2(15) 2014

ISSN 2079–1100

Приглашенный редактор выпуска:
Invited Editor:

Владимир КОНЕВ
Dr. Vladimir KONEV

TEMA НОМЕРА / The MAIN TOPIC of the ISSUE

Антропологический поворот
Antropological Turn

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

www.culturalresearch.ru

www.eidos-books.ru

электронное издание
web-journal

Международный журнал исследований культуры
International Journal of Cultural Research

Издательство ЭЙДОС / Publishing House EIDOS

Главный информационный спонсор журнала —
«Сетевоесообщество«РОССИЙСКАЯКУЛЬТУРОЛОГИЯ»

| Учредитель и издатель |

Издательство«ЭЙДОС»
Генеральный директор
Борис БОЖКОВ
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 выпускается исключительно в цифровом (электронном) формате. Печатные версии журнала не предусмотрены.

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.

| Founder & Publisher |

PublishingHouse«EIDOS»
Director General
Boris Bozhkov
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

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

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.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

| Редакционный совет |

Вильям АРЕНС
США, Нью-Йорк

Татьяна АРТЕМЬЕВА
Россия, Санкт-Петербург

Алексей ВАСИЛЬЕВ
Россия, Москва

Крыстына ВИЛЬКОШЕВСКА
Польша, Краков

Мариуш ВОЛОС
Польша, Торунь

Кристоф ВУЛЬФ
Германия, Берлин

Валентина ДИАНОВА
Россия, Санкт-Петербург

Шарлин Хэддок СИГФРИД
США, Западный Лафайет

Владимир КОНЕВ
Россия, Самара

Нина КОЧЕЛЯЕВА
Россия, Москва

Давид Л. КРЕЙВЕН
США, Альбекверк

Паоло КЬОЦЦИ
Италия, Флоренция

Борис МАРКОВ
Россия, Санкт-Петербург

Джон МАКДЕРМОТ
США, Колледж Стейшн

Армен МАРСУБЯН
США, Нью-Хэвен

Марк-Анри ПИЙО
Франция, Париж

Кирилл РАЗЛОГОВ
Россия, Москва

Джон РАЙДЕР
США, Нью-Йорк

Олег РУМЯНЦЕВ
Россия, Москва

Валерий САВЧУК
Россия, Санкт-Петербург

Савелий СЕНДЕРОВИЧ
США, Итака

Альмира УСМАНОВА
Литва, Вильнюс

Николай ХРЕНОВ
Россия, Москва

Вячеслав ШЕСТАКОВ
Россия, Москва

Ричард ШУСТЕРМАН
США, Бока Рейтон

| Editorial Board |

Dr. William ARENS
USA, Stony Brook, New York

Dr. Tatiana ARTEMYEVA
Russia, St. Petersburg

Dr. Paolo CHIOZZI
Italy, Florence

Dr. David L. CRAVEN
USA, Albuquerque, New Mexico

Dr. Valentina DIANOVA
Russia, St. Petersburg

Dr. Nikolaj KHRENOV
Russia, Moscow

Dr. Vladimir KONEV
Russia, Samara

Dr. Nina KOCHELYAEVA
Russia, Moscow

Dr. Boris MARKOV
Russia, St. Petersburg

Dr. Armen MARSOOBIAN
USA, New Haven, Connecticut

Dr. John J. McDERMOTT
USA, College Station, Texas

Almira OUSMANOVA
Lietuva, Vilnius

Dr. Marc-Henri PIAULT
France, Paris

Kirill RAZLOGOV
Russia, Moscow

Dr. John RYDER
USA, New York City, New York/ Azerbaijan, Baku

Dr. Oleg RUMYANTSEV
Russia, Moscow

Dr. Valerij SAVCHUK
Russia, St. Petersburg

Dr. Savely SENDEROVICH
USA, Ithaca, New York

Dr. Vyacheslav SHESTAKOV
Russia, Moscow

Dr. Richard SHUSTERMAN
USA, Boca Raton, Florida

Charlene Haddock SIEGFRIED
USA, West Lafayette, Indiana

Dr. Aleksej VASIL'EV
Russia, Moscow

Dr. Krystyna WILKOSZEWSKA
Poland, Kracow

Dr. Mariusz WOLOS
Poland, Torun

Dr. Christoph WULF
Germany, Berlin

| Редакция |

Дмитрий СПИВАК
Главный редактор
Россия, Петербург

Алина ВЕНКОВА
Заместитель главного редактора
Россия, Петербург

Анна КОНЕВА
Шеф-редактор
Россия, Петербург

Скай БЁРН
Редактор
США, Беллингем

Любовь БУГАЕВА
Редактор
Россия, Петербург

Томас КАЧЕРАУСКАС
Редактор
Литва, Вильнюс

Денис СОБОЛЕВ
Редактор
Израиль, Хайфа

Ирина СОКОЛОВА
Редактор
Россия, Петербург

Михаил СТЕПАНОВ
Редактор
Россия, Петербург

Лариса ФИАЛКОВА
Редактор
Израиль, Хайфа

| Editorial Team |

Dr. Dmitry 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. Tomas KAČERAUSKAS
Editor
Lithuania, Vilnius

Dr. Denis SOBOLEV
Editor
Israel, Haifa

Dr. Irina SOKOLOVA
Editor
Russia, St. Petersburg

Dr. Michael STEPANOV
Editor
Russia, St. Petersburg

Выпуск # 2(15) 2014

Антропологический поворот

Приглашённый редактор выпуска: Владимир КОНЕВ
Ответственный за выпуск: Анна КОНЕВА

Issue # 2(15) 2014

Antropological Turn

Managing Editor: Anna KONEVA
Invited Editor: Vladimir KONEV

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

СОДЕРЖАНИЕ / TABLE OF CONTENTS

ТЕМА НОМЕРА / TOPIC OF THE ISSUE

КОНЕВ Владимир Александрович / Vladimir KONEV
Антропологический поворот/разворот культуры — новый вариант проекта модерна
The Anthropological Turn of Culture: A New Version of the Project of Modernity 5

ГОВОРУНОВ Александр Васильевич / Alexander GOVORUNOV
Философская антропология — возвращение проекта
Philosophical Anthropology — a Project Revised 12

МАРКОВ Борис Васильевич / Boris MARKOV
Культурные «технологии» антропогенеза (качественный подход)
Cultural "Technologies" of the Formation of Man (a Qualitative Approach) 21

ДАРЕНСКИЙ Виталий Юрьевич / Vitaliy DARENSKIY
«Смысл» и «смысл жизни» как категории философской антропологии
"Sense" and "A Sense of Life" as Categories of Philosophical Anthropology 34

Elena BOLOTNIKOVA / БОЛОТНИКОВА Елена Николаевна
The Perspective of Self-Care: Philosophy Versus Religion
В перспективе заботы о себе: религия vs философия 42

ПЛЮТТО Петр Александрович / Peter PLYUTTO
Культура как игра: исследование реальности социокультурного виртуального
Culture as a Game: A Study of the Reality of Sociocultural Virtuality 45

СКОМОРОХ Маргарита Марковна / Margarita SKOMOROKH
Компьютерные игры и утопия интерактивности: на что способны геймеры?
Videogames and the Utopia of Interactivity: What Are Gamers Capable Of? 53

МИШИНИТЕ Айсте / Aiste MISHINYTE
Человек и его медиа. Антропологический заряд медиафилософии
Man and His Media: Anthropologically Charged Media Philosophy 61

ДЁМИН Илья Вячеславович / Ilya DEMIN
«Кибернетическое бессмертие» и трансформация природы человека: дебиологизация или деантропологизация?
"Cyber Immortality" and the Transformation of Human Nature: Debiologization or Deantropologization? 66

ТЕН Виктор Викторович / Viktor TEN
Миф и сказка: генезис и дифференциация
Myth and Fairy Tale: Origin and Distinction 72

РЯБОВА Марина Юрьевна / Marina RYABOVA
Антропоцентризм лингвистических категорий: хронотоп
The Anthropocentrism of Linguistic Categories: Chronotope 79

РАЗИНОВ Юрий Анатольевич / Yuriy RAZINOV
Ложное как падшее: к анализу раннегреческого понятия «псевдос»
False as the Fallen: An Analysis of the Early Greek Concept of ψεῦδος 84

РЕЦЕНЗИИ / BOOK REVIEWS

КРЫШТАЛЕВА Марина Константиновна / Marina KRYSHTALEVA
Аналитический подход в исследовании визуального
Рецензия на книгу О. Грау «Эмоции и иммерсия: ключевые элементы визуальных исследований».
An Analytical Approach in Visual Studies, A Review of Oliver Graus's Book "Emotions and Immersion: Key Aspects of Visual Studies". 91

БОГДАНОВА Наталья Михайловна / Natalya BOGDANOVA
«Поворот к вещам» или книга о том, как «пережить обыденность как драгоценность»
"Tuning in' to Things" or the Book on "How to Experience the Routine as a Precious Thing" 94

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

КОНЕВ Владимир Александрович / Vladimir KONEV

Россия, Самара.
Самарский государственный университет.
Кафедра философии гуманитарных факультетов. Заведующий кафедрой.
Доктор философских наук, профессор.

Russia, Samara.
Samara State University. The Department of philosophy of humanitarian faculties.
Head of the Department. PhD in philosophy, professor.

vakonev37@mail.ru

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ/РАЗВОРОТ КУЛЬТУРЫ — НОВЫЙ ВАРИАНТ ПРОЕКТА МОДЕРНА

В статье показывается, что свершившийся в XX веке антропологический поворот в философии и гуманитарном знании вызван антропологическим разворотом самой культуры. К*ультура всегда развивались в горизонте человека, все ее начинания всегда сходились в точке «жизнь человека». Но только культура Возрождения* придает ценность самому поведению человека, его желаниям и устремлениям, а не тому, на что он должен ориентироваться (Порядок бытия, Справедливость, Бога и т. п.). Однако культура Нового времени (*modern age*), выросшая из ренессансного признания значимости интересов и привязанностей человека, закрыла человека экраном вещей, знаков и институций. Общество модерна и культура модерна подчинила человека дисциплине труда, языка и тела (М. Фуко). Философия Ницше возвращает новоевропейскую мысль к истокам культуры модерна — к идее суверенного индивида, который определяется властью над собой и своей судьбой. Этот призыв Ницше Т. Манн называет «последней трансформацией Просвещения». Здесь начинает формироваться новый вариант проекта модерна.

Антропологический поворот в культуре XX века вернул и развил дальше, придав ей новый ценностный смысл, главную идею этой новоевропейской культуры — идею самоценности жизни, индивидуальности и свободы.

Антропологический поворот обнаруживает любопытную особенность исторического развития культуры — культура способна возвращаться к своим истокам, чтобы еще раз и по-иному реализовать себя.

Ключевые слова: *антропологический поворот, культура, проект модерна, постмодернизм, культурные доминанты, идея человека, индивидуальность, различие*

The Anthropological Turn of Culture: A New Version of the Project of Modernity

The article claims that the anthropological turn in philosophy and the humanities that took place in the 20th century was caused by the anthropological turn of culture itself. Culture has always developed around Man, and its undertakings have always led towards understanding the point of “human life”. For instance, the culture of the Renaissance prioritized human behavior, human desires and ambitions, rather than the things a human should be guided by (the Order of Being, Justice, God, etc.) Although the culture of the Modern Age grew out of the Renaissance’s recognition of the values assigned to human interests and preferences, it “hid” the human under behind a screen of things, signs and institutions. The society of the Modern Age subjected Man to the discipline of labor, language and the body (M. Foucault). Friedrich Nietzsche’s work is a repetition / echo of the new European thought in relation to the rise of the culture of the Modern Age — the idea of an independent individual defined by power over himself and his fate. Thomas Mann called this appeal of Nietzsche’s “the last transformation of the Enlightenment”. This is the exact point where a new version of the Modern Age project begins.

The anthropological turn in 20th century culture brought back the main idea of the new European culture — the idea of the inherent value of life, individuality and freedom — and enhanced it with a new axiological meaning. Thus, the anthropological turn illuminates a curious characteristic of the historical development of culture — the possibility to return to its origins in order to realize itself in yet another new way.

Key words: *anthropological turn, culture, Modern Age project, postmodernism, cultural keynotes, the idea of man, individuality, difference*

В 1916 году русский философ С. Л. Франк публикует свою книгу «Душа человека. Опыт введения в философскую психологию», в которой отмечает отсутствие какого-либо определенного и признанного учения «о сущности человеческой души и о месте человека и его духовной жизни в общей системе сущего»[1], «об отношении души к иным областям бытия»[2]. Та-

[1] *Франк С. Л.* Душа человека. Опыт введения в философскую психологию / Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. — СПб.: Наука, 1995. — С. 421.
[2] Ibidem. С. 445.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

ким учением, по его мнению, должна стать философская психология, которую он трактует как философскую антропологию[3]. Эти утверждения предвосхищали идеи доклада «Положение человека в космосе», опубликованного в 1928 году М. Шелером, признанного основателя философской антропологии, который раскрывает специфику философского взгляда на человека и на его место в системе бытия. А годом раньше выходит трактат М. Хайдеггера «Бытие и время», который говорит не просто о человеке, а об онтологическом принципе его существования, не о положении человека в космосе или его отношении к иным областям бытия, а раскрывает саму тайну всякого бытия, исходя из специфической способности человека — способности быть.

Благодаря вразумительным и каждому понятным положениям работы М. Шелера, утверждавшим, что человека отличает от всего живого присущий ему дух[4], а также благодаря, хотя не каждому и не сразу понятным рассуждениям о человеке как некоем сущем, которое «существует онтологично»[5], антропологическая проблематика захватила философскую и гуманитарную мысль. *Фундаментальная онтология, как назвал своё учение о Dasein Мартин Хайдеггер, действительно, оказалась фундаментом для понимания человеческого мира, а из понятия экзистенция, столь тщательно проанализированного Хайдеггером, вырос экзистенциализм и экзистенциальная традиция анализа различных проявлений человеческой жизни.* А с легкой руки филологов, опубликовавших в 1996 году сборник статей под названием «The Anthropological Turn in Literary Studies»[6], словосочетание *anthropological turn (антропологический поворот) вошло в широкий обиход. И вот уже существует не только та физическая антропология, которая некогда была единственной антропологией, изучавшей физические, телесные характеристики человека, не только философская антропология, которая заявила о себе у С. Л. Франка и М. Шелера, но и антропология социальная, социокультурная, религиозная, педагогическая, политическая, экономическая, историческая, лингвистическая, визуальная, театральная и множество других.*

Чем вызван этот антропологический бум? Чем вызвано это постоянное обращение к человеческому фактору жизни?

Разве философия не занималась человеком, как отмечал Кант, и тогда, когда она искала ответы на вопрос «Что я могу знать?», «Что я должен делать?», «На что я могу надеяться?». Разве культура не апеллировала к человеку, когда предъявляла ему идеалы его жизни и своды нравственных принципов поведения?

Да, и философия, и культура всегда развивались в горизонте человека, и все начинания культуры в прямой или обратной перспективе всегда сходились в точке «жизнь человека». И, как положено законами перспективы, такая точка схода, точка зрения («перспектива» от лат. perspicio, -ere — взором проникнуть, видеть насквозь) была одна, иначе перспектива просто бы «рассыпалась». В этой точке схода было то, на что должен был ориентироваться человек, живший этой культурой и живший в этой культуре. Культура определяла человека тем, что ставила его в такую позицию, в которой (из которой) отчетливо и ясно виделись доминантные идеи культуры, то, что О. Шпенглер называл душой культуры, что направляло действия человека, вписывало его в господствующий порядок культуры.

Целостность и упорядоченность культуры всегда держалась господствующими интуициями, связывавшими воедино все культурные значения. Идея прекрасно организованного тела, выраставшая из принципов «материально-чувственного космизма», лежит, по мысли А. Ф. Лосева, в основании античной культуры, и тогда личность — это хорошо организованное живое тело, а личные свойства — эманация космологического абсолюта[7]. А в средневековой культуре уже религиозная идея и Слово Писания задают ту «сетку координат», которая определяет «“параметры” человеческой личности, ориентиры ее мировосприятия и поведения»[8]. Новоевропейская культура снова меняет ориентацию человека. Здесь впервые ориентиром в поведении человека становится сам человек. Конечно, и античная, и средневековая культура знали и предъявляли человеку одобряемые или порицаемые данной культурой образцы поведения, в античной — это герои эпоса или трагедий, в средневековой — это жития святых или персонажи нравоучительных «примеров» (exempla), которые приводились в проповедях. Но и в том, и в другом случае не сам герой трагедии или святой становился ценностью, а нечто иное — господствующий порядок самого бытия или Высшее начало, Божественное установление.

Новоевропейская культура придает ценность именно поведению самого человека. Уже в эпоху Возрождения утверждается новая культурная доминанта — ценность и значимость самой человеческой жизни, самого человеческого желания. Лоренцо Валла в трактате «О наслаждении» заявляет: «Я покажу…, что само понятие высокой нравственности является пустым, нелепым и весьма опасным и что нет ничего приятнее, ничего

---

[3] Ibidem. C. 443.

[4] *М. Шелер*. «Если главным в понятии духа сделать особую познавательную функцию, род знания, которое может дать только *он,* то тогда основным определением “духовного” существа станет его — или его бытийственного центра — *экзистенциальная независимость от органического, свобода, отрешенность от принуждения и давления,* от “жизни” и *всего,* что относится к “жизни”, то есть в том числе его собственного, связанного с влечениями интеллекта. Такое “духовное” существо больше не привязано к влечениям и окружающему миру, но “свободно от окружающего мира” и, как мы будем это называть, “открыто миру”. У такого существа есть “*мир*”» // Проблема человека в западной философии: Переводы/Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова. — М.: Прогресс, 1988. — С. 53.

[5] «Этому сущему свойственно, что с его бытием и через него это бытие ему самому разомкнуто. *Понятность бытия сама есть бытийная определенность присутствия (Dasein).* Онтическое отличие присутствия в том, что оно *существует* онтологично». Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. с нем. В. В. Бибихина. — М.: Ad marginem, 1997. — С. 12 (Курсив Хайдеггера — *В. К.*).

[6] The Anthropological Turn in Literary Studies / Schlaeger Jürgen (Ed.). REAL. Yearbook of Research in English and American Literature. Vol. 12. — Tübingen, 1996.

[7] См.: *Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. и др. Античная литература*: Учебник для высшей школы / Под ред. *А. А. Тахо-Годи*. — 5-е изд., дораб. — М.: ЧеРо, 1997. С. 483. А также: *А. Ф. Лосев*. Двенадцать тезисов об античной культуре // Студенческий меридиан. 1983. № 9. — С. 13–14, № 10. — С. 14–16; То же: *Лосев А. Ф.* Дерзание духа. Сборник статей *А. Ф. Лосева* / Сост. *Ю. А. Ростовцев*. — М. 1988. — С. 153–171. http://philologos.narod.ru/losev/antic12t.htm; http://www.opentextnn.ru/man/?id=1678 (Дата обращения: 25. 05. 2014)

[8] *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. Изд. 2-е, исправленное и дополненное. — М.: Искусство 1984. — С. 247.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

превосходнее наслаждения»[9]. Наслаждение потому объявляется конечной целью человеческих стремлений, что оно связано с пользой, а полезность является естественным принципом и критерием всякой деятельности и всей жизни человека. Так зародилась новая идея культуры — идея пользы и частного интереса как определяющей культурной доминанты.

Но чтобы новая идея стала центром культуры, необходимо было лишить старую, средневековую культурную идею авторитета. Эту задачу выполнила Реформация, которая подвергла критике авторитет католической церкви и отвергла ее претензии на единственно истинное толкование Слова Бога. Отныне сам человек в своем непосредственном общении с текстом и словом «Писания», открытом ему на родном языке, определял путь к спасению. На место веры приходит, как говорил Гегель, «чистое здравомыслие» со своей теорией полезности. Отныне «для человека все полезно, он и сам полезен..., — писал Гегель, — его определение — сделаться общеполезным и общепригодным членом человеческого отряда»[10].

А чтобы стать общеполезным и общепригодным членом общества, потребовалось просвещение человека. Культура Нового времени и берет на себя миссию просвещения.

Но что такое просвещение, на что оно должно быть направлено?

Ответ на этот вопрос с как всегда свойственной ему точностью в выражении сути поставленной проблемы дал Иммануил Кант, провозгласив: «Sapere aude! — имей мужество пользоваться *собственным* умом!»[11]

Это мужество, считает философ, заключается в решимости пользоваться своим рассудком без чьего-либо руководства — книг, пастырей, врачей и т. п. Для Канта просвещение — это еще слово с маленькой буквы, т. к. это процесс преодоления состояния несовершеннолетия, в котором люди находятся по *собственной* вине, т. е. те, кто уже вышел из несовершеннолетия по возрасту. Но позже Просвещение становится именем эпохи, той эпохи, в которой Кант жил, той эпохи, лик которой он высвечивал в событиях современной ему истории.

Какие же черты Просвещения как эпохи обнаруживаются Кантом?

Обратим внимание, что в тексте Кантовской статьи дважды и практически рядом встречается отсылка к *собственной* воле человека. С одной стороны, это желание или привычка подчиняться существующим обстоятельствам жизни (вина *самих* людей, их *собственная* склонность к таким обстоятельствам), а с другой, это воля к самостоятельному мышлению. Только в первом случае это воля приходит извне — от опекунов, которые «оглупили свой домашний скот», а во втором — это уже воля человека к разумной оценке собственного достоинства. Но, примечательно, что и там, и там человек пользуется правилами разумного употребления своих природных дарований, и эти правила могут стать либо механическими орудиями злоупотребления дарованиями человека, либо развитием призвания каждого человека мыслить самостоятельно. Поэтому разум оказывается способен проявить себя в двух разных сферах, которые Кант называет, с одной стороны, «частным применением разума», когда человек находится на гражданском посту или службе и опекает членов общества, а с другой — «публичным его применением», когда он как *ученый* выступает перед всей *читающей* публикой[12].

Кант разводит эти две области применения разума, утверждая, что есть такие дела, которые затрагивают интересы общества и где необходимо человеку подчиняться внешним для него требованиям, где нужно не рассуждать, а повиноваться. Это *частное* применение разума, т. к. здесь гражданин исполняет какую-то *часть* общественных интересов. Но поскольку всякий человек, говорит Кант, в то же время член *всего* общества и даже общества граждан мира, то он может обращаться в своих произведениях к публике в собственном смысле слова. Именно здесь индивид выступает как ученый, который имеет полную свободу и даже долг пользоваться своим разумом и говорить от своего имени. Здесь и реализуется максима *sapere aude*, на это и направлено просвещение — пусть *каждый*, кто не ограничен служебным долгом, *публично* пользуется своим разумом и открыто излагает свои мысли.

Именно в этих двух сферах и формируются те доминанты, которые определили лицо культуры Просвещения, а также принципы функционирования и развития общества проекта модерна. Культура Просвещения — это культура рационалистическая и утилитаристская. В ней звучит один голос, голос разума, который оказывает уважение только тому, «что может устоять перед его свободным и открытым испытанием» (И. Кант). «Полезность как основное понятие просвещения» (Гегель) становится главной смысловой доминантой и ценностью бюргерского общества и индустриальной цивилизации, где даже истина подчиняется полезности. В конечном счете, как показали М. Хоркхаймер и Т. Адорно в «Диалектике Просвещения» развитие Просвещения приводит к тому, что «в качестве бытия и события Просвещения заранее признается только то, что удается постигнуть через единство; его идеалом является система, из которой вытекает все и вся»[13]. И хотя ни авторы «Диалектики Просвещения», никто из осмысляющих историю Просвещения не сомневается в кантовской тезисе, что «свобода в обществе неотделима от просвещающего мышления»[14], тем не менее, все более «отчетливо осознается, что понятие именно этого мышления [*публичное применение разума, в терминологии Канта — В. К.*], ничуть не в меньшей степени чем конкретные исторические формы, институты общества [*частное применение разума — В. К.*], с которыми оно неразрывно

[9] *Валла Лоренцо*. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. Пер. с лат. *Н. В. Ревякиной, И. Х. Черняк, В. А. Андрушко*. — М.: Наука, 1989. — С. 95. В переводе *Л. М. Брагиной* этот фрагмент звучит так: «Я докажу..., что самый термин «честь» есть нечто пустое, обманчивое и весьма опасное, тогда как нет ничего более приятного и превосходного, чем наслаждение» (См.: *Брагина Л. М.* Итальянский гуманизм. Этические учения XIV—XV веков. Учеб. пособие. — М.: Высш. школа, 1977. — С. 136). «Честь» для средневековой культуры, смену которой готовит Возрождение, означала приверженность человека сословию, корпорации, той всеобщности, которая и была значимой ценностью, стоящей выше человека.

[10] *Гегель*. Соч. Т. IV. — М., 1959. — С. 302.

[11] *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое просвещение // *Кант И.* Соч. в 6-ти тт., т. 6. — М.: Мысль, 1966. — С. 27 (Курсив Канта — *В. К.*).

[12] См.: Там же. С. 29.

[13] *Хоркхаймер М.*, Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. — М. — СПб.: Медиум, Ювента, 1997. — С. 20.

[14] Там же. С. 10.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

сплетено, уже содержит в себе зародыш того регресса, который сегодня наблюдается повсюду»[15].

Действительно, что означает, в конце концов, *публичное* применение разума, где должна реализовываться свобода мышления? Кант не случайно прибегает к термину *публичный* — общественный, это разум всеобщий, единый для всех, тот трансцендентальный разум, принципы которого философия Просвещения разработала и утвердила. Мыслить самому — значит уметь правильно использовать *всеобщие* принципы разума, единые для всех, мыслить самому — значит подчинить свой ум публичному разуму. И мыслить самому нужно так, чтобы истина твоей мысли была истиной для всех, ибо истина одна. Публичное применение разума, основанное на свободе мышления, оказывалось подчинением его единым законам самого разума. А после того, как произведения *публичного* применения разума были включены в культур-индустрию, то его свободное творчество стало регулироваться еще и законами экономики. Разум сам становится подсобным средством всеобъемлющего экономического аппарата. Так *публичное* применение разума обернулось его *популярным* (лат. *populus* — народ) использованием в сфере массовой культур-индустрии. Индустрия стала выполнять функцию продуктивной силы воображения. И таким образом Просвещение отобрало у человека его способность думать самому, за что ратовал Кант, открывший продуктивную силу воображения как основу способности человека думать самому.

Просвещенческая культура, выросшая из ренессансного признания значимости интересов и привязанностей человека, закрепившая его право на личную инициативу и на способность самостоятельного постижения истины, в конечном счете, закрыла человека экраном вещей, знаков и институций. Проект модерна, сформированный философами Просвещения в XVIII веке, сделал акцент, как отмечает Ю. Хабермас, на развитие объективирующей науки, на универсалистские основы морали и права и автономную сферу искусства во всем их своеобразии, на то, чтобы направить полученные когнитивные материалы на разумное устройство жизненных связей[16]. Эта установка, в конце концов, приносит человека в жертву всеобщим, универсалистским установкам. Общество модерна и культура модерна подчинила человека дисциплине труда, языка и тела. «Человек подчинен труду, жизни и языку: ими определяется его конкретное существование, — пишет М. Фуко, — добраться до него можно лишь посредством его слов, его организма, производимых им предметов, *будто прежде всего в них (быть может только в них)* и содержится истина»[17]. Отчуждение, доведенная до кафкианского абсурда рациональность бюргерского существования обезличивают человека, и человеку, осмысленному в границах труда, жизни и языка и растворенному в них, грозит исчезновение, «как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке»[18].

Но поскольку проект модерна вырос из ренессансной идеи ценности человека, и поскольку эта идея наложила свой отпечаток на все произведения европейской культуры, то вряд ли можно было легко смыть «лицо человека» волнами отчуждения и абсурдностями инструментального разума. Само переживание трагизма и комизма различных форм отчуждения, само проникновение в абсурд жизненных ситуаций открывали человеку мира, утвердившегося новоевропейского общества, ценность человеческой индивидуальности. Так в противовес торжествующему дисциплинарному обществу, обществу инструментального разума, обществу универсалистских установок и обществу отчуждения зарождается идея человека, освобождающегося от оков социальности и живущего энергией страстей. Ницше был первым, кто решился осмыслить нужду в новом типе человека и кто отважился заявить, что таким человеком должен быть человек автономный и надморальный, «не человек, подчиненный закону, но суверенный индивид и законодатель, который определяется властью над самим собой, над судьбой, над законом: свободный, легкий, *безответственный*»[19]. Впервые в истории европейской культуры с человека была снята ответственность и дарована легкость и свобода! Нет рока, нет Бога, нет необходимости, остается сам человек со своей волей к утверждению себя. Конечно, эта идея в ее абсолютном и буквальном смысле неосуществима. Но так же была неосуществима в ее буквальном смысле и идея Лоренцо Валла о превосходстве наслаждения и удовольствия над честью и долгом. Однако именно из этой идеи (и ее вариаций в учениях гуманистов Возрождения) выросла культура Просвещения и общество модерна. Так и идея Ницше о сверхчеловеке, стоящем по ту сторону утвердившейся в бюргерском обществе морали, служила, по словам Томаса Манна, перестройке в корне всего человеческого сознания, призывала «прийти к новому, более глубокому пониманию гуманизма, чуждому самодовольной ограниченности, отличающей гуманизм буржуазной эпохи»[20]. Этот призыв Ницше и его критика морали рассматривается Томасом Манном «*как последняя трансформация Просвещения*»[21].

И действительно, именно страстное мифотворчество Ницше, обладавшее огромной притягательной силой, стало одним из толчков к тому сдвигу в европейской культуре конца XIX века, который возвестил начало преображения классической культуры Просвещения[22]. Модернизм и авангардизм в искусстве начала XX века, провозгласившие и реализовавшие свободу художника, со всей полнотой реализовали ницшевский принцип свободного, легкого и безответственного действия —

[15] Там же. с. 10–11.
[16] См.: *Хабермас Ю.* Модерн — незавершенный проект. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Article/Hab_Modern.php (дата обращения 25.05.2014).
[17] *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — СПб.: A-cad, 1994. — С. 335 (Курсив мой — В. К.)
[18] Там же. С. 404.
[19] *Делёз Ж.* Ницше и философия. / Пер. с франц. *О. Хомы* под редакцией *Б. Скуратова*. — М.: Ад Маргинем, 2003. — С. 277 (Курсив Делёза — *В. К.*).
[20] *Манн Т.* Философия Ницше в свете нашего опыта // *Манн Т.* Собр. соч. в 10-ти тт., т. 10. — М.: Художественная литература, 1961. — С. 389.
[21] Там же. С. 390. (Курсив мой — *В. К.*)
[22] Не случайно новый облик культуры прошлого рубежа веков снова был назван современниками «модерн». Вспомним, анализ этого термина и его значения в литературе, представленный *Ю. Хабермасом* в докладе «Модерн — незавершенный проект», а также в его лекциях «Философский дискурс о модерне» (см. *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне». / Пер. с нем. — М.: Весь мир, 2003. — С. 7–22).

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

смеяться, играть, танцевать[23] — вопреки Спинозовскому «non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere» («не смеяться, не плакать, не проклинать, а понимать»). Искусство не случайно оказалось воплощением и представлением новой идеи человека, так как, по справедливому утверждению Томаса Манна, исходной, основной идеей философии Ницше была идея эстетическая[24].

Как тут не провести параллель с эпохой Возрождения, искусство которого также со всей полнотой выразило и воплотило новые идеи гуманистов о человеке, которые были потом существенно изменены Реформацией и Просвещением. Не стала ли идея сверхчеловека обращением к самым истокам культуры *modern age* как культуры Нового времени. Но тогда Ницше — не авангардист и сокрушитель идолов культуры Просвещения, а скорее фундаменталист, самый что ни на есть яростный защитник и пропагандист тех *исходных* ценностей культуры Нового времени, которые ее породили и которые были искажены Просвещением. Пафос утверждения ценности самой жизни, который пронизывает философию Ницше, дал в результате этику «благоговения перед жизнью» Альберта Швейцера. Пафос созидания вместо познания как такового, дал в результате креативную экономику и преображение индустриального общества в постиндустриальное. Пафос оценки и различия вместо подобия, дал в результате культивирование разнообразия услуг, товаров, потребностей. Наконец, пафос преодоления человеческого слишком человеческого дал в результате ту философскую антропологию, которая увидела всю проблематичность человека для себя самого, его полную открытость миру и способность в любой момент сказать «нет» той конкретной ситуации, в которой он может оказаться[25].

И вот вопрос — эта *«последняя трансформация Просвещения»*, которую, согласно Томасу Манну, совершает философия Ницше, трансформируя, изменяя Просвещение, *изменяет* ему, его принципам и идеалам? Тот постмодерн и постпросвещенческая культура, о которой мы так любим говорить, является новым проектом жизни или все-таки проект модерна еще не завершен, как утверждал Ю. Хабермас, и мы присутствуем при его продолжении, хотя и в новом варианте?

Думаю, что антропологический поворот, совершившийся в культуре в течение XX века, несмотря на то, что он существенно трансформировал все сферы культуры модерна, все-таки сохранил и не только сохранил, но укрепил и развил дальше, придав ей новый ценностный смысл, главную идею этой культуры — идею ценности человеческой жизни и прав человека.

