнутый молодыми женщинами, был довольно низким. Как следствие, на основании применения достаточно строгих исследовательских процедур, будет корректным поставить вопрос о наличии двух фокальных типов религиозности российских мусульман-шиитов, один из которых присущ людям старшего возраста – прежде всего, женщинам, а второй – почти исключительно молодым мужчинам.

Ключевые слова: интринзивная религиозность, мусульмане-шииты, межкультурный диалог.

INTRINSIC RELIGIOSITY OF SHIITE MUSLIMS IN RUSSIA

The paper presents results of a mass psychological survey of intrinsic religiosity of Shiite Muslims in Russia, conducted by experts of UNESCO Chair on Comparative Studies of Spiritual Traditions, their Specific Cultures and Interreligious Dialogue, based at D. S. Likhachev Russian Scientific Research Institute of Cultural and Natural Heritage. 100 members of the local religious community of Shiite Muslims, aged and young, female and male, were interviewed, basing on the facilities of the historical Juma Mosque at the city of Derbent, in the south of the Republic of Daghestan. As a result, three dominant psychological experiences were detected: (a) having "spiritual experience that strengthened one's belief in God', (b) "feeling close to God", (c) having "experience that convinced one of God's existence", two moderate experiences: (d) "spending considerable time on religious or spiritual practices", (e) "considering oneself as strongly religious' or, as "spiritually-oriented", and two weaker ones: (f) "feeling often to be very close to a powerful spiritual force", and (g) definitely agreeing to the statement "God dwells within me". Dominant experiences tended to be dynamic / active, while the weak ones were mostly static and passive. No statistically relevant dependence upon age and / or sex of respondents was detected in the case of the dominant experiences, most possibly due to their being too strong. As to the moderate ones, strong degree of dependence upon age and / or sex was detected. Aged women tended to get the highest scores on all seven sub-scales applied by us; aged men revealed a somewhat lower level of intrinsic religiosity. Young men occupied the second place from the top at five scales out of seven, applied by us, while young women got the lowest scores. Thus, basing on strictly formal criteria, two focal types of intrinsic religiosity of Shiite Muslims in Russia were revealed, one of them being characteristic for aged people, especially aged women, another one, being almost exclusively proper for young men.

Key words: Intrinsic religiosity, Shiite Muslims, intercultural dialogue.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000017

Дмитрий Леонидович СПИВАК / Dimitry SPIVAK | Гюльчохра Надировна СЕИДОВА / Guylchokhra SEYIDOVA | Алина Владимировна ВЕНКОВА / Alina VENKOVA

| Интринзивная религиозность мусульман-шиитов в России / Intrinsic Religiosity of Shiite Muslims in Russia |

Shiism forms one of the two basic denominations within Islam, along with Sunism [1]. Azerbaijan, Iran, as well as a number of other countries, are predominantly Shiite[2]. In Russia, Shiites dwell mostly in the South of Daghestan, namely the city of Derbent and its environs; they are usually ethnic Azerbaijanis[3]. This study, dedicated to systematic inquiry into the intrinsic religiosity of this particular ethno-religious group, was conducted under the auspices of UNESCO Chair on Comparative Studies of Spiritual Traditions, their Specific Cultures and Interreligious Dialogue, based at D.S.Likhachev Russian Scientific Research Institute of Cultural and Natural Heritage.

The group which was studied by us consisted of 100 practicing Shiite Muslims, urban dwellers of Derbent. They were divided by us into four subgroups, comprising aged men (16 persons aged 69±9 years), young men (30 persons aged 24±6 years), aged women (24 persons aged 68±8 years), and young women (30 persons aged 23.5±5.5 years). All of them filled in the corresponding form of informed consent, volunteering to be interviewed. The interviews took place mostly basing on the premises of the age-old Juma Mosque, which has formed since 734 the focal point of the Shiite community of Derbent. The interviews took place right after the Friday prayer (Juma namaz), which was made possible by most positive attitude of the community leaders, especially akhund Seid-Khashim, and the right honorable Seid-Yakhya. A number of interviews was conducted basing on the premises of Secondary School #4, situated at the Derbent downtown, where Shiite population dominated definitely. The main part of the consisted in filling in a number of questionnaires; in all cases, it was conducted once.

Basic results of the survey have been already presented by us to the scientific audience[4].

** The authors are grateful to A. A. Mamonov, who has conducted statistical processing of the data obtained. The study was partly sponsored by Russian Foundation for Basic Research, grant 16-06-00172a.*

[1] For basic overview of the religious doctrine of Shia Muslims, cf.: Momen M. An introduction to Shi'i Islam: The history and doctrines of twelver Shi'ism. – New Haven-London, Yale University Press, 1985; Introduction into Oriental studies. Basic course / Eds. Zelenev E.I., Kasevich V.B. St.Petersburg: KARO, 2011. P. 257–265 (in Russian); for a wider perspective, see: Zelenev E.I. Cognition of the image of the world. St.Petersburg: KARO, 2012. P. 258–276 (chapter XII 'Islamic world') (in Russian); Naumkin V.V. Islam and Muslims: Culture and politics. Moscow-Nizhni Novgorod, Medina, 2008 (in Russian).

[2] For general overview of the dissemination of Shia Muslims, as well as their basic viewpoints and attitudes, see: The world's Muslims: Religion, politics and society - Washington, D.C.: Pew Research Center, 2013; The World's Muslims: Unity and diversity. Washington, D.C.: Pew Research Center, 2012; for data on Eastern Europe, see: Religious belief and national belonging in Central and Eastern Europe. – Washington, D.C.: Pew Research Center, 2017. P. 48, 61.

[3] Seidova G.N. The Daghestan Shi'a community as an example of positive dialogue between Christianity and Islam // World religions in the context of the contemporary culture: New perspectives of dialogue and mutual understanding. Christianity and Islam in the context of contemporary culture: New prospects of dialogue and mutual understanding in the Russian Federation and Eastern Europe, in Central Asia and the Caucasus. - St. Petersburg: St. Petersburg Branch of the Russian Institute for Cultural Research / Russian Baltic Information Center "Blitz", 2011. P. 165–171.

[4] Spivak D., Seidova G., Venkova A. Psychological Peculiarities of Shiite Muslims in Russia: Basic

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

Having regarded integral indices of psychological activation / tension, long-term (personal) neuroticization, psychological defense mechanisms and reserves, we came to conclusion that practically all of them corresponded quite well to the norms, defined in the course of the earlier field studies of the urban population of the Russian Federation in general. This meant that the overall everyday psychological state of Shiite Muslims tended to be quite normal and fine. This also meant that cultural differences, existing between the ethno-religious group of the Shiite Muslims in Russia, and the urban population of this country in general, were not crucial, at least in the realm of psychological states and processes regarded by us, which contributed in its turn to the psychological compatibility of both, as well as to their interfaith / intercultural rapprochement. A certain degree of psychological tension was however detected by us by women, both young and aged, which might be linked to peculiarities of the present-day female subculture in the Northern Caucasus.