Современная эпоха отнюдь не отказывается от призыва Канта. Напротив, именно *sapere aude* становится лозунгом нынешней эпохи. Но теперь *личное*, а не *публичное*, применение разума завоевывает сферу мысли. Современная эпоха перестала быть монологичной, когда в культуре звучал только один голос и истина для всех была одна. Наша эпоха — эпоха диалога и плюрализма. Парадоксальность нынешнего времени в том, что несмотря на рост цивилизационной стандартизации, экономической и информационной глобализации в культуре утверждается приоритет случая, игры, ситуативности и индивидуализации. В этих условиях *sapere aude* открывается другой стороной — стремись *понимать* (*sapere* = быть мудрым, понимать). В нашу эпоху мыслить самостоятельно — значит видеть и понимать разнообразие, понимать *смысл* истины, который у одной и той же истины может быть различным. Утверждается логика смысла, которая управляет сферой личностного применения разума. Если мысль классической эпохи *modern age* нашла отражение в «Науке логики» Гегеля, то мысль современного состояния культуры находит свое отражение в «Логике смысла» Делёза.

Проект модерн сегодня — это инновации, это креативность, то есть не только побуждение человека к инициативе (лат. *initium* — начало), к активности, но к результативности этой активности (лат. *creator* — создатель, виновник, основатель). Поэтому современная эпоха перестает быть утилитаристской, хотя в ней и утверждается общество потребления, а, может быть, именно потому, что в ней утвердилось общество потребления. В экономике общества потребления уже не меновая стоимость товара, а его потребительная стоимость определяет экономический статус вещи или услуги. Сама же потребительная стоимость как объективированная потребность существует только в и через желающего человека, только в желаниях и устремлениях, в интенциях, т. е. прямо связана с развитием либо человеческой чувственности, либо духа человека. Экономика и общество потребления ориентированы на развитие обширной номенклатуры вещей и услуг, когда для удовлетворения одной и той же потребности (польза) создается целый спектр вещей или услуг. Разнообразие, различие становится значимым фактором производства. А это уже не только фактор экономический, но и феномен культуры, ценностный момент, который культивирует способность предпочтения, способность различия. Так в самом фундаменте креативной экономики создается реальная форма продуцирования различия в жизни человека.

Различие, а не тождество становится новым словом культуры современности. Поэтому философия выстраивает новое понимание различия, придавая ему категориальный смысл — способность увидеть новые стороны бытия. Мартин Хайдеггер видит задачу философии в том, чтобы по-настоящему продумать различие как таковое[26]. Жиль Делёз в «Различии и повторении» реализует эту задачу, показывая, как бытие выражает себя в различии. И эти казалось бы абстрактные философские спекуляции о каком-то «чистом различии» обнажают самые прагматичные и актуально значимые характеристики жизни современного человека. «Различию присуще собственное критическое испытание», — говорит Делёз[27]. Что это значит? А то, что, оказываясь в ситуации, которая отличается от привычной (не тождественной с другими), человек должен спросить

[23] «Смеяться означает утверждать жизнь и даже присутствующее в жизни страдание. Играть означает утверждать случайность и, путем случайности, необходимость. Танцевать означает утверждать становление и, посредством становления, бытие», — комментирует Делез призывы Ницше (Делёз Ж. Указ. соч. — С. 337).

[24] См. *Манн Т.* Указ. соч. — С. 384.

[25] *Шелер М.* Положение человека в Космосе // Проблемы человека в западной философии. — М., 1988. — С. 31, 63.

[26] *Хайдеггер М.* Онто-тео-логическое строение метафизики // *Хайдеггер М.* Тождество и различие. / Пер. с нем. *А. Денежкина*. — М.: Гнозис, Логос, 1977. — С. 49.

[27] *Делёз Ж.* Различие и повторение. / Пер. с фр. *Н. Б. Маньковской* и *Э. П. Юровской*. — СПб.: Петрополис, 1998. — С. 71.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

себя, что же такая ситуация предполагает, что она требует от нас. Ситуация, открывающая различие, обязательно включает в себя анализ своих возможностей и требует от человека активности и принятия определенного решения. Опыт различия раздвигает пространство жизни человека, открывает в нем пустоты, зияния, требующие заполнения. Поэтому реальностью различия оказывается утверждение, принятие или отрицания *Этого*, которое совершается *Этим* человеком[28]. Идея различия открыла для культуры традиции Просвещения значимость второго члена противопоставления повторения и различия, стандарта и непохожести, типичного и индивидуального, указала на культурную и социальную продуктивность *principium individuationis*.

Индивидуальность ворвалась в жизнь: каждый человек стремится культивировать ее в себе, даже тогда, когда этот культ становится модой, каждый старается обустроить свою жизнь по-своему, даже тогда, когда она выстраивается из стандартных вещей. И если волны времени смыли общий профиль человека, начертанный универсальной рукой Просвещения на песке истории, то вместо него перед взором каждого вдруг объявилось огромное количество лиц — селфи (selfies), которые моментально рисуются с помощью различных гаджетов на виртуальном полотне инета. Пусть это модное увлечение, пусть это «пена» на поверхности жизни, но, как утверждали диалектики, и «пена есть выражение сущности». А сущность в том, что индивидуальность не только стала ценностью, но и получила возможность заявить о себе в культурном пространстве. Просвещение, категоричным утверждением Канта, провозгласило о недоступности вещи-в-себе, то есть конкретной вещи во всем ее своеобразии, вещи в ее индивидуальном облике, познающему разуму, а, следовательно, и основанному на разуме действию, оставив доступ к самой вещи только искусству, но и там ее прикрыли завесой типичности или идеала. Теперь же благодаря новейшим средствам коммуникации и презентации всякое индивидуальное начало может получить своё объявление, став всеобщим достоянием. Будь это произведение искусства, которое благодаря техническому воспроизведению, приобретает особое существование[29], или будь это любое событие, которое через телевидение, через видео и сети в интернете, становится достоянием не только его участников, а всех. Каждый человек может поставить себя перед всем миром, и сам мир в любом своем проявлении может предстать пред каждым из нас. Экран компьютера, включенного в мировую сеть, становится не просто окном в мир или дверью, через которую я вхожу в мир, это точка слияния мира и человека, это вольтова дуга, рождающая особое состояние человеческого бытия, в котором, как в плазме, нет дифференциации на частное и публичное.

Это и есть поворот культуры к человеку, к *каждому* человеку, это и есть ее антропологический разворот. Свершившийся в культуре антропологический поворот/разворот не только обратил внимание культуры к различию, а тем самым к разнообразию жизни в ее чувственных и визуальных проявлениях[30], но открыл вход в культуру «простому» человеку, человеку повседневности. Популярная культура, вызывающая презрительные оценки «интеллектуалов», на самом деле является той мембраной, которая соединяет/отделяет культуру и повседневность, обеспечивая обмен смыслами и предпочтениями между культурой и реалиями жизни.

Антропологический разворот культуры, прошедший в минувшем и совершающийся текущем столетии, обратил внимание на еще одно важное для культуры обстоятельство — на то, как развивается культура, на историю. К теориям истории общества и культуры как поступательного, прогрессирующего развития Гегеля и Маркса в начале XX века добавляется концепция Шпенглера, отвергающая историческое единство культурного развития и видящая в истории смену различных культурных парадигм (говоря современным языком), не связанных друг с другом исторической преемственностью. И когда в 60-х годах минувшего века был осознан свершившийся антропологический поворот как в гуманистике, так и в культуре, тогда встал перед гуманитарной наукой вопрос — а что означает этот поворот с исторической точки зрения? Является ли «постмодернизм», как стали называть это новое состояние культуры, продолжением предшествующего типа культуры или это только новый стиль мысли, или это новая культура, идущая на смену культуры *modern age*, культуры эпохи Нового времени? Ю. Хабермас, выступивший в защиту проекта модерна, проекта культуры Нового времени, который (проект), по его мнению, еще не исчерпал себя, остался в гордом одиночестве. Сторонников признания постмодерна либо как нового стиля искусства, стиля мысли и поведения, либо как нового типа культуры оказалось гораздо больше. Далеко не все были в восторге от постмодерна, но так или иначе принимали, что наступил новый этап культурного развития. Приставка «пост-» ставила «постмодернизм» в позицию не только «после» модерна по времени, но и противопоставляла его проекту модерна. Однако, как показывает анализ зарождения и развития антропологического разворота культуры, идеи определившие ценности и смыслы культуры «постмодерна» — различие, событийность, индивидуальность, игра, свобода как порождение необходимости и т. п. — были вариациями тех исходных идей гуманистов Возрождения, который заложили основу культуры модерна, окончательно оформившуюся в Просвещение. Поэтому современная европейская культура — это не *пост*-модерн, это и не *продолжение* или *завершение* уже реализованного проекта модерна, это новый *вариант* культуры модерна, который вырастает из того же зародыша, что и первый ее вариант, но развивается под влиянием новых цивилизационных достижений.

[28] В связи с анализом отношения утверждения и отрицания, в которых различие объявляет свою реальность и значимость, Делёз, как и Ницше, и как Хайдеггер, обращается к искусству, различая два способа связи утверждения с отрицанием — «способ поэта», в котором первично утверждение, и «способ политика», в котором на первом месте оказывается отрицание (см. *Делёз Ж.* Указ. соч.. С. 75–78). См. также: *Конев В. А.* Трансцендентальный эмпиризм Ж. Делёза (Семинары по «Различию и повторению»). — Самара: Самарский университет. 2001. — С. 33–41.

[29] *Беньямин В.* Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе / Под. ред. *Ю. А. Здорового*. — М.: Медиум, 1996.

[30] См. подробный анализ роли визуальных практик в культуре современности в: *Конева А. В.* Визуальные практики идентичности в контексте современной популярной культуры: кино и мода. — СПб.: Астерион, 2013.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

КОНЕВ Владимир Александрович / Vladimir KONEV

| Антропологический поворот/разворот культуры — новый вариант проекта модерна|

Мне представляется, что здесь мы встречаемся с ситуацией, подобной ситуации «конца истории», как ее представил Фрэнсис Фукуяма. Опираясь на историософские идеи Гегеля и Маркса, которые считали, что история как развитие определенной идеи (Гегель) или определенного экономического механизма (Маркс), исчерпав потенциал своего развивающегося начала, прекращает историческое (качественное) изменение, Фукуяма пришел к выводу, что человечеством в такой форме как либеральная демократия уже достигнут «конечный пункт идеологической эволюции человечества» и «окончательная форма правления в человеческом обществе»[31]. Не буду сейчас обсуждать содержательную сторону концепции американского философа — либеральная демократия или монархия, оснащенная демократическими институтами, или социал-демократия могут рассматриваться как предпочтительные формы правления — важно то, что в истории, действительно, могут наступить такие периоды, когда сохраняются неизменными основные принципы функционирования социума и экономики, но не останавливается сам процесс жизни людей и институций. Реальная общественная жизнь будет варьировать принципы и институты общественного устройства, опираясь на их сущностное единство.

Культура всегда была ориентирована на поддержание и развитие достойного и приемлемого для общества и окружения поведения человека, но до Нового времени в центре внимания культуры был не сам человек, а то, на *что* он должен ориентироваться (Порядок бытия, Справедливость, Бог)[32]. И только в *Modern Age* цель, функция, предназначение культуры — поступок человека — становится и в центр культуры[33]. Эпоха Возрождения вводит интересы самого человека в культуру как ее доминантную ценность. И отныне вряд ли культура может изменить свою центральную идею. Конечно, интересы и стремления человека будут пониматься по-разному, Просвещение понимает их так, а современная культура — по-другому. Но это всегда будут именно интересы самого человека. «*Sapere aude*» — «Имей смелость думать сам!», — провозгласил Кант. Но, как и что думать — это уже подскажет время.

Таким образом, проект культуры модерна может по-разному трансформироваться, модифицироваться, варьироваться, но в центре его всегда, надеюсь, будет сохраняться утверждение интересов и стремлений самого человека.

И эта историческая особенность культуры была открыта антропологическим поворотом/разворотом европейской культуры на рубеже XX-XXI веков.

---

[31] *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек. / Пер. с англ. М. Б. Левина. — М.: Изд. АСТ, 2004. — С. 7

[32] *Ж. Делёз*, развивая идею Фуко, высказанную им в книге «Слова и вещи», говорит о разных формах явления индивида в культуре — форма-Бог и форма-Человек. В классической исторической формации (от античности до Нового времени) действует не форма-Человек, а форма-Бог. То есть, *возможен* только человек в отношении к Богу и с разрешения Бога. (См.: *Делёз Ж.* Фуко. — М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. — С. 162–163.) Бог всё творит и постоянно творит, поэтому — «Отче Мой! Если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем, не как Я хочу, но как Ты» (Мтф.,26 39).

[33] Согласно Делёзу, становится и утверждается форма-Человек (*Делёз* Ж. Фуко. — С. 163–167).

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

ГОВОРУНОВ Александр Васильевич / Alexander GOVORUNOV

Россия, Санкт-Петербург.
Санкт-Петербургский государственний университет.
Институт философии. Кафедра философской антропологии.
Кандидат философских наук, доцент.

Russia, St. Petersburg.
Saint-Petersburg State University. Institute of Philosophy.
Department of philosophical anthropology.
PhD in philosophy, professor.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ — ВОЗВРАЩЕНИЕ ПРОЕКТА

Статья посвящены судьбе дисциплинарного проекта философской антропологии. Его былая популярность сменилась угасанием интереса. Кроме того, происходит значительное размывание предмета философской антропологии. Под эту рубрику попадают работы самого разного рода: от историко-философских исследований и метафизических спекуляций — до исследований по исторической и культурной антропологии и культурологии. Насколько возможен проект философской антропологии в исходном смысле?

У истоков проекта философской антропологии М. Шелер говорит о трех ведущих образах человека в европейской культуре — религиозном, рационально-гуманитарном и естественнонаучном, которые несовместимы между собой, дают разные ориентиры и стратегии в понимании человека. Шелер ставит задачу создания единого философского дискурса о человеке и выработку единой идеи человека. Однако непосредственно в общем виде этот проект оказался нереализуем, поскольку каждый из основных образов человека строился на принципиально различных мировоззренческих и методологических основаниях.

В наше время на первый план выходит оппозиция гуманитарных и естественных наук в вопросе о человеке.

В статье дается краткая характеристика основных методологических программ, которые реализуются в рамках каждого из этих образов человека. Центральным моментом размежевания естественнонаучного и гуманитарного дискурсов о человеке выступает отношение к концепту «природа человека». Для естественнонаучного дискурса этот концепт является центральным. Свою основную задачу сторонники этого дискурса видят в том, чтобы вписать человека в ряд других природных существ и таким образом обосновать возможность применения к нему тех же методов познания, которые применяются к природному миру — методов объективного познания. Основными направлениями в этой сфере выступают данные эволюционной теории, этологии, социобиологии и других биологических дисциплин. Важную часть этого образа человека составляют натуралистические концепции сознания.

Напротив, для гуманитарного образа человека концепт «природа человека» ложен в принципе. Человек прежде всего историческое существо. Он не только сам творит историю и испытывает на себе воздействие плодов своей деятельности, но и выявляет смыслы этих процессов, что приводит к его самоизменению. Человек — не объект, он субъект, а потому должен постигаться не объективными методами, а субъективными.

Методологическое соотношение этих антропологических дискурсов напоминает «перетягивание каната»: каждый из конкурирующих дискурсов пытается вобрать в себя оппонента, представив его своей маргинальной частью. Для естествознания гуманитарный дискурс — все лишь «смутные идеи», порожденные отсутствием методологической дисциплины, неопределенность которых устраняется развитием натуралистического подхода. Для гуманитарного дискурса, напротив, естественнонаучный дискурс — всего лишь не сознающая себя маргинальная часть гуманитарной методологии. Ситуация, хорошо нам знакомая из истории философии как оппозиция наук о природе и наук о духе, хотя и претерпевает некоторые существенные изменения, все же и поныне остается фундаментальным размежеванием в понимании человека.

Возвращаясь к проекту философской антропологии, можно сказать, что в общем виде задача интеграции различных образов человека в едином философском дискурсе оказалась невыполнима. Однако она осуществима в частном виде — как выявление зоны пересечения основных антропологических дискурсов. Таким общим полем для трех названных Шелером дискурсов выступает перспектива преодоления в человеке собственно человеческого. Это есть в религиозном дискурсе в виде учения об обóжении человека, преодолении им собственной конечности и приближении к Создателю. Это есть в гуманитарном дискурсе в виде концепта сверхчеловека, а также тезиса о смерти человека. Это есть и естественнонаучном дискурсе в виде вполне практической задачи преобразования средствами биотехнологий человека в новое существо — постчеловека.

На этом фоне философская антропология, в отличие от традиционной дисциплинарной структуры философского знания, представляет собой развернутую фиксацию исторической перспективы — возможности перестать быть человеком в прежнем смысле слова. Философская антропология — это постановка вопроса о том, хорошо ли быть человеком? И хорошо ли перестать быть человеком?

Ключевые слова: *философская антропология, науки о природе и науки о человеке, рефлексивность, природа человека, историзм, эволюционная теория, этология человека, сверхчеловек, постчеловек, постгуманизм*

Philosophical Anthropology — a Project Revised

Article deals with a destiny of a disciplinary project of philosophical anthropology. Its former popularity changed to a fading away. Besides one can see a considerable washing out of a subject of philosophical anthropology. Under this heading one can see works of quite different spheres: from history of philosophy — to researches in historical and cultural anthropology, cultural studies. Is the project of philosophical anthropology still valid in its initial sense?

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

ГОВОРУНОВ Александр Васильевич / Alexander GOVORUNOV

| Философская антропология — возвращение проекта|

At the beginning of a philosophical anthropology's project M. Scheler points out three leading anthropological discourses in European culture — religious, rational-humanitarian and that of natural sciences. All of them are incompatible and give different guiding lines and strategies in understanding of human being. Scheler puts an objective to form a united discourse on man and common idea of human being. However, such project in its general form proved to be unrealizable, because each image of man was based on fundamentally different metaphysical and methodological principles.

Nowadays an opposition of humanities and natural sciences comes on a front position.

In the article a brief characteristic of main methodological programs within each of these anthropological discourses is given. A key point in demarcation between scientific and humanitarian discourses on man is a relation towards concept of "human nature". It stands as a central point in scientific discourse. Researchers within this program have as their main objective an attempt to put down human in a line of other natural beings and so to give a prove to a possibility to research him with methods applied to a natural world — namely, objective methods. Main directions in that sphere are: evolutionary theory, ethology, sociobiology and others biological sciences. Important part of such image of human constitute naturalistic concepts of consciousness.

On the contrary, concept of "human nature" is principally false to humanities. First of all human being is a historical being. He himself not only creates his own history but also discovers senses and meanings of these processes, that in turn leads to his self-changing. Human being is not an object, it is a subject, and so we must understand it not by means of objective methods, but quite an opposite, by means of subjective methods.

Methodological relations of these two anthropological discourses look like a sort of "tug of war": each of competing discourses tries to absorb its opponent, presenting it as its own marginal part. Humanities for a scientific attitude are nothing else but "vague ideas" due to a lack of methodological discipline. Its uncertainty is removed by means of naturalistic approach development. For humanities, on the contrary, scientific discourse is not more than a marginal part of humanitarian methodology, unconscious of its own status. This situation is quite familiar to us in a history of philosophy as an opposition of Geisteswissenschaften and Naturwissenschaften. Since that times it undergoes some substantial changes, but still is a fundamental demarcation in understanding of a human being.

As we return to a project of philosophical anthropology, we may see that in general form its main objective — to integrate in a united philosophical discourse different images of man — cannot be fulfilled. However it can be fulfilled in some particular form — as a common zone of crossing to all main anthropological discourses. We see as such common zone a perspective to overcome proper human in human being. One can see this in a religious discourse as a thesis of "theosis", transcending by human being its own finiteness and approaching to its Creator. One can see this in humanities as a concept of an Übermensch, as well as thesis about "dearth of man". One can also see it in scientific discourse as quite a practical objective to transform by means of bio-technologies human being into a new one — posthuman.

On such a background philosophical anthropology as distinct from traditional disciplinary structure of philosophy stands as a elaborated fixation of historical perspective — a possibility to stop being human in a former sense. Philosophical anthropology is a form to put a fundamental question: whether it is so good being human? And whether it is good to stop being human?

Key words: *philosophical anthropology, natural sciences and humanities, reflexivity, human nature, historicism, evolutionary theory, human ethology, superman, posthuman.*

Философской антропологии в известной мере не повезло. Интересный и некогда привлекательный проект с годами утратил былую популярность. Как отмечает американский исследователь Ф. Долмейер, «во второй половине прошлого века философская антропология ушла в тень»[1]. Причем популярность была утрачена до такой степени, что составитель и редактор недавно вышедшего сборника под названием «Философия и антропология: Пересечение границ и трансформации» Джон Кламмер начинает свою статью с констатации: «Понятие философской антропологии почти полностью выпало из современного интеллектуального дискурса, как в философии, так и в антропологии». [2] И действительно, философскую антропологию не так часто встретишь в рубрикации иностранной философской периодики.

Складывается впечатление, что философская антропология — это, скорее, одна из многих философских школ, а не самостоятельная дисциплина. Некогда она громко заявила о себе, выдвинув программу исследований и определенную цель, которую все же не смогла осуществить и потому со временем просто вышла из наличного дискурса. Можно даже сказать: вышла из моды. А потому профессионалу знать о ней надо, но относиться к ее авансам и претензиям следует критически. [3]

Тем более, что со временем претерпел серьезные изменения и предмет философской антропологии, и понимание ею своих дисциплинарных границ. Если проанализировать тематику публикуемых книг и статей, защищаемых по этой специальности диссертаций и читаемых в различных университетах курсов, прежде всего поражает широта тематического разброса. В дисциплинарное поле философской антропологии попадает историко-философская тематика в той мере, в какой речь идет о человеке. Но ведь это буквально вся история философии — пусть и в определенном ее ракурсе. Нет ни одного значительного мыслителя, который так или иначе не высказывался бы существенным образом по проблеме человека. В этом случае философская антропология предстает частным подразделением истории философии.

[1] *Долмейер Ф.* Возвращение философской антропологии // Человек, 2010, № 4. — С. 7.

[2] *Clammer J.* The Project of Philosophical Anthropology // Philosophy and Anthropology: Border Crossing and Transformations. eds. Ananta Kumar Giri and John Clammer. — N. Y., L. Anthem Press, 2013.

[3] Как оценить на этом фоне тот интерес, который лет двадцать назад проявился в отечественной философии? Что это было: запоздалый интерес к моде прошедших десятилетий, попытка наверстать упущенное в советские годы? Но в то же время нельзя не видеть, что в российском образовательном и исследовательском пространстве философская антропология востребована и вызывает большой интерес. Нечто отчасти похожее, хотя и явно с меньшей степенью популярности, можно наблюдать только в Германии. Можно ли считать это региональной спецификой наших философских традиций?

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

Далее, сюда попадает метафизика в той мере, в какой она рассматривает отношение человека к фундаментальным абсолютам бытия. Но ровно в такой же мере в рамках философской антропологии присутствует и тот материал, который принято относить к области антропологии исторической — в духе чрезвычайно интересных работ Ж. Ле Гоффа, а также вполне заслуженно приобретающая большую популярность тема «структур повседневности», рассматривающая исторически и культурно меняющиеся формы сквозных для человеческого общежития сюжетов: еды, питья, жилища, форм дружественности или враждебности и т. д.

Это также многие сюжеты, связанные с культурной антропологией — в той мере, в какой мы отвлекаемся от эмпирии и обращаемся к теоретическим схемам, прежде всего связанным с возможностью диалога культур и познавательных стратегий одной культуры в отношении другой. А также многое-многое другое, что в той или иной степени имеет отношение к человеку — литература, медиа-сфера, проблемы виртуальной реальности и компьютерных игр. А еще и отношение к естествознанию, к социальности человека и прочее.

В целом оказывается, что проблемное поле, включенное в дисциплинарные рамки философской антропологии, поистине безбрежно. Но подобная размытость предметного поля дискредитирует и саму дисциплину. *Все ли, что говорят философы о человеке, можно считать философской антропологией?*

Самым проблемным в философской антропологии мне представляется дисциплинарное оформление философской антропологии. Изменение дисциплинарного строения философского знания, выделение новой дисциплины — довольно значительное событие, которое свидетельствует не только о повышенном внимании к проблеме, но и о том, что прежними методами проблему человека обсуждать уже не удается. Появляется некое новое проблемное поле, которое принципиально отсутствовало в прежней ситуации, и нужно создавать новый методологический аппарат для решения этих проблем. Чем обусловлено дисциплинарное оформление философской антропологии?

Обратимся к истории. Проект создания философской антропологии был провозглашен ярким мыслителем М. Шелером во второй половине 1920-х годов в ряде его докладов и лекций, и прежде всего в ключевом тексте, опубликованном незадолго до смерти, «Положение человека в космосе»[4]. Ситуация с проблемой человека с изложении М. Шелера выглядит следующим образом: в истории западной культуры есть три несовместимых между собой круга идей о человеке. Они не просто говорят о человеке разное и к разному призывают, но и несовместимы между собой. «Между этими тремя кругами идей нет *никакого* единства. … у нас есть естественно-научная, философская и теологическая антропологии, которым нет друг до друга никакого дела, *единой же идеи человека у нас нет*»[5]. Проект философской антропологии возникает как попытка снять парадоксальную ситуацию, когда объем знаний о человеке стремительно растет, а понимание им самого себя, наоборот, исчезает.

Шелер видит причину парадокса в том, что эти три антропологические идеи формируют образы человека не просто различные, но вовсе несовместимые, и, соответственно, дают несовместимые исследовательские и экзистенциальные ориентиры. В итоге образ человека распадается на отдельные регионы, которым «нет друг до друга никакого дела». Задача, как ее ставит перед философской антропологией Шелер — объединить эти различные образы в рамках единого философского дискурса о человеке. Это и есть проект философской антропологии, который сам Шелер осуществить не успел.

М. Шелер видел основное направление реализации проекта философской антропологии в том, чтобы выстроить некоторую стадиальную конструкцию, которая могла бы проследить появление особого положения человека в природе и в мире. Примерно таким же путем пытался развивать этот проект и Г. Плеснер в работе «Ступени органического» — выведение особого положения человека в мире из развития некоторой базовой тенденции развития мира — открытости-закрытости, центричности-эксцентричности его позиции. На определенной стадии развития эта базовая черта начинает замыкаться сама на себя. И именно в этой точке следует искать разгадку тайны человека. Примирение естествознания и гуманитарных наук видится в том, что их можно вывести из некоего общего корня средствами натурфилософии.

Подобный путь был, по-видимому, вполне в духе времени. Тогда было много представителей естествознания, которые обладали достаточной философской подготовкой и вкусом к такого рода занятию (Икскюль, Дриш), чтобы пытаться на основе естественнонаучного материала строить обобщения натурфилософского плана. И все же проект реализовать не удалось. Отчасти потому, что натурфилософский стиль в глазах последующих поколений выглядел безвозвратно устаревшим и не был принят ни естествоиспытателями, ни представителями гуманитарной науки. Но прежде всего потому, что в такой постановке задача создания единого дискурса о человеке и не поддается решению.

В современных терминах мы назвали бы это проектом междисциплинарного исследования, каких теперь много. И дело, казалось бы, за малым — выстроить концептуальный ряд соорганизации основных антропологических дискурсов, да поднабраться эрудиции в различных областях естествознания и наук о человеке. Правда, уже буквально следующий шаг убеждает, что дело не столько в эрудиции, хотя и эта задача нетривиальна, поскольку и гуманитарное, и научное знание о человеке весьма дифференцировано, — но в принципиальном различии оснований.

В современной ситуации на первый на первый план выходит противостояние и конкуренция двух ведущих образов человека: естественнонаучного и гуманитарного, натуралистического и исторического.

[4] *Шелер М.* Положение человека в космосе // *Шелер М.* Избранные произведения. — М.: Гнозис, 1994.

[5] *Шелер М.* Цит. произв.,с. 133. В более ранней работе этого же круга — «Человек и история» — Шелер говорит о пяти таких антропологических идеях, где к первым трем добавляются идея человека как абсолютного тупика и «дезертира» жизни и идея сверхчеловека. Но более корректной представляется первая классификация, поскольку во второй нарушается основание деления.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

ГОВОРУНОВ Александр Васильевич / Alexander GOVORUNOV

| Философская антропология — возвращение проекта|

Как хорошо известно, деление наук на науки о духе и о природе (Geisteswissenschaften и Naturwissenschaften) появилось как реакция на в целом обоснованные претензии естествознания не только на лидерство в сфере познания и авторитет в обществе, но и на мировоззренческое доминирование и методологическую полноту. Одним из выразителей таких претензий выступил Дж. С. Милль, который в своей «Системе логики» попытался представить индуктивную методологию, в наибольшей мере свойственную современному ему естествознанию, как логику всякого познания, в том числе и в сфере «моральных наук».

Geisteswissenschaften — это и есть перевод на немецкий язык «моральных наук» Милля. Но у В. Дильтея основной смысл этой дистинкции — дать развернутую демонстрацию того, что естествознание в действительности не обладает такой мировоззренческой полнотой, поскольку в области наук о духе она упускает из виду как раз самое главное. Для Дильтея это была попытка отстоять саму высокую культуру, как ее понимал немецкий профессор того времени, перед лицом не в меру ретивого, хотя и чрезвычайно продуктивного в своей деятельности естествознания.

* * *

Рассмотрим общую логику этих двух ведущих антропологических дискурсов.

Естественнонаучный образ человека развивается, пожалуй, наиболее интенсивно. В его основе лежит принципиальное натуралистическое убеждение, что человек — такая же часть природы, как и все остальные существа. Все различия, которые можно выявить между человеком и другими животными, носят количественный, степенной, а не принципиальный характер. Да, человек действительно уникален, но ровно в такой степени, в какой уникален и любой другой природный вид. Данная позиция хорошо отражена в названии работы известного эволюциониста Р. Фоули — «Еще один неповторимый вид»[6]. Никаких черт, которые, пусть и в минимальной степени, не были бы присущи и некоторым других представителям живого мира, нет. Поэтому человека можно и нужно познавать теми же способами, какими мы познаем других природных существ — методами объективного познания.

Основу современного естественнонаучного образа составляет эволюционная теория. Эволюционистский взгляд, столь успешно зарекомендовавший себя в области познания и выявления каузальных зависимостей во всем многообразии живого, был вполне закономерно распространен также и на человека — так называемая симиальная (обезьянья) гипотеза происхождения человека. Согласно базовым положениям этого образа человека, психо-физическое единство всего рода людского, а также его близость к миру природы, обусловлена единством происхождения. Эволюционная судьба предков человека связана с определенной эволюционной группой — антропоидами.

Прежде всего это касается изменения телесной конституции человека и преобразования основных его морфологических систем, которые отличают человека от его ближайших эволюционных предшественников.

Основным содержанием эволюции в конечном счете выступает адаптациогенез — и тогда понимание биологической эволюции предков человека предполагает помимо исследования тех морфологических изменений, которые мы можем эмпирически наблюдать в фоссилизированных останках еще и реконструкцию тех эволюционных условий, в которых то или иное изменение могло иметь адаптивную ценность. Возможен и такой вариант, когда данное изменение само по себе имеет нейтральный статус или даже слегка отрицательную адаптивную ценность, но при этом неразрывно связано с другими новациями, имеющими высокую адаптивную ценность.

Прежде всего интерес исследователей направлен на исследование морфологических преобразований, заполняющих «пробелы» между конституцией человека и известных нам во все более и более широком масштабе эволюционных предков и сородичей человека современного типа. К числу таких эволюционных приобретений относят прямохождение и соответствующие ему морфологические изменения — свод стопы, лордоз позвоночника, смещение места сочленения позвоночника и черепа, изменение соотносительной длины конечностей, увеличение размеров головного мозга.

Собственно же процедура объяснения в эволюционистском дискурсе строится как реконструкция ситуаций, в которых данная новация могла быть понята как адаптация. В случае с появлением прямохождения существует несколько таких гипотез. Одна из них связывает переход к наземному образу жизни с общим процессом похолодания климата. Но решающим фактором является не изменение температуры само по себе (в экваториальных областях оно не было значительным), а возникающая вследствие этого аридизация (осушение) климата, что в свою очередь приводит к быстрому сокращению ареала влажных тропических лесов и замены их саванной. Перед предками человеческого рода стояла трилемма: отступить вместе с отступлением лесов и сохранить привычный образ жизни; вымереть в результате исчезновения привычной среды обитания; либо измениться в соответствии с изменившими обстоятельствами. Саванна же отличается от тропического леса прежде всего тем, что это открытое пространство с малым количеством укрытий. Для существа тех физических кондиций, какими были наши эволюционные предки, базовым направлением развития послужил переход к более интенсивному групповому образу жизни с соответствующим усилением дисциплины и взаимовыручки. Тогда прямохождение — это способ увеличения обзора на открытом пространстве, а также наличие «сторожей», которые таким образом обеспечивают нормальное кормление стада.

Есть другая гипотеза, известная под названием «полуденного хищника». Здесь адаптивный характер прямохождения связывается с ослаблением конкуренции наших предков в саванне по сравнению с другими успешными обитателями этого региона. Выжить в этом мире, уже заполненном сильными хищниками вроде больших кошек, а также эффективными падальщиками (с кем нашим предкам, по-видимому, и приходилось конкурировать за мясную пищу) — гиенами и грифами — можно было за счет смещения времени активности с сумерек,

[6] *Фоули Р.* Еще один неповторимый вид. — М.: Мир, 1990.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

когда активны большинство хищников, на более раннее время — ближе к наибольшей жаркому времени — полудню. Но тогда нужно было научиться решать другую проблему — защиту организма от перегрева, что наши предки и смогли успешно осуществить за счет перехода к прямохождению. С этих позиций прямохождение — удачный способ уменьшить инсоляцию, а утрату волосяного покрова связывают с появлением большого числа потовых желез на коже[7].

Еще одна гипотеза связывает появление прямохождения с адаптацией к питанию морепродуктами на шельфе. В этом случае адаптивный характер бипедии видят в том, что это позволяло заходить гораздо глубже в воду и тем самым давало пищевые преимущества. Утрату волосяного покрова также связывают с таким полуводным образом жизни.

Мы приводим эти достаточно устоявшиеся гипотезы только для того, чтобы пояснить характер и методологию выстраивания эволюционистского образа человека.

Пожалуй, наиболее важной чертой современных исследований в этой области (в отличие от того, что было не только в дарвиновские времена, но и в начале нынешнего века) является представление о высокой степени вариабельности эволюционной истории человека — эволюционное генеалогическое древо человека предстает как в все более «кустистое», включающее в себя гораздо большее, чем это представлялось нам прежде, число различных ветвей, которые в итоге оказались тупиковыми, хотя по всем прочим характеристикам не уступали человеку современного физического типа. Человек (сапиенс) как вид не так уж и уникален. Многие шли тем же эволюционным путем, что и он, просто ему по каким-то причинам повезло пройти по этому пути дальше — в прямом и переносном смысле.

Это язык, на котором можно успешно обсуждать многие из насущных проблем, заботивших человека. Например, проблема биологического многообразия этносов и рас человека. Эмпирически фиксируя некоторые морфологические и физиологические различия между расами, эволюционистский дискурс определенно утверждает единство происхождения всех рас и — в Восточной Африке, в районе Восточно-африканского рифта. С этим регионом связаны основные эволюционные события в нашей истории. Расселение человека по всей поверхности земли — результат миграции наших предков за пределы Африки. Можно даже осмысленно обсуждать пути этих миграций.

Более того, эволюционистский дискурс позволяет нам увидеть всю сложность и контингентность нашей истории, увидеть не так уж редко возникавшие на этом пути «узкие места» и «бутылочные горлышки», через которые приходилось проходить нашей эволюционной истории. В нашей истории были такие моменты, когда нас как этот определенный вид homo sapiens вполне могло и не быть — это хорошо показывает, например, известная история «митохондриальной Евы».

Однако не только морфология находится в фокусе внимания сторонников естественнонаучного образа человека. Последние 30–40 лет стремительно развивается дисциплина с парадоксальным названием «этология человека». С точки зрения гуманитарного дискурса — это типичное противоречие в определении, «деревянное железо». Если учесть, что этология — это наука о поведении животных, то такая дисциплина заявляет принципиальную претензию на то, что и в поведении человека можно выявить целый ряд поведенческих стереотипов, которые связывают его с эволюционной истории и определенным образом канализируют его собственно человеческое поведение. Исторически первой темой, где подобный подход привел к раскрытию новых перспектив, было исследование проблемы агрессии в работах К. Лоренца. В последнее время перспективным направлением исследований выступает тема взаимоотношения полов, исследование структур социальности, природные основания альтруизма[8].

Общий смысл всех этих исследований — выявить в поведении современного человека живое наследие его эволюционной истории, которая задает определенные диспозиции в поведении человека и до известной определяет его.

Пожалуй, не стоит сколько-нибудь подробно говорить о традиционной сфере сравнительных исследований человека и животных — исследованиях рассудочной деятельности. Они показали, что к рассудочной деятельности того или иного уровня сложности способны не только антропоиды и высшие животные, но и некоторые другие эволюционные группы — зубатые киты, птицы (в особенности врановые), головоногие (осьминоги) и даже членистоногие.

Одним из центральных моментов в размежевании гуманитарного и естественнонаучного дискурсов о человеке выступает концепт «природа человека».

Для естествознания «природа человека» — это в прямом смысле обусловленные предшествующей эволюционной историей антропоидов некоторые качества организма человека, характерные особенности его морфологии, физиологии, образа жизни, экологические и этологические характеристики, которые выступают как неизменные на протяжении всей собственной истории человеческой культуры. О «природе человека», имея под этим в виду некоторые его внеисторические характеристики, говорят также и некоторые философские концепции, которые пытаются постичь сущность человека, соотнося его с некой вечной структурой космоса/бытия и пытаются определить место человека в этой структуре и, соответственно, задать определенные жизненные ориентиры.

Строго говоря, естественнонаучный образ человека, в котором весьма важную, если не ведущую, роль играет эволюционная теория, тоже имеет дело с подвижной «природой человека», непременно меняющейся в ходе эволюционного развития. Помимо собственно эволюционных изменений и их ближайших и отдаленных последствий важнейшей чертой человека выступают своего рода темпоральные «ножницы» — различие в скорости развития эволюционных и исторических изменений. Многие особенности поведения человека в сравнении с эволюционно близкими ему животными (например, структура брачных отношений, проблема агрессии и схем при-

[7] См. *Фоули Р.* Указ. соч., разд. 5. 3. 2. — С. 135–139.

[8] *Лоренц К.* Агрессия (Так называемое зло). — СПб.: Амфора, 2001. *Дольник В. Р.* Непослушное дитя биосферы. — СПб.: Петроглиф, 2009. Бутовская М. Л. Тайны пола. Мужчина и женщина в зеркале эволюции. — Фрязино: Век-2, 2004. Отдельное и довольно влиятельное направление — социобиология, исследование форм социальности у животных, представленная работами Э. Вильсона и Р. Докинза.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

мирения) объясняют тем, что человек слишком рано вышел из-под действия природной эволюции и попал под действие собственно исторических факторов. Здесь важно то, что максимальная скорость эволюционных преобразований — десятки и сотни тысяч лет — несоизмерима с ускоряющимся темпом истории — тысячелетия, затем века, и вот теперь — уже десятилетия. В природной эволюции важны не только те или иные новации, структурные или функциональные изменения, но и последующий длительный период «гармонизации» этих новых наследственно фиксируемых программ с прежними, которым они могут и противоречить. Результатом того, что человек слишком быстро «убежал» от эволюции в историю является то, что, как говорят биологи, человек оказывается своего рода «винегретом признаков»[9], не слаженных между собой в новой наследственной программе. В «нормальной» эволюционной ситуации эту роль берет на себя природа. В случае же человека, оказавшегося в совершенно ином темпоральном потоке, этим занимается культура. Но степень «надежности» ее регуляции уступает природной, поэтому человеку зачастую оказываются присущи не только различные, но и прямо противоречащие друг другу схемы поведения.

Нельзя не видеть также растущей популярности в последнее десятилетие натуралистических концепций сознания — работы Д. Деннета, Д. Чалмерса. Показательное событие — крупная и привлекшая большое внимание конференция «Натуралистические концепции сознания», которая прошла на базе философского факультета СПбГУ 24–25 мая 2013 г., где речь шла о значительных успехах нейрофизиологии и когнитивных исследованиях сознания[10].

Общим моментом для всех натуралистических концепций человека выступает отрицание тезиса об исключительном положении человека в мире[11].

* * *

Перед лицом довольно значительных успехов естествознания тем отчетливей видна роль уравновешивающего его и критически противоборствующего с ним *гуманитарного образа человека*.

Для гуманитариев — вся естественнонаучная традиция в понимания человека принципиально ошибочна. Она не видит в человеке самого главного — именно его исключительности, особого характера присутствия в мире, кардинально отделяющего его от мира природы. Человек — не объект, он — субъект, а потому все объективные методы познания при всем их возможном успехе не столько открывают, сколько закрывают его главные характеристики. Адекватное понимание человеком самого себя возможно только при помощи субъективных, а не объективных методов.

Для гуманитариев концепт «природа человека» как внеисторическая конструкция ложен сам по себе. Человек — исключительно историческое существо. Он не только творит собственную историю (Дж. Вико), так что последствия его деятельности выступают в качестве обуславливающих обстоятельств как для него самого, так и для последующих поколений, но и в меру возможностей выявляет и артикулирует смыслы этой деятельности, понимает самого себя.

Нет необходимости сколько-нибудь подробно рассматривать эту антропологическую традицию — это было бы по сути повторением истории философии XX в. В большей степени нас интересует методологическое размежевание между гуманитарными и естественными науками.

Важнейшей методологической чертой гуманитарного знания выступает рефлексивная позиция: критическое исследование разного рода предпосылок и допущений, лежащих в основании определенного образа человека, выявление исторически преходящего характера любого образа человека, поскольку он сам — творец и продукт истории одновременно, причем обе эти сущностные черты сплетены в неразрывное единство. Никакой «внекультурной» или «закультурной» позиции, соответствующей позиции объективности в естествознании, в гуманитарных науках нет и не может быть. Как удачно выразился Томас Найджел, не существует «взгляда ниоткуда»[12]. Человек сознает самого себя в своих помыслах и поступках — и это осознание приводит к его самоизменению. Из этого проистекает фундаментальная характеристика человека как субъекта и методологическое требование, что адекватным средством познания человека будут субъективные методы, т. е. те методы, которые непосредственно исходят из этой особой онтологической позиции человека.

В этой перспективе методологическое отношение двух основных в настоящую эпоху антропологических дискурсов напоминает своего рода «перетягивание каната». Сначала инициатива была на стороне естествознания, которое, собственно, и выдвинуло претензию сформировать непротиворечивый образ человека — и, соответственно, его жизненных целей и ориентиров — средствами естественнонаучной методологии. Однако эта попытка, хоть и имела под собой основания в виде успеха физических наук, а также стремительного развития эволюционистской программы Дарвина, не могла быть осуществлена.

Утрируя ситуацию, можно представить ее следующим образом: естественные науки заявляли гуманитариям: вы — часть нас. Ваша позиция — просто «смутные идеи», которые, возможно, в чем-то и верны, но получат подлинное обоснование и прояснение только тогда, когда будут опираться на естественнонаучную методологию ценностно-нейтрального объективного исследования. Трудности в познании человека, конечно, обусловлены сложностью и неопределенностью самого предмета исследования. Но решающую роль здесь играет отсутствие методологической дисциплины, прообразом которой выступают естественные науки.

Ответ гуманитарных наук заключался в том, чтобы показать необходимость критической рефлексии исходных предпосылок и допущений самих естественных наук, подвергнуть критике представление о непосредственной данности объекта

[9] См. *Дольник В. Р.* Непослушное дитя биосферы. — СПб.: Петроглиф, 2009. — С. 188–190.

[10] См. сайт конференции: http://philosophy.spbu.ru/2603/9333 (дата обращения 16. 06. 2014)

[11] Пример современного развития этого тезиса см.: *Шеффер Ж. -М.* Конец человеческой исключительности. — М.: НЛО, 2010.

[12] *Nagel T.* The View from Nowhere. — N. Y., Oxford University Press, 1986. цит. по: *Смит Р.* Быть человеком: Историческое знание и сотворение человеческой природы. — М.: «Канон+» и РООИ «Реабилитация», 2014. — С. 99.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

в процессе познания. Целый ряд направлений в философии науки разрабатывает представление о культурной, исторической и социальной обусловленности естествознания. Кроме того, происходило некоторое взаимное движение гуманитарных и естественных наук друг к другу, например, появление таких дисциплин, как социология, в максимальной степени приближенной к естествознанию из всех наук о человеке. Навстречу ей движется, например, ценностная рефлексия в естествознании — этика науки, биоэтика.

Естественные науки и в целом модель объективного познания — не более чем исторически и культурно локальная схема познавательной деятельности. Наука укоренена в культуре и абстрагироваться от этого обстоятельства можно лишь до определенной поры. В целом теперь уже гуманитарии — и тоже не без оснований — претендуют на методологическое первенство, объявляя естествознание в методологическом плане собственной частью: это вы — часть нас.

Конечно, со времен Дильтея и неокантианцев оппозиция объяснения и понимания до некоторой степени ослабла: в гуманитарных науках существенную роль играют каузальные объяснения, а в естествознании — интерпретативные аргументы. Но противоположность исходных оснований сохраняется до тех пор, пока сохраняется идея естествознания и соответствующие ей базовые концепты «объекта» и «объективной истины».

И хотя неоднократно проблему соотношения естествознания и гуманитарных наук объявляли снятой, все же оказывается, что одних только благих пожеланий к их объединению недостаточно, а попытки осуществить синтез, пытаясь подчинить одну методологическую программу другой, ни к какому заметному успеху не приводили.

* * *

Но вернемся к судьбе философской антропологии.

Философская антропология возникает как вполне определенный, хотя и, как оказалось, нереализуемый проект выработки единого дискурса о человеке перед лицом ситуации, когда таких легитимных дискурсов оказывается несколько. Попытки реализация проекта за счет методологического и мировоззренческого поглощения каким-то одним доминирующим в данную эпоху дискурсом всех остальных не увенчались успехом. Каждый из основных антропологических дискурсов доминировал в свое время в европейской культуре и выдвигал при этом претензии на мировоззренческую исключительность и полноту понимания человека. Однако ни один из них не оказался насколько мощным, чтобы реализовать эти претензии и дать исключительно собственными силами приемлемый и в достаточной мере полный образ человека.

В итоге возникает не очень приятная дилемма: либо мы должны примириться с тем, что философская антропология — собирательное название для довольно рыхлого конгломерата самых разнообразных исследований, исходящих из самых разных и подчас не связанных между собой ни дисциплинарно, ни концептуально традиций, объединяемых только номинально общей тематикой — отношением к проблеме человека. Либо необходимо еще раз вернуться к вопросу о самой возможности проекта философской антропологии — возможности и необходимости создания единого дискурса о человеке.

Чем обусловлена насущность этой задачи? Почему нельзя примириться с наличием множества конкурирующих образов человека в соответствии со сложной и составной сущностью самого человека?

Дело не просто в конфликте интерпретаций — такая ситуация нам хорошо известна и по сфере повседневной жизни, и по политической реальности, и по истории наук, как естественных, так и гуманитарных. Тот культурный и антропологический смысл, который был заявлен в проекте философской антропологии — восстановление для человека понятности для себя самого себя перед лицом стремительно растущего массива разного рода конкретного знания — в полной мере раскрывается только сейчас. Дело в том, что во множественности антропологических образов Шелер впервые почувствовал некоторую опасность и угрозу для самого человека, или, по крайней мере, судьбоносную для него перспективу — перспективу встречи человеческого и нечеловеческого.

Предлагаемая нами версия понимания ситуации философской антропологии такова: если невозможно решить задачу интеграции различных антропологических дискурсов в общем виде, то, возможно, это удастся сделать в некоторых частных областях. Необходимо выявить общие зоны пересечения в ведущих антропологических дискурсах, когда у них есть общее проблемное поле, на котором и возможна встреча.

По счастью, такое общее для всех основных антропологических дискурсов поле есть — это открывающаяся перед человеком перспектива преодоления собственной человеческой конечности. Перспектива, в которой человек выступает не как итог и цель, а как всего лишь переходное звено.

Эта тема есть в религиозном дискурсе — в более узком смысле в виде идеи «обОжения» у каппадокийских отцов, а в более широком — как присущая всякому верующему человеку задача избавиться от свойственных состоянию человека слабостей, недостатков, ограничений — в целом, собственной конечности — и возвыситься к бесконечности Создателя.

Эта тема есть также в гуманитарно-философском дискурсе — прежде всего в теме *сверхчеловека* у Ницше, но также, пусть и из иных оснований, в работах М. Фуко, Ж. Делеза, Ж. Деррида.

Эта тема есть и в естественнонаучном дискурсе — но уже в виде практической задачи по преобразованию человека по сути в иное существо — *постчеловека*.

В этом смысле философская антропология и ее выделение в отдельную дисциплину имеет несколько иной статус, чем традиционные философские дисциплины вроде онтологии, гносеологии или этики. Философская антропология — своего рода исторически локальная ситуация, проект, развернутая фиксация открывающейся для человека перспективы перестать быть человеком.

Впервые на протяжении всей своей истории человек оказался перед лицом пока еще не очень ясной, но все же вполне внятной перспективы перестать быть человеческим существом в прежнем смысле слова. Прежде человек воспринимал свое телесно-природную составляющую как такую часть своего

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

существа, которая находится вне его власти. Это то «входное условие», с которым вынужден считаться каждый человек. Собственно же человеческое разворачивается на следующем этапе, где человек формирует сам себя и исторические обстоятельства своего существования и проделывает важнейшую рефлексивную работу по выявлению и артикуляции смыслов собственной деятельности.

Вся собственно человеческая ситуация разворачивалась между двумя принципиальными границами, за пределы которых никакая власть человека не распространялась — Бог дал, Бог и взял[13]. Обстоятельства рождения и смерти человека находились вне его власти, что принципиально уравнивало всех живущих в их человеческом качестве. При этом даже собственное тело также могло быть предметом его преобразующей деятельности, конечно, исключительно средствами культуры, что не снимало оппозиции натуры и культуры.

До сих пор базовой матрицей понимания человеком самого себя было ощущение своей двойственности и разорванности: тело-душа, материя-дух, разум-сердце, res cogitans — res extensa, конечное-бесконечное, натура-культура, природная заданность-возможности воспитания (nature-nurture), возможность трансцендирования, «мыслящий тростник» и т. д. Тогда проблема понимания человеком себя, как она ставилась в самых разных антропологических дискурсах, сводилась к тому, как отнестись к собственной двойственности и как добиться примирения оппонирующих сторон — либо через гармонизацию их отношений, либо через подчинение одной из них другой.

Теперь перед человеком открывается уникальная перспектива — избавиться от собственной дуальности и стать, наконец, полностью монистическим существом, программируя и создавая собственное тело в соответствии со своими предпочтениями — то, что Ю. Хабермас называет «генетическим супермаркетом»[14]. Если раньше природа человека оказывалась темпорально в сфере прошлого (что невозможно изменить) и отчасти настоящего (что можно отчасти изменить путем упражнения), но не в области будущего, которое преимущественно связано с деятельностью воли, то теперь происходит темпоральный сдвиг, и «природа человека» в стремительно возрастающем темпе оказывается в сфере будущего, оказывается предметом проектов воли, определяющей характеристики собственного телесного субстрата.

Развитие техники и технического отношения к миру, вполне закономерно начинает распространяться и на самого человека. Прежде легитимным полем технического освоения был внешний мир, где никаких принципиальных ограничений человек для себя не видел и в полной мере воспринимал себя онтологическим центром мира: у мира нет никакого собственного смысла и цели, у него есть только один смысл — быть полем жизнедеятельности человека.

Но, начиная с определенного момента, в это пространство технического попадает и сам человек. В рамках логики объективности, он — такой же объект технического воздействия, как и все остальные. Такого рода ситуация не является целиком новой: человек уже на протяжении длительного времени живет в среде разного рода «протезов», восполняющих отдельные телесные недостатки — искусственные глаза, искусственные конечности, искусственные зубы, — все это знакомо человеку уже на протяжении многих сотен и даже тысяч лет, но до сих пор никакого существенного воздействия на него не оказывало, не меняло базовые структуры его бытия, а лишь слегка модифицировало. Эти «протезы» вели себя вполне «скромно», никак не затрагивая понимание человеком самого себя. Но вот события последних 2–3 десятилетий стремительно меняют ситуацию, что отражается в появлении набирающего силу и популярность концепта *постчеловека* или *постгуманизма*[15].

Можно по-разному относиться к этой открывающейся перспективе стать в обозримом будущем неким киборгом, совмещающим в себе черты естественного и технического существа. Можно воспринимать это в апокалипсических тонах и подвергать тотальному неприятию перспективу искусственного человека, как это делает в целом ряде своих работ В. А. Кутырев[16]. Можно, напротив, видеть в этом неумолимую поступь прогресса, с восторгом ждать появления каждого нового гаджета, действительно меняющего некоторые наши фундаментальные привычки, и с насмешкой взирать на тех, кто встает на пути прогресса и пытается вернуть человечество — куда? В дотехническую эпоху? Но по доброй воле человек явно не собирается отказываться от комфорта и власти над миром, которые ему доставляет техногенная цивилизация[17].

Мне представляется более убедительным тот подход к пониманию техники как «судьбы бытия», который развивает в своих работах позднего периода М. Хайдеггер. Как и всякую судьбу, технику нельзя произвольно отклонить. Судьба должна свершиться. Мы можем лишь внимать зову судьбы и пытаться понять смысл тех процессов, в которые мы оказались втянуты, всматриваться в знаки, которые подает нам бытие. Тем более, что истоки технического отношения к миру таятся не в самой техники, а в разнообразных проявлениях искусственных — не в единственном числе (!) — реальностей, которые настолько плотно окутывают современного человека во всех коммуникативных сферах, что попытка отстаивать позицию «подлинной» реальности представляется совершенно невозможной. Однако в нашей власти — по мере развертывания возможных сценариев нашей будущей истории — настаивать и выбирать из них те, которые соответствуют нашим принципиальным ценностным позициям. И одна из таких возможностей — перспектива перехода от естественно-искусственного, дуалистического, а потому

[13] См.: *Тищенко П. Д.* Био-власть в эпоху био-технологий. — М., 2001.
[14] *Хабермас Ю.* Будущее природы человека. На пути к либеральной евгенике? — М.: Весь мир, 2002.
[15] *Фукуяма Ф.* Наше постчеловеческое будущее. — М.: ООО “Издательство АСТ”: ОАО “ЛЮКС”, 2004.
[16] *Кутырев В. А.* Антропология и анти-антропология // Человек, 2005, № 2.
[17] Ярким примером такого, впрочем, вполне понятного для современного человека подхода выступает популярное во многих странах движение постгуманизма. Значительную поддержку оно имеет и в нашей стране — и даже разработало подробное расписание различных этапов появления такого постчеловека. См. сайт движения «2045» — http://2045.ru/, а также Российского трансгуманистического движения http://transhumanism-russia.ru/ (дата обращения 16. 06. 2014).

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

внутренне конфликтного, разорванного существа, к существу полностью искусственному.

Иными словами, философская антропология — это исторически определенная форма фиксации ситуации, когда человек, следуя Шелеру, действительно «становится проблематичным для себя». Философская антропология — это развернутая форма постановки вопроса: хорошо ли быть человеком? И хорошо ли перестать быть человеком? Нужно ли готовить себя к переходу от человеческого к нечеловеческому?

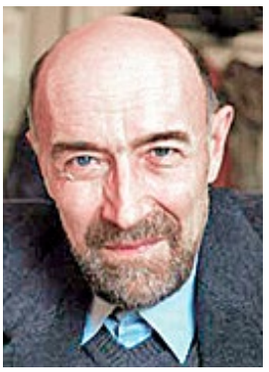
© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

МАРКОВ Борис Васильевич / Boris MARKOV

Россия, Санкт-Петербург.
Санкт-Петербургский государственный Университет. Философский факультет.
Доктор философских наук, профессор.

Russia, St. Petersburg.
St. Petersburg State University. Faculty of Philosophy.
PhD, Professor.

bmarkov@mail.ru



КУЛЬТУРНЫЕ «ТЕХНОЛОГИИ» АНТРОПОГЕНЕЗА (КАЧЕСТВЕННЫЙ ПОДХОД)*

Важным достижением антропологического поворота является критика как биологического, так и теологического объяснения человека. Его основатели пытались избавиться от редукции человека как к животному, так и божественному. Важным достижением нового подхода к человеку является синхронизация антропологических открытий в области морфологии, этнографии, исторической лингвистики с философией.
Вопросы о происхождении человека и общества нельзя разрывать и решать по отдельности. Объяснение формирования и развития человека предполагает реконструкцию как интеллектуальных, так и телесных способов воспитания людей. В статье предпринята попытка их описания в условиях современности.

Ключевые слова: *человек, животное, эволюция, антропогенез, тело, ритуал, сознание, труд, культура, игра*

Cultural "Technologies" of the Formation of Man (a Qualitative Approach)

The important achievement of anthropological turn is the criticism of both the biological and theological explanation of Man, whose founders tried to get rid of a reduction as to animal, and divine. As a result, the history of Man begins with the formation of an artificial environment, in which Man can exist. The important achievement of the new approach to Man is the synchronization of the anthropological development in the fields of morphology, ethnography, historical linguistics and philosophy.
The question of the origins of Man and community cannot be separated . The explanation of the formation and development of Man assumes a reconstruction — and demands both intellectual and practical ways of educating the people. Thus, an attempt at their description under conditions of modernity has been undertaken.

Key words: *man, animal, evolution, body, ritual, consciousness, work, culture, game*

Уникальность положения человека выражается в том, что он не имеет в мире заранее фиксированного места, и, чтобы утвердить себя, создает культуру. Важным достижением антропологического поворота можно считать разрушение прежнего образа человека, который строился на путях поиска его “природы” или “идеи”. Возникла задача его самоопределения, которое было бы свободно от редукции как к животному, так и божественному. В результате история человека описывается как драма формирования социального пространства существования, которая не может быть понята без учета истории материальных и духовных практик, реконструированных школой исторической антропологии. Важным условием нового подхода к человеку является синхронизация антропологических открытий в области морфологии, палеонтологии, исторической лингвистики с экзистенциальной аналитикой и философской антропологией. Принципиальный подход состоит в том, чтобы не предполагать заранее идею человека и не вкладывать ее на более низкие или более глубокие уровни, чтобы затем вывести оттуда закономерное происхождение человека, которое представляется как продукт целенаправленный усилий обезьян, стремящихся стать людьми.

С одной стороны, коллективность присуща животным, т. е. не является отличительным признаком людей. С другой стороны, такая характеристика социальности, как нравственное признание другого, является исключительно человеческой. Вопросы о происхождении человека и общества нельзя разрывать и решать по отдельности. «Инверсионный подход» к психо-социогенезу ставит задачу не описания генезиса того или иного конкретного общества, а анализа самого качества социальности как атрибута человеческой природы. В строении и функционировании человеческого мозга заложены эксклюзивные особенности, которые сделали возможными социогенез и становление языка.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект №13–03–00386

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

МАРКОВ Борис Васильевич / Boris MARKOV

| Культурные «технологии» антропогенеза (качественный подход) |

В работе «К генеалогии морали» Ницше указал на основной недостаток историзма, состоящий в том, что современные представления в упрощенном виде переносятся в прошлое и поэтому эволюция рациональности выглядит как линия восхождения к современным нормам науки. То же самое имеет место и в теориях происхождения общества и языка. Они изначально постулируются, в то время как проблема состоит в объяснении их возникновения. Например, «трудовая» теория происхождения человека сталкивается с тем, что труд до сознания был «инстинктивным» и не мог запустить процесс интеллектуальной эволюции. Поэтому методом «шаг за шагом» нельзя объяснить происхождения сознания.

Реакцией на эти затруднения стал «лингвистический поворот», согласно которому первичными являются понятия, на основе которых выделяются и классифицируются как состояния сознания, так и внешние события. «Сознание», «труд», «природа», «общество», «человек», «эволюция» — все это конструкты, которые должны исследоваться не методами естественными наук, а семиотическим, герменевтическими и иными философскими техниками анализа. Конечно, тезис, что все есть язык — это преувеличение. Поэтому сегодня вновь возрождаются натуралистические концепции сознания. С одной стороны, «элиминативный материализм», стимулированный успехами нейронаук, сохраняет редукционистские установки относительно социокультурной обусловленности наук о сознании. С другой стороны, науки о культуре по-прежнему игнорируют методы естественных наук. Несмотря на обилие фактов, отсутствуют смелые решения, порывающие с тупиковыми подходами. Иначе говоря, за долгое время сложилось несколько различных подходов, а внутри них множество школ и направлений, представители которых почти не дискутируют друг с другом. Современные философы дистанцировались от научных исследований, и вполне удовлетворяются схемами, которые были придуманы предшественниками. В свою очередь ученые тоже не видят ничего полезного в философских моделях человека и вежливо признают лишь тезисы об особой моральности и разумности человека.

Как быть, если человеческая социальность не выводима из биологического, но и не приходит откуда-то сверху? Возможно, исток социального находится не вне, а внутри сознания. Открытия современной нейропсихологии дают основания говорить, что «другой» находится как бы внутри сознания индивида. Например, наличие двух полушарий мозга предполагает, что они должны как-то «договариваться друг с другом. Вполне вероятно предположить, что у истоков человечества были существа, которые сегодня находились бы под наблюдением психиатров[1]. В. В. Тэн, ссылаясь на Кречмера, выдвинул предположение о промежуточном звене homo asapiens — человек безумный[2]. Ф. И. Гиренок осмыслил достаточно сложные и разнородные научные дисциплины, особенно те, что изучают разного рода психические отклонения, и пришел к выводу, что инновации нередко возникают как аномалии[3]. В качестве предположения такие мысли уже высказывались, но воспринимались как продукты некой интеллектуальной усталости, вызванной трудностями объяснения все новых данных, противоречащих стандартной схеме эволюции языка и сознания[4]. Отказываясь от поисков переходного звена, указанные авторы полагают, что разум возникает из неразумного, нормальное из патологического, социальное из индивидуального и т. д. Как альтернатива плоскому эволюционизму и кумулятивизму, инверсионная модель развития вполне приемлема, но недостаточна, ибо остается без ответа проблема, как из неразумного сформировался разумный человек?

Для объяснения появления человека кроме биологических данных, нужно учитывать и другие факторы, запускающие антропогенный процесс. Он начинается с тех пор, как вещи стали изготавливаться руками, и началась история homo technologicus. “Выключение тела”, осуществляющееся благодаря использованию орудий труда, является из главных факторов антропогенеза. Важным его этапом становится освобождение руки. Лапа обезьяны, взявшей камень, обрела два измерения: хватательную и контактную зоны. Только благодаря руке открылась новая экологическая ниша для становления человека, и именно каменный век, время изготовления прочных орудий, оказался решающей формационной фазой становления людей.

Синтезируя высказывания Энгельса, Хайдеггера и Слотердайка (взгляды которых о роли руки и орудий совпадают) можно сказать, что именно обработка природы орудиями открывает изначальную истину. Это позволяет считать их не просто продуктом приспособления к окружающей среде в ходе биологической эволюции, а именно способом открытия мира. Оберегая от негативных последствий прямого телесного контакта со средой, первые орудия опосредуют субъективное и объективное. Рука и тело в целом приспосабливаются к орудию, а орудие — к объекту и субъекту. В результате складывается отношение не господства, а респонзивности. Альтернативой эволюционной адаптации становится дистанция и суверенность. Человек окружает себя искусственно созданными вещами, которые задают дистанцию по отношению к природной среде и образуют своеобразную защиту от ее нежелательных воздействий.

К эффективным культурным техникам формирования человека относятся такие символические институты как язык, брак, система родства, техники воспитания, возрастные, половые нормы и роли, а также война, труд и все ритуалы формирования и самосохранения группы. Эти порядки и образуют богатейший арсенал антропотехники, которая пластифицирует незавершенное природой человекообразное существо и формирует необходимые для социума качества. Речь идет о буквальном моделировании человека практиками дисциплины, воспитания и образования.

Культура как место формирования человеческого

В традиционном гуманистическом дискурсе вопрос о месте человека в мире претендует на приоритетное значение по отношению к естественнонаучной постановке проблемы. Одна-

[1] Сегодня многие исследователи считают наиболее подходящим для реконструкции генезиса социального психоанализ. Эту установку интересно и плодотворно развил Ю. Бородай в своей книге “Эротика, смерть, табу”.

[2] *Тен В. В.* Археология человека. Происхождение тела, разума, языка. — СПб., 2011.

[3] *Гиренок Ф. И.* Аутография языка и сознания. — М. 2010.

[4] Например, *Ф. Ницше*, *Л. Клагесом*, *А. Геленом*, *Л. Больком* и *П. Альсбергом*, *Б. Ф. Поршневым*.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

ко это оспаривают представители других дисциплин. Человек и животное представляют собой взаимосвязанные органические системы, каждая из которых существует не только сама по себе, но и благодаря отношениям друг с другом. Поэтому одна из этих сосуществующих систем представляет для другой окружающий мир.

Человеческий мир в отличие от замкнутого мира животных является открытым. То, что Хайдеггер описал как сферу man, еще в большей степени характерно для мира животных. Но цепи раздражений и образцы реакций, выделяемые зоологами, не существуют для самих животных, поведение которых запрограммировано на генетическом уровне. Они не имеют мира, который выходит за пределы ситуации. Только у высших животных есть его подобие, но и в этом случае применение понятий, используемых для описания человека, в высшей степени проблематично.