The level of intrinsic religiosity formed the focal point of our inquiry. This part of our study was based upon a well-known questionnaire elaborated by a prominent American psychologist, J. Kass and his team[5]; their approach was based in its turn upon a classical paradigm, founded and elaborated by G. Allport[6]. The corresponding questionnaire had been earlier adapted by us for Russian speakers[7]. In general terms, measurements of intrinsic religiosity are most actively conducted nowadays in the realm of religious psychology[8], including Islamic studies[9].

Trends // International Journal of Cultural Research. 2019. No. 3. P. 203–219. DOI: 10.24411/2079-1100-2019-00044

[5] Kass J.D., Friedman R., Lesserman J., Zuttermeister P., Benson H. Health outcomes and a new index of spiritual experiences // Journal for the Scientific Study of Religion, 1991, Vol.30, No.2. P. 203–211.

[6] Allport G., Ross M. Personal religious orientation and prejudice // Journal of Personality and Social Psychology, 1967, Vol.5, Issue 4. P. 432–443; cf. Titov R.S. Concept of intrinsic religiosity by G. Allport: notion of religious orientations // Kulturno-istoricheskaya psihologiya, 2013, No.1. P. 2–12 (in Russian).

[7] Spivak D. L., Gruzdev N. V. Core religious experiences in cross-religious research. // Pluralisme et reconnaissance: Défis des particularismes et des minorités Paris, International Institute of Islamic Thought in France (IIIT France), 2008. P. 373–387.

[8] Hodge D. The Intrinsic Spirituality Scale: A new six-item instrument for assessing the Salience of Spirituality as a Motivational Construct // Journal of Social Service Research, 2003, Vol.30, Issue 1. P. 41–60; Coursey L., Kenworthy J., Jones J. A meta-analysis of the relationship between intrinsic religiosity and locus of control / Archive for the Psychology of Religion, 2013, Vol.35, Issue 3. P. 347–368; Golec de Zavala A., Cichocka A., Orehek E., Abdollahi A. Intrinsic religiosity reduces intergroup hostility under mortality salience // European Journal of Social Psychology, 2012, Vol.42, Issue 4. P. 451–461.

[9] Abdel-Khalek A. Assessment of intrinsic religiosity with a single-item measure in a sample of Arab Muslims // Journal of Muslim Mental Health, 2007, Vol. 2, Issue 2. P. 211–215 (Suni intrinsic religiosity); Hafizi S., Koenig H., Khalifa D. Psychometric properties of the Farsi version of Hoge Intrinsic Religiosity Scale in Muslims: A brief report // Pastoral Psychology, 2015, Vol.64, Issue 6. P. 839–845 (Shia intrinsic religiosity).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000017

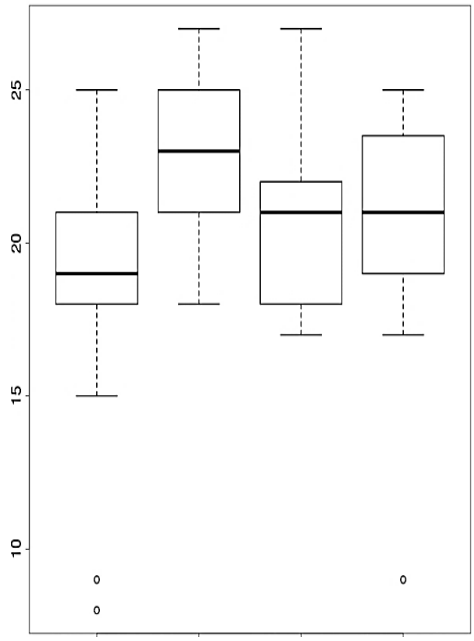
Basic results of this part of our study are presented in Table 1. As proven by it, mean values of the integral index of intrinsic religiosity belonged to a rather narrow interval ((from 19 to 24 points). The authors of the methodology applied by us in this case define the interval between 18 and 24 as 'medium high', which is in fact the highest but one rating: values starting from 25 points and higher are characterized as 'high level of intrinsic religiosity'. This meant that Shiite Muslims conducted a fairly active inner spiritual life.

Table 1. Descriptive statistical characteristics of integral index of intrinsic religiosity by Shiite Muslims.

Subgroups	Indices	Young	Aged
Women	Mean value	19.17	23.08
	Standard deviation	3.80	2.45
	Group size	30	24
Men	Mean value	20.90	20.62
	Standard deviation	2.68	3.95
	Group size	30	16

Turning to the analysis of variation of the integral index, we may state that all the four subgroups tended to be quite close in the space of assessment. As shown by Figure 1, aged women tended to be much more religious than the young ones (see respectedly the second boxplot from the left, and the first one); aged men are somewhat more religious than the young ones (cf. respectedly the first boxplot from the right, and the second one). Sex differences are also present, however not quite distinctly.

Figure 1. Variation of integral index of intrinsic religiosity by Shiite Muslims.



Notes: abscissa axis: subgroups of Shiite Muslims – young women, aged women, young men, aged men (from left to right), ordinate axis: values of index of intrinsic religiosity.

Dispersion analysis has corroborated this assumption of ours. As shown by Table 2, the index of intrinsic religiosity definitely depended either upon the age of our respondents or, upon both age and sex, taken together, but not upon sex alone (for data, see the right column).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

Table 2. Dispersion analysis of the integral index of intrinsic religiosity by Shiite Muslims.

Factor	df	Sum of squares	Standard error	F-statistics	p-value
Sex	1	0.3	0.26	0.025	0.874
Age	1	102.5	102.48	9.853	**0.002***
Sex*Age	1	102.8	102.85	9.889	**0.002***
Error	96	998.5	10.4		

Notes: the table presents basic results of two-way ANOVA dispersion analysis for 2 independent factors (sex, age), each one comprising 2 levels (women / men, young / aged). Abbreviations: df – number of degrees of freedom, F-statistics – value of distribution by Fisher criterion, p-value – value of the criterion of statistical reliability of differences obtained. Statistically relevant values (≤0.05) of p-value are marked by an asterisk (*), and by red colour.

At this point of data analysis, we should have stopped, following the instructions of the authors of the questionnaire. The reason is that the integral index forms the decisive assessment of intrinsic religiosity. However the corresponding questionnaire contained in fact much more information on various aspects of this hidden facet of religiosity. As a matter of fact, it consisted of seven scales, each of which was summarized by an index of its own. These seven sub-indices were to be later aggregated into one, which was called the integral index. Taking into account the fact that Shiite religiosity, both in Daghestan and beyond, has not yet been elaborated sufficiently well, we have decided to turn to these seven scales of the questionnaire of intrinsic religiosity, and to find out basic peculiarities revealed at their level. Taking into account basic intentions of its authors, we felt authorized to regard this inquiry as tentative and preliminary, although highly constructive.

Data analysis on this level consisted in working with seven sub-indices, each one of which presented a definite aspect of the intrinsic religiosity. Each of these seven sub-indices ranged from 1 to 4 – that is, from low level to the high one. The highest scores for the male group, including both young men, and aged ones, were reached by three sub-indices, namely by sub-indices 7, 5, and 2. The corresponding mean values were 3.33; 3.26, and 3.17, which meant primarily that these aspects of the intrinsic religiosity tended to dominate by male respondents. The highest scores for the female subgroup, which comprised both young women, and the aged ones, were reached by three sub-indices, namely 7, 4, and 5. The corresponding values were 3.50, 3.31, and 3.24, which meant that these sub-indices were likely to dominate by female respondents. The level of each of the aforementioned sub-indices was rather high (in fact, intermediate between 'intermediate high' and 'high' religiosity, to use the expressions of the authors of the questionnaire). This meant that the high level of the integral assessment of religiosity, proper for Shiite Muslims in general, both female and male, interviewed by us, owed much to these four particular sub-indices. We intend now to briefly review them, one by one.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000017

The formulation of item 7 comprised 12 phenomena that often occurred in the course of spiritual life – 'an experience of profound inner peace', 'an overwhelming experience of love', 'meeting or listening to a spiritual teacher or master', to name but a few. Each item could get 1 point ('never had this experience'), 2 ('had this experience and it did not strengthen belief in God'), 3 ('had this experience and it strengthened belief in God') or, 4 points ('had this experience and it convinced me of God's existence'). In the course of data processing, the highest score out of 12 answers to these 12 questions was chosen, to serve as the final value of sub-index 7. Scores of this item for subgroups of different sex and age, interviewed by us, are presented in Table 3.

Table 3. Descriptive statistical characteristics of sub-index of 'invigorating spiritual experience' by Shiite Muslims.

<table>
<tr><th>Sub-index</th><th>Young women</th><th>Aged women</th><th>Young men</th><th>Aged men</th></tr>
<tr><td rowspan="3">7</td><td>mean=3,40
SD=0,86
n=30</td><td>mean=3,62
SD=0,49
n=24</td><td>mean=3,27
SD=0,69
n=30</td><td>mean=3,44
SD=0,81
n=16</td></tr>
<tr><td colspan="2">All women</td><td colspan="2">All men</td></tr>
<tr><td colspan="2">mean=3,5
SD=0,72
n=54</td><td colspan="2">mean=3,33
SD=0,73
n=46</td></tr>
</table>

Notes: mean – mean value, SD - standard deviation, n – group size.

As shown by Table 3, the highest scores on the sub-index of 'invigorating spiritual experience' were attained by women, especially aged ones. Men tended to score lower, especially the young ones. This meant that women, especially aged ones, were primarily responsible for the high level of this index; and aged men, as well. Dispersion analysis for this sub-index is presented at Table 4.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

Table 4. Dispersion analysis of sub-index of 'invigorating spiritual experience' by Shiite Muslims.

Factor	df	Sum of squares	Standard error	F-statistics	p-value
Sex	1	1	0,75	0,7513	1,425
Age	1	1	0,96	0,9624	1,825
Sex*Age	1	1	0,02	0,0172	0,033
Error	96	96	50,63	0,5274	

Notes: the table presents basic results of one-way ANOVA dispersion analysis for 2 independent factors (sex, age), each one comprising 2 levels (women / men, young / aged). Abbreviations: df – number of degrees of freedom, F-statistics – value of distribution by Fisher criterion, p-value – value of the criterion of statistical reliability of differences obtained.

The level of statistical relevance of the p-value was defined by us as ≤0.05, for the integral index of intrinsic religiosity. This means that statistical relevance for each of the seven sub-indices of intrinsic religiosity, which form the topic of the present paper, were defined by the equation: 1-(1-0,05)^(1/7)=0,0073. As shown by Table 4 (namely, its right column), neither sex, nor age nor, the combination of both, were able to reach this threshold. This means that the Shiite community, independent of either sex or age, tended to be quite united about this major phenomenon of their inner religious attitudes – and a quite active one.

The next in importance is sub-index 4, comprising the personal assessment of one's being close to the God. It was the second important phenomenon for the Shiite women, with a very high score of 3.31, and the third one by importance for men, with a score of 3.13 (out of possible 4). Descriptive statistics for this particular sub-index is presented in Table 5.

Table 5. Descriptive statistical characteristics of sub-index of 'proximity to God' by Shiite Muslims.

Sub-index	Young women	Aged women	Young men	Aged men
4	mean=3,10 SD=0,8 n=30	mean=3,58 SD=0,58 n=24	mean=3,20 SD=0,41 n=30	mean=3,00 SD=0,52 n=16
	All women		**All men**	
	mean=3,31 SD=0,75 n=54		mean=3,13 SD=0,45 n=46	

Notes: mean – mean value, SD – standard deviation, n – group size.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000017

As shown by Table 5, aged women are definitely near to the maximal level of feeling proximity to the God. Contrary to our expectations, the level of sub-index 4 for aged men proved to be minimal in the group as a whole. Another unexpected phenomenon consisted in a quite high level, attained by young men. We might suppose that in this case we have in fact traced back presence of two different types of present-day religiosity: that of the aged people, tending to be quite well-rooted in their tradition, although often not so well educated, and that of the young, active and educated neophytes. At present, this supposition of ours is no more than as association which has to be either proved or rejected in future research.

Table 6. Dispersion analysis of sub-index of 'proximity to God' by Shiite Muslims.

Factor	df	Sum of squares	Standard error	F-statistics	p-value
Sex	1	0,84	0,8445	2,294	0,13313
Age	1	0,8	0,7989	2,171	0,14395
Sex*Age	1	2,73	2,7333	7,426	0,00764
Error	96	35,33	0,3681		

Notes: the table presents basic results of one-way ANOVA dispersion analysis for 2 independent factors (sex, age), each one comprising 2 levels (women / men, young / aged). Abbreviations: df – number of degrees of freedom, F-statistics – value of distribution by Fisher criterion, p-value – value of the criterion of statistical reliability of differences obtained.

Next comes sub-index 5, which was second important for the female subgroup, and fourth important for the male one, with corresponding ratings of 3.31, and 3.13. Descriptive statistics for this index is presented in Table 7. As shown by it, aged women sored very high on this item, being quite close to the maximal level. Aged men were quite near to them. As to young people, they scored somewhat lower.

Table 7. Descriptive statistical characteristics of sub-index 'convincing spiritual experience' by Shiite Muslims.