Язык, техника, абстрактное мышление составляют признаки сущностного понятия человека. Вместе с тем язык и техника претерпели в ходе человеческой истории принципиальные изменения, но сущность человека предполагается при этом неизменной. Все эти трудности использования понятия сущности по отношению к человеку заставляют либо вообще отказаться от него, либо определять сущность в рамках той или иной культуры. Но и здесь возникают не менее трудные вопросы. Определение человека дается с точки зрения его достижений и свершений технических или культурных. Отсюда интерес как к поздним культурам, так и к ранним фазам развития человеческого сообщества. Но одних технических достижений недостаточно для всестороннего и емкого определения. Более того именно в нашу характерную фундаментальными техническими достижениями эпоху усиливаются разговоры о деградации человечества и об угрозе выживания. Таким образом, приходится принимать во внимание и другие открытия.

Каждый человек должен заново познавать окружающий мир и находить свое предназначение. Он всему должен научиться и ни один из заложенных в нас природой инстинктов не обеспечивает выживания. Отсюда вопрос о культурном наследии и научении приобретает фундаментальное значение. Каждый человек самостоятельно накапливает знания и опыт, но этот процесс освоения знаний, технических навыков, культурных ценностей обеспечивается не наследственным путем и не непосредственной передачей из рук в руки как в случае жизненно-практического опыта, а специальными институтами образования. Чем раньше человек приобщается к культуре, тем полнее и глубже он ее постигает.

Нет никакого “естественного человека”, который обладал бы от рождения набором абсолютных правил, обеспечивающих его нормальное выживание и развитие. Именно поэтому недостаточно описания человека исключительно в биологической перспективе. То, что Руссо и другие ранние критики прогресса называли “природой”, к которой должен вернуться изнеженный и испорченный цивилизацией человек, на самом деле тоже является культурным идеалом, своеобразной утопией идиллической жизни, в которой подразумевается, что технические и научные достижения обеспечат возможность некоего веселого и беззаботного пикника на лоне природы. Что же касается так называемых нецивилизованных народов, то только европоцентристские предрассудки препятствуют оценивать их традиции и нормы как культурные.

Согласно теории цивилизационного процесса Н. Элиаса, народы, не прошедшие стадии придворного общества, считались примитивными[5]. На самом деле у так называемых «дикарей» было столь много ограничений, что с их точки зрения именно наше слишком вольное и свободное поведение является варварским. Если оглянуться вокруг себя и, особенно, посмотреть телевизор, то, действительно, подумаешь, что настоящие варвары — это мы, а не наши “дикие” предки. В знак протеста против европоцентристского понимания прогресса появились новые работы о традиционных обществах, которые ранее считались варварскими, подлежащими христианизации и цивилизации. Мотором обширного сочинения Г-П. Дюрра стало разоблачение «мифа о процессе цивилизации» и соперничество с Норбертом Элиасом, который понимал цивилизацию как прогрессивное развитие европейских обычаев. Дюрр полагает, что он опроверг центральный тезис Элиаса, о возрастании контроля влечения и «моделировании аффектов» в процессе цивилизации. Его труд закладывает краеугольный камень новой теории, согласно которой цивилизация не сводится к постоянному процессу усовершенствования одних и тех же норм и обычаев, а представляет собой постоянно вращающийся таинственный водоворот. Вне Европы имеются другие комплексные миры, которые нельзя считать не цивилизованными[6]. Поэтому задача состоит в том, чтобы выявить набор антропологических констант и практик их формирования, которые должны воспроизводиться на любом уровне развития цивилизации.

Симпатия

Если вдуматься в то, как вообще возможно душевное общение и как оно возникает между людьми, то можно вообразить два альтернативных ответа, которые нуждаются в синтезе, ибо в повседневной практике они постоянно переплетаются, переходят один в другой, взаимно поддерживают и обогащают друг друга. Первый ответ, который дало бы большинство зрелых, разумных, переживших романтическую иллюзию людей, состоит в убеждении, что в отличие от животного, человеческое чувство симпатии возникает как продукт диалога, в ходе которого познается истина, выявляется единство в понимании важнейших вещей и достигается нравственное признание друг друга. Вместе с тем, у сторонников такой концепции немало проблем, причем не только методологических. Поэтому Платон в «Государстве» взамен сократического диалога, нацеленного на познание того, в чем состоит благо, сделал ставку на телесные практики воспитания государственных добродетелей. На самом деле, вербальные философско-литературные техники являются весьма эффективными и надежными средствами гуманизации людей. Они используются пастырями человеческого стада, ибо цивилизуют темные порывы, нейтрализуют животные инстинкты, а, главное, являются подконтрольными и позволяют переприсваивать и перенаправлять психическую энергию в нужном русле на пользу общества. Страсть сублими-

[5] *Элиас Н.* О процессе цивилизации. — М., 2001.
[6] *Duerr H-P.* Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozess. Bd. 1 — 5. — Frankfurt am Main. 1994 — 2004.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

руется для создания культурных и материальных ценностей, а также переводится в любовь к отечеству.

Другой ответ опирается на чувство влечения, благодаря которому до или помимо разговора, как говорят, «с первого взгляда» пара людей испытывает взаимную симпатию. Согласно этому подходу, чувства не обманывают, а разговоры, допуская в интимную сферу другого — общественные нормы и ценности, неизбежно разрушают душевную идиллию.

Греческие философы признавали ее значение в виде дружбы и эроса, однако приоритет отдавали рациональности. Любовь была лишь средством, мотивом постижения идей. Наоборот, по Августину, любовь больше всякого разума. Более того, христианская любовь выводит за пределы ее чувственного понимания. Христианство преодолевает ненависть к врагам, месть, злобу и переносит в новое духовное измерение. Меняется направление любви: у греков любовь это стремление к высшему, совершенному, прекрасному, истинному. Главная проблема для них — отношение любящего и любимого, в котором любимый представляет собой образец для любящего. Платон говорил, если бы мы были богами, то не любили бы, так как они и так совершенны, у них нет стимула тянуться к высшему.

Христианство переворачивает эту модель. Любовь проявляется в нисхождении высшего к низшему, больного к здоровому, красивого к некрасивому, богатого к бедному, святого к грешнику и т. д. Бог это не холодный образец, задающий пример, его сущность — любовь. На место перводвигателя приходит создатель мир, создавший его для человека. В лице Христа Бог снизошел до человека, был бедняком и умер на кресте. Так Бог становится личностью, любящим Богом. Переворот в понимании любви состоит в том, что из «потребности» она становится актом духа. Над нею нет закона и рациональности, она — благодать. В «Никомаховой этике» Аристотель обсуждал, сколько любви по справедливости должно принадлежать родителям, детям, родственникам, друзьям, соседям. А согласно христианству, все достойны любви, снисхождения и служения. Суть тезиса «возлюбите врагов ваших» в том, что и добрые виноваты в существовании злых. Они оставили их на произвол судьбы, не помогли, не поддержали, не защитили их.

Гостеприимство

На основе господствующей индивидуалистической идеологии весьма трудно представить себе способ объединения людей в рамках традиционных обществ. Человеческое взаимодействие, основанное на обмене пищей и теплом, сопровождающееся душевной близостью, доверием, состраданием, является основополагающим опытом бытия в мире. Исследование этих культурных практик окажется полезным политикам, экономистам, а также тем, кто отвечает за конструирование искусственной окружающей среды, в которой живет современный человек. Теория общественного договора затеняет роль сильных взаимосвязей в антропологическом исследовании. Мы уже не понимаем, что за «дело» заставляет индивидов жить сообща, что за априорное стремление тянет живые существа друг к другу? Сегодня редко сожалеют об утрате дружелюбия, гостеприимства, учтивости и приветливости. Не удивительно, что дружба перестала быть темой современной философии. Сегодня ностальгия о дружбе и братстве присутствует, разве что, в утопических мечтах об универсальной человечности. Казалось бы, практический интерес к этой теме должен пробуждаться в кризисных ситуациях. После природных или техногенных катастроф многие сердобольные люди предлагают пострадавшим свою помощь. Однако её принимает незначительная часть, остальные не хотят быть кому-то обязанными лично. Это воспринимается как подаяние, унижающее того, кто берет.

Традиционные общества обычно упрекают в ксенофобии, забывая при этом о культуре гостеприимства. На самом деле именно в нашем мультикультурном мире, где действуют террористы, мы стоим перед радикальным вопросом не о друге, а о враге. Расширение национально-этнических конфликтов толкает уже почти в срочном порядке к какому-то более эффективному решению проблемы чужого, нежели принцип толерантности. Ядром традиционной модели взаимного признания другого было гостеприимство, центральным событием которого является совместная трапеза. Дающий и берущий попадают в сферу закона дружественности, поскольку один задает, а второй принимает образ другого. Угощение — это тонко организованная стратегия поведения, благодаря которой как гость, так и хозяин достигают некоего равновесия. Гостеприимство — это транзитивное отношение. Любой гость воспринимается как друг и наделяется иммунитетом. Кто бы ни был он по своему социальному положению и происхождению, ему обеспечивают безопасность.

Дар и обмен

Сегодня дружба понимается, скорее как деловое партнерство по принципу: «Сколько ты мне, столько и я тебе». На самом деле дружба — это дар и отдаривание. Принимать друзей — значит не только тратить на это время и деньги, но участвовать в ритуале, который разворачивается в символическом пространстве и времени. Гостеприимство — антропологический обмен в форме траты, близкой к потлачу — жертвенному состязанию. Чем ценнее подарок, тем выше престиж гостя. Нужно не только перещеголять друг друга, оказывая знаки внимания, но и, подчиняя себе другого, сохранить себя. Тут работают правила чести, а не обмена. Друг дарит подарок уже своим появлением, а хозяин отдает в его распоряжение свое время и пространство. Хозяин доверяет гостю, рассчитывая на его дружественность. Так из взаимной траты, из расточительности и возникло общество.

Общительность является, по Канту, антропологической константой, она изначальна. Чувства и эмоции коммуникативны по своей природе и связаны со способностью суждения. Людям приходится мириться с соседством, поэтому идея всемирного гражданства не является нелепой. Это и дает повод говорить о праве всеобщего гостеприимства. В «Метафизике нравов» Кант различал сообщество друзей и сообщество торгашей. Последнее экстерриториально. Но, по сути дела, право торговли на любой территории не означает признания прав чужого. Он по-прежнему бесправен. Как альтернативу колониализму и империализму Кант и предложил право гостя.

Попытка объяснить дружелюбие к гостю как первоначальный этос человечества не совпадает с традиционным восприятием чужого, который считался военной добычей и подлежал умерщвлению или рабству. Только на основе обмена, упорядо-

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

чиваются отношения людей и появляется понятие «человечности», применяемое к чужим, в то время как беднота собственной группы унижена и голодает. Таким образом, право чужого определяется интересом группы в обмене и торговле с другими сообществами. Гегель тоже связывал синкретизм дружелюбия и враждебности с неразвитостью правосознания. Свободный дар и принудительная дань являются эквивалентом бесправия.

Гостеприимство, скорее, идеал, чем реальность. Поэтому ксеносфия — это удел философов. В истории народное право уступает место государственным законам и на смену гостеприимству приходит кодекс чужого. Другой расценивается как угроза или благо в зависимости от враждебности или дружественности отношений между группами. Но даже если отношения между группами являются воинственными, другой воспринимается как враг, как добыча, но не чужой. В том случае, если щедрость дара постепенно уступает место отношениям обмена, чужие могут включаться в группу и выполнять внутри нее определенные функции. Но и в этом случае они остаются на периферии, и, в зависимости от ощущения опасности или безопасности, могут восприниматься как благо или зло.

В результате развития государства народное право, которое отчасти включало права гостя, раскололось на частное и общественное право. Монополизация права государством включала одну существенную поправку: ни индивид, ни группа не могут претендовать на закон гостеприимства, если они являются иностранцами, т. е. не принадлежат к данному правовому сообществу. Это ярко проявляется во время войны, когда иностранцев интернируют. Начиная с XVI в. подозрительность государства к иностранцам превратила гостя в чужого. Речь идет о постепенной идентификации пришлых с целью обеспечения безопасности. В дисциплинарном обществе надзора все под подозрением. На чужих, даже если они приезжают по делам торговли или церкви, накладываются серьезные ограничения.

Свой-чужой

Старое различие “друг-враг”, которое является опорой политического, до неузнаваемости трансформировалось в эпоху массмедиа. Ортега-и-Гассет писал о разобщенности индивидов в массовом обществе, а виртуальная социальная реальность характеризуется как интеграция путем устранения Другого. Враждебно то, что не принадлежит виртуальному пространству. Отсюда образ врага становится чрезвычайно размытым, так сказать «фантомным». К сожалению, производство символического врага тоже по-своему опасно. Оно культивирует страх и усиливает агрессию PR-акциями.

Можно выявить несколько ипостасей врага: а) индивид или группа причиняющая вред; б) символ враждебности; в) механизм идентификации субъекта; г) способ скрыть собственную пустоту, нехватку (этому служит, по Жижеку, образ еврея). Сегодня популярна психоаналитическая интерпретация образа врага как группового фантазма. Как “символический маркер” враг уже не является сигналом к войне. «Фантомный враг», вырабатывается центром — элитой и посылается на периферию — рядовым гражданам для оправдания жестких мер. В символическом варианте враг по-прежнему расценивается как инкарнация дьявола. Конечно, преступники существуют, но их нельзя обвинять в сговоре с мировым злом. Это будет не суд, а инквизиция.

Н. Федоров накануне первой мировой войны выдвинул самую сильную версию пацифизма, провозгласив начало братства и конец сиротства: пусть «все будет родное, а не чужое». Если попытки достижения единства людей во вселенском масштабе на основе солидарности (культурной, всемирно-гражданской) не удавались, то стоит продумать другие перспективы совместной жизни. Допустим, люди и народы увидели бы между собою родство настолько глубокое, что не только их убеждения и образ жизни, но и их лица и голоса показались бы им родными. Если бы, исходя из этого, люди заключили между собою договоры о вечной дружбе, то кто мог бы с уверенностью утверждать, что это чувство оказалось бы достаточно прочным и длительным? Хорошо бы соединиться на духовной основе, как это предлагали русские философы всеединства, но пока время для этого не пришло, следует создавать более реалистичные проекты.

Решение проблемы состоит в реалистическом признании такого Другого, который не является романтической выдумкой, а живет и работает рядом с нами в рамках современного многонационального общества. В силу этого, он уже понимает наш язык, разделяет общие установки и ценности. Он не может стать абсолютным скептиком или террористом, если, конечно, его не загонять в угол, например, урезая его социальные права, зарплату и заставляя думать, пить, есть и одеваться так, как это делают представители «государствообразующей нации». Включенность Другого осуществима не только в плоскости рациональных переговоров и политических договоров, но и на уровне повседневной коммуникации, лучшей формой которой является гостеприимство.

Мораль, истина и право как антропотехнологии

Как сегодня человек становится самим собой? Как осуществляется производство человеческого в человеке? Ответ на эти вопросы дает педагогика, теория воспитания, на которое снова стали обращать внимание, так как прежде задачей системы образования считалось формирование знаний. Теперь заговорили о компетенциях, навыках и умениях. Пока они понимаются, как способности применять полученные знания на практике для достижения наибольшего экономического эффекта. К сожалению, в списке компетенций почти отсутствуют этические требования и культурные ценности.

Практики становления субъектом, личностью, человеком не сводятся к «движению мысли». Опыт — не только самокритика мысли. Опыт надо понимать как преобразующее испытание самого себя в игре истины и жизни, а не присвоение другого в целях обладания. Исследование того, как человек становится субъектом, приводит к изучению дисциплинарных, педагогических, воспитательных практик. В традиционном обществе философы предложили поколениям, входящим в жизнь, искусство заботы о себе, где речь шла о способах управления собой, своими желаниями, своим телом, причем не только разум и познание способствовали хорошей и здоровой жизни, но также гимнастика, диетика, спортивные и иные состязания. В христианстве наставления заботы о душе культивировали

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

довольно жесткое «пастырство плоти». В Новое время место религиозной аскезы заняли практики медицинского и образовательного типа, были сформулированы различные кодексы рационального поведения.

Сегодня искусство наставлений, кажется, умерло, советы дают специалисты, но они это делают как социальные индивиды, т. е. как агенты институтов. А единство и целостность общества — это уже не натуральные образования, не естественные продукты общей жизни, это конструкты, над созданием которых работает большое количество социальных дизайнеров. Не становимся ли мы при этом «социальными индивидами», т. е. функционерами, агентами институтов, в которых работаем? Не утрачиваем ли при этом человеческие ценности? Мы видим, что планы социального развития определяются потребностями развития тех или иных подсистем общества. По мере продвижения по социальной лестнице постепенно мы сживаемся с нормами и правилами той или иной конторы. До какой степени интегрируется и ангажируется отдельный человек, и какие представления о нормах направляют его при этом?

Представления о морали являются опорными пунктами индивидуального ориентирования. Они существенно способствуют тому, что индивидуальное ориентирование стабилизируется и становится благодаря этому идентифицируемым для других систем. Поскольку при этом различаются только добро и зло, системы одновременно сокращают сложность действующих ситуаций. Неприятие во внимание обстоятельств и последствий означает нарушение у системы ориентирования способности к подсоединению. Если возникает спор, то можно объяснять поступок задним числом обстоятельствами, можно считать, как и прежде, подлежащим осуждению только сам поступок, и постараться исправить досадные последствия материального и психического характера, можно даже дойти до раскаяния. В последнем случае морально реагируют на собственные представления о морали. Тогда спрашивают, как иначе могли бы поступить остальные? Наблюдение за поведением других становится опорным пунктом для рефлексии своего поведения. Это значит, что благодаря рефлексии морального решения Другого, ориентирование отыгрывает дистанцию по отношению к собственной моральной решительности и благодаря этому снова обретает способность к единению.

Никто не сомневается в том, что мораль должна ограничивать науку, политику и бизнес от злоупотреблений и что именно философия должна пользоваться не только логико-методологической критикой, но и моральными обличениями. Как справедливость воплотить в каждом конкретном поступке — это главный вопрос. Сегодня об этом думают все чаще, и в результате появляются разработки не столько общей теории морали, всеобщие нормы которой, как и законы логики, вообще-то принципиально не изменяются вот уже два тысячелетия, сколько построения таких дискурсов в науке, политике, бизнесе, в которые встроена этика, этика положительная, а не запретительная, прескриптивная, а не нормативная. Моральные требования перестают быть запретами и осуждениями. Они становятся конкретными рекомендациями, встроенными в практический дискурс и действующими внутри его. Благодаря этому они способствуют таким решениям, которые являются не только инструментальными, но и этическими.

Очевидно, что невозможно прописать юридические законы на все случаи жизни, но и делать все, что не запрещено, тоже не следует. Здравый смысл, культурные традиции и обычаи, нормы морали и профессиональной этики эффективно регулируют сферу повседневной жизни. Законы же вступают в силу, когда возникает угроза жизни, собственности, наконец, чести и достоинства граждан.

Нельзя не видеть, что кроме экономических в современном обществе складываются иные критерии оценки успеха. Идеи свободы, равенства, солидарности и справедливости образуют ядро человеческих желаний. В сущности, этот набор входил еще в христианскую философию. Эти идеи, трансформированные в демократической и социалистической идеологиях, стали источником модернизации. Однако чувство равенства, справедливости и свободы имели и разрушительные последствия. На самом деле права человека имеют довольно ограниченную сферу применения и не определяют, как человек реализует право на жизнь. Будет он хорошим или плохим человеком, зависит от воспитания; будет он умным или глупым, зависит от качества образования; будет он врачом или военным, зависит не только от личного выбора, но и от набора профессий, которые предоставляет общество. При обсуждении теоретической согласованности критериев истины, ценности, художественного вкуса, права и морали следует учитывать границы их применимости. Например, истины, хотя и проходят стадию проверки, однако, в принципе не зависят от согласия людей. Наоборот, ценности предполагают признание, а оно достигается поразному. На страже юридических законов стоит государство, этические нормы и эстетические суждения вкуса принимаются обществом. Пренебрежение традициями, обычаями, принятыми в обществе ценностями обрекает законы на бездействие. Чтобы это не произошло, должны применяться санкции.

Установка на правовое государство не должна вытеснять моральное сознание. Преступление остается преступлением, даже если оно не раскрыто и принесло большую пользу совершившему его лицу. Хотя критерий практической реализуемости в праве применяется иначе, чем в научном познании, наука не находится по ту сторону права, морали и религии. Она подлежит оценке и вместе с тем сама может спросить о доказательности, обоснованности и легитимности тех требований, которые к ней могут предъявлять мораль, право и религия.

Человек, государство и общество

Историки продолжают понимать государство как органическую целостность, как нечто учрежденное героями и законодателями, поддержанное народом, его общей исторической судьбой, культурой, языком, традициями, территорией. Юристы, наоборот, расценивают деяния героев как преступления и судят историю с точки зрения прав человека. Наконец, в дело вмешиваются экономисты, оспаривающие право государства управлять экономикой. Затем социологи берут на вооружение понятие общества и тоже существенно меняют образ государства.

Ответ на вопрос, что такое государство, философская антропология дает не ссылками на его «природу» или «сущность», а рефлексией относительно условий, определяющих в то или иное время трансформацию понятия государства. Такие

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

«реальности» как государство, общество, справедливость на самом деле предполагают понятия, которые не просто репрезентируют указанные «сущности», но и выявляют их в потоке жизни как исторического становления. Учитывая изменения образа философии, которая сегодня уже не претендует на роль судьи, а позиционируется как арбитр, пытающийся согласовать противоположные позиции, можно предложить модель антропологической рефлексии о государстве, объектом которой становятся как политические интересы, так и изменения социального пространства, в котором обитают люди. Порядок складывается не как результат осознания абсолютной истины или открытия всеобщего права, а как система норм и кодов поведения, закрепленных дисциплинарными практиками.

Обычно интеллектуалы критикуют государство от лица автономного индивида, и оценка определяется индивидуалистическим пониманием человека. Образ идеального государства с человеческим лицом по-прежнему не дает покоя философам, мечтающим об управлении и воспитании людей в духе служения и ответственности. Социологи рассматривают государство с точки зрения коллективного субъекта, сторонники теории систем, синергетики и трансгуманизма смотрят на государство каким-то нечеловеческим взглядом.

В условиях одновременно инфляции и дефляции понятий «государство» и «человек» следует попытаться понять то, как задолго до теоретических изысканий и философских дискуссий культивировалась любовь к социуму. Теоретизация превратила образ государства и человека в нечто далекое и абстрактное. Превращенные в теоретических монстров, они уже не согревают души людей. Человек и государство, понимаемые как идеалы или абстракции, выбрасываются в потусторонний мир идей, они превращаются в самые холодные чудовища, когда-либо существовавшие на Земле.

В традиционных обществах никакого государственного народа в нашем его понимании еще не было. Соответственно, не было и понятия отечества, а вождь или князь не воспринимался как «отец народа» или «царь-батюшка». Старые мифы и сказания не конституировали отечества, а воспевали предков. Память о порядке рождения сохраняется в материнском языке, как символ Родины-матери, как символ братства и сестринства. Несмотря на обмен женщинами и историю завоеваний, несмотря на различие диалектов и языков, этимология слов неизбежно приводит к структурам родства. Точно также история героев, устанавливающих закон братства на завоеванной территории, делает символ «отечества» архетипическим. Фантазм общего происхождения от героических предков заставляет навязывать материнский язык завоеванным народам. Собственно, «патриотизм» и состоит в принятии этого языка в качестве господствующего на данной территории над другими диалектами и языками с тем, чтобы легитимировать государственное «равенство и братство». Для фундаменталистов знания языка и факта рождения на данной территории недостаточно, необходимо установление родства. Неудивительно, что в некоторых постсоветских республиках бывшего СССР фантазм братства переходит в национализм и даже расизм.

Натуралистический, онтологический, метафизический дискурс исходит из того, что государство представляет собой некую органическую целостность. У Аристотеля оно возникает по природе, как продолжение, эволюция коллективного образа жизни стадных животных. Люди добавляют к коллективу еще и моральные качества, поэтому цивилизованный человек существует только в рамках государства. Платон, пожалуй, был первым, кто мечтал об идеальном государстве. Сначала он полагал его продуктом философии, которая раскрывает порядок космоса и на этой основе может служить основой управления собой, домом и государством. Однако в период написания «Политика» и «Государства», он сделал ставку не на философский диалог, в ходе которого проясняется идея государства, а на телесные и духовные практики воспитания и улучшения породы политических животных.

Западная церковь втягивается в длительную борьбу с королевской властью и папа Григорий VII объявляет государство творением дьявола. И, тем не менее, феодальное государство, несмотря на ужасные распри, просуществовало довольно долго. Секрет его прочности раскрыл Токвиль, согласно которому люди в государстве были связаны друг с другом, как звенья единой цепи. Это единство хорошо иллюстрирует средневековая картинка «Политическое тело короля», где разные сословия представляются как органы единого политического тела.

Тайну жизнеспособности государства раскрывает и образ Левиафана — библейского чудовища, выбранного Т. Гоббсом в качестве базовой политической метафоры Нового времени. Это не просто анахронизм. Национальные государства, возникшие в Европе после распада старого порядка, вовсе не похожи на гражданское общество. В одном из самых популярных политических трактов Н. Макиавелли «Государь» государство представлено как сложный механизм, требующий заботы специалистов. Правитель должен быть «аппаратчиком», ограждающим государство от амбициозных личностей, мечтающих о личной власти.

Советами Макиавелли политики пользовались в кризисные моменты. Начиная с Нового времени, за основу берется модель правового государства. Главной становится теория общественного договора. Это радиальный разрыв как с аристотелевской — натуралистической, так и с платоновской — эссенциалистской моделями государства. После буржуазных революций оно мыслится не как нечто природное или абсолютное в метафизическом смысле, а как продукт договора, а позже вообще как конструкт. С этого момента начинается инфляция классического понятия государства. С одной стороны, философы, революционеры, анархисты, либералы и диссиденты начинают борьбу с тоталитарным государством. С другой стороны, как политический институт оно тоже претерпевает серьезные изменения. Возникают парламенты, принимающие решения в интересах различных групп населения.

Не почва и кровь, а публичное применение разума в науке, праве, религии — вот что главное в обществе. По Канту, каждый человек может пользоваться равными свободами, открыто провозглашенными принудительными законами. Однако это формальное условие не определяет, кто с кем объединится на этой основе. Как можно быть уверенным в том, что другой будет поступать так, как и ты, всякого ли другого признают равным себе? Но даже в рамках своего мира народ определялся по отношению к чужому. Прежде чем говорить о формальном праве на участие в демократическом процессе, следует решить бо-

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

лее важный вопрос о том, как совокупность людей превращается в «народ». В ходе французской и американской революций граждане боролись за свои республиканские свободы либо с собственным правительством, либо с колониальным режимом, что и задавало границу своего и чужого.

Наиболее естественным ответом на поставленный вопрос является ссылка на существование национального государства, в контексте которого собственно и может быть осуществлен демократический процесс. Та или иная народность применяет право на национальное самоопределение. Однако такой путь опасен для мультинациональных государств, которые будут вынуждены устраивать этнические чистки. Но и национально гомогенное государство формировалось не в пустоте, а в борьбе с соседями, охватывало и ассимилировало другие этносы. Репрессии приводили в протесту, но добившиеся самостоятельности нации сами начинали преследовать чужих, прибегали к насилию вплоть до физического уничтожения. Отсюда возникает вопрос о границах права наций на самоопределение. Пока граждане пользуются равными правами, и никто не подвергается дискриминации, не существует нормативных оснований для отделения. Однако на практике обнаруживается, что нередко именно демократический процесс, осуществляемый большой нацией по отношению к малой, разрушает ее культурную идентичность.

Гегель определял нравственное целое как осуществление свободы. Собственно, и человек существует благодаря государству. Гегель считал, что оно образует единую субстанцию, единый дух с его религией, искусством, философией, культурой, климатом, соседями. «Государство есть духовная идея, проявляющаяся в форме человеческой воли и ее свободы»[7]. Но речь идет не о субъективной, а об общей воле. Представительная демократия основана на ложной идее, что народ есть нечто готовое. На самом деле нацию создает государство. Оно является синтезом субъективной и общей свободы. Этот синтез происходит первоначально в религии, затем в искусстве и философии. Государство есть сосредоточие этих форм синтеза. Религия готовит к признанию высшего, к жертвенности. Государство происходит из религии. Вместе с тем религии, основанные на страхе божием, приводят к фанатизму. Но чисто светское государство тоже неполноценно, ибо отрывает конституцию и законы от принципа совести. По Гегелю, история начинается с того времени, когда в мире начинает осуществляться разумность. Человек, не знающий различия добра и зла, народы, существующие без государства, не являются предметом истории. В истории действует не разум, а страсти. Но за их слепыми порывами Гегель пытался усмотреть скрытое от самих деятелей стремление к свободе. Собственно, критерием исторической значимости того или иного великого человека и является вклад в прогресс свободы.

Возможно ли, так сказать, экзистенциальное государство, которое существует для человека, в котором нет отчуждения? Ницше выдвинул проект государства как произведения искусства. Идеологи консервативной революции мечтали вернуться от меркантильно-бюрократического государства к подлинно аристократическому государству, где правят лучшие. Как совместить индивидуальное существование и судьбу народа, свободу выбора и культ вождя? К. Шмитт продолжил органическую модель государства, согласно которой решающее значение имеет воля народа, понимаемого как этнос. Пример Веймарской республики, скорее, обнаружил ту цену, которую приходится платить за реанимацию народного единства, понимаемого как органическая целостность. К народу обычно взывают в чрезвычайной ситуации, например, во время войны или революции. В мирной жизни люди живут как автономные индивиды, объединяющиеся по половым, возрастным, профессиональным, групповым, классовым и иным признакам.

Сегодня стали говорить о «цивилизованном обществе». Разработка этого проекта, нацеленного на «длинную историю», предполагает исследования ментальности и телесности в технологиях феноменологии, герменевтики, структурализма, аналитической философии и других продвинутых философских направлений. Необходимо исследование влияния образов, музыки, дизайна — той среды, в которой мы живем, методами визуальной антропологии. Изменение форм труда, рост сферы развлечений, осознание значимости заботы о подрастающих поколениях, инвестиции в детство, — все это также требует нового философского осмысления. На управление обществом сегодня претендуют политики, экономисты, юристы, историки, ученые, духовные пастыри, рекламщики, пиарщики, звезды шоубизнеса и спорта и другие социальные дизайнеры.

Антропотехнологии современности

Одиночество

Теоретики западного марксизма занимались тотальной критикой истории как нарастающего отчуждения. Прошлое ужасно, бесчеловечно. Основное обвинение, выдвигаемое сегодня интеллектуалами буржуазному обществу, исходит из теории отчуждения. Это, во-первых, превращение вещи, изделия в товар, а человека — в рабочую силу. Во-вторых, это форма сознания, когда я есть такой, каким меня представляют другие. Капиталист не просто нанимает человека как рабочую силу, но и навязывает ему свое представление о нем как о рабочем. В-третьих, отчуждение становится формой жизни. Человек работает, платит налоги, ходит за покупками, заводит и воспитывает детей и тем самым поддерживает существующий порядок.

Индивидуалистические ценности не характерны для русской ментальности. М. Вебер полагал, что коллизии русской истории начала XX века ведут Россию не к возрастанию демократических идей независимости и автономности личности, а в противоположном направлении. Действительно, после революции велась особенно активная борьба со всем буржуазным, со всем частным, индивидуальным. Писатели и художники, пытаясь изжить одиночество в сознании людей, рисовали картины коллективизации индивидуального быта. На фотографиях 1930–1940-х годов М. Рыклин видит лица не живых людей, а картонных героев плакатов по гражданской обороне[8]. Те же самые лица окружали героя Венедикта Ерофеева: «Мне нравится, что у народа моей страны глаза такие

[7] *Гегель Г. Ф. В.* Философия истории. — М., 1957. — С. 45

[8] *Рыклин М.* Террорологики. — Тарту–Москва, 1992. — С. 18.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

пустые и выпуклые. <…> Они постоянно навыкате, но — никакого напряжения в них. Полное отсутствие всякого смысла — но зато какая мощь!»[9]

Коллективность и одиночество это также продукты особым образом организованных социальных пространств, и одним из них является дом. Убогость и однообразность деприватизированного быта и преобладание публичного, социального пространства в жизни советского человека отмечают иностранные путешественники-мыслители, посетившие СССР. «В каждом доме та же грубая мебель, тот же портрет Сталина — и больше ничего. Ни одного предмета, ни одной вещи, которая указывала бы на личность хозяина. В этих помещениях, выглядящих, словно лазарет после недавней инспекции, люди могут вынести жизнь, потому что помещения отчуждены от них образом жизни. Они проводят время на работе, в клубе, на улице»[10], — отмечал Вальтер Беньямин.