<table>
<tr><th>Sub-index</th><th>Young women</th><th>Aged women</th><th>Young men</th><th>Aged men</th></tr>
<tr><td rowspan="3">5</td><td>mean=3,03
SD=1,25
n=30</td><td>mean=3,50
SD=1,02
n=24</td><td>mean=3,17
SD=1,23
n=30</td><td>mean=3,44
SD=0,89
n=16</td></tr>
<tr><td colspan="2">All women</td><td colspan="2">All men</td></tr>
<tr><td colspan="2">mean=3,24
SD=1,16
n=54</td><td colspan="2">mean=3,26
SD=1,12
n=46</td></tr>
</table>

Notes: men – mean value, SD – standard deviation, n – group size.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

Dispersion analysis of the sub-index 5 is presented in Table 8. As shown by it, difference in age, sex or, the combination of them proved to exert no statistically significant influence upon the value of the sub-index of 'convincing spiritual experience'. Thus we feel authorized to state in the case of this particular sub-index, as well as in the cases of the two previous ones, that Shiite Muslims interviewed by us proved to be fairly similar in their viewpoints and attitudes about this important aspect of their spiritual life.

Table 8. Dispersion analysis of sub-index 'convincing spiritual experience' by Shiite Muslims.

Factor	df	Sum of squares	Standard error	F-statistics	p-value
Sex	1	0,010	0,010	0,008	0,930
Age	1	3,440	3,445	2,644	0,107
Sex*Age	1	0,220	0,224	0,172	0,679
Error	96	125,07	1,303		

Notes: the table presents basic results of one-way ANOVA dispersion analysis for 2 independent factors (sex, age), each one comprising 2 levels (women / men, young / aged). Abbreviations: df – number of degrees of freedom, F-statistics – value of distribution by Fisher criterion, p-value – value of the criterion of statistical reliability of differences obtained.

The next sub-index was calculated basing on the answers of our respondents to the question 'About how often do you spend time on religious or spiritual practices?' The corresponding ratings are presented in Table 9. As shown by it, men scored rather high on this scale (the corresponding value was 3.17), so that it was on the third place for them. This was especially the case not of the aged men, as one might suppose, but of the young ones (3.20). As to the female sub-group, sub-index 2 proved to be quite ambiguous: it was rather low for young women (2.2), and at the same time very high for aged ones (3.54).

Table 9. Descriptive statistical characteristics of sub-index 'spiritual practices' by Shiite Muslims.

Sub-index	Young women	Aged women	Young men	Aged men
2	mean=2,20 SD=1,13 n=30	mean=3,54 SD=0,88 n=24	mean=3,20 SD=1,06 n=30	mean=3,12 SD=1,09 n=16
	All women		**All men**	
	mean=2,80 SD=1,22 n=54		mean=3,17 SD=1,06 n=46	

Notes: mean – mean value, SD – standard deviation, n – group size.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

As to dispersion analysis of sub-index 2, it proved that the combination of age and sex, as well as the age alone, were highly important for sub-index 2 (for details, see Table 10).

Table 10. Dispersion analysis of sub-index 'spiritual practices' by Shiite Muslims.

Factor	df	Sum of squares	Standard error	F-statistics	p-value
Sex	1	3,54	3,542	3,229	0,07549
Age	1	12,31	12,312	11,223	**0,00116****
Sex*Age	1	11,75	11,748	10,71	**0,00148****
Error	96	105,31	1,097		

Notes: the table presents basic results of one-way ANOVA dispersion analysis for 2 independent factors (sex, age), each one comprising 2 levels (women / men, young / aged). Abbreviations: df – number of degrees of freedom, F-statistics – value of distribution by Fisher criterion, p-value – value of the criterion of statistical reliability of differences obtained. Statistically relevant values (≤0.0073) of p-value are marked by a double asterisk (**), and by red color.

Continuing our post-hoc analysis of the sub-index 'spiritual practices', Tukey's honestly significant difference test was conducted. As shown by Table 11, the difference between aged people and the young ones proved to be crucial for this index. Another obvious peculiarity concerned the subgroup of young women, who scored very low on this scale, as we have already pointed out. According to the results of conducting the Tukey's test, the difference between young women and young men was highly significant in terms of statistics, as well as the difference between young women and the aged ones.

Table 11. Results of application of Tukey's range test for the sub-index 'spiritual practices' by Shiite Muslims.

Comparison / index	Diff	lwr	upr	p.adj
sex (m - f)	0,37761670	-0,03951864	0,7947521	0,07549130
age (a - y)	0,71276170	0,28838920	1,1371340	**0,0012178****
m:y – f:y	1,00000000	0,29293962	1,7070604	**0,0020227****
f:a - f:y	1,34166670	0,59171588	2,0916175	**0,0000556****
m:a - f:y	0,925	0,07726439	1,7727356	0,0267935
f:a-m:y	0,3416667	-0,40828412	1,0916175	0,6338866
m:a - m:y	-0,075	-0,92273561	0,7727356	0,9956113
m:a - f:a	-0,4166667	-1,30049214	0,4671588	0,6077899

Notes: sex (m - f) – comparison between all women and all men, age (a - y) – comparison between all aged respondents and all young ones, m:y - f:y – comparison between young men and young women, f:a -

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

DOI: 10.24411/2079-1100-2020-000017

f:y – comparison between aged women and young women, m:a - f:y – comparison between aged men and young women, etc. Diff – difference between mean values for sub-groups which are subject to comparison, lwr – the lower border of the confidence interval for Diff, upr – the upper border of the confidence interval fir Diff, p.adj – assessment of the degree of dependence of sub-index 2 on members of the corresponding comparison. Statistically relevant values (≤0.0073) of p.adj are marked by a double asterisk (**), and by red colour.

Item 1 of the questionnaire of intrinsic religiosity contained a question formulated in the following way: 'How strongly religious (or spiritually-oriented) do you consider yourself to be?' The female subgroup scored 3.17 on this scale, which proved to be the fourth place from the top for the women. The male subgroup scored 3.17 on this scale, which corresponded to the fifth place from the top for the men. Descriptive statistical characteristics are presented in Table 12. As shown by it, women tend to score higher on this scale, than men. However this result is due only to the level of religiosity of aged women, which is quite near to be maximal. The level of religiosity of young women is much lower – in fact, the lowest one in the group observed by us.

Table 12. Descriptive statistical characteristics of sub-index 'religiosity level' by Shiite Muslims.

Sub-index	Young women	Aged women	Young men	Aged men
1	mean=2,83 SD=0,59 n=30	mean=3,58 SD=0,50 n=24	mean=3,07 SD=0,37 n=30	mean=3,00 SD=0,82 n=16
	All women		**All men**	
	mean=3,17 SD=0,67 n=54		mean=3,04 SD=0,56 n=46	

Notes: mean – mean value, SD – standard deviation, n – group size.

As proved by dispersion analysis, the value of sub-index 1 depended upon sex and age of the respondents, taken together; and also upon their age alone, but not their sex. We have already noticed in the course of our analysis of the previous table that comparing our respondents only by sex, we would foresee crucial difference existing between religiosity of aged women and young ones (for details, see the lowest line of Table 12).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

Table 13. Dispersion analysis of sub-index 'religiosity level' by Shiite Muslims.

Factor	df	Sum of squares	Standard error	F-statistics	p-value
Sex	1	0,377	0,377	1,212	0,273759
Age	1	3,642	3,642	11,707	**0,000916****
Sex*Age	1	3,904	3,904	12,549	**0,000614****
Error	96	29,867	0,311		

Notes: the table presents basic results of one-way ANOVA dispersion analysis for 2 independent factors (sex, age), each one comprising 2 levels (women / men, young / aged). Abbreviations: df – number of degrees of freedom, F-statistics – value of distribution by Fisher criterion, p-value – value of the criterion of statistical reliability of differences obtained. Statistically relevant values (≤0.0073) of p-value are marked by a double asterisk (**), and by red colour.

Similar to the previous index, Tukey's honestly significant difference test was conducted. As shown by Table 14, the difference between aged people and the young ones proved to be crucial in the case of this index as well. Another peculiarity consisted in the fact that the level of religiosity of aged women proved to be much higher than that of the young ones, as well as of men of any age. In all the three cases, the difference was statistically significant (for details, cf. Tthe last column of Table 14).

Table 14. Results of application of Tukey's range test for the sub-index 'religiosity level' by Shiite Muslims.

Comparison / index	Diff	lwr	upr	p.adj
sex (m - f)	-0,12318840	-0,3453347	0,09895787	0,2737588
age (a - y)	0,3876812	0,1616808	0,6136816	**0,00096710****
m:y – f:y	0,23333333	-0,1432131	0,6098797	0,3722398
f:a - f:y	0,75000000	0,3506122	1,1493878	**0,0000220****
m:a - f:y	0,16666667	-0,2847966	0,6181300	0,7694561
f:a-m:y	0,51666667	0,1172789	0,9160544	**0,00565340****
m:a - m:y	-0,06666667	-0,5181300	0,3847966	0,9803262
m:a - f:a	-0,58333333	-1,0540163	-0,1126503	**0,0087692****

Abbreviations: see notes to Table 11.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

Index 3 was on the sixth position on the list of intrinsic religious attitudes by our Shiite respondents. The corresponding values were 2.72 for the female subgroup as a whole, and 2.74 for the male one – that is, below the threshold of 3 points, which divided the levels of 'medium high' religiosity and the 'high' one. The corresponding question sounded: 'How often have you felt as though you were very close to a powerful spiritual force?' The corresponding descriptive statistics is presented in Table 15. As shown by it, aged women scored high on this scale, which was quite predictable. Young men also did very well, which could be compared to a similar trend which was marked by us in the course of analysis of the sub-index of 'proximity to God', which was presented above.

Table 15. Descriptive statistical characteristics of sub-index 'proximity to a powerful spiritual force' by Shiite Muslims.

Sub-index	Young women	Aged women	Young men	Aged men
3	mean=2,47 SD=1,2 n=30	mean=3,04 SD=1 n=24	mean=2,83 SD=0,99 n=30	mean=2,56 SD=1,09 n=16
	All women		**All men**	
	mean=2,72 SD=1,14 n=54		mean=2,74 SD=1,02 n=46	

Notes: mean – mean value, SD – standard deviation, n – group size.

Dispersion analysis for the sub-index 3 is presented below, in Table 16. As shown by it, no specific dependence of the index 3 upon either age or sex, or upon some sort of combination of these two factors was discovered.

Table 16. Dispersion analysis of sub-index 'proximity to a powerful spiritual force' by Shiite Muslims.

Factor	df	Sum of squares	Standard error	F-statistics	p-value
Sex	1	0,010	0,007	0,006	0,9376
Age	1	0,990	0,986	0,856	0,3571
Sex*Age	1	4,190	4,188	3,637	0,0595
Error	96	110,53	1,151		

Notes: the table presents basic results of one-way ANOVA dispersion analysis for 2 independent factors (sex, age), each one comprising 2 levels (women / men, young / aged). Abbreviations: df – number of degrees of freedom, F-statistics – value of distribution by Fisher criterion, p-value – value of the criterion of statistical reliability of differences obtained.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

Index 6 was the least important for both the male subgroup, and the female one, with corresponding, rather low values of 2.15, and 2.17. The formulation of the corresponding item contained the proposal of either agreeing with the statement 'God dwells within you' or, disagreeing with it. Descriptive statistical indices for this item are presented in Table 17. Aged women seem to be on the top place in the Table, together with young men. Thus we feel authorized to trace back the same tendency as above, in the cases of the sub-indices 4, 1, and 3.

Table 17. Descriptive statistical characteristics of sub-index 'God dwelling within one' by Shiite Muslims.

Sub-index	Young women	Aged women	Young men	Aged men
6	mean=2,13 SD=0,86 n=30	mean=2,21 SD=0,98 n=24	mean=2,20 SD=0,96 n=30	mean=2,06 SD=1,12 n=16
	All women		**All men**	
	mean=2,17 SD=0,91 n=54		mean=2,15 SD=1,01 n=46	

Notes: mean – mean value, SD – standard deviation, n – group size.

Results of dispersion analysis are presented in Table 18. No specific dependence on age, sex or, upon some sort of combination of these two factors was traced back.

Table 18. Dispersion analysis of sub-index 'God dwelling within one' by Shiite Muslims.

Factor	df	Sum of squares	Standard error	F-statistics	p-value
Sex	1	0,01	0,0052	0,006	0,940
Age	1	0,01	0,0080	0,009	0,926
Sex*Age	1	0,26	0,2643	0,285	0,595
Error	96	89,16	0,9288		

Notes: the table presents basic results of one-way ANOVA dispersion analysis for 2 independent factors (sex, age), each one comprising 2 levels (women / men, young / aged). Abbreviations: df – number of degrees of freedom, F-statistics – value of distribution by Fisher criterion, p-value – value of the criterion of statistical reliability of differences obtained.

Reviewing our results, we notice firstly that the three dominant experiences of the respondents – (a) having a 'spiritual experience that strengthened one's belief in God', (b) 'feeling close to God', and (c) having 'an experience that convinced one of God's existence') – did not depend

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

upon either age or sex or, upon a combination of these two factors. One might suppose that they were strong enough to overdo the influence of personal factors, even as fundamental as age and sex. Contrary to that, moderate experiences – (d) ‘’spending considerable time on religious or spiritual practices’, and (e) ‘considering oneself as strongly religious’ (or, as ‘spiritually-oriented’) – revealed strong degrees of dependency upon both age and sex. Most probably, they were quite powerful, however not strong enough to overdo the influence of age and sex. Weaker experiences – (f) ‘feeling often to be very close to a powerful spiritual force’, and (g) definitely agreeing to the statement ‘God dwells within me’ – did not reveal any statistically significant dependence upon either age or sex. Probably their impact was too insignificant to produce considerable differences in personal attitudes.