Идеологизация единства оказалась достаточно непрочной иммунной системой. Она подверглась внутренней эрозии, ибо ее разрушала критически настроенная интеллигенция. Преодоление отчуждения — длительный процесс, он предполагает кропотливую работу, в том числе и с языком, на основе которого мы описываем действительность и понимаем самих себя. Нельзя судить историю с позиций коммунистического или буржуазно-индивидуалистического идеала. Это политическая теология. Человек двойственное существо, переживающее борьбу добра и зла. Человек рассматривался то как тайный агент Бога, то как животное. Сегодня он проявляет себя как нечто монструозное, чудовищное. Так мы снова возвращаемся к открытию греков: самое ужасное на свете — это человек. Но греки же и нашли ответ на эту загадку. Человек становится страшным, если он лишен дома, родины и общения с подобными себе.

Задача состоит в том, чтобы в современном обществе восстановить арсенал прототехнологий формирования и воспитания людей. Не додав ребенку любви и тепла в семье и дома, нельзя наверстать упущенное путем образования. Как бы потом не приучали ребенка на уроках этики к толерантности, отсутствие сострадания и сопереживания приводит к эксцессам, которые имеют место как в школе, так и в казарме. Существует набор антропологических констант и практик их формирования, которые должны воспроизводиться на любом уровне развития цивилизации. Иначе за комфорт мы заплатим душевной пустотой, а за благоденствие — падением рождаемости, т. е. детско-материнской нищетой.

Целью современного общества, скорее всего, не является «всестороннее развитие человека». Однако человек не хочет быть одиноким экзистенциалистом, а ищет связей с другими. Он встраивает «человеческое» в остывающие социальные пространства, например, устанавливает дружеские отношения на работе. Осознав, что общество не предназначено для дружбы, человек может создавать коммунальные пространства вне официальных мест труда. У него сегодня много свободного времени и есть средства, позволяющие искать такие сообщества в сфере развлечений. Сегодня реализуется модель «сетевого единства», которое достигается уже не партиями или международными организациями, а индивидами, стихийно стремящимся к объединениям на основе частных интересов. Люди меньше работают и больше потребляют. Кажется, что в супермаркетах происходит встреча товара и желания. Речь идет не просто о потребности. Торговля работает сегодня с желаниями, более того посредством рекламы она их производит. Но если посмотреть на супермаркеты, можно ли сказать, что там имеет место общество? Скорее всего, нет, так как каждый занят самим собой. Вместе с тем, рынок не только разъединяет, но и соединяет людей. Сегодня он движет не только товары, но и идеи. Знания, произведения искусства и другие продукты культурного производства становятся товарами, и это стимулирует развитие общества. Осмысление и концептуализация коммерциализации символического производства приводит к мысли о радикальной трансформации капитализма. Образ ультракапитализма уже не похож на картины, которые виделись Марксу. Предсказать характер трансформации индивидуалистического общества — будет это революция блогеров, или что-то иное — вот задача современной философии.

Общество развлечений

В повседневной жизни феномен скуки проявляется в каждую эпоху по своему и, соответственно, осмысливается по-разному, на основе различных систем ценностей и концептуальных предпосылок. Скука переживается как часть повседневного порядка, когда человек утрачивает чувство вовлеченности в происходящее, осознает бессмысленность своей деятельности и собственного бытия. Человеку кажется, что на самом деле с ним ничего не происходит, а повторяется изо дня в день лишь одно и то же. Повседневность выступает как форма привычного порядка, «наиближайшего», в рамках которого человек только и может чувствовать себя как дома. Этот заведенный порядок жизни и привычный ход вещей прерываются не только неожиданным «вдруг», нарушающим порядок, но и самим человеком, желающим чудесного и необычного. Можно предположить, что именно повседневность с ее скукой, утратой новизны и является глубинным мотивом для изобретения чудесного и священного — сидя дома, человек фантазировал о богах и ждал их посланий.

Не только религии и величественные праздники предстают как порождение скуки. Сами правила радушного гостеприимства, принятые нашими предками, которых мы наделяем ксенофобией, страхом чужого являются не формой притворства, а вполне искренним ожиданием встречи с чем-то необычным. Даже сегодня, когда уровень гостеприимства опасно снизился, люди, сидя дома, ожидают хотя бы телефонных звонков, оживляющих монотонный ход времени.

Человек как скучающее животное по-разному переживает и пытается бороться со скукой. Развитие культуры развлечений историки изображают в юмористической тональности и ограничиваются перечислением курьезов. Отправной точкой служат описания разного рода излишеств, которым предавались в древнем Риме или, скажем, в Париже в XVIII веке. Более того, изощренность форм наслаждения доказывает, что капризы тоже предполагают тренинг. Когда они превращают-

[9] *Ерофеев В.* Москва–Петушки. — М., Прометей, 1989. — С. 26–27.
[10] *Беньямин В.* Московский дневник. — М., 1997. — С. 39.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

ся в упражнение, в работу повторения, то приобретают статус привычки.

Пессимизм роскоши, свойственный в прошлом только аристократам, постепенно овладевает миром. Несмотря на бурно развивающуюся индустрию развлечений, современный человек испытывает не просто скуку, а глубочайшую меланхолию. Депрессия выходит на первое место как фактор, вызывающий рост сердечно-сосудистых и иных заболеваний. Величайшее достижение современной культуры — рост свободного времени — приводит наряду с изнуренностью молодежи к росту скуки у старших. Свободное время тратится массами преимущественно на развлечения, внутренняя динамика которых в условиях рыночной экономики препятствует ясному видению антропологических последствий.

Едва ли аргументом в пользу освобождения человека может служить использование им свободного времени на соревнования по части разного рода забав и развлечений. Не всякий способен на подлинное чудачество и потому развлекается по установленному образцу, довольствуясь тем, что предоставляет в его распоряжение индустрия наслаждений. С цивилизационной точки зрения именно это и важно, безумие и хаос преодолеваются заведенным порядком, а те, кто из него выпадают, вынуждены проходить курсы тренировки или психотерапии.

Несмотря на бурно развивающуюся индустрию развлечений, современный человек испытывает не просто скуку, а глубочайшую меланхолию. Поскольку формы бегства от нее приобретают подчас весьма опасный характер, это заставляет философов обратить самое пристальное внимание на экзистенциальный феномен скуки и формы ее преодоления. В старой литературе хорошо описаны состояния острой скуки умных людей. Это как бы плата за мудрость, за зрелость и старость. Хочется вспомнить, как наказан дьявол в аду: он пребывает в абсолютном одиночестве и размышляет о собственной сущности. Современный человек ещё более одинок. Запертый в своем жилище, где нет места Другому, он уже не ищет друзей в кофейнях или рюмочных. Но индивидуальный апартамент, построенный по принципу студии, не дает скучать. Прекрасно оборудованная кухня предоставляет возможность удовлетворения самых изысканных вкусов. Ванная-сауна, спортивная студия, начиненная гимнастическими снарядами, стимулируют заботу о теле, которая реализуется в форме фитнеса. Спальня с удобной кроватью, берушами и снотворным оберегает ночной покой. Гостиная с домашним кинотеатром, телефон, выход в Интернет обеспечивают коммуникацию с внешним миром. Важными формами реализации свободного времени становятся мода, шоппинг, фитнес, развлечения, чудачества, туризм, спорт, хобби. Члены разного рода обществ и клубов, фанаты, болельщики, собиратели, покупатели, просто фланеры, — вот галерея современных человеческих типов. Соответственно, и город становится не только местом работы, но и центром развлечения, местом реализации свободного времени. Посещать не только тусовки, корпоративы, презентации, но и модные места отдыха — значит утверждать себя в социальной иерархии. Сегодня пользователи в своих блогах вывешивают фото или видео не трудовых будней, а развлекательных мероприятий. Дело опять же не в хвастовстве, а в обозначении присутствия в престижных местах.

Можно указать несколько направлений развития современного рынка удовольствий.

Секс

Психоистория индустриального и постиндустриального общества развивается от пуританского отношения к труду до либеральной свободы ориентирования в форме кредита, шопинга, спорта, свободного предпринимательства. Субъект эпохи постмодерна отрекается от общепринятых форм жизни, он меньше озабочен платежеспособностью или родственными связями, а больше своей индивидуальной биографией, он осциллирует не между добром и злом, а между шуткой и розыгрышем. Люди озабочены едой и любовью не как способами удовлетворения природных потребностей, а как формами собственной самореализации. Открылся рынок эротической жизни, названный В. Райхом «сексуальной революцией». Именно сексология бросает свет на особенности современного общества. Сексуальная потенция становится символом подлинного богатства. Выясняется, что люди неправильно распоряжаются сексуальностью, либо по причине зажатости, уходящей своими корнями в историю семьи, либо из-за элементарного незнания опций. Западным обществом были оправданы — если они не имеют криминального характера — гомосексуализм, однополые браки и другие формы сексуального поведения, считавшиеся ранее девиантными. Американское слово «секс» стало синонимом разгруженного отношения к сексуальным отношениям. Сексуальное поведение кодируется не в терминах драмы, наслаждения, а как психологический опыт подлинности, непосредственности личностной коммуникации. Но даже сексуальность в условиях информационного общества неизбежно медиатизируется со всеми вытекающими последствиями.

Шопинг

По Беньямину, в Пассажах достигается единство публичного мира товаров и интимного мира желаний. Сегодня Пассажи уступили место супермаркетам на окраине городов. Превращение в торговые центры вокзалов и иных общественных мест — тоже явление капитализма эпохи ультрамодерна. Сегодня на поверхности жизнь кипит, люди едут в транспорте тесно прижатые друг к другу. Не только супермаркеты, но и музеи, выставочные залы, увеселительные заведения полны людей. Однако это не та публика, что была раньше. Перед нами толпа, где каждый, подобно фланеру, одиноко бродит с собственной целью, не обращая внимания на других. По правде сказать, сегодня мы существуем как зрители какого-то сегмента телевидения. Домашним алтарем становится компьютер, через который можно уже делать покупки и заказывать еду.

Человек покупающий представляет значительный интерес не только для торговли. Поскольку в обществе потребления покупки уже не связаны напрямую с естественными потребностями, постольку торговля во все более широком масштабе прибегает к тому, что Ж. Делёз и Ж. Бодрийар называют соблазном. Это только кажется, что покупают вещи или услуги, на самом деле происходит производство и продажа желаний.

Путешествия и туризм

Сегодня львиную долю свободного времени съедает путешествие, передвижение в поисках удовольствий. Современные

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

тела — это тела водителей или пассажиров автомобилей. Два из трех моторизованных передвижений тратятся на неэкономическую и не профессиональную деятельность. Количество путешествующих людей и потраченного на туризм времени во много раз превосходит то, что могли себе позволить люди раньше, даже если учитывать кругосветные путешествия. В целом, принимая во внимание все виды спортивной деятельности, фитнеса, танцев, гимнастики, можно говорить о появлении у чистого зрелища серьезного конкурента, связанного с приоритетом кинестетических удовольствий.

Туризм есть машина по превращению временного, подготовительного в монументальное. Его предтечей было паломничество к святым местам. Оно запланировано заранее и относительно организовано. Главное отличие паломника от путешественника состоит в том, что верующий едет в священный город как архитектурный знак того, что было началом всех времен. В иконописи средневековья святые изображались на фоне небесного Божьего града. Сегодня к вечному приобщают руины прошлого. Как идея туризм ориентирован на вечное, а как практика развивает обыденное. Туристические центры имеют отели, бары, дискотеки, пляжи, бассейны. Египет, Турция, Таиланд, Израиль — все они становятся похожи друг на друга, везде одно и то же. Так туризм уничтожает сам себя. Места, откуда едут туристы, сами притягивают туристов. Люди путешествуют во всех направлениях. Не только жители метрополии музеефицируют провинцию, но и она превращает метрополию в монумент. То же можно сказать и о неевропейцах, которые наводняют Европу не только как гастарбайтеры, но и как туристы.

Эта гомогенизация пространства существенно меняет соотношение музея и туризма. Не только мы превращаем чужое в монумент, но и чужие тоже музеефицируют нас. Боюсь, что современные посетители музеев и выставочных залов смотрят на картины и экспонаты глазами телезрителя. Они уже не слушают или не воспринимают комментариев экскурсовода. Сегодня люди хотят не познавать и учиться, не исследовать и открывать, а развлекаться.

Спорт

Одной из важнейших форм достижения единства становится уже не идеология, а, например, спорт. Марсово поле в Париже, олимпийский стадион в Афинах и их наследники — театр в Байрете, Красная площадь в Москве, спортивный стадион в Берлине, — все это архитектурное выражение сопротивления противостоянию децентрации. Мощный культурно-политический эффект достигался не рефлексией, а борьбой, агоном. Возрождение олимпийских игр и русскую революцию объединяют поиски гигантского интерьера для мобилизации множественности людей путем инсценировки борьбы и победы. В эпоху модерна искусство социального синтеза достигло наивысшего расцвета. Единодушие и энтузиазм стали продуктом специальной организации. Стадион — прямая противоположность агоре, где консенсус достигается на основе разговоров. Как и афинские деятели, современные режиссеры консенсуса опираются на объединяющее и цементирующее воздействие музыки. Не случайно сегодня разного рода шоу тоже происходят на стадионах. Это «фонотопический» синтез достигается в форме общего энтузиазма, возникающего в процессе слияния индивидов в целое. Стадион для присутствующих стал местом убеждения в истине. Он сложился в ходе поисков модели общественного контейнера, прообразом которой было Марсово поле, где с большой помпой протекали разного рода демонстрации. Так вырабатывались ритуалы, на основе которых достигалось не просто единство народа, а автогипноз масс. Здесь происходил синтез организации и психотехники. Во время олимпийских игр эффект возбуждения приобретает планетарный характер.

Мы вступаем в эру развлечений, а между тем, у нас осталось старое мировоззрение эпохи нужды. Мы по-прежнему либо считаем, что нужно работать, а не развлекаться, либо допускаем второе лишь как заслуженную награду за первое. Впрочем, едва ли аргументом в пользу освобождения человека может служить использование им свободного времени на соревнования по части разного рода забав и развлечений. Развлекаться надо уметь. Большинство проводит время у телевизоров, где все больше развлекательных программ. Беспокоит, что они строятся по принципу римской арены. Если чтение книг цивилизует, то жестокие зрелища превращают людей в стадо животных.

Получать наслаждение — это не простая привилегия, даруемая человеку современной культурой, этому нужно учиться. Но любое наслаждение инфицировано изнутри пресыщением, угрозой трансформации в свою противоположность — рутину, скуку и меланхолию. Тогда люди, с одной стороны, представляют себя на сцене жизни и озабочены соблюдением правил светского поведения, а с другой, проживая собственную жизнь, они освобождаются от гнета условностей, обретают понимание собственного призвания и судьбы.

Итак, свободное время тратится массами преимущественно на развлечения, внутренняя динамика которых в условиях рыночной экономики препятствует ясному видению антропологических последствий. Зрелище — фотография, кино, шоу бизнес, индустрия СМИ радикально меняют экологию восприятия человеком и самого себя, и окружающего мира. Социальное пространство, в котором современный человек предъявляет себя другим, становится локальным. Оно возникает среди любителей определенных форм досуга, приверженцев того или иного хобби. Сегодня странным образом нарастает число разного рода танцевальных клубов, хоровых коллективов, любительских театров и иных подобных объединений. И все они имеют свою публику, которая в свою очередь интенсивно сегментируется. Поэтому насущной проблемой социальных технологов становится поиск единства. Одно из таких направлений популярная культура WEB-2. 0[11].

Ее новизна определяется развитием новых цифровых интерактивных медиа, и прежде всего Интернета, технологии которого сделали возможным широкое участие людей в культурном творчестве. Новые культурные практики могут расцениваться как формы воссоздания социальности, о распаде которой уже давно говорят теоретики общества. Популярная Интернет-культура — это важный социальный феномен, требующий концептуального описания и теоретического осмысления ин-

[11] См. *Соколова Н. Л.* Популярная культура Web 2.0: к картографии современного медиаландшафта. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 2010. — 204 с.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

терактивных практик производства и потребления продуктов популярной культуры.

Потребление в рамках этой культуры выступает формой труда, в частности, такого, который направлен на воспроизводство общества, а развлечение — особым искусством, требующим умения. Если человечество вступает в эру развлечения, то важнейшей задачей социальной философии является не столько критика общества потребления устаревшими масштабами эпохи нужды и бедности, сколько выявление новых возможностей живого участия масс в развитии культуры. Развлекаться и тратить свободное время тоже нужно уметь по-человечески, и именно этому сегодня философия должна научить людей.

Человек в пространствах современного города

Сегодня попытки объединения мультикультурных городских конгломератов в основном строятся на концепции диалога и идей толерантности. На самом деле решение этой проблемы можно понимать и как архитектурную задачу. Город должен формировать не только индивидуальное, но и коллективное тело. Раньше государство не жалело денег на строительство великолепных общественных зданий. Сегодня архитекторы проектируют жилые кварталы, дома, квартиры, в которых проживают автономные индивиды. Городские власти инстинктивно стремятся найти какие-то формы сборки коллективного тела города. После революции во Франции и в России использовались массовые митинги и демонстрации, строились новые общественные пространства вроде дворцов культуры и кинотеатров. Сегодня там располагаются в лучшем случае центры развлечений. Но сама по себе коммерциализация не в силах возродить общественное пространство и продолжить культурные традиции города. Власти пытаются проводить праздники, фестивали, концерты и прочие шоу. Но как оживить народное участие в формировании и восстановлении городской ткани?

Не отрицая акций возрождения традиционных и новых зрелищ, разного рода фестивалей, а также попыток восстановить почетное гражданство как символ человеческого величия города, следует продумать и новые культурные формы единства людей. Кроме восстановления детских и спортивных площадок, клубов и дискотек, а также мест общения взрослых вроде павильонов для игры в шахматы и прочих неплохо зарекомендовавших себя в прошлом форм коллективности, следует обратить внимание на новые центры отдыха и развлечений. Они строятся на средства небескорыстных спонсоров, которые инвестируют деньги даже в строительство храмов, но с условием передачи им прав на строительство и эксплуатацию, например, подземной парковки или торговых павильонов. За инвестициями в культуру скрывается чисто коммерческий расчет. Отсюда культурные объекты строятся или реставрируются с расчетом на извлечение прибыли, что меняет их суть.

Если принять во внимание новые социальные технологии, то единство сегодня обеспечивает не архитектура, а медиа. Техника не ограничивается удовлетворением потребности человека в создании искусственной среды, которая эволюционировала от пещеры и хижины до дома. Она переформулировала само представление о «месте», в котором прививались солидарность и прочие моральные и социальные добродетели людей. Город превратился в конгломерат антропогенных контейнеров, на время собирающих атомизированных индивидов, желающих предстать на сцене жизни и развлечься. Поражает спектакулярность, медиальность городской культуры. Раньше город был местом, где жили и творили культуру сподвижники духа, вечеринки и шумные богемные попойки не должны вводить в заблуждение. Но прежде творцы употребляли кофе, спиртное и даже наркотики, чтобы работать. Сегодня продуцирование культуры отходит на второй план. Все озабочены маркетингом. Культура свелась к циркуляции банального и к симуляции. Творить уже некогда, да и не нужно, так как нашими «предками-трудягами» все уже сказано и написано. Сегодня ни одна «презентация» или «перформанс» не обходятся без шоу. Телевидение, реклама, нарядная публика, знаменитости, скандалы и, конечно, фуршеты — вот что главное в разного «тусовках». И, тем не менее, искусство и философия должны как-то во всем этом сохраниться.

Телефон и интернет сделали коммуникацию с дальними удобнее, чем с ближними. Живое общение лицом к лицу явно деградирует. Вместо того чтобы увидеться, люди обмениваются «эсэмсками». Жить в центре тоже становится небезопасно, хотя число видеокамер там сильно увеличилось. Видеонаблюдение ведет не только полиция. Все больше людей вооружаются фотоаппаратами и видеорегистраторами. Это превращает их из активных участников городской жизни в пассивных зрителей. Бытие под взглядом и опыт признания обретают сегодня совершенно иной смысл, нежели тот, что описывался в экзистенциальной философии.

Что такое городская культура и что с нею происходит, как она трансформировалась, видно на примере Петербурга. Его стали называть культурной столицей именно тогда, когда феномен городской культуры стал анахронизмом. Во-первых, в городе появилось множество зон со своими субкультурами; во-вторых, увеличились потоки мигрантов, которых город уже не «переваривает»; в-третьих, процесс модернизации не использует, а разрушает, как показывает судьба «Сайгона», потенциал сложившейся городской культуры.

Изначально мегаполисы были «плавильными тиглями», в которых сгорали местные культуры приезжих, и, по крайне мере, их дети становились носителями универсальной городской культуры. Все это стало поводом для возникновения постмодернистских утопий мультикультурализма и плюрализма. К сожалению, сегодня мегаполисы трансформировались в своеобразные «лагеря беженцев», жители которых поселяются в изолированных пространствах, где правила поведения определяются кодами местной культуры. При этом отсутствуют каналы культурной коммуникации между сообществами. Образуются микропоселения, своеобразные гетто, где правит своя культура, и где нет надобности в чужой. Все это дает повод говорить о том, что «город мертв» и его ждет судьба, предсказываемая американским кино.

Между тем, количество культурных пространств постоянно увеличивается. Например, бывшие фабрики становятся центрами развлечений. В подвалах располагаются экспериментальные театры и арт-галереи. Но что это за культура? Чтобы рассуждать о культуре современных мегаполисов следует принять во внимание радикальные изменения в экономике. Она

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

опирается не на производство, а на симуляцию. «Эффективные менеджеры» внедряют коммерческие критерии в сфере культуры и образования. Когда говорят об инвестициях в человека, то учитываются не знания, культура и добродетели, а диплом и прочие бумажки. Точно, в цифрах, рассчитать «стоимость» человека невозможно, но это не значит, что он не имеет цены. Сегодня взамен прежней оценки его как рабочей силы в теории человеческого капитала учитываются здоровье и даже генетическое наследство. На сопротивление биологической природы человека (болезни, деградация) современная медицина отвечает «выключением» тела (медикаменты, протезы, клонирование). Технологии образования и воспитания тоже трансформируются вплоть до идеи создания искусственного интеллекта.

Хайдеггер мечтал о доме, как месте, где встречаются с бытием. Г. Башляр продолжил эту «топофилию». Но реально жилище сегодня — это уже не замок приватности. Внедрение медиа уничтожило различие частного и общественного пространства. Географическая изоляция, стены классического города способствовали сохранению как генетического, так и культурного разнообразия. Наоборот, современный технополис втягивает всех без разбора в свои сети и тем самым ведет к унификации людей и культур. Все говорят о Global city, но это не Рим, Нью Йорк, Лондон, Париж или Москва. Скорее всего — это сеть, глобальный рынок. Архитектор Г. Фулер пророчил свертывание жилья до размеров трейлера и говорил, что нужно жить не в полях и не в лесу, как романтик Торо, а в сети, т. е. в киберпространстве. Хай-тек город современных утопистов — это уже продукт не архитектуры, а медиа. М. Маклюэн пророчил глобальную деревню и смерть города: через 10 лет население Нью-Йорка сбежит в деревню, в городе останутся одни машины. В. Флюссер видел в городах будущего скопище безродных и бездомных мигрантов и беженцев, гастарбайтеров и туристов. Города становятся аттрактивными не только для людей, но и для животных и растений. Традиционный человек, кажется, уже не нужен современному обществу.

Заключение

Обобщая предложенные наброски некоторых антропотехник, посредством которых в истории осуществлялось производство человеческого, можно сделать следующие выводы:

1. Уже в самых начальных периодах антропогенеза незавершенного от природы существа культурные практики играли решающую роль. Использование первых орудий труда, охоты и войны строительство жилищ, укрепленных поселений, освоение территорий и образование государств — все это имело важнейшие антропогенные последствия. Люди являются творцами и одновременно продуктами искусственной окружающей среды, которая называется культурой.
2. Такие символические институты как язык, брак, системы родства, табу и обычаи, а также различные ритуалы образуют богатейший арсенал телесных и духовных практик, которые формируют необходимые для социума качества людей. Традиционные общества обычно упрекают в ксенофобии, забывая при этом о культуре гостеприимства. Человеческое взаимодействие, основанное на обмене пищей и теплом, сопровождающееся душевной близостью, доверием, состраданием, является основополагающим опытом бытия в мире. Результаты исследования этих культурных практик полезны политикам, экономистам, а также тем, кто отвечает за конструирование искусственной окружающей среды, в которой живет современный человек.
3. Становление человека не сводятся к самопознанию и иным формам рефлексии, а осуществляется на основе дисциплинарных и воспитательных практик. Античное искусство заботы о себе включало техники управления собой, своими желаниями, своим телом. Причем не только разум и познание способствовали хорошей и здоровой жизни, но также гимнастика, диетика, спортивные и иные состязания.
4. В эпоху Просвещения главным медиумом единства становятся истина и мораль. Публичное применение разума в науке, искусстве, праве, религии — вот что главное в обществе. В результате развития государства народное право, которое включало права гостя, раскололось на частное и общественное право. Вместе с тем, признание другого осуществляется не только в плоскости рациональных переговоров и политических договоров, но и на уровне повседневной коммуникации. Ответ на вопрос, что такое государство, философская антропология дает не ссылками на его «природу» или «сущность», а рефлексией относительно условий, определяющих в то или иное время трансформацию общества.
5. Сегодня стали говорить о «цивилизованном обществе». Разработка этого проекта, нацеленного на «длинную историю», предполагает исследование влияния образов, музыки, дизайна — той среды, в которой мы живем, методами визуальной антропологии. Изменение форм труда, рост сферы развлечений, осознание значимости заботы о подрастающих поколениях, инвестиции в детство — все это также требует нового философского осмысления.
6. Психоистория индустриального и постиндустриального общества развивается: от пуританского отношения к труду до либеральной свободы ориентирования в форме кредита, шопинга, спорта, свободного предпринимательства. Однако именно в условиях «общества благоденствия» обостряется проблема одиночества, наблюдается распад семьи и, как следствие, снижение рождаемости. Поэтому задача философской антропологии состоит в том, чтобы в современном обществе восстановить арсенал прототехнологий формирования и воспитания людей. Существует набор антропологических констант и практик их формирования, которые должны воспроизводиться на любом уровне развития цивилизации.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

ДАРЕНСКИЙ Виталий Юрьевич / Vitaliy DARENSKIY
| «Смысл» и «смысл жизни» как категории философской антропологии|

ДАРЕНСКИЙ Виталий Юрьевич / Vitaliy DARENSKIY

Украина, Киев.
Государственная академия кадров культуры и искусств.
Кандидат философских наук, доцент, докторант.

Ukraine, Kiev.
National Academy of Personnel Management / Center of Arts and Culture.
Department of Theory and History of Culture. PhD, Seniour Lecturer.

darenskiy@yahoo.com

«СМЫСЛ» И «СМЫСЛ ЖИЗНИ» КАК КАТЕГОРИИ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

В статье рассматривается проблема базовых смысловых констант человеческого бытия, фиксируемых в категориях «смысл» и «смысл жизни». В качестве фундаментального принципа мировоззренческих установок рассматривается концепт «метасмысла». Сделан акцент на демонстрации того, что разные типы метасмыслов коррелируют со всеми типами культуры, определяя открытость субъектов к диалогу и его способность к порождению новых культурных смыслов. Дается философско-антропологический анализ содержания понятия «метасмысл», позволяющий скрытые измерения человеческой экзистенции и культурных форм человеческого бытия. Предложена типология «метасмыслов» как базового уровня познавательных процессов. Акцентировано внимание на значимость русской философской традиции в рефлексии категории «смысл жизни».

Ключевые слова: *смысл, смысл жизни, метасмысл, типы культуры, константы*

“Sense” and “A Sense of Life” as Categories of Philosophical Anthropology

The philosophical problem of the basic constants of human existence is considered in this article. The concepts of “sense” and “a sense of life”, as a category of philosophical anthropology are considered, as the fundamental principles of the human worldview. Different types of meta-senses are correlated with all types of culture; they define a person’s openness to dialogue, and create a new sense in the discussion of various subjects and their perspectives. The current paper provides an analysis of philosophic and anthropologic dimensions of the “meta-sense” concept, which makes it possible to discover hidden dimensions of human existence, and cultural forms of being. A typology of different “meta-senses”, as a basic level of cognition, is proposed in the article. In addition, specifics relating to Russian philosophical tradition about the reflection of “sense” and “a sense of life” is also discussed in this article.

Key words: *sense, sense of life, meta-sense, types of culture, constants*

> Ни один эмпирический, жизненный акт не является полным, не завершает смыслов жизни. В самой жизни никакие смыслы не завершаются. Вообще во времени ничего не кончается и не выполняется… но есть пространство и время смысла, который сначала описывается в чистых терминах (в терминах онтологических), и он же может быть рассмотрен как орган жизни. В качестве того, что происходит в жизни, но не происходило бы, если жизнь была бы предоставлена самой себе, человеческое существо было бы предоставлено самому себе.
> *М. К. Мамардашвили. «Органы онтологии», 1986.*

Философская антропология и антропологическая проблематика в исследованиях культуры возникла в результате кризиса того образа философии, который был задан классической европейской культурой не только Нового времени, но и Средних веков. С точки зрения человека «кризиса Модерна» такая «благообразная» метафизика, которую мы находим не только у Фомы Аквинского, и не только у Гегеля (хотя он и критиковал «метафизику» как специфический стиль мышления), но даже у Шопенгауэра, Ницше, Бергсона — и можно еще продолжать, — *сам способ мышления, воспринимающий наличное бытие в качестве удовлетворительного, стал принципиально невыносимым*. Антропология как и новая парадигма философского мышления возникла в качестве ответа на этот вызов — она возникла, потому что переопределять первоначала бытия (что всегда и было фундаментальной задачей философского разума) теперь можно только так — через переоткрытие «места человека в Космосе» — а на самом деле, как раз наоборот, через переоткрытие места космоса в Человеке. В этом направлении за сто лет сложилось много путей, среди которых нам представляется особенно интересным тот, который наиболее специфичен и наиболее близок русской философской традиции. Он связан с нетривиальной категоризацией понятий «смысл» и «смысл жизни». Это вполне естественно не только в силу особой семантической мощи самого русского языка (слово «смысл», серьезно говоря, адекватно не переводимо ни на один язык в мире — даже на украинский), но и в силу особых условий исторического формирования русского «человека культу-

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

ДАРЕНСКИЙ Виталий Юрьевич / Vitaliy DARENSKIY
| «Смысл» и «смысл жизни» как категории философской антропологии|

ры». Вкратце, эти условия состояли и продолжают состоять в том, что рецепция европейской культуры в России, сама по себе более удачная, чем где бы то ни было, вместе с тем до крайности обостряет экзистенциальное вопрошание о собственной индивидуальности и уникальности. И это вопрошание порождено вовсе не своей местечковой «гордыней», а как раз наоборот, базовым императивом самой европейской культуры, для которой фактически высшей ценностью, принципиально отличающей ее от других мировых культур, изначально и были индивидуальность и уникальность каждого достойного субъекта культуры, которые никогда там даже не ставились под вопрос. Более того, собственный внутренний императив русской культуры — императив преображения человека — не только не противоречил этому, но даже наоборот, усиливал стремление к самоопределению человека «с нуля», опираясь только на свои собственные силы, а не на какую-либо a priori заданную традицию.

Особенностью русского философского ума, как представляется, объясняется категоризация в нем понятия «смысл жизни». Действительно, более десятка русских философов, во главе с такими величинами первого ряда, как В. С. Соловьев, Л. Н. Толстой, В. В. Розанов и С. Л. Франк, писали трактаты, специально исследующие, что есть «смысл жизни»? Ничего подобного никогда не было ни в Европе, ни вообще где бы то ни было. Не было ничего подобного и на Востоке, а в Европе после Паскаля только А. Камю в знаменитом зачине «Мифа о Сизифе» говорит о смысле жизни как «главном вопросе философии», — но лишь для того, чтобы далее на протяжении всего трактата доказывать его отсутствие.

Слово «смысл» вышло за рамки обыденного употребления в сферу философских категорий в силу сущностных закономерностей неклассического мышления, предполагающего непрерывные «встречные» рефлексии от наличных предметных ситуаций, подлежащих пониманию и концептуализации к тем первореальностям, которые предполагаются лежащими в их основе — и обратно. Эта развивающаяся, многообразная рефлективная связь наличной предметности и проблематизированной онтологии и составляет специфическое, т. е. категориально-философское содержание термина «смысл».

«Смысл» — это включенность некоторой частной и ситуативной предметности сознания (как индивидуального, так и межиндивидуального) в общую «картину мира», сложившуюся в этом сознании; такая необходимая связь между ними, без которой ни эта предметность, ни эта «картина» не могут быть помыслены. Это понимание запечатлено и в самой этимологии слова «смысл» — это со-мысливание чего-то одного с другим и со всем потенциально мыслимым вообще. Базовый уровень человеческого мышления вообще можно определить как «работу со смыслами» (независимо от специфики их дальнейшего опредмечивания). Смысл до тех пор является для нас смыслом, пока сохраняет в себе неисчерпаемую *инаковость* нашему опыту, связывая его с бесконечностью Смысла бытия как такового. Смысл постигается только бытийной — живой и смиренной — причастностью к его истоку. Смерть символического Иного уничтожает смысл, оставляя его мертвые «симулякры» как предмет интеллектуальной игры, слепо мнящей о своем всепонимании.