The dominant experiences tended to be dynamic and/or active (‘convincing experience’, ‘strengthening belief’), while the moderate ones, and especially the weak experiences, were mostly static and/or passive (‘considering oneself’, ‘feeling to be’). Linking these psychological attitudes to the peculiarities of Shiite religious doctrine forms topic of a special work.

Aged women got the highest scores at all seven scales applied by us, most possibly as a result of their religiosity being near to maximal. Aged men scored lower than aged women at all scales applied by us, although their scores tended to be higher than those of young adults, especially young women. In general terms, this group of regularities is quite in line with present-day studies of religious psychology. Aged people tend to be definitely more religious than the young ones in the majority of societies around the globe[10]. Comparative input of different factors contributing to this effect, especially biological age and social cohort, forms the focal point of expert discussions at present time[11].

As to the maximal religiosity of aged women, no direct parallels to this result of our research has been traced back by us in the contemporary scientific literature. Whether this tendency forms part of the present-day Shiite religiosity or, of the Islamic one as a whole, forms topic of a special comparative research that would form a direct continuation of the present research.

Young men tended to score very high at a number of scales. As a matter of fact, the level of their intrinsic religiosity occupied the second place from the top at five scales out of seven, applied by us. Thus young men gave way only to aged women in the case of one experience belonging to the subgroup of dominant ones (namely, (b) ‘feeling close to God’), of all moderate experiences, and all of the weaker ones. As a result, we feel authorized to speak of existence of two subgroups characterized by very high level of intrinsic religiosity, one formed by aged women; another one, by young men.

The former tendency has just been briefly reviewed by us above. As to the latter one, we feel authorized to recall that the level of religiosity of

[10] For detailed analysis, cf.: The age gap in religion around the world. Washington, D.C.: Pew Research Center, 2018. P. 340–35.

[11] For brief review, see: Korotaev A.V., Zin’kina J.V., Shulgin S.G., Bykanova D.A. Why aged people are more religious than the young ones? Cohort and age factors or, future of religious values in economically developed countries // Psikhologija Religii, 2017, No.3. P. 134–144 (in Russian).

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

young people in Russia is rather high as a matter of facts[12], and tends to rapidly grow, particularly in the framework of Islam[13]. Fundamentalist Islam tends to be most appealing to the young people in the Northern Caucasus as a whole, and in Daghestan in particular. The number of young adherents of Islamic fundamentalism outnumbers decidedly the number of adherents of Islamic modernism there; it is in fact higher than the corresponding index for the general population of this region of the Russian Federation[14]. According to our results, intrinsic religiosity tends to take active part in this rather dynamic and comparatively new process.

Stating this, we would like to remind that our young female respondents did not belong to this tendency. As a matter of fact, young Shiite women tended to score lower than young men in the majority of cases. Their scores turned out to be minimal for the group as a whole (e.g. both young people and aged ones, both men and women) at five scales out of seven observed by us. Interpreting this result, we wish to remind that according to a recent report of the Pew Research Center, Muslim women in general reveal the same levels of religiosity as men in general, across the world; differences tend to be insignificant[15]. However the same source stated that the level of religiosity of young women, who are professionally active, may in fact [temporarily] become lower[16]. Researchers of female Islam in Russia have also stated that there existed definite peculiarities by young female Muslims dwelling in big cities. For instance, G.Sabirova put in the first place their rationalism[17]. This seems to be the case of our young fe-

[12] Ushakova V.V., Ershov O.O. Religiosity of young people as problem of preset-day Russian society // Bulletin of Medical Internet Conferences, 2013, Vol.3, Issue 2. P. 158 (in Russian).

[13] Garipov J.Z., Nurullina R.V. Social and ethno-confessional arttitudes of Muslim young people // Chelovek, 2009, No.1, p.42-48 (in Russian). Relationship between the intrinsic religiosity and the extrinsic one in the course of this process forms, by the way, a matter of discussion in the Islamic studies in Russia. A number of researchers speak about the prevalence of the intrinsic religious attitudes by young Muslims (Pavlova O.S., Minazova V.M., Khukhlaev O.E. Religious identity of Muslim students (basing on the materials of study of young dwellers of Chechen Republic // Kulturno-istoricheskaya psikhologia, 2016, Vol.12, No.4. P.90–99) (in Russian), while other researchers postulate the prevalence of the extrinsic ones (Ufimtseva E.I. Role of family in religious education as evaluated by Muslim young people // Izvestia Saratovskogo Universiteta. New series. Sociology, politology series, 2014, Vol.4, No.1. P.15–22 (in Russian). Only general trends are essential for us here, as all publications cited in this footnote, concern almost exclusively Suni Muslims.

[14] Batchaeva M.D., Uzdenov T.A., Mekerova M.J. Main institutes and agents of socialization of Islamic young people in the Karachaevo-Cherkes Republic // Vestnik Karachaevo-Cherkesskogo Universiteta, 2008, No.23. P. 93–99 (in Russian); Garaev D. Religious and secular in ethical identity of Islamic young people // Makhachkalinskie Izvestia, 2011, November 20 (http://www.info-islam.ru/publ/stati/statji/zhenskaja_musulmanskaja_religioznost_kak_obekt_sovremennykh_socialnykh_issledovanij/5-1-0-9632) (in Russian) (the latter article presented results of a mass psychological survey conducted as part of a scientific research project supported by the Russian Humanitarian Scientific Foundation). Both sources are cited by us here as sources of relevant information concerning most general trends, as they are based predominantly upon studies of young adherents of the Suni Islam in the Northern Caucasus.

[15] The gender gap in religion around the world. Washington, D.C: Pew Research Center, 2016. P. 6, 39.

[16] Ibid. P. 56–58.

[17] The aforementioned researcher spoke in fact in a recent work of hers about '*rationalization*,

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

male respondents: pursuing professional career and active social life might lower their level of intrinsic religiosity. Exact study of this important trend forms topic of a special study.

As a result of the systematic analysis of statistical peculiarities of seven sub-indices, presenting different aspects of the intrinsic religiosity of Shiite Muslims, interviewed by us, we feel authorized to draw several basic conclusions:

1. Basing on application of quite rigorous statistic criteria, attitudes and experiences of Shiite Muslims may be roughly divided into dominant, moderate and weak ones, depending on absolute values of corresponding sub-indices. Detailed analysis revealed following regularities:

   1a. Dominant experiences consisted in (a) having a 'spiritual experience that strengthened one's belief in God', (b) 'feeling close to God', and (c) having 'an experience that convinced one of God's existence'[18]. Practically no statistically significant dependence of the corresponding sub-indices upon either age or sex or, upon combination of these two factors was traced back by us, most possibly as a result of these experiences being too strong to vary by different people;

   1b. Moderate experiences consisted in (d) ''spending considerable time on religious or spiritual practices', and (e) 'considering oneself as strongly religious' (or, as 'spiritually-oriented')[19]. In this case, strong degrees of dependency upon both age and sex were proved to exist;

   1c. Weaker experiences consisted in (f) 'feeling often to be very close to a powerful spiritual force', and (g) definitely agreeing to the statement 'God dwells within me'. No dependence of the corresponding sub-indices upon age, sex or, their combination was traced back, most possibly because they were too insignificant to produce considerable differences in personal attitudes;

   1d. The dominant experiences tended to be dynamic and/or active ('convincing experience', 'strengthening belief'), while the moderate, and especially the weak ones, were mostly static and/or passive ('considering oneself', 'feeling to be')[20]. Linking these psychological attitudes to the peculiarities of Shiite religious doctrine forms topic of a special work.

2. A number of specific trends, related to age and sex of our respondents, was detected:

   2a. Aged women got the highest scores at all seven scales applied by us, most possibly as a result of their religiosity being near to maximal. Aged men scored lower than aged women at all scales applied by us, although their scores tended to be higher than those of young adults, especially young women;

   2b. Young women tended to score lower than young men in the majority of cases. In fact, their scores turned out to be minimal for the group as a whole (e.g. both young

moralization and aesthetization of religious practices', as basic peculiarities of the religious psychology of young female Muslims in Russia (cf.: Sabirova G. How to become and stay Muslim: experiences of various generations // Oral History and Biography. Female Viewpoints. Moscow: Nevsky Prostor, 2004. P. 14; this study was based upon interviews with female adherents of Suni Islam, mostly ethnic Tatars, in Moscow, Russia). Italics were introduced by us.

[18] I.e. respectedly indices 7, 4. and 5.

[19] I.e. respectedly indices 2 and 1.

[20] I.e. respectedly indices 3 and 6.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

people and aged ones, both men and women) at five scales out of seven observed by us;

2c. Young men tended to score very high at a number of scales. As a matter of fact, the level of their intrinsic religiosity occupied the second place from the top at five scales out of seven, applied by us. Thus young men gave way only to aged women in the case of one experience belonging to the subgroup of dominant ones (namely, (b) 'feeling close to God'), of all moderate experiences, and all of the weaker ones. As a result, we feel authorized to speak of existence of two prevalent types of intrinsic religiosity by Shiite Muslims: one proper for aged people, especially aged women; and another one, for young people, almost exclusively, men. The problem of whether these two types form different facets of a single phenomenon - or, whether they form two different kinds of the intrinsic religiosity, belongs to a special study.

3. Taking into account basic peculiarities of intrinsic religiosity of Shiite Muslims would contribute a lot to the elaboration of the fundamental dimensions of interfaith dialogue, as part of the inter-cultural one, and to its implementation in the present-day world.

Список литературы

1. Батчаева М.Д., Узденов Т.А., Мекерова М.Дж. Основные институты и агенты религиозной социализации мусульманской молодежи в Карачаево-Черкесской республике // Вестник Карачаево-Черкесского Государственного университета, 2008, №23. С. 93–99.
2. Введение в востоковедение. Общий курс // Отв. ред. Е.И. Зеленев, В.Б. Касевич. СПб: КАРО, 2011.
3. Гараев Д. Религиозное и светское в нравственной идентичности исламской молодежи // Махачкалинские известия, 2011, 20 ноября (http://www.info-islam.ru/publ/stati/statji/zhenskaja_musulmanskaja_religioznost_kak_obekt_sovremennykh_socialnykh_issledovanij/5-1-0-9632)
4. Гарипов Я.З., Нуруллина Р.В. Социальные и этноконфессиональные установки мусульманской молодежи // Человек, 2009, № 1. С. 42–48.
5. Зеленев Е.И. Постижение Образа мира. СПб.: КАРО, 2012.
6. Коротаев А.В., Зинькина Ю.В., Шульгин С.Г., Быканова Д.А. Почему пожилые люди более религиозны, чем молодые? Когортные и возрастные факторы, или будущее религиозных ценностей в экономически развитых странах // Психология религии, 2017, № 3. С.134–144.
7. Наумкин В.В. Ислам и мусульмане: культура и политика. М.–Н.Новгород: Медина, 2008.
8. Павлова О.С., Миназова В.М., Хухлаев О.Е. Религиозная идентичность студентов-мусульман (на материале изучения молодежи, проживающей в Чеченской республике) // Культурно-историческая психология, 2016, Т.12, №4. С. 90–99.
9. Сабирова Г. Как стать и остаться мусульманкой: опыт разных поколений // Устная история и биография. Женский взгляд. М.: Невский простор. С. 1–16.
10. Титов Р.С. Концепция индивидуальной религиозности Г. Олпорта: понятие религиозных ориентаций // Культурно-историческая психология, 2013, №1. С. 2–12.
11. Уфимцева Е.И. Роль семьи в религиозном воспитании в оценках мусульманской молодежи // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия социология, политология, 2014, Т.4, №1. С. 15–22.
12. Ушакова В.В., Ершов О.О. Религиозность молодежи как проблема современного российского общества // Bulletin of Medical Internet Conferences, 2013, Vol.3, Issue 2. P. 158.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