Понятию «смысл» изначально свойственен фундаментальный парадокс, хорошо сформулированный В. Л. Петрушенко: «смысл предмета или явления в первую очередь очерчивается той его гранью, которая присуща ему и только ему одному. Однако все эти характеристики смысла можно выявить опять-таки лишь в бесконечных соотношениях рассматриваемого предмета или явления с другими. *Смысл и предстает как способ проявления бесконечного в конечном*». Тем самым, это «дает возможность представить смысл как конечное количество шагов или узловых пунктов в жизненном развитии предмета, которыми как раз и очерчиваются те абсолютные его грани, что задают его место, его уникальную состоятельность среди всех других предметов и явлений действительности. Но каждый такой узловой пункт как бы излучается в целый спектр связей и отношений… Таким образом… проблема смысла в культуре предстает как проблема целевого выявления и закрепления в культурном творчестве *абсолютных граней самопроявления* природных, социальных и духовных процессов»[1] (Курсив мой — *В. Д.*).

Каким образом возможна передача смыслов как особых потенциально бесконечных содержательных размерностей сознания — вопрос нетривиальный, если исходить из конечности значений отдельно взятых знаковых элементов коммуникации. Ответ на него, по-видимому, состоит в том, что в основе любых знаковых форм коммуникации лежит относительно небольшое множество первичных, матричных символических структур, которые посредством своей представленности через вторичные структуры (например, слова обыденного языка, изображения, жесты и т. д.) конституируют, «индуцируют» в человеке первичные, дорефлективные способы целостно осмысленного восприятия реальности. Это первично-символические, не сводимые к своим частным способам представленности «машины понимания» (М. К. Мамардашвили), «не отображающие или описывающие, а в своем пространстве производящие собственные эффекты, которые являются не описательными или изобразительными, а конструктивными по отношению к нашим возможностям чувствовать, мыслить, понимать… Без них, если бы мы просто естественным образом смотрели на мир… был бы хаос»[2].

Совокупность матричных символических структур и правил их знаковой представленности в производных артефактах, обеспечивающих первичное смысловое конституирование человеческого опыта (восприятия, понимания, деятельности и общения) может быть определена как *метатекст* культуры, обеспечивающий смысловую «прозрачность» любого ее частного фрагмента. Поэтому насущной задачей является построение *типологии метасмыслов*, обеспечивающих возможность интерпретации локальных феноменов культуры. На наш взгляд, имеет смысл выделять следующие типы: 1) метасмысл *витальности* (общность простого воспроизводства жизни); 2) метасмысл *трансгрессии* (общность стремления к личностной самоактуализации); 3) метасмысл *трансценденции* (общность

[1] *Петрушенко В. Л.* Принципы диалектики и проблема смысла в культуре // Проблемы философии: Респ. научн. сборник. — Вып. 78. — К.: КГУ, 1988. — С. 43–45.

[2] *Мамардашвили М. К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. — М.: Лабиринт, 1994. — С. 72.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

причастности к сакральному). На уровне метасмыслов нет противопоставления человека и мира, «объективного» и «субъективного», — ведь это уровень исходного *смыслополагания человеческого присутствия в Бытии* как такового.

Целью настоящей статьи является анализ того особого содержания культуры и человеческого сознания, которое единственно адекватным образом может быть теоретически зафиксировано именно в терминах «смысл» и «смысл жизни», а также культурно-историческая конкретизация этого содержания.

В дальнейшем анализе мы будем исходить из того, что каждый из типов метасмыслов в предложенной выше схеме актуально развертывается в вариативную сюжетность человеческого сознания и культуры, в результате чего приобретает полиморфизм и динамику. Соответственно, любая наша *интерпретация любой локальной предметности познания соотносится именно с таким представлением о реальности в целом как со своим предельным смысловым контекстом и своего рода «каноном» понимания чего бы то ни было*. В частности, для метасмысла *витальности* — это «мир как живое, одушевленное тело» (А. Ф. Лосев). Для метасмысла *трансгрессии* — это «мир как воля к власти», в котором каждое индивидуальное сущее существует постольку, поскольку стремится стать больше себя самого, подчинить себе других, осуществляет «страсть к преодолению границ» (таково обычное понимание трансгрессии[3]). Для метасмысла *трансценденции* — это «мир как тварное сущее», чья конечность, однако, изначально соотнесена с перспективой преображения и бытия в вечности.

Например, для последнего мир в своей подлинной сущности не есть совершенный и самодостаточный «космос», но временный, уязвимый, саморазрушающийся, хрупкий «век», именуемый в Библии словом «олам». Как писал С. С. Аверинцев, «греческий «космос» покоится в пространстве, обнаруживая присущую ему *меру*; библейский «олам» движется во времени, устремляясь к преходящему его пределы *смыслу*»[4]. «Олам» изначально движется к своему Концу, имея свой конечный смысл *вне* себя, а не в себе. Здесь метасмысл любой локальной ситуации определяется через матричные символы Суда и Искупления (Освобождения). У первых двух метасмыслов матричными символами являются, соответственно, Жизнь (далее развертывается в ряд символов природного бытия) и Воля (развертывается в ряд символов покорения природы и исторического прогресса).

Таким образом, на базовом уровне «работы со смыслами» сознание человека осуществляет своеобразный синтез: а) локальной причинности (в рамках интенционально ограниченной предметности) с Причинностью в предельном значении этого слова — с метасмыслом всего существующего как такового; б) удостоверивания налично данного с помощью определенных процедур с особой предельной Достоверностью метасмысла, полагаемой в основу мировосприятия. Заметим, что эта базовая структура сознания является универсальной для любого типа мировоззрения. Она, как правило, остается рефлективно не фиксируемой и осознается только в критических ситуациях «не срабатывания» привычных стереотипов мышления, когда человеку приходится подниматься до смысложизненных вопросов. Именно это обстоятельство очень важно для нашей темы. Оно показывают, что термин «метасмысл» фиксирует изначальные, внутренние «протоструктуры» сознания, обеспечивающие во взаимодействии между собой любой синтез локального культурного смысла. Эти базовые «протоструктуры», в свою очередь, по-разному «работают» в зависимости от того, какой «мировой» метасмысл развертывается в процессе познания, независимо от конкретной предметности последнего.

По отношению к матричным символам часто используется термин «базовые метафоры» (И. Т. Касавин), но он, по нашему мнению, в данном случае недостаточно адекватен, поскольку метафора предполагает соотнесение чего-то уже заранее данного, а *матричный символ*, наоборот, как раз и дает возможность помыслить реальность в качестве *мира*, а не соотносит *уже* помысленный мир с *уже* помысленным его образом. Другое существенное обстоятельство состоит в том, что только в предельных случаях названные метасмыслы культуры выступают в своем «чистом» виде. Как правило, они образуют сложные синкретические конфигурации как массовом, так и в индивидуальном сознании. Но их дистинкция, тем не менее, насущно необходима для анализа и понимания логики конкретных ситуаций интерпретации, поскольку в последних, как правило, происходит «игра» переходов от одного метатекстового «канона» смыслополагания к другому и третьему, затем наоборот и т. д. Собственно, мастерство интерпретации артефактов любого рода в конечном счете и состоит в умении отслеживать эти не всегда явные переходы или самостоятельно их инициировать там, где это требуется новой проблемной ситуацией.

Но важнейшая эвристическая функция предложенных различений состоит именно в акцентировании *взаимной конфликтности* метасмыслов, которая, с одной стороны, является глубинной, исходной причиной взаимных непониманий людей и целых культур, опирающихся (сознательно или чаще бессознательно) на разные метасмыслы, и как следствие, их уклонения от реального диалога в монологическое самоутверждение и конфликт. С другой стороны, эта конфликтность не исключает смысловой преемственности и даже может обнаруживать определенную «логику» переходов от одного метасмысла к другому (впрочем, как правило, весьма индивидуальную в своих проявлениях). Эта амбивалентность, в свою очередь, отвечает двум «шагам», имеющим место в структуре интерпретации, всегда имеющей диалогическую структуру: 1) моменту «остранения» (В. Б. Шкловский) собеседника и 2) моменту трансформации *своей* позиции вследствие обогащения *его* опытом и *его* обращенности ко мне. Принципиальной закономерностью в процессах общения на уровне метасмыслов является то, что сознание каждого из его участников всегда так или иначе «включено» в каждый из них по принципу свободной причастности. Содержательное «наполнение», ассоциативные ряды и способы рациональной интерпретации при этом всегда глубоко индивидуальны, но сам «топос» диалога и хотя бы минимальная взаимная «прозрачность» сознаний обеспечиваются именно этой общей триединой причастностью всем метасмыслам одновременно.

Это связано с особым парадоксом «двойничества», в свое время введенного в философский оборот А. А. Ухтомским, но

[3] См.: *Козелецкий Ю.* Человек многомерный. Психологические эссе. — К.: Лыбидь, 1991. — С. 30.

[4] *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. — М.: CODA, 1997. — С. 94.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

до сих пор не получившего полноценного концептуального развития. Суть его состоит в обусловленности нашего восприятия мира и всякого другого «Я» двумя противоположными доминантами — на своем «Я», при которой все остальные становятся в моем восприятии его же двойниками; и доминантой на Другого, при которой он являет мне свое подлинное и насущное для меня Лицо. Сам А. А. Ухтомский пишет об этом так: «Мы воспринимаем лишь то и тех, к чему и к кому подготовлены наши доминанты… Бесценные вещи и бесценные области реального бытия проходят мимо наших ушей и наших глаз, если не подготовлены уши, чтобы слышать и не подготовлены глаза, чтобы видеть, т. е. если наша деятельность и поведение направлены сейчас в другие стороны… Проблема Двойника и тесно связанная с нею проблема Заслуженного собеседника… служат естественным продолжением того, что доминанта является формирователем «интегрального образа» действительности… Пока человек не освободился еще от своего Двойника, он не имеет еще Собеседника, а говорит и бредит сам с собою… завистнику и тайному стяжателю чудятся и в других стяжатели; эгоист именно потому, что он эгоист, объявляет всех принципиально эгоистами. Везде, где человек осуждает других, он исходит из своего Двойника, и осуждение есть вместе с тем и тайное… самооправдание»[5]. Этим первичным экзистенциальным установкам отношения к Другому как к Двойнику или как к Собеседнику соответствуют два противоположных способа отношения к Другому: «в первом случае человек домогается равенства тем, что *стаскивает другого с его высоты до своего уровня*, принижает его до себя. В другом случае он домогается того же равенства, но тем, что *усиливается подняться со своего низа до того высшего*, в котором видит другого»[6]. Тем самым, с экзистенциальной точки зрения мыслящее и понимающее «Я» всегда *на границе самого себя* (иначе оно *не* «мыслит» и *не* «понимает» в подлинном значении этих слов), — и точно так же оно на границе Другого (за которым всегда — другое «Я»). Иллюзорное устранение этой границы путем *замещения* Другого проекцией своего «Я» и создает эффект «двойничества». Наоборот, позитивное *наполнение* границы своей открытостью Другому создает эффект «собеседничества» в указанном чисто герменевтическом смысле — как эффекта смиренного приобщения к особой сфере универсальной открытости «Я»-«Ты»-отношения. Именно это и есть тот реально-жизненный «канал», по которому осуществляется трансляция культурных смыслов, а значит, и процесс «вживания» в базовые метасмыслы.

Возможность противоположных доминант восприятия, очевидно, не сводится к уровню психологии восприятия или только к сфере моральной культуры — наоборот, само формирование противоположных доминант в этих сферах является уже следствием противоположных экзистенциальных состояний человека, определяющих его отношение к миру. В свою очередь, возможность таких состояний объясняется особой онтологической структурой человеческого существа, которая у А. А. Ухтомского лишь намечена и поэтому требует специальной экспликации. Речь идет о *расщепленности* человеческого существа на свою онтологически высшую часть, выражающуюся в бескорыстной любви к Другому; и низшую — демоническую, выражающуюся в стремлении властвовать над Другим, сделать его своей собственностью. Доминанта на «Я», и, как следствие, феномен «двойничества», «бред самого с собою» вместо обращения к реальному Собеседнику, завистливое «стаскивание другого до своего уровня» и т. д. — все это результат своеобразного *паразитирования* низшей части человеческого существа на высшей, присваивания ею функций последней. Доминанта на «Я» возможна лишь вследствие отождествления «Я» с Другим, присвоения «Я» себе той любви, которая предназначена Другому. Тем самым «Я» иллюзорно делает себя центром вселенной — низшая, демоническая часть человеческого существа узурпирует способность к любви, подчиняет ее своему стремлению к господству. Эта предельная «метафизика» самоосуществления человеческого «Я» оказывается вовсе не абстракцией, но самым непосредственным образом определяет наше отношение ко всякой интерпретируемой нами культурной реальности, определяет нашу способность (или неспособность) видеть в ней насущный для нас *инаковый* смысл, а не совершать каждый раз проекцию «мирка» собственного индивидуального сознания на весь Универсум. Движение в «треугольнике» метасмыслов создает то внутреннее свободное смысловое пространство сознания, которое обеспечивает «эффект Собеседника» и способность человека к универсальной культурной восприимчивости — но не по модели якобы всепонимающего, «божественного» разума, но по модели *универсальной отзывчивости*. Таковы общие закономерности общения на уровне смыслов, которое, в конечном счете, всегда восходит к смысложизненной проблематике, синтезирующей в себе все смысловое «поле» человеческого бытия, все пространство взаимопонимания.

Киевский русский философ В. А. Малахов писал, что человек нуждается не только в определении смысла внешнего бытия относительно своих внутренних запросов и потребностей, но и в определении смысла собственной своей жизни, — смысла, который помог бы преодолеть неизбежную конечность его индивидуального существования. И поэтому «понятно, что этот искомый смысл может быть установлен лишь относительно каких-то постоянных, “инвариантных” начал, возвышающихся над непосредственным жизненным процессом, служащих как бы мостками, которые соединяют, связывают друг с другом неповторимые человеческие миры»[7].

В свою очередь, В. Франкл также указывал на особый парадокс «смысла жизни», но который проявляется в чисто психологическом плане. Он писал: «Нормальный человек… стремится не к удовлетворению своих влечений и потребностей ради сохранения или восстановления душевного равновесия. Изначально по крайней мере он направлен на осуществление смысла и реализацию ценностей, и лишь в ходе осуществления смысла и реализации ценностей он осуществляет и реализует себя самого. Последнее приходит как следствие, а стремление к нему как к цели делает невозможным ее достижение»[8]. В свою очередь, это базовый психологический парадокс производен от

[5] А. А. Ухтомский в дневниках и письмах. — СПб.: Изд. СПб. ун-та, 1992. — С. 179–183.
[6] Там же. — С. 170.
[7] *Малахов В. А.* Смысл жизни и нравственное отношение личности к миру. — М.: Знание, 1986. — С. 6.
[8] *Франкл В.* Потенциализм и калейдоскопизм // *Франкл В.* Человек в поисках смысла: Сборник. — М.: Прогресс, 1990. – С. 73–74.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

фундаментального закона человеческой экзистенции «если бы мы в стремлении к смыслу видели лишь еще одно влечение, человек вновь выступил бы как существо, стремящееся к сохранению внутреннего равновесия… Непосредственный жизненный опыт говорит нам, что влечения толкают человека, а смысл его притягивает, что означает, что всегда в его воле решить, хочет он или нет реализовать данный смысл. Таким образом, осуществление смысла всегда включает в себя принятие решения»[9].

С чисто логической точки зрения уже само понятие «смысл жизни» подразумевает некий взгляд на *уже завершенность* человеческой жизни откуда-то «со стороны» — иначе не будет этой завершенности, а значит, *не о чем* будет высказывать смысл, необходимо предполагающий целостность и законченность осмысляемого. Исходя из этого бесспорного факта, В. А. Малахов сформулировал базовый экзистенциальный парадокс смысла жизни: «субъект ощущает себя как бы уже находящимся там, куда он, по существу, только и мог бы стремиться; и дело не в “стремлении” к чему-либо и не в «достижении» чего бы то ни было, а в глубине вживания, “врастания” в мир, спокойном приятии собственной участи в нем»[10]. Но ведь именно поэтому, как говорит М. К. Мамардашвили в лекции, фрагмент которой взят в качестве эпиграфа, «в самой жизни никакие смыслы не завершаются… во времени ничего не кончается и не выполняется… но есть пространство и время смысла»[11]. И это «пространство и время смысла» не находится внутри потока эмпирического бытия, сколь бы содержателен он ни был сам по себе во всех своих фрагментах — но оно необходимо предполагает выход из этого потока. И если религиозное сознание с самого начала имеет, «куда» выходить, т. е. фактически с самого начала постоянно трансцендирует «жизнь как целое» даже при всей его жизненной незавершенности (поскольку такое трансцендирование составляет один из необходимых признаков религиозного сознания как такового), то сознание чисто секулярное, для того чтобы обрести «пространство и время смысла» должно его само каким-то образом сконструировать из того мыслительного «материала», который у него окажется «под рукой». Например, из мироощущения тотального абсурда в качестве некой квазирелигии, как это сделал А. Камю. Или же, как раз наоборот — из эйфорического оптимизма социального творчества, как это имеет место в марксизме. Но общая структура «смыслостроительства» в обоих названных случаях совершенно одинакова при полной противоположности ее содержательного «наполнения». Общей для обоих случаев является и *роковая ненадежность любого сконструированного одними лишь индивидуальными человеческими силами смысла.* Этот смысл только тогда и устойчив, и всегда неисчерпаем для рефлексии, когда он прочно укоренен в общечеловеческом опыте и национальной традиции.

В осмыслении категории «смысл жизни» русским философом советского периода Н. Н. Трубниковым высказана важная идея: «Жизнь не имеет никакого, ни мудрого, ни глупого, ни абсурдного, ни трагического, ни какого другого заранее заданного смысла… Этот ответ смещает центр тяжести с вопроса об *изначальном смысле,* бесплодность которого очевидна, на вопрос об *окончательном смысле,* позволяя судить и о том *срединном* и *промежуточном,* где находимся сегодня мы и где этот вопрос имеет неотвлеченный смысл, где он, собственно, и приобретает всю полноту своего значения, где он насущнее, чем какой-нибудь другой, изначальный или конечный, взятый сам по себе… Смысл человеческой жизни, таким образом, *находится* (в двойном смысле этого слова, то есть пребывает и открывается) в становлении, а значит, и в проспекции… Мы искали смысл человеческой жизни в необходимости, в изначальности, в миропорядке и горевали, что не находим его. Но, может быть, это просто превосходно, может быть, это величайшее человеческое счастье, что мы не находим его там, где искали до сих пор. Найди его в изначальном и необходимом, в самом миропорядке, не лишили бы мы себя самой *возможности выбирать и созидать* свою человеческую сущность?»[12]. Такой подход, как видим, с одной стороны, и весьма близок к западному экзистенциализму, но с другой — в нём есть и специфически русская «нотка»: радость о том, что смысл жизни непрост и величественен, а поэтому даже и незнание его — и боль от этого незнания — уже есть достижение человеческой мысли, указатель её подлинного пути от «смыслов» к Смыслу.

Для русской философии в целом был характерен подход, который можно определить как этико-онтологический, развивал в своих философских работах Л. Н. Толстой, в частности, в трактате «О жизни». Можно привести такое его обобщающее рассуждение: «Волей-неволей человек должен признать, что жизнь его не ограничивается его личностью от рождения и до смерти и что цель, сознаваемая им, есть цель достижимая и что в стремлении к ней — в сознании большей и большей своей греховности и в большем и большем осуществлении всей истины в своей жизни и в жизни мира и состоит и состояло и всегда будет состоять дело его жизни, неотделимой от жизни всего мира. Если не разумное сознание, то страдание, вытекающее из заблуждения о смысле своей жизни, волей-неволей загоняет человека на единственный истинный путь жизни, на котором нет препятствий, нет зла, а есть одно, ничем ненарушимое, никогда не начавшееся и не могущее кончиться, все возрастающее благо… Жизнь человека есть стремление к благу… Смерть и страдания суть только преступления человеком своего закона жизни. Для человека, живущего по своему закону, нет смерти и нет страдания»[13]. Таким образом, у Л. Н. Толстого категория Добра имеет всеобъемлющий смысловой характер, вместе с тем, редуцируя теоцентрическое понимание смысла жизни к космоцентрическому. По сути, Л. Н. Толстой мыслит здесь как неоязычник, по модели Платона: здесь Бог оказывается лишь одним из имен абсолютного Добра, — а не наоборот, как это должно быть для христианина.

В русской философской традиции выработалась также и определенная «логическая» модель осмысления содержатель-

[9] *Франкл В.* Самотрансценденция как феномен человека // Там же. — С. 61–62.
[10] *Малахов В. А.* Указ. соч. — С. 53.
[11] *Мамардашвили М. К.* Органы онтологии (Доклад в Институте философии (Москва, 1 апреля 1986 г.) // Эл. ресурс: http://www.philosophy.ru/library/mmk/mamard_organy.html#ftn1
[12] *Трубников Н. Н.* Проспект книги о смысле жизни // Квинтэссенция: Философский альманах. — М.: Политиздат, 1990. — С. 438–439.
[13] *Толстой Л. Н.* О жизни // Собр. соч. В 22 т. — Т. 17. — М.: Худ. лит., 1983. — С. 130.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

ной специфики категории «смысла жизни». Она состоит в своего рода «встречном» движении, — с одной стороны, трансцендирования эмпирически данной человеческой «сущности», т. е. обнаружения в ней внутренних «бесконечных размерностей» смысла; а с другой — имманентизирования предельных смысловых категорий («Добро», «всеединство», а также воли Творца в отношении к миру). Хотя на этом пути есть свои опасности и риски, но именно так можно избежать той странной тривиализации размышлений о смысле жизни, множество примеров которой мы обнаруживаем в философии и культуре последних веков.

Смысл жизни является глубоко парадоксальным феноменом уже по самому своему способу представленности в человеческом сознании: ведь он, с одной стороны, всегда глубоко интимен, почти не уловим для рационального определения; а с другого — всегда является именно интегрирующим смыслом, в котором «свернуты» все другие. На первый взгляд, поскольку смысл жизни всегда является личностным, то может казаться напрасным делом искать какие-либо его инвариантные характеристики, которые бы имели универсальное значение для всех людей и любых мировоззренческих ориентаций. Однако на самом деле такая инвариантность существует на уровне *логической структуры* этого типа смыслообразования — структуры, которая не просто предполагает вариативность его индивидуального содержания, но и сама же ее порождает.

В соответствии с внутренней формой самого слова «смысл», о которой было сказано выше, «смысл жизни» является таким специфическим образованием человеческого сознания, которое «с-мысливает» вместе, во-первых, индивидуальный жизненный путь человека как определенную целостность; а во-вторых, уже эту индивидуальную жизнь как таковую с целостностью общечеловеческого бытия и Бытия как такового. Именно это и является исходным *логическим инвариантом* смысла жизни, независимо от того, как конкретно формулирует его для себя тот или иной человек. Метафора «с-мысливания», то есть мышления вместе, в рамках единого смысла сразу нескольких разных предметностей сознания (или даже большого, полностью не осознаваемого их множества, как это происходит в «с-мысливания» жизни как единого целого) может быть в определенной степени интерпретирован даже в формально-логическом виде, например, с помощью формулы: (M & (*a* v *b* v *c* v *d* v *e*)) & S, где *a, b, c* и т. д. — отдельные предметности индивидуальной жизни; M — осознание «особости» моего индивидуального «Я»; S — всеобщий смысл Бытия как такового. Простая дизъюнкция (v) означает относительную смысловую автономность фрагментов жизни, вследствие которой они, с одной стороны, могут абсолютизироваться как «подлинная жизнь» или же, наоборот, как «пропавшее время», а с другой — требуют для себя спецификации общего смысла жизни. Внутренняя логическая парадоксальность смысла жизни состоит в том (это формализовано в конъюнкциях с M и S), что он всегда переживается, с одной стороны, как «только мой», а с другой — только как и всеобщий, «вселенский», давая предельное оправдание мой индивидуальному существованию в контексте целостности всего мыслимого Бытия как такового. В свою очередь, утрата предельных смысловых «параметров», обозначаемых здесь символами M и S, приводит к обессмысливанию всех отдельных фрагментов индивидуальной и мировой жизни — «микросмыслы» в каждой ситуации «предают, исчезают, оставляя человека в космической пустоте»[14]. Так возникает экзистенция абсурда, для большинства людей почти непереносимая.

Тем самым, конкретные определения смысла своей жизни отдельными людьми, воссоздавая эту инвариантную логическую структуру, определяются содержанием разных экзистенциальных и мировоззренческих парадигм, которые можно определенным чином типологизировать. Эта типология будет производной от представлений о сущности Бытия как такового, которые становятся моделями осознания сущности и назначения индивидуальной жизни. При большом разнообразии таких представлений, которое мы наблюдаем в истории человечества, они на самом деле представляют собой лишь различные вариации нескольких исходных типичных представлений: 1) космоцентрического; 2) теоцентрического; 3) антропоцентрического. В первом из них Бытие мыслится как «живое одушевленное тело» (А. Ф. Лосев); во втором — как тварный мир, созданный единым Богом; в третьем — как среда самоутверждения человека как высшего в этом мире существа. В соответствии с выбором одного из доминирующих типов (сознательно или подсознательно) определяется и смысл индивидуальной жизни каждым человеком. Очевидно, что названные типы, в свою очередь, достаточно четко соотносимы и с ранее выделенными нами типами «метасмыслов», организующих целостность работы человеческого сознания: космоцентрический — с метасмыслом витальности; антропоцентрический — с метасмыслом трансгрессии; теоцентрический — с метасмыслом трансценденции. В первом случае сам человек ощущает и осмысливает себя как частицу единого живого Космоса, подчиненную его неизменным законам. Жизнь с таким самосознанием приобретает общий смысл именно в соотношении со смыслом космического бытия как телесно-душевного самовоспроизводящегося Организма. Здесь человек ощущает и осмысливает и свою жизнь как некий «микрокосм», в котором должен максимально полно реализоваться общий космический закон воспроизведения Жизни, которая становится для человека этого типа уже не внешней силой Рока, а его внутренним нравственным императивом и приобретает сакрализированный характер. Общий смысл жизни здесь переживается и осознается как стремление максимальной продуктивности — как физической, так и культурной, ведь и то, и другое переживается как соучастие в вселенском священном действе воспроизведения самой Жизни, в полноте и совершенстве Универсума. Тем самым, эта продуктивность осмысливается не эгоцентрически — как самоутверждение, прежде всего, «моего» собственного бытия, — но наоборот, как производительность Дара, как утверждение полноты Универсума. Самоутверждение как таковое здесь имеет место как подчиненный момент такого соучастия во вселенской жизни, переживаемого как долг и как радость.

Для космоцентрического типа свойственно соотносить себя прямо с Космосом-мирозданием. Вот, например, мысль Я. Э. Голосовкера: «смысл существования, и особенно нашего суще-

[14] *Херсонский Б.* Смысл жизни: обретение и утрата // Суицидология: прошлое и настоящее. — М.: Когито-Центр, 2001. — С. 226.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

ствования, в том, чтобы мое "я", обнаруживая творчески свое понимание, обогащало им мировое понимание в космосе и с ним бы сливалось в акте понимания… в этом мировом понимании скрыта радость культурного подвига — его активный героизм, особенно тогда, когда постигаешь, что эту радость приняли и чувствуют или же примут и почувствуют другие. Именно в этом "другие" для нас смысл мирового понимания. Слово "другие", которые нас понимают, выражает для нас нашу потребность в наличии понимания в космосе. Слово "другие" здесь замещает космос»[15]. Казалось бы, здесь мы видим неоязыческий космоцетризм, но страсть к вечности, самопожертвованию и жизни для других.

В свою очередь, в теоцентрическом типе земная жизнь переживается и осознается как конечная в перспективе Суда, как *испытание* и пространство онтологической трансформации всего человеческого существа, которое призвано к вечной жизни. В Христианстве такой смысл жизни называется спасением души. Такой смысл личностного бытия определяется не подчиненностью космическому Року, а Призывом к вечной жизни, исходящим от Самого Творца. (А космический Рок здесь, наоборот, — воплощение сил смерти, которые должны быть побеждены). Так, например. С. Л. Франк в своей известной книге «Смысл жизни» предлагает глубокую рефлексию того, *каким образом развивается опыт обретения смысла «внутри» веры*. «Что попытка осмыслить мир и жизнь, — пишет здесь С. Л. Франк, — осуществима лишь через отрешение от мира в смысле превозмогания его притязания иметь самодовлеющее и абсолютное значение, через утверждение себя в сверхмирной, вечной и истинно всеобъемлющей основе бытия — это есть просто самоочевидная истина, имеющая в области духовного знания значение элементарной аксиомы, без знания которой человек просто безграмотен. И если эта простая и элементарная истина противоречит «современному сознанию» или нашим предубеждениям, основанным на страстях, хотя бы самых благородных, то — *тем хуже для них*». Поэтому очевидно, что «духовная ориентировка на первооснове бытия и утверждение себя в ней не «обессмысливает» для нас жизни, а, наоборот, впервые открывает нам ту широту кругозора, при которой мы можем ее осмыслить. Самоуглубление здесь, в области знания, есть не замыкание духа, а напротив, его расширение, освобождение его от всяческой узости, обусловливающей его слепоту. Но *то же соотношение* господствует и в области практической, в сфере действенной жизни. Мы уже видели, что искание смысла жизни есть, собственно, *борьба* за него, творческое его утверждение через свободное внутреннее делание»[16]. С. Л. Франк особое внимание обращает также на антропологические параметры обретения смысла жизни в вере. «Религиозное осмысление жизни, — пишет он, — раскрытие своей утвержденности в Боге и связанности с Ним есть по самому своему существу *раскрытие человеческой души,* преодоление ее безнадежной в-себе-замкнутости в эмпирической жизни. Истинная жизнь есть жизнь в всеобъемлющем всеединстве, неустанное служение абсолютному целому; мы впервые подлинно *обретаем* себя и свою жизнь, когда жертвуем собой и своей эмпирической отъединенностью и замкнутостью и укрепляем все свое существо в ином — в Боге как первоисточнике всяческой жизни. Но тем самым мы глубочайшим, онтологическим образом связываем себя со всем живущим на земле и прежде всего — с нашими ближними и их судьбой»[17]. Тем самым, «настоящее, основное дело человека» неизбежно «состоит в действенном утверждении себя в Первоисточнике жизни, в творческом усилии влить себя в него и Его в себя, укрепиться в нем и тем действенно осуществить смысл жизни, приблизить его к жизни и им разогнать тьму бессмыслия. Оно состоит в молитвенном подвиге обращенности нашей души к Богу, в аскетическом подвиге борьбы с мутью и слепотой наших чувственных страстей, нашей гордыни, нашего эгоизма, в уничтожении своего, эмпирического существа для воскресения в Боге»[18]. Исходя из предложенной нами формализованной модели концепцию С. Л. Франка следует рассматривать как предельную акцентуацию *сущностной связи* элементов M (осознания «особости» моего индивидуального «Я»), и S (всеобщего смысла Бытия как такового). В целом эта работа С. Л. Франка является полным развитием древнего метода духовной *анагогии* («восхождения ума») в процессе поиска высшего смысла жизни, — а именно, поиска, преображающем сам ум в его сущностных силах.

В третьем типе человеческая жизнь переживается и понимается как культ собственного «Я», что, впрочем, может выражаться и в «превращенных» формах (например, коллективизма и культа техники). Здесь смысл жизни — это самоутверждение индивидуального «Я» как самоцель и самоценность, которой подчинены любые формы человеческой активности, а родовая жизнь и полнота Универсума воспринимаются лишь как «ресурсы» этого самоутверждения.