13. Abdel-Khalek A. Assessment of intrinsic religiosity with a single-item measure in a sample of Arab Muslims // Journal of Muslim Mental Health, 2007, Vol. 2, Issue 2. P. 211–215.
14. Allport G., Ross M. Personal religious orientation and prejudice // Journal of Personality and Social Psychology, 1967, Vol.5, Issue 4. P. 432–443.
15. Coursey L., Kenworthy J., Jones J. A meta-analysis of the relationship between intrinsic religiosity and locus of control / Archive for the Psychology of Religion, 2013, Vol.35, Issue 3. P. 347–368.
16. Golec de Zavala A., Cichocka A., Orehek E., Abdollahi A. Intrinsic religiosity reduces intergroup hostility under mortality salience // European Journal of Social Psychology, 2012, Vol.42, Issue 4. P. 451–461.
17. Hafizi S., Koenig H., Khalifa D. Psychometric properties of the Farsi version of Hoge Intrinsic Religiosity Scale in Muslims: A brief report // Pastoral Psychology, 2015, Vol.64, Issue 6. P. 839–845.
18. Hodge D. The Intrinsic Spirituality Scale: A new six-item instrument for assessing the Salience of Spirituality as a Motivational Construct // Journal of Social Service Research, 2003, Vol.30, Issue 1. P. 41–60.
19. Kass J.D., Friedman R., Lesserman J., Zuttermeister P., Benson H. Health outcomes and a new index of spiritual experiences // Journal for the Scientific Study of Religion, 1991, Vol.30, No.2. P. 203–211.
20. Momen M. An introduction to Shi'i Islam: The history and doctrines of twelver Shi'ism. New Haven-London, Yale University Press, 1985.
21. Religious belief and national belonging in Central and Eastern Europe. Washington, D.C: Pew Research Center, 2017.
22. Seidova G.N. The Daghestan Shi'a community as an example of positive dialogue between Christianity and Islam // World religions in the context of the contemporary culture: New perspectives of dialogue and mutual understanding. Christianity and Islam in the context of contemporary culture: New prospects of dialogue and mutual understanding in the Russian Federation and Eastern Europe, in Central Asia and the Caucasus. - St. Petersburg: St. Petersburg Branch of the Russian Institute for Cultural Research / Russian Baltic Information Center "Blitz", 2011. P. 165–171.
23. Spivak D.L., Gruzdev N.V. Core religious experiences in cross-religious research. // Pluralisme et reconnaissance: Défis des particularismes et des minorités Paris, International Institute of Islamic Thought in France (IIIT France), 2008. P. 373–387.
24. Spivak D.L., Seidova G.N., Venkova A.V. Psychological Peculiarities of Shiite Muslims in Russia: Basic Trends // International Journal of Cultural Research, 2019. № 3 (36).
25. The age gap in religion around the world. Washington, D.C: Pew Research Center, 2018. P. 340–435.
26. The gender gap in religion around the world. Washington, D.C: Pew Research Center, 2016. P.6, 39.
27. The World's Muslims: Religion, politics and society Washington, D.C.: Pew Research Center, 2013.
28. The World's Muslims: Unity and diversity. Washington, D.C.: Pew Research Center, 2012.

References

1. Abdel-Khalek A. Assessment of intrinsic religiosity with a single-item measure in a sample of Arab Muslims // Journal of Muslim Mental Health, 2007, Vol. 2, Issue 2. P. 211–215.
2. Allport G., Ross M. Personal religious orientation and prejudice // Journal of Personality and Social Psychology, 1967, Vol.5, Issue 4. P. 432–443.
3. Coursey L., Kenworthy J., Jones J. A meta-analysis of the relationship between intrinsic religiosity and locus of control / Archive for the Psychology of Religion, 2013, Vol.35, Issue 3. P. 347–368.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

4. Golec de Zavala A., Cichocka A., Orehek E., Abdollahi A. Intrinsic religiosity reduces intergroup hostility under mortality salience // European Journal of Social Psychology, 2012, Vol.42, Issue 4. P. 451–461.
5. Hafizi S., Koenig H., Khalifa D. Psychometric properties of the Farsi version of Hoge Intrinsic Religiosity Scale in Muslims: A brief report // Pastoral Psychology, 2015, Vol.64, Issue 6. P. 839–845.
6. Hodge D. The Intrinsic Spirituality Scale: A new six-item instrument for assessing the Salience of Spirituality as a Motivational Construct // Journal of Social Service Research, 2003, Vol.30, Issue 1. P. 41–60.
7. Kass J.D., Friedman R., Lesserman J., Zuttermeister P., Benson H. Health outcomes and a new index of spiritual experiences // Journal for the Scientific Study of Religion, 1991, Vol.30, No.2. P. 203–211.
8. Momen M. An introduction to Shi'i Islam: The history and doctrines of twelver Shi'ism. New Haven-London, Yale University Press, 1985.
9. Religious belief and national belonging in Central and Eastern Europe. Washington, D.C: Pew Research Center, 2017.
10. Seidova G.N. The Daghestan Shi'a community as an example of positive dialogue between Christianity and Islam // World religions in the context of the contemporary culture: New perspectives of dialogue and mutual understanding. Christianity and Islam in the context of contemporary culture: New prospects of dialogue and mutual understanding in the Russian Federation and Eastern Europe, in Central Asia and the Caucasus. - St. Petersburg: St. Petersburg Branch of the Russian Institute for Cultural Research / Russian Baltic Information Center "Blitz", 2011. P. 165–171.
11. Spivak D.L., Gruzdev N.V. Core religious experiences in cross-religious research. // Pluralisme et reconnaissance: Défis des particularismes et des minorités Paris, International Institute of Islamic Thought in France (IIIT France), 2008. P. 373–387.
12. Spivak D.L., Seidova G.N., Venkova A.V. Psychological Peculiarities of Shiite Muslims in Russia: Basic Trends // International Journal of Cultural Research, 2019. № 3 (36).
13. The age gap in religion around the world. Washington, D.C: Pew Research Center, 2018. P. 340–435.
14. The gender gap in religion around the world. Washington, D.C: Pew Research Center, 2016. P.6, 39.
15. The World's Muslims: Religion, politics and society Washington, D.C.: Pew Research Center, 2013.
16. The World's Muslims: Unity and diversity. Washington, D.C.: Pew Research Center, 2012.

© Издательство «Эйдос», 2020. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2020. For Private Use Only.

Международный журнал исследований культуры № 1 (38) 2020
Научное рецензируемое электронное издание

International Journal of Cultural Research # 1 (38) 2020
Peer-reviewed scientific e-journal

ISSN 2079–1100 **www.culturalresearch.ru**

Журнал входит в перечень
рецензируемых научных изданий
ВАК по специальностям
09.00.00 (философские науки)
24.00.00 (культурология)
17.00.00 (искусствоведение)

ВЫСШАЯ
АТТЕСТАЦИОННАЯ КОМИССИЯ (ВАК)
Министерства образования и науки Российской Федерации

WEB OF SCIENCE
RSCI

Google scholar

CYBERLENINKA
Научная электронная
бибилотека

РОССИЙСКИЙ ИНДЕКС
НАУЧНОГО ЦИТИРОВАНИЯ
Science Index

ULRICHSWEB™
GLOBAL SERIALS DIRECTORY

Интелрос
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ РОССИЯ

ТЕМА НОМЕРА:
АНТРОПОЛОГИЯ AD MARGINEM. ПО КРАЯМ ЧЕЛОВЕКА
Приглашённые редакторы выпуска: *Юрий Анатольевич РАЗИНОВ*
Ответственный редактор: *Алина Владимировна ВЕНКОВА*

The MAIN TOPIC of the ISSUE:
ANTHROPOLOGY AD MARGINEM. THE EDGES OF HUMAN
Guest Editor: *Yuriy RAZINOV*
Managing Editor: *Alina VENKOVA*

В оформлении обложки использована фотография М. Степанова, 2020.
Cover Picture: photo by M. Stepanov, 2020.

01.04.2020
Дизайн и оригинал макет
Издательство «ЭЙДОС»

Design & layout
Publishing House EIDOS

www.eidos-books.ru