Этому типу обычно вообще присуща явная «деконструкция» самой категории «смысл жизни». Вот, например, характерное рассуждение немецкого автора Г. Штилера: «Термин "смысл" обозначает функциональное отношение: нечто имеет смысл постольку, поскольку оно реализует необходимое отношение *для другого*. Если бы существованию рода Homo sapiens был присущ вовне его находящийся смысл, то последний должен был бы основываться на том, что благодаря деятельности человеческого рода в космос как его "дополнение" вносится специфический порядок, высший способ движения и функционирования… Существование человеческого рода не имеет смысла, оно не имеет функционального отношения к чему-то вовне его находящемуся»[19]. Как видим, эти рассуждения тоже четко вписываются в предложенную нами «формулу» смысла жизни: отрицая существование S, автор автоматически отрицает и M (индивидуальный и родовой вместе). Если нет мира вечности, инакового этому миру — значит и этот мир вместе со всем человечеством не может иметь никакого смысла. Рассуждения по-немецки строги и логичны, не смотря на их кричащее противоречие с общечеловеческим опытом и даже просто с самоощущением любого нормального человека. Но далее

[15] *Голосовкер Я. Э.* Имагинативный абсолют. Ч. I. // Голосовкер Я. Э. Логика мифа. — М.: Наука, 1987. — С. 163.
[16] *Франк С.* Смысл жизни // Смысл жизни: Антология / Сост., общ. ред. *Н. К. Гаврюшина*. — М.: Прогресс-Культура, 1994. — С. 564.
[17] Там же. — С. 564–565.
[18] Там же. — С. 566.
[19] *Штилер Г.* «Смысл» истории, «смысл» человеческого существования // *Леске М., Редлов Г., Штилер Г.* Почему имеет смысл спорить о понятиях / Пер. с нем. — М.: Политиздат, 1987. — С. 232–233.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

автор словно «проговаривается» и воочию демонстрирует тот абсурд и явное внутреннее противоречие, которое движет его мыслью. Г. Штилер далее пишет: «не имеет смысла и история человечества. Другими словами, она не соотносится с каким-то завершающим состоянием в мировом целом… “Смысл” индивидуального существования заключается в том, чтобы сделать возможным родовое существование»[20]. Но откуда же здесь может взяться «смысл», если само это «родовое существование» его a priori не имело? Абсурд и алогизм здесь налицо. Но психологическое объяснение очевидно: в конце концов, как утопающий за соломинку, автор хватается за тривиальное неоязыческое представление о жизни для «рода». И ведь иначе такую мучительною пустоту бытия вынести было бы просто невозможно, и ее нужно хотя бы и ценой явного противоречия и абсурда заполнить хоть чем-нибудь…

Смысл жизни имеет не только актуальный, но и проективный, а также ретроспективный характер. Причиной общего смысложизненного кризиса всегда в первую очередь становится кризис проективного измерения, если человеку становится «некуда жить» (Г. С. Батищев). Такое происходит в двух противоположных случаях — или тогда, когда реализация сформированного смыслового проекта жизни вследствие каких-то причин становится практически невозможной, «заблокированной»; или же, наоборот, если этот проект полностью реализован, обнаружил свою ограниченность, и человек попал в смысловую пустоту, которую не знает чем заполнить. Соответственно, не трудно проанализировать, какие с трех смысложизненных ориентаций являются более, а какие менее «кризисными». Наиболее кризисным, очевидно, является антропоцентрический, поскольку культ «Я» одновременно и наиболее уязвим для неблагоприятных обстоятельств и самый бедный по своему реальному смыслу, который обычно легко исчерпывается и деградирует. Космоцентризм является более стойким, но не удовлетворяет высшие духовные потребности человека. Теоцентризм имеет абсолютную проективную и онтологическую мощность, но и наиболее труден для жизненной реализации. В этом «треугольнике» типов и решается судьба человеческой души. Возможно, что в современную эпоху возникнут ещё какие-то принципиально новые ходы мысли в философской рефлексии категорий «смысл» и «смысл жизни». Однако и того, что уже существует, достаточно для утверждения о том, что русская философия обогатила мировую философскую мысль разработкой совершенно особого способа осмысления «предельных» вопросов — способа sub specie sensi vitae, актуальным для всех и во все времена.

[20] Там же. — С. 234–235.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

Elena BOLOTNIKOVA / БОЛОТНИКОВА Елена Николаевна
| The Perspective of Self-Care: Philosophy Versus Religion|

Elena BOLOTNIKOVA / БОЛОТНИКОВА Елена Николаевна

Russia. Samara.
Samara State Agricultural Academy (SSAA)
Assistant professor of humanities and social and political sciences. PhD.

Россия. Самара.
Самарская государственная сельскохозяйственная академия.
Кафедра гуманитарных и социально-политических дисциплин.
Кандидат философских наук, доцент.

vlad_lena@mail.ru

THE PERSPECTIVE OF SELF-CARE: PHILOSOPHY VERSUS RELIGION

According to the author, the discovery of the importance of non-existence is the focal point in the individual's search for the meaning of his own existence. Gaining a sense of being an individual is associated with the religion or philosophy of the future. The broad interpretation of philosophy — as a structured form of self-care, most relevant to a contemporary — is based upon M. Mamardashvili, M. Heidegger, J. P. Sartre, M. Foucault and the texts of other famous authors.

Key words: *the meaning of life, discursive / non-discursive mode of knowledge, self-care, telos, ascetic practices, the ethical substance, mode of subjection*

В перспективе заботы о себе: религия vs философия

По мнению автора, обнаружение значимости небытия является узловым для индивида моментом в поиске смысла собственного существования. Обретение смысла индивидуального бытия человек осуществляет в перспективе или религии или философии. С опорой на тексты Мамардашвили М. К., Хайдеггера М., Сартра Ж. П., Фуко М. и др. эксплицируется широкое толкование философии как структурированной формы заботы о себе, наиболее актуальной для современника.

Ключевые слова: *смысл бытия, дискурсивные/недискурсивные формы знания, забота о себе, телос, аскетические практики, модус подчинения, этическая субстанция*

Between Being and Non-being: in Search of Meaning

The study of philosophy requires a special intellectual inquiry, state and efforts. This occupation is called to life only in response to a detected as significant lack of meaning of human existence. This situation is described by Jean-Paul Sartre in «Being and Nothingness»[1] and can be called «the case with Pierre». According to this story, human existence is organized around the presence, the presence of something. An individual considers his existence as a set of resources which if particularly organized give an opportunity to derive practical benefit, for example to take up a position, to increase capital, to intensify emotions and pleasure. This peculiar economic approach to life is not related to objective reality, as it means only repetition, identity, staying in analogy with the others. The only meaningful, rather than mechanically repeated existence of an individual makes his being unique, free and unrepeatable. Recognition of lack of meaning in the habitual economically reasonable existence can serve as the starting point of understanding, the point of a fundamentally new organization of existentially meaningful being. «Being of meaning requires the preservation of non-being»[2] as V. A. Konev points out correctly.

Nothingness of Pierre changes objective reality of the individual, directing him at insistent need to fill in the emptiness opened. Thus was born a clear conscious desire to find something beyond the everyday worries and practical benefits, an attempt to traverse oneself beyond the limits of the dates mentioned on the monuments and pages of encyclopedias. Detection of the emptiness in place of meaning of life fills in everything, the mist of senselessness envelops all everyday issues showing objective reality as mere existence, and then the person inevitably and irrevocably is forced to enter into the space of genuine self-care. Authenticity is taken here in the sense of S. Kierkegaard and M. Heidegger, the latter is known for including self-care into the sphere of existentials along with fear, anxiety and terror. Exploring M. Heidegger's creative work thoroughly P. P. Gaidenko, a Russian researcher, mentions that care «takes the form of aspiration for the future on the one hand and turns to intraworld being on the other»[3] and acts as a continuous anxiety.

[1] *Sartre Jean-Paul*. Being and Nothingness. The principle text of modern existentialism. First Washington Square Press, 1993. P. 41.

[2] *Конев В. А.* Онтологические особенности мира человека. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2003. С. 12.

[3] *Гайденко П. П.* Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XXвека. — М.: Республика, 1997. С. 411.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

Elena BOLOTNIKOVA / БОЛОТНИКОВА Елена Николаевна
| The Perspective of Self-Care: Philosophy Versus Religion|

The Meaning and Structure of Self-care

The fundamental importance of self-care for the human being could be seen only of the Temple of Apollo in Delphi. And, despite the fact, that it said, «Know thyself», the underlying meaning of this statement is precisely self-care as critics say[4]. Later the value of self-care and its content was one of the prevailing themes in Socrates' speeches, represented in Plato's dialogues and nowadays we are obliged to P. Hadot and his lectures «What is ancient philosophy»[5] for the revival of this issue. Structural analysis of self-care no doubt belongs to Michel Foucault, whose efforts helped us to realize self-care not as selfishness or as a relic of ancient philosophical constructions, but as a prevailing system of moving constitutive signifiers. According to him self-care in every era and culture consists of ascetic practices, telos, mode of submission and ethical substance[6]. Something that serves as a telos or how ascetic practices work varies from epoch to epoch. Also something that takes place of the ethical substance, and the way the mode of submission is fixed transform with time and circumstance. But these substantial things get, in fact, the same shapes whatever culture and time period of human history is in question, as self-care acts as fundamental originally human thing.

The way this mechanism works was successfully demonstrated by Michel Foucault taking as an example ethics of the first centuries of our era. After analyzing a considerable body of texts, he came to the conclusion that instead of telos of self-care there can be either purity, or immortality, or freedom, or self-discipline[7]. Desires, feelings or intentions can be recognized as ethical substance that is subject to change, improvement, turning into a kind of aesthetic work[8]. Modus of submission of varying degrees of rigor emerges as the way in which people can be encouraged to recognize certain moral obligations as their own. This may be a universal principle of rationality, or divine law or cosmological order, important to be followed as you are a human being. Finally, ascetic practices in the wide sense act as the content of an individual's activity localized in intellectual and perceptional spheres.

Embarked on the path of his own search for the meaning of life, the person finds himself playing the part of the hero of one of Russian fairy tales who should «go there, I don't know where and find something I don't know what». Culture offers two clues to help him — one represents a religious choice, the other — a way of philosophical research. Both, eventually, form a certain lifestyle.

Religion as Self-care Space

Religion gives hope that might be considered as «the last drop out of the barrel of misfortunes that pours out on the person» according to Nietzshe. Religion focuses on eternal life or eternal return, and thus rescues the person from the rigid vice of material, final, temporary, mortal existence. Offering prayers to God, the believer in fact aspires to possibility of personal relationship with God, with hope to be heard personally. The believer finds connection with transcendental, with eternal, with absolute and therefore becomes involved in this timeless. And in this regard for whoever the believer prayed, he prays for himself and for the possibility of his own immortality. Praying for the world, a person actually cares about himself, about his own immortality. This is the telos of religious choice. Opening the texts of the Church authorities, deeply religious, such as Richard of St. Victor[9] and St. Augustine, we hear that a person is insignificant, he is a grain of sand, dust from the feet of God, but the words are obviously producing the opposite effect — even a grain of sand in the light of the Divine acquires meaning and significance. Discovering the meaning of life in religious systems requires certain ascetic practices, entrenched in all clerical institutions. In most cases, they are aimed primarily at the body, the suppression of which should consistently lead the person on the path of spiritual truth. As an ethical substance to be treated and improved, serves the human spirit, the soul, and the mode of submission is built in the local perspective of a particular church, usually in a fairly strict mode.

We do not consider religious choice in search for the meaning of life as an archaic heritage of the past centuries. The current political and economic situation shows that a huge number of people choose religious principles to understand themselves and design their relations with the world, make religion the foundation for their socially active position. Thus, it is early to «discount» religious choice as one of the possible directions of self-care.

Philosophical Strategy in Taking Self-care

In turn, philosophy tries to get by without turning a man to transcendental in its religious version. In this context, we understand philosophy not as a strict science in which research is conducted using concepts and terms, theories and research programs are created, deduced arguments are put forward. It's about philosophy that is closer to F. Nietzsche's words: «merry science». Philosophy here is taken as desire to find answers to essential questions characteristic of all people regardless to their status or cultural differences. According to famous Russian philosopher M. K. Mamardashvili this register of existence of philosophy is called «real philosophy» which differs from the «philosophy of doctrines and systems»[10]. It is a unique combination of words and practices, thought and action, a common foundation of which will serve questioning of one's own existence and further opportunity to find oneself among self-evident facts, some deep internal knowledge, the ability to create oneself rather than practical benefit or achievement of the intended result.

In our opinion such a philosophical concept of self-study and one's own place in the world and the world itself presupposes a discursive mode of existence of the individual. Like P. Hadot under discourse we understand «discursive thought expressed through oral or written communication»[11].

---

[4] *Foucault M*. Technologies of the Self / Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault, ed. by *L. H. Martin*, *H. Gutman* and *P. H. Hutton*, Univ. of Massachusetts Press, 1988. P. 22.

[5] *Hadot Pierre*. What Is Ancient Philosophy. Belknap press. 2004. P. 36–39.

[6] Foucault M. On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress. Ethics, Subjectivity and Truth: Essential Works of Foucault 1954 — 1984, vol. 1, ed. Paul Rabinow. New York: New Press, 1997. P. 263–265.

[7] *Foucault M*. On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress. Ethics, Subjectivity and Truth: Essential Works of Foucault 1954 — 1984, vol. 1, ed. *Paul Rabinow*. New York: New Press, 1997. P. 265.

[8] Ibid. P. 264.

[9] *Richard of St Victor*. On the four degrees of violent love. / On Love. A Selection of Works of Hugh, Adam, Achard, Richard, and Godfrey of St Victor. Hugh Feiss OSB ed. Turnhout, 2011 BREPOLS. P. 283–286.

[10] *Мамардашвили М. К.* Мой опыт нетипичен. — СПб.: Азбука, 2000. С. 34.

[11] *Hadot Pierre*. What Is Ancient Philosophy. Belknap press. 2004. P. 4–5.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

Elena BOLOTNIKOVA / БОЛОТНИКОВА Елена Николаевна
| The Perspective of Self-Care: Philosophy Versus Religion|

According to Michel Foucault, any knowledge, including knowledge of the individual and of his being, is connected with two modes: discursive and non-discursive[12]. In the first mode something is realized, sounded, pronounced as a problem that needs to be solved, determined and named. In the second mode something is functioning that is not a problem, a question, a reason for a discussion for an individual. The question of the meaning of his own existence to a man puts all of his existence into question, transforms the very fabric of his being, and does not leave even the quietest nook of his life in shadow. Only philosophy, not in its strict, but expanded meaning, can talk so totally and globally of human life.

Having chosen the path of philosophical inquiry, in care of himself the individual fills its structural elements with the content different from that in religion. Ascetic practices relate primarily to the intellectual sphere of life, which then sequentially converts the corporeal sphere as well. Not immortality or purity but freedom or self-improvement acts as the telos of self-care. Ethical substance to be converted is not man's inner world, but its external manifestation, the embodiment of the sphere of senses in particular. Perceptional sphere acts as what is subject to transformation, expansion, aestheticizing, turning into a work of art, maximizing. Modus of submission is localized in the political sphere, in the space of public not private that's why, as it is possible to assume, the decline of a public person, registered by R. Sennett, takes place. Characterizing modern life, he writes: «Uniqueness of man has become a major burden of everyone, self-actualization, instead of being a means of understanding the world, has become the target. Only because we are too self-absorbed it is very difficult for us to understand the principle of private, clearly explain to ourselves and others what our personality is. The reason is that the deeper the soul is immersed in the private area, the less it develops, and the more difficult it is for a person to express his feelings»[13].

Philosophical study of the meaning of life states the human being the only thing in the world aware of his existence and therefore bearing responsibility. Responsibility is the answer, and the answer requires the presence of a questioner. The questioner in this perspective is the one who answers. The circle is closed. The question of the meaning of life unites all people, constitutes the philosophy that M. K. Mamardashvili called vital, once peculiar to any person[14]. It seems that writing about the «silence of the Bavarian peasant», M. Heidegger means such philosophizing, search for the meaning of his existence. The question of sense refers to the ontological features of the human world.

Professional philosophy or «philosophy of doctrines and systems» responsibly and consistently, logically and practically provable asks questions and answers them. Sometimes in history in order the answer was given and heard among the chatter of everyday life, philosophers such as Socrates, Boethius, Abelard, S. Kierkegaard or F. Nietzsche, had to pay an incredibly high price. In the works and the lives of these great thinkers existential, essential and scientific explications of philosophy are closed up. Not religious hope, but perhaps truly philosophical solace comes to those who are able to inspire others to their own search, irreversibly changing themselves irreversibly changing the world around and afterwards.

Philosophical quest, however, as well as religious choice, has never been a simple and easy thing to do, even Socrates emphasized this in his speech to the court, taking as his personal business, personal mission — to stick, like a gadfly to the Athenians with unpleasant questions and answers[15]. In culture understanding, comprehension, hermeneutics of existential stood out as pilgrims' and strangers' destiny — the people dismissed from the bustle of everyday life at least for a while.

The present level of development of science and technology, the level of comfort of life, its quality can help to ensure that people take the time and opportunity to really take care of themselves. But these same innovations carry with them a total power of popular culture, promote the substitution of deep and sincere relations between people with superficial «likes» on the net, create such a flow of information, which even professionals sometimes find difficult to handle. It is no coincidence that after the theorists of mass culture, J. Baudrillard notes, «They given meaning: they want spectacle»[16].

Something appears to exist if and only if it is expressed, showed, demonstrated by any way transferred into the discursive mode. Technical progress gives us all the possible conditions for infinite speaking — for showing. That's why J. Baudrillard rightly describes his contemporaries as the «silent majority»[17] in the shadow of which, through the hum of everyday subjects through endless pictures in Instagram and topics in Youtube, it is even more difficult for the individual to stop and discover the «absence of Pierre» and begin his own search for the one the real concern is about.

[12] *Foucault M*. The Archaelogy of Knowledge. Random House LLC, 2012. P. 64–71.
[13] *Sennett Richard*. The Fall of Public Man. Penguin Books. 2003. P. 4.
[14] Мамардашвили М. К. Мой опыт нетипичен. — СПб.: Азбука, 2000. С. 32.
[15] *Plato*. The Apology of Socrates. / Plato's Apology, Crito and Phaedo of Socrates. Worcester College, Oxford. 2004. P. 67–68.
[16] *Baudrillard Jean*. In the Shadow of the Silent Majorities: Or, the End of the Social and Essays. 2007. MIT Press. P. 10.
[17] Ibid. P. 21.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

ПЛЮТТО Петр Александрович / Peter PLYUTTO

Россия, Москва.
Независимый исследователь.
Кандидат исторических наук, кандидат философских наук

Russia, Moskow.
Independent Researcher, PhD.

p.locale@yandex.ru

КУЛЬТУРА КАК ИГРА: ИССЛЕДОВАНИЕ РЕАЛЬНОСТИ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ВИРТУАЛЬНОГО

В статье обосновывается проект исследования социокультурных иллюзий, дается их определение, производится классификация человеческих заблуждений и предпринимается попытка представить внеиллюзорную реальность в виде своеобразного *аттрактора* социокультурных иллюзий. Далее, с помощью принципиально новой интерпретации известной концепции Й. Хёйзинги, рассматривавшего культуру как *игру*, определяется двойной — *серьезно-игровой* — смысл бытия социокультурных иллюзий. Реальность социокультурных иллюзий понимается как особая *реальность* виртуального.

Ключевые слова: *социокультурные иллюзии, внеиллюзорная реальность, аттрактор, игра, реальность виртуального*

Culture as a Game: A Study of the Reality of Sociocultural Virtuality

This article provides an explanation of the project of the study of sociocultural illusions, a definition of illusions, and a classification of human delusions. In addition, it attempts to understand the in-illusory reality in the form of a sui generis attractor of the socio-cultural illusions presented in this article. Moreover, the article discusses the double meaning — both serious and playful — of socio-cultural illusions, which defines by using a fundamentally new interpretation of a well-known conception of J. Heizinga, who perceives human culture as a game. The reality of socio-cultural illusions is understood as a peculiar reality of virtuality.

Key words: *socio-cultural illusions, in-illusory reality, attractor, play, reality of virtuality*

В истории человеческого знания можно без труда проследить одну вполне определенную тенденцию: основная часть философских и научных усилий человечества была направлена на поиски и исследование истины, в то время как заблуждениями в качестве особого предмета исследования интересовались меньше. Тем не менее, благодаря тому, что поиск истины каждый раз обладал «побочным эффектом» в виде описания заблуждений, можно заметить, что и в области анализа заблуждений у философского и научного знания накопился значительный опыт.

Одна из задач современной философии заключается, на наш взгляд, в том, чтобы расширить и интенсифицировать исследование всех видов заблуждений, бытующих на уровне общества и культуры, в качестве важного, хотя и безусловно специфического, предмета философского анализа.

Впервые открытый — и даже несколько эпатажный, изначально понимавшийся как вызов — исследовательский интерес к этому предмету проявила так называемая «философия подозрения»: «задним числом» условно выявленное историками философии направление второй половины XIX — начала XX века, к которому относят, прежде всего, К. Маркса, Ф. Ницше и З. Фрейда.

В XX веке, который Н. А. Бердяев назвал веком сбывшихся утопий, произошло обновление философского и научного интереса к области изучения природы и функционирования социокультурных иллюзий[1]. Более того, в XX веке критика со-

[1] В «Новом средневековье» (1924 г.) читаем: «Утопии плохо знали или забыли и слишком воздыхали о невозможности их осуществления. Но утопии оказались гораздо более осуществимыми, чем казалось раньше. И теперь стоит другой мучительный вопрос, как избежать окончательного их осуществления. <…> Утопии осуществимы, они осуществимее того, что представлялось «реальной политикой» и что было лишь рационалистическим расчетом кабинетных людей. Жизнь движется к утопиям» (*Бердяев Н. А.* Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы // *Бердяев Н. А.* Смысл исто-

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

циокультурных иллюзий, начатая мыслителями XIX века, — критика, которая, безусловно, включала в себя собственную *иллюзиокреативную* составляющую, — была переосмыслена и растворена в обществе и культуре на уровне самой обыденной жизни. «Эпоху можно считать законченной, когда истощились ее основополагающие иллюзии», — этот крылатый афоризм драматурга Артура Миллера (1915–2005 гг.) свидетельствует об общераспространенном серьезном отношении к социокультурным иллюзиям в XX веке.

Актуальность исследования социокультурных иллюзий становится очевидной с учетом того, что человеческая жизнь буквально на глазах трансформируется в глобальную информационно-виртуальную реальность. Эта трансформация, опирающаяся на достижения в области новейших технологий, открывает до сих пор неизвестные виды социокультурных иллюзий. Однако социокультурные иллюзии изменяются не только под влиянием новейших информационных технологий. Опыт войн и революций XX века ясно показал, что само продвижение по пути познания природы и функционирования социокультурных иллюзий ведет к их трансформациям, в ходе которых социокультурные иллюзии адаптируются к рефлексирующей их критике[2].

Можно сказать, что в нашей работе речь идет о попытке анализа определенных вариантов *смыслополагания* человеческой жизни, — если принять за истину, что в самой по себе биологической жизни социокультурных смыслов нет. Вместе с тем, если социокультурные иллюзии действительно привносят в жизнь человека важнейшие ее смыслы, работающие на уровне организации и сохранения человеческого общества и культуры, они поневоле обладают не только аксиологическим, но и неким онтологическим статусом: статусом самой человеческой реальности. Особая сложность постижения этой реальности состоит в том, что она — *реальность* социокультурных иллюзий или, говоря более современным языком, *реальность* виртуального — не является статичной.

Накопленный опыт познания динамики социокультурных иллюзий показывает, что если люди, предположим, захотели бы остановить именно данное «прекрасное мгновение» очередной иллюзии, чтобы жить в нем вечно, им потребовалось бы предварительно остановить сам ход человеческой жизни и познания. Это, однако, невозможно: проект окончательного, завершенного состояния познания маркирует существование определенной социокультурной иллюзии, не более того.

Констатация *динамики* социокультурных иллюзий есть лишь начало пути, ведущему к пониманию их общей природы. Другая часть этого пути заключается в раскрытии причин *устойчивости* их бытия.

Тот факт, что социокультурные иллюзии способны выстаивать под напором современного рационального знания, которое, казалось бы, давно должно было бы их разрушить, говорит об их удивительной жизнеспособности. При этом способы адаптивного отношения социокультурных иллюзий к их познанию весьма различны: от элементарного игнорирования этого знания и стоического противостояния его «натиску» до парадоксального использования данного знания в деле оправдания существования самих социокультурных иллюзий.

В целом действительно парадоксальное *динамично-устойчивое* бытие социокультурных иллюзий можно пояснить с помощью афоризма нашего великого предшественника в области исследования социальных и культурных иллюзий, — Фридриха Ницше: «Падающего еще толкни». Смысл этого афоризма, на первый взгляд, прост: если «падающее» жизнестойко, с ним ничего плохого не случится; если же речь идет о чем-то жизненно «дряхлом», — пусть гибнет как можно скорее. Однако формулировка, требующая дополнительных интерпретаций, заранее не точна, ошибкам скрыться в ней гораздо легче. В самом деле, именно «толкание» *падающей* иллюзии может придать ей огромные силы для ее выживания и обновления. Ницше не учел, что некоторые феномены — социокультурные иллюзии, прежде всего — по своей природе являются *падающими*[3].

В конце XX — начале XXI века во всем мире, включая наиболее развитые страны Европы и Америки, наблюдается череда экономических, социальных и политических кризисов. Часто употреблением мало что объясняющего термина «кризис» констатируется тот факт, что социально-экономическая и социально-политическая ситуация в случае серьезных вызовов и коллизий современного общества в очередной раз оказывается у грани, за которой нет ясности «что будет дальше» и «куда движется мир завтра». Понятно, что именно такая ситуация чревата особыми возможностями генерирования социокультурных иллюзий, а значит, и необходимостью критического их осмысления.

* * *

Реализация части нашего проекта исследования социокультурных иллюзий в данной статье[4] сводится к обоснованию двух положений:

1. Социокультурные иллюзии обладают собственной парадоксальной реальностью, — *реальностью* виртуального.

В случае *осознания* социокультурных иллюзий в качестве таковых, то есть *при переходе* их из *онтологического* статуса в *гносеологический*, обнаруживающаяся их двойственность мар-

рии. Новое средневековье. — М.: Издательство «Канон+», 2002. — С. 296).

[2] В этом отношении исследования социокультурных иллюзий похожи на исследования в области квантовой механики: наблюдение здесь тоже влияет на наблюдаемое.

[3] Наглядно передать природу социокультурных иллюзий можно с помощью образа падающей Пизанской башни, способной, как известно, простоять века.

[4] Предшествующие результаты нашего исследования социокультурных иллюзий представлены в следующих работах: *Плютто П. А.* Религия интеллектуалов: судьба высоких фикций «танцующего» Гегеля // Вопросы философии. — 2005. — № 4. — С. 145–157; *Плютто П. А.* «Гуманистический натурализм» как работающая в культуре иллюзия аутентичного мифа // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология». — 2007. — № 2–3. — С. 76–91; *Плютто П. А.* Иллюзия аутентичного мифа: революция и литература // Вопросы философии. — 2007. — № 12. — С. 28–40; *Плютто П. А.* Истина аутентичного мифа и «ложь» культуры // Вестник РГГУ. Серия «Философия». — 2008. — № 7. — С. 213–225; *Плютто П. А.* Концепция аутентичного мифа и анализ социокультурных иллюзий. — М.: Издательство РГГУ, 2009 (на монографию имеются рецензии: *Коротких В. И.* Рецензия на книгу *Плютто П. А.* Концепция аутентичного мифа и анализ социокультурных иллюзий. — М.: Издательство РГГУ, 2009. — 342 с. // Вопросы философии. — 2010. — № 10. — С. 182–185; *Зенкин С. Н.* Работа с мифом. (Заметки о теории, 23) // Новое литературное обозрение. — 2011. — № 1 (107). — С. 289–297).

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

кирует разрушение их реальности. Указанную двойственность можно пояснить на простом примере *реальности* Эдема, которого не было: место у истоков Тигра и Евфрата *реально*, однако мифически-прекрасного, сказочно-изобильного, безмятежно-справедливого рая на земле никогда *не было*. Реальностью социокультурная иллюзия *рая* обладает только тогда, когда она не познана в качестве иллюзии, то есть, иными словами, только до тех пор, пока несовместимое *земное* и *небесное* еще успешно в ней совмещаются.

2. Реальность социокультурных иллюзий определяется в качестве таковой благодаря наличию *внеиллюзорной* реальности. Эту последнюю мы представляем в данной работе в качестве *аттрактора* всех социокультурных иллюзий, независимо от их этиологии.

Говоря о *внеиллюзорной* реальности мы имеем в виду единую реальность природы и культуры, поскольку культура мыслится нами как *смысловой* аспект указанной *внеиллюзорной* реальности, а не как самосущая реальность. Наш несколько парадоксальный тезис в его развернутом виде выглядит здесь так: «Все социокультурные иллюзии, «притягиваемые» внеиллюзорной реальностью в качестве их *аттрактора*, стремятся к своей *предельной* реализации, но именно в ходе таковой теряют собственную реальность, — *реальность* виртуального».

Парадокс состоит в том, что *реальность* виртуального «до поры до времени» является частью внеиллюзорной реальности, в которой живут люди. Однако как только они пытаются в полной мере осознать и особым образом выделить *реальность* виртуального с тем, чтобы в дальнейшем более сознательно и основательно в ней поселиться, она перестает быть реальностью.

Определение социокультурных иллюзий

За основу определения понятия «иллюзия» мы предлагаем принять ее определение И. Кантом, данное им в «Антропологии с прагматической точки зрения»: «*Иллюзия* — это такое заблуждение, которое остается даже тогда, когда *знают*, что мнимого предмета на самом деле нет»[5].

Речь при этом идет об одном и том же субъекте «такого заблуждения», а не о двух разных субъектах, один из которых принимал бы иллюзию за реально существующий предмет, а другой отказывал бы этому предмету в существовании, и таким образом был свободен от этой иллюзии.

В целях ясности дальнейшего изложения введем еще одно классификационное деление. Разграничим социокультурные иллюзии на те, которые (α) бытуют на уровне массового общества и массовой культуры: *стихийные* социокультурные иллюзии или так называемые «социальные мифы», и на (β) социокультурные иллюзии, существующие на уровне элиты общества: *рационализированные* социокультурные иллюзии, — утопии и идеологии, прежде всего. При этом мы учитываем, что любые иллюзии должны быть отнесены к вполне *конкретным* сообществам: на практике «элита общества» представлена рядом отличных друг от друга сообществ, то же относится и к «массовому обществу» и «массовой культуре».

Продуктивный разговор о социокультурных иллюзиях нуждается в расширении сформулированного выше определения иллюзии. Здесь мы снова обратимся к Канту, который в параграфе «О склонности к иллюзии как страсти» в вышеуказанном произведении, определил ее следующим образом: «Под *иллюзией* как мотивом желаний я, разумею внутреннее практическое заблуждение — принимать субъективное в побудительной причине за нечто объективное»[6].

Кант демонстрирует способности тонкого психолога, замечая, к примеру, что природа «вводит ленивого от природы человека в заблуждение таким образом, что предметы его воображения кажутся ему действительными целями (способами приобретения почета, власти и денег), которые доставляют ему, неохотно принимающемуся за любое *дело*, достаточно *хлопот* и заставляют его при *ничегонеделании* много *делать*; причем проявляемый к этому интерес чисто иллюзорный; природа, таким образом, играет с человеком и толкает его (субъект) к его цели, в то время как этот субъект убежден (объективно), будто он сам себе поставил эту цель»[7].

Несмотря на то, что последняя мысль Канта напоминает известную идею Гегеля о «хитрости Мирового Разума», — а также идею Маркса «они не сознают этого, но они это делают», — Кант не выходит за рамки философской психологии. Поэтому, как отмечено выше, определение Кантом «иллюзии» принимается нами только за *основу*: оба кантовских определения касаются лишь индивидуально-психологических иллюзий и нам самим придется их экстраполировать, с необходимыми оговорками, на область социокультурных иллюзий. Это означает, что оба его определения нуждаются в *расширении* и *уточнении*. В этих целях мы, прежде всего, синтезируем их, а затем уточняем особенности, присущие иллюзии как социокультурному феномену.

Уточнение вырабатываемого нами синтетического определения социокультурных иллюзий состоит в том, что фразу «принимать субъективное в побудительной причине за нечто объективное» во втором определении иллюзии Кантом мы вынуждены проигнорировать. На уровне социокультурных иллюзий социальному субъекту (социальной группе, отдельному сообществу или обществу в целом) поневоле приходится «принимать субъективное в побудительной причине за нечто объективное»: субъективное и объективное на уровне социокультурного субъекта оказываются тождественны.

Что касается обоснования возможности *расширения* смыслов кантовских определений чувственных иллюзий, то есть иллюзий, названных нами выше индивидуально-психологическими, до уровня иллюзий социокультурных, то здесь нам придется сослаться на *родовое* сходство социокультурных и индивидуально-психологических иллюзий. Основание этого сходства едино в двух своих аспектах, которые мы условно обозначили как (α) *аспект знания* и (β) *аспект желания*.

Аспект знания. Опыт нашего исследования показывает, что общей почвой для генезиса как социокультурных, так и индивидуально-психологических иллюзий служит неполнота имеющегося у данной группы людей или отдельного индивида

[5] *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // *Кант И.* Собр. соч. в 6 тт. — М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 382 (курсив наш. — *П. П.)*.

[6] *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения. С. 522.

[7] *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения. С. 522–523.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

знания относительно реальности, в которой они существуют. Прежде всего, таким образом, иллюзиям дают жизнь те онтогносеологические «дыры» в человеческой реальности, которые обусловлены нехваткой определенного знания. Эта нехватка восполняется деятельностью социального и индивидуального воображения, а также работой заранее принятых на уровне общества и культуры или отдельного индивида социальных и индивидуально-психологических установок, заставляющих человека заранее «знать» то, что он, строго говоря, не знает.

Здесь важно подчеркнуть, что онтогносеологические «дыры» составляют часть реальности, в которой живет человек, совсем не так, как дыры в голландском сыре составляют часть реальности голландского сыра. Неизбежные онтогносеологические «дыры», вызывающие к существованию различные социокультурные и индивидуальные иллюзии, напоминают, скорее, удобную и легкую одежду: одежду, которую король носит с надлежащим королевским достоинством до тех пор, пока понимание того, что «король голый» не станет достоянием широкой общественности и многих индивидов.

Аспект желания. С другой стороны, общей почвой для генезиса двух указанных видов иллюзий является *возможное*, — то есть отнюдь не *обязательное*, — расхождение между человеческими желаниями, мечтаниями и идеалами, с одной стороны, и реальностью, с другой. Таким образом, человеческие иллюзии *могут* возникать, — это не означает, что они возникают *обязательно*, — в тот момент, когда реальность на уровне общества и культуры или на уровне индивида начинает «противиться» и «не укладываться» в те смысловые значения, которые этой реальности желаниями, мечтаниями и идеалами данного сообщества или отдельного человека настойчиво предписываются.

Иначе говоря, иллюзии — как социокультурные, так и индивидуально-психологические — возникают в тот момент, когда группа людей или отдельный человек начинает видеть то, что настоятельно хотят видеть или то, существование чего считают по каким-либо причинам категорически необходимым, морально должным и т. д. Верно и обратное положение. Социокультурные и индивидуально-психологические иллюзии возникают в тот момент, когда группа людей или отдельный человек начинают *не* видеть то, что настоятельно *не* хотят видеть или то, существование чего считают категорически неприемлемым, недолжным и т. д. Подобная ситуация чревата не только отсутствием определенного *знания*, но, как правило, и отсутствием знания о самом этом *отсутствии знания*.

Как в случае социокультурных, так и в случае индивидуально-психологических иллюзий речь идет о существовании социальной группы или отдельного индивида в особой *реальности* виртуального. В той реальности, в которой, говоря упрощенно, «желаемое выдается за действительное» в условиях отсутствия знания относительно границ «желаемого/действительного».

Опираясь на наличие установленного *родового* сходства иллюзий социокультурных и индивидуальных, а также учитывая отмеченную выше специфику социокультурного субъекта, в итоге получаем следующее определение: «Социокультурные иллюзии — это *практические*, *действенные* заблуждения, имеющие *онтологический* статус, который препятствует их рассмотрению в их более привычном гносеологическом статусе».

Данное определение, в частности, означает, что стихийная бытийственность социокультурных иллюзий способна (хотя, конечно, лишь «до поры до времени») одерживать верх над возможным и действительным знанием, разоблачающим их в качестве заблуждений, — над знанием, *в принципе* доступном для субъекта, который убежден в реальности иллюзорного предмета. Такой тип бытийственности, устойчиво поддерживающий определенные социокультурные иллюзии, содействует рождению и формированию рационализированного их образа, призванного, — со ссылкой на разум, логическую аргументацию, всякого рода диалектическую софистику и т. п., — придать им легитимный характер.

Заблуждения (α) практические, (β) обычные, (γ) намеренные и (δ) заблуждения относительно заблуждений

Социокультурные иллюзии, разделяемые тем или иным, большим или малым, сообществом обладают продуктивностью разной степени. Но при этом даже тогда, когда иллюзорность относится к *рационализированным* социальным и культурным утопиям, реализация которых никогда не получает — именно в виду *рационализированности* этих иллюзий — своего адекватного воплощения в человеческой реальности, они являются источниками разнообразных *новаций*. Эти новации входят в жизнь и культуру общества, имея как продуктивный, так и контрпродуктивный характер.

Фундаментальное исследование феномена социокультурных иллюзий всячески подтверждает указанную в вышеприведенном определении их практическую направленность. Подтверждает их притязание решать те проблемы, которые принимаются и оцениваются самими человеческими сообществами в качестве проблем, подлежащих решению «во что бы то ни стало».

Однако для того, чтобы быть эффективными и действенными социокультурные иллюзии должны активно противостоять всякому *знанию*, ставящему под сомнение их существование. Иначе говоря, социокультурные иллюзии готовы не только всеми *неправдами*, но всеми *правдами* бороться со знанием, которое способно разрушить их иллюзорный предмет, понимаемый в широком смысле этого слова: включающий в себя социальные утопии, системы общественных ценностей, разветвленные системы культурных смыслов и т. п.

Пафос такого сопротивления основан на безусловности онтологического существа иллюзорного предмета, признаваемой в определенной культуре соответствующим сообществом. При этом данное сообщество решительно отклоняет всякую возможную дискуссию о своем иллюзорном предмете, поскольку такая дискуссия переводит указанный предмет в чисто гносеологический план, а в этом плане все социокультурные иллюзии предстают в качестве *обычных* заблуждений.

Таким образом, существуют (α) социокультурные иллюзии — *практические*, *действенные* заблуждения, работающие в культуре и обществе над разрешением проблем данной культуры/субкультуры и данного общества/сообщества;

(β) *обычные* заблуждения, в разряд которых попадают *бывшие*, то есть когда-то *с-бывшиеся*, но теперь уже *отработавшие своё*, социокультурные иллюзии;

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

(γ) *намеренные* заблуждения — ложь, к которым относятся, в частности, попытки насильственного возведения *обычных* заблуждений в статус работающих социокультурных иллюзий, то есть, по существу, в статус реальности;

и наконец, особый вариант (δ) представляют собой попытки *добросовестной* реанимации *отработавших своё* социокультурных иллюзий, — речь идет об искренних заблуждениях относительно заблуждений.

Для пояснения заметим, что под *недобросовестной* реанимацией социокультурных иллюзий мы понимаем случай (γ), когда, например, идеологи *сознательно* пытаются представить *отработавшие своё* социокультурные иллюзии в статусе непреложной реальности. Таким образом, *добросовестность* в случае (δ) оказывается связана с отсутствием полноты *осознания* социокультурных иллюзий в качестве иллюзий.

Нередко борьба с полнотой *осознания* социокультурных иллюзий в качестве таковых бывает *сознательной*. В теории такая конструкция предстает как *сознательная* борьба с *сознанием*, то есть как борьба *сознания* с *самим собой*. На практике, однако, как правило, речь идет о борьбе лишь с определенным *знанием*.

Так, например, в рамках работающих — эффективных и действенных — религиозных социокультурных иллюзий эта борьба трактуется как борьба с *искушением знанием*, которое является не просто ненужным, но и опасным для той или иной религии. При этом эффективность и действенность религиозных социокультурных иллюзий проявляется не только в том, что они успешно игнорируют и подвергают забвению подобное знание, но и в том, что они способны ассимилировать, — «пожирать» и включать в свой состав, — угрожающее им знание, хотя, конечно, уже в его «переваренном» ими виде.

Внеиллюзорная реальность как аттрактор социокультурных иллюзий

Поговорим теперь о той внеиллюзорной реальности, которая вместе с реальностью социокультурных иллюзий образует пространство единой и единственной природно-культурной реальности человека.

Заметим, прежде всего, что исследование внеиллюзорной реальности оказывается не менее — а может быть, даже и более — трудным делом, чем исследование реальности социокультурных иллюзий. Этот парадокс имеет две стороны. С одной стороны, речь идет именно о *противостоянии* внеиллюзорной реальности и реальности социокультурных иллюзий, поскольку «раз есть иллюзии, должна быть и противостоящая им внеиллюзорная реальность», — если, конечно, мы не хотим всё природно-культурное бытие человека свести лишь к набору социокультурных иллюзий. С другой стороны, основная мысль данной статьи как раз и состоит в том, что реальность социокультурных иллюзий — до тех пор, как они работают, то есть пока они эффективно и действенно решают человеческие проблемы на практике — составляет часть единой и единственной природно-культурной реальности человека.

Потеря реальности социокультурными иллюзиями, как мы уже отмечали выше, превращает их в *обычные* заблуждения, в *неадекватные* представления, лишенные и реальности, и своей особой практической истины. Тупик этого парадокса порождает вышеуказанный соблазн квалифицировать бытие человека как сплошной «сон тени»: как совокупность иллюзий различной этиологии, не более того. Попробуем найти ответ на этот «паскалевский скепсис».

Предположим, мы живем в реальности определенного набора социокультурных иллюзий. Эти иллюзии работали вчера, еще работают сегодня, но завтра они будут разрушены и реальность, в которой мы жили, предстанет перед нами как совокупность тех заблуждений, которые — самое большее — смогут вызывать теперь лишь ностальгию по жизни в былой реальности? Нельзя ли в таком случае, в самом деле, сказать, что вся человеческая реальность сводится к разнообразным наборам работающих социокультурных иллюзий (и то, — только до тех пор, пока они работают)?

Мы думаем, что ответ на этот вопрос необходимо дать отрицательный. Помимо изменчивой, ненадежной и неустойчивой реальности социокультурных иллюзий — реальности *виртуального* — в единую природно-культурную человеческую реальность входит то, что можно назвать *константным экстремным* ядром реальности[8]. Смысл, который мы вкладываем в данном случае в математическое понятие *константности* — *постоянства* и *устойчивости*, — легко продемонстрировать, обращаясь к соответствующим размышлениям И. Канта.

Кант утверждал, что реальность по-своему пытаются передать такие человеческие идеи, как идея Бога, например. Однако только *пытаются*, поскольку идея Бога всегда остается лишь человеческой идеей. Вполне возможно, что эта идея — в качестве всего лишь человеческой — не столько открывает, сколько скрывает от нас реальность. Так это или нет, но после тяжелых войн и различных масштабных бедствий люди всегда возвращаются к жизни, которая оказывается организована так, *как будто бы* Бог есть. В ситуации упорной «регенерации» разрушаемой человеческой реальности у последней, таким образом, обнаруживается *константное экстремное* ядро. Хотя эта ситуация осмысливается с помощью идеи Бога, она оказывается независимой от того, составляют ли самоорганизующееся человеческое общество атеисты или люди верующие.

Несмотря на то, что речь здесь явно идет не о религиозном Боге, не о Боге той или иной конфессии, а об особом философском Боге, обсуждаемая «регенерация» человеческого общества и культуры не зависит даже от того, существует ли Бог (в его философском или религиозном варианте, не важно) «на самом деле» или нет. Удивительно, но ситуация, когда самовосстанавливающаяся человеческая реальность начинает продуцировать «вокруг» своего *константного экстремного* ядра реальность социокультурных иллюзий, предстает как здравая и практичная[9].

---

[8] «Несомненно, — писал когда-то Н. Г. Дебольский, — что диалектика не исчерпывает собой *действительности* сущего, что в последней остается основное ядро, неразложимое человеческой мыслью» (*Радлов Э. Л., Дебольский Н. Г.* Философия // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона в 86 тт. — СПб.: Типография Акционерного общества «Брокгауз-Ефрон», 1902. — Т. 70. — С. 839).

[9] Определение “*экстремное* ядро» образовано нами от математического термина extreme. Оно, согласно замыслу, должно указывать на *предельность* — extremum — *константного* ядра реальности. Речь идет о реальности, не только лежащей на *пределе* ее понимания чело-

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

ПЛЮТТО Петр Александрович / Peter PLYUTTO

| Культура как игра: исследование реальности социокультурного виртуального|

«*Реальность*, — говорил М. Шелер, — это совокупность всего того, что оказывает *сопротивление нашему стремлению*»[10]. Шелер говорит о стремлении человека *к реальности* и, прежде всего, — о стремлении человека *осознать* то, что является реальностью. Некое «вот это» является реальностью именно по критерию его способности сопротивляться нашему осознанию.

Покажется это странным или нет, но на своем языке Шелеру вторит Ж. Лакан: «Самое простое определение реального, по Лакану, — это то, что *противостоит* символизации, вовлечению в наш универсум смыслов»[11]. Здесь становится ясно, что речь идет именно о *константном экстремном* ядре человеческой реальности, неподдающемся воздействию со стороны *иллюзиокреативной* составляющей этой же реальности. *Константное экстремное* ядро человеческой реальности, предполагающее существование сочетающихся с ним социокультурных иллюзий, мы понимаем как *аттрактор* социокультурных иллюзий любой этиологии.

Работающие социокультурные иллюзии обладают, таким образом, статусом реальности, — по критерию сопротивления их осознанию в качестве таковых, — лишь до тех пор, пока им удается «подражать» *константному экстремному* ядру реальности в его сопротивлении нашему стремлению к познанию/осознанию реальности целиком и без остатка.

Как мы уже заметили выше, сознавая нечто, человек обязательно не сознает что-то другое. Апостол Павел говорил: «Ибо мы отчасти знаем, и отчасти пророчествуем. Когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти прекратится. <…> Теперь мы видим как бы сквозь *тусклое* стекло, гадательно, тогда же — лицем к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (1 Кор. 13 9–10, 12). Апостол не учел, однако, что именно известное нам во всем его несовершенстве *земное* сознание, обладающее *дискретной* структурой, стоит на пути к тому божественному *целостному* и *континуальному* сознанию «всего и сразу», о котором он пророчествует. Он не учел, иными словами, того, что сама работающая в рамках христианства как социокультурной системы иллюзия *континуального* сознания могла родиться лишь у *дискретного* сознания в ответ на осознание им собственного несовершенства.

Таким образом, религиозное предвосхищение Павлом *божественного* сознания и соответствующей ему *божественной* реальности, лишенной каких-либо онтогносеологических «дыр», в конечном итоге, обусловлено тем, что обычное человеческое сознание, сознающее одни стороны предмета, закрывает этим же сознающим актом от самого себя осознание других его сторон. Если учесть многократное усиление данного свойства сознания способностью человеческой памяти забывать детали, мы поймем, на чем построен социоиллюзорный механизм религиозной канонизации святых и светской «канонизации» выдающихся людей. Восклицание современников канонизируемой личности «Да он же был живой (простой, земной и т. д.) человек!» явно пытается извлечь нас из некой социокультурной «игры» и вернуть к внеиллюзорной реальности.

Игра как смысл бытия социокультурных иллюзий

Слово *иллюзия* в латинском языке, из которого европейские языки его заимствуют, имеет корень ludo. Он означает, прежде всего, «играть (во что-либо)». Первое *корневое* значение иллюзии — «игра»[12]. Здесь, конечно, сразу вспоминается известная интерпретация культуры Й. Хёйзингой как игры, предложенная им в книге «Homo ludens» (1938)[13].

Заметим сразу, что Хёйзинга помещает в «игровое пространство» не только искусство, но и такие «вполне серьезные области культуры» как наука, быт, юриспруденция и военное дело. Это дает возможность избежать одного тупикового хода, имплицитно содержащегося в философии культуры самого Хёйзинги. В рамках темы исследования социокультурных иллюзий этот ход предстает в виде попытки «радикально додумать Хёйзингу до конца», сказав, что вся культура есть всего лишь набор социокультурных иллюзий различной этиологии. Речь идет о том, чтобы свести культуру к набору действующих (и уже *отыгравших своё*) игровых условий и условностей, стратегий и правил игры, к различным командам культурных игроков, выступающих (и выступавших) с разнообразными культурными наборами игровых экипировок, инструментов, аксессуаров и т. д.

Опасность здесь заключается в незаметном удвоении реальности. При этом место *явной* и *видимой* реальности займет хёйзинговская культура *как игра*, а место *невидимой*, *метафизической* реальности — *неигровая*, *серьезная* субстанция, например, природа, противопоставленная культуре *как игре*. Субстантивация культуры как самосущей реальности может быть удобна в исследовательских целях, но она сильно упрощает и, тем самым, искажает представление о единой реальности человеческого природно-культурного бытия. Понятно, вместе с тем, что указанная опасность упрощенного понимания проблемы соотношения культуры и природы не должна заставить нас отказаться от достижений философии культуры Хёйзинги.

Пытаясь приложить эти достижения к области исследования социокультурных иллюзий, вспомним, что внимание Хёй-

веком, но *являющейся* самим этим *пределом*, - *экстремумом* всякой человеческой реальности.

[10] *Шелер М.* Философское мировоззрение // *Шелер М.* Избранные произведения. — М.: Гнозис, 1994. С. 7.

[11] *Жижек С.* Реальность виртуального / *Slavoj i ek.* The reality of the Virtual. Видеолекция, прочитанная 11 декабря 2003 г., Лондон. A Ben Wright film production, 2004 // Режим доступа: http://www.realityofthevirtual.com (официальный сайт фильма).

[12] Приведем сразу все дополняющие друг друга значения корня ludo:
1) играть (во что-либо);
2) танцевать, плясать: ludo in numerum [дословно: «играть в ритм»] — делать ритмические движения, водить хоровод;
3) резвиться, порхать; развеваться;
4) играть на сцене, выступать; *passivum* (*страд. залог*) ставиться на сцене, разыгрываться;
5) шутить, шалить; веселиться, развлекаться; проводить [время] в увеселениях, в забавах: ludens — в шутку, для забавы; ludo convicia — в шутку переругиваться;
6) делать что-либо шутя, без усилия, играючи;
7) насмехаться, высмеивать, подшучивать, дразнить;
8) обманывать, надувать, дурачить; прикидываться, разыгрывать из себя;
9) расточать, бросать на ветер, тратить попусту» (*Дворецкий И. Х.* Латинско-русский словарь. 6-е изд. — М.: Русский язык, 2000. С. 460).

[13] См.: *Хёйзинга Й.* Homo ludens: Опыт определения игрового элемента культуры // *Хёйзинга Й.* Homo ludens. В тени завтрашнего дня. — М.: Издательская группа «Прогресс», «Прогресс-Академия», 1992. — С. 5–240.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

зинги привлекает, прежде всего, искусство. Оказывается, что не только искусство танца — искусство *ритмических* движений — но и любое сценическое искусство имеют иллюзорный смысловой корень[14]. Сказанное легко подтвердить путем анализа значений производного от ludo слова ludus[15].

Обратим внимание, что помимо смыслов всевозможных зрелищ (*спектаклей*) у этого слова имеется дополнительный культурный смысл *обучения* в качестве чего-то иллюзорно-игрового по отношению к не опосредованному культурным обучением состоянию человека. Здесь уже заложена обсуждавшаяся нами выше возможность удвоения человеческой реальности, поскольку для того чтобы стать «зрелищем», «позорищем», «предметом шуток», «посмешищем» и т. д. человеку нужно выйти из некой серьезной реальности, в которой ему «не до шуток», то есть нужно, по существу, удвоить свою реальность.

Реальность раздваивается на *искусственную*, протекающую «под чужими взорами», и *естественную*. В ней не делается акцент на созерцаемости реальности, а «человек просто живет». В примере с культурным обучением речь, соответственно, идет о реальности человека *культурно обученного* и о реальности *культурно необученного* человека, то есть о неком до конца никому не понятном *природном человеческом состоянии*.

Мы придерживаемся иного варианта толкования человеческой реальности. В этом толковании нет места для ее раздвоения на реальность *культуры* и реальность *природы*, зато есть место для разговора о *метафоризации* единой и единственной человеческой реальности или, иначе говоря, о *возведении* ее в ту или иную культурную *степень*. В примере с обучением речь тогда должна идти не о противостоянии реальности *человека культурно обученного* и таинственной реальности *природного состояния человека*, но лишь о более ранних и более поздних *степенях* культуры.

Иллюзия возвращения «блудного сына»

Для разъяснения соотношения природы и культуры в рамках единой природно-культурной реальности человека привлечем одну наглядную, на наш взгляд, метафору. Сравним культуру, — понимаемую нами в качестве аспекта единой природно-культурной реальности человека, — с резной *инкрустацией* на доске, из которой плотник делает оконный наличник. С момента своего появления *инкрустация* не представляет собой чего-то постороннего доске, но является самой этой, теперь уже навсегда изменившейся, доской.

Данная метафора помогает понять одну важную особенность культуры, — ее необратимость. Вернуться назад, к более ранним *метафорам* или смысловым *степеням* культуры так, *как будто* последующих ее *степеней* никогда не существовало, человеку не удастся. Метафора «оконного наличника» указывает на то, что каждая смысловая *степень* единой природно-культурной реальности человека содержит в себе культуру более ранних *степеней*. Инкрустированная доска была когда-то «лесоматериалом», «необработанным бревном». Очищенное от веток бревно, было когда-то «срубленным деревом»; срубленное дерево было «деревом, растущим в дикой природе», но и сама «дикая природа» видится в качестве «дикой» только *изнутри* культуры. Точнее говоря, она видится «дикой» лишь изнутри единой и единственной природно-культурной человеческой реальности, частью которой она, таким образом, является.

Наделение более *поздних степеней* культуры статусом более *высокой* культуры представляется, конечно, грубым упрощением. Здесь, однако, следует учесть особую тонкость. Несмотря на необратимость культуры, то есть несмотря на невозможность вернуться на более ранние ее *степени* так, *как будто* более поздних ее *степеней* не существовало, само по себе культурное «возвращение» все же возможно. Говоря точнее, это будет *невозвращающееся возвращение*: «возвращение», отягощенное всеми пройденными культурой *степенями*, то есть, по сути, лишь *иллюзия* возвращения. Но эта иллюзия имеет, заметим, в определенных случаях (примеры которых мы приведем ниже) статус самой внеиллюзорной реальности, «притягиваясь» к ней как к своему аттрактору.

Печалящая человека необратимость, желание «отменить» невозвратность любого возвращения таит в себе возможность продуцирования социокультурных иллюзий, включающих в себя *веру* в то, что на более ранние *степени* культуры всё же можно вернуться так, *будто бы* более поздних ее *степеней* не существовало. Для пояснения социоиллюзорной сути этой *веры* нам потребуются два-три примера, которыми мы и завершим нашу работу.

* * *

В «Феноменологии духа» Гегель писал: «Благодаря своей простоте или равенству с самой собой она [простая мысль] кажется прочной и сохраняющейся»[16]. Простота, таким образом, согласно Гегелю, «есть равенство с самим собой». Речь идет, иными словами, о *начале*, которое только тогда оказывается *началом*, когда имеется его *конец*. *Конец* — это всегда конец *начала* и одновременно его же — *начала* — возникновение в *качестве такового*.

Так — весьма просто — раскрывается смысл загадочных строк Б. Л. Пастернака: «Нельзя не впасть к концу, как в ересь, // В неслыханную простоту»[17]. То есть «нельзя не впасть к концу» в равенство с самим собой. Точно так же, на первый взгляд,

[14] Помимо театра в качестве классической области культурных иллюзий, можно указать на цирковое искусство, с его фокусниками и иллюзионистами, и в целом — на любое «искусство дурачиться, прикидываться и разыгрывать из себя кого-либо другого», то есть искусство не быть *собою серьезным*. Культура как *игра/иллюзия* манифестирует себя в знаменитой речи короля Лира, отстаивающего право человека на *культурные дурачества*. Речь идет о праве «расточать, бросать на ветер, тратить попусту», о праве «шутить, веселиться, развлекаться, проводить [время] в увеселениях, в забавах». Таковыми для положения короля времен Лира была королевская охота.

[15] 1) игра, забава, шутка;
2) предмет шуток, посмешище: amoto ludo — кроме (без) шуток;
3) *pluralis* (*мн. число*) публичные игры, состязания, зрелища: scenici ludi — сценические зрелища; circenses ludi — цирковые зрелища; gladiatorii ludi — состязания гладиаторов;
4) сценическое произведение, спектакль;
5) школа, училище: ludus discendi — *дословно*: «школа учеников»; ludus litterarum *и* ludus litterarius — *дословно*: «школа букв, школа азбуки», т. е. начальная школа» (*Дворецкий И. Х.* Латинско-русский словарь. С. 460).

[16] *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. — СПб.: Наука, 2002. С. 30.

[17] *Пастернак Б. Л.* Полное собрание сочинений. В 11 тт. — М., 2004. Т. 2. С. 58.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

ПЛЮТТО Петр Александрович / Peter PLYUTTO

| Культура как игра: исследование реальности социокультурного виртуального|

должно обстоять дело с возведением культуры в *степень*. «Намыкавшись» как следует со своими иллюзиями, каждая культурная эпоха, в конце концов, становится *прошлым*, совпадая, наконец, сама с собой *настоящей*. Всё, вроде бы, просто.

Заметим, однако, что у Гегеля «она [простая мысль]» лишь «*кажется* прочной и сохраняющейся». То же возражение можно сформулировать в виде вопроса: почему, собственно говоря, «*нельзя* не впасть к концу в неслыханную простоту», если примеров несовпадения с самим собой можно привести великое множество?

Как известно, библейский «блудный сын» ушел — «впал в иллюзию» — чтобы в конце вернуться к простоте «прочного наличного бытия», от которого он ушел. Но небольшого размышления достаточно, чтобы понять, что нельзя стать «равным самому себе» до тех пор, пока не наступит «окончательный конец». Блудный сын, возвратившийся из своих «блужданий», вновь обречен на них, если они не исчерпали его. А если они его исчерпали, это значит, что он вернулся, чтобы умереть, поскольку ему просто больше нечего делать.

Другая тонкость здесь заключается в том, что «блудный сын», строго говоря, вообще никогда не может вернуться в «отчий дом». Во время его «блужданий» не только он сам, но и дом стали другими. Они больше не «совпадают» друг с другом. И хотя в «библии» Гегеля сказано, что *понятие* «было в начале» с тем непременным условием, что оно же «будет в конце», представляется нам ошибкой по отношению к человеческой социокультурной реальности.

Любая революция есть всего лишь изменение «точки отсчета», а отнюдь не «свежий ветер, сметающий всё старое с пути исторического прогресса». Вспомним — вслед за Кантом — Коперника: он просто поменял точку зрения, сместив ее с Земли на Солнце. Вспомним самого Канта, переместившего центр философских «координат» с объекта на субъект. Возьмем любую социальную революцию нового и новейшего времени, — Великую Французскую революцию, революцию в России 1917 года и т. д., — точка отсчета измерений политической, экономической, культурной, бытовой и иной истории смещается с королевских династий и жизни благородных сословий на «демос», «плебс», массы, повседневную жизнь. Наша мысль состоит в том, что полное смещение внимания — смещение точки отсчета — с «благородной» проблемы *начала/конца* пути на проблему *опосредования*, то есть на сам «мутный» путь, проходящий между *началом* и *концом*, тоже кардинально меняет дело.

Один из героев «Преступления и наказания» выражает мнение, что если человек долго *врет*, он вполне может «довраться до правды». До правды, которая *опосредована* всей предшествующей ложью. Даже незатейливая народная мудрость «не согрешишь — не покаешься, не покаешься — в рай не попадешь», по-своему хранит тот же смысл: «уйти, чтобы вернуться». Но вернуться *другим* и *не туда*, откуда вышел, означает, по существу, вовсе не вернуться.

Гегель, как известно, уделял проблеме *опосредования* первостепенное значение. Но изменить «точку отсчета» и удовольствоваться преходящими смыслами он, конечно, не мог. Хотя понятие, бывшее в начале, *становится*, разворачиваясь в *опосредовании*, *самим собой*, а точнее, *самим-собой-другим*, в конце оно каким-то чудесным образом оказывается одним и тем же божественным понятием.

Таким образом, приложить схему Гегеля — схему библейской притчи о «блудном сыне» — к исследованию социокультурных иллюзий не удается. Эта схема слишком проста в своей рациональности для осмысления реальности работающих социокультурных иллюзий. Более сложное представление о жизни человека в социокультурных иллюзиях связано с более сложным преставлением о культуре.

Приведем в этой связи наш последний пример. Примем условно культуру необразованного крестьянина средневекового общества за культуру *степени* «устной речи», а элитарную культуру образованного теолога этого же общества — за культуру *степени* «письменной речи». При этом очевидно, что и та и другая культура, существовавшие одновременно, точно также одновременно возводятся в новую *степень*, когда Гуттенберг изобретает свой печатный станок: не только письменная, но и устная речь изменяется, когда появляется печатное слово. Возведение культуры в ту *степень*, когда письменная речь «помноженная» на устную речь переходит в печатную, сегодня, в эпоху электронной речи, оборачивается возведением былой письменной и книжной *элитарной* культуры в *степень* культуры *тиражированной элитарности.* Она парадоксальным образом отнюдь не исключает социокультурные иллюзии безграмотного *простака* «средневекового пошиба».

Наш последний вывод состоит, таким образом, в том, что прямой «стрелы прогресса» (устная — письменная — печатная — электронная речь) не существует не только для внеиллюзорной реальности общества и культуры, но и для особой реальности социокультурных иллюзий, составляющей — вместе с упомянутой внеиллюзорной реальностью — часть единой природно-культурной реальности человека.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

СКОМОРОХ Маргарита Марковна / Margarita SKOMOROKH

Россия, Санкт-Петербург.
Санкт-Петербургский государственный университет. Институт философии.
Соискатель, сотрудник Лаборатории исследований компьютерных игр
(ЛИКИ, Центр Медиафилософии, СПбГУ)

Russia, Saint Petersburg.
Saint Petersburg State University. Institute of Philosophy.
Postgraduate student, member of the Laboratory of Computer Games Research
(Center for Mediaphilosophy, Saint Petersburg State University)

ijona@yandex.ru

КОМПЬЮТЕРНЫЕ ИГРЫ И УТОПИЯ ИНТЕРАКТИВНОСТИ: НА ЧТО СПОСОБНЫ ГЕЙМЕРЫ?*

Автор описывает многопользовательские онлайновые игры в контексте новых медиа, опираясь на понятие интерактивности. Цель статьи — понять, какую форму принимает в данном случае власть медиа и способствует ли интерактивность игр возможности сопротивляться этой власти. Для этого рассматривается не только формат онлайновых игр как таковой, но и поведение геймеров: анализируются различные режимы игры и маргинальные практики.

Ключевые слова: *новые медиа, интерактивность, формат, сценарий, логика медиа, компьютерные игры, режимы игры, флешмоб, ролевая игра, перформанс*

Videogames and the Utopia of Interactivity: What Are Gamers Capable Of?

The author describes multiplayer online games in the context of new media, using the notion of interactivity. The aim of the article is to understand what form the power of media takes in this case, and whether the interactivity of games creates the possibility of resistance to this power. The format of online games is considered, as well as gamers' behavior: different gaming modes and marginal practices are analyzed.

Key words: *new media, interactivity, format, scenario, media logic, videogames, gaming modes, flashmob, role-playing, performance*

Изучение медиа сопряжено с риском впасть в одну из двух крайностей: увидеть в техническом прогрессе обещание светлого будущего или, наоборот, опасность для человечества. Средства массовой информации постоянно обвиняются в искажении фактов и подмене реальности иллюзией, и в то же время новые медиа вызывают надежды на политические свободы и «цифровое просвещение». Один из способов пройти между Сциллой и Харибдой полярных оценок — предварение широких обобщений анализом конкретных жанров коммуникации.

Мы попытаемся, обратившись к примеру многопользовательских онлайновых игр, понять, какие формы принимает в данном случае власть медиа, и до какой степени геймеры подчиняются ей. Эта разновидность компьютерных игр выбрана не случайно — в ней сошлись сразу несколько особенностей, которые обычно считаются характерными для новых медиа: интерактивность, симуляция, общение в реальном времени. Онлайновые игры[1] являются не только развлечением и эстетическим объектом, но и средством удаленной коммуникации в реальном времени, а значит, попадают в один ряд с блогами, социальными сетями, чатами и так далее. Предметом рассмотрения станут преимущественно, хотя не исключительно ММОРПГ (массовые многопользовательские ролевые онлайн-игры), как наиболее заметный и показательный жанр.

Ключевым для понимания специфики компьютерных игр является понятие интерактивности, оно же послужит и точкой входа в проблематику новых медиа.

Интерактивность

Между интерактивностью и новыми медиа зачастую ставится знак равенства. Интерактивность считается тем свойством,

* Статья написана при финансовой поддержке гранта РФФИ 13-06-00764 «Субъект и сообщество в эпоху новых медиа»

[1] Это выражение может либо указывать на многопользовательские онлайновые игры, либо выступать как широкое обозначение игр, которые требуют интернет-соединения (в том числе предназначенных для одного человека). Мы будем использовать его исключительно в первом значении.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

которое отличает новые медиа от старых. Вдобавок именно с ней связаны утопические надежды на то, что пользователь из пассивного потребителя, которого «зомбируют», превратится в активного участника культурной и социальной жизни. Типичный пример такого подхода приводит Славой Жижек: «общим местом стало подчеркивать, что с приходом новых электронных медиа наступил конец пассивному потреблению текстов или произведений искусства: я больше не сижу, просто уставившись в экран, я все чаще взаимодействую с ним, вступаю с ним в диалогические отношения»[2].

Слова «интерактивный», «интерактивность» часто употребляется без дополнительных пояснений, будто их смысл очевиден. Но более внимательный взгляд на термин показывает его неоднозначность и чрезмерную широту. Исследователи новых медиа указывают на различные типы, уровни и характеристики интерактивности, не ограничиваясь каким-то одним пониманием термина. Если не вдаваться в излишние подробности, определения интерактивности можно разделить на три большие группы в зависимости от того, какой процесс рассматривается: физическое взаимодействие пользователя с медиумом, восприятие медиума (насколько оно активно?), и, наконец, коммуникация между людьми, которую медиум опосредует.

1. Физическое взаимодействие с медиумом

В данном случае в центре внимания оказываются главным образом технические характеристики медиума, в то время как контекст коммуникации остается вне поля зрения. С точки зрения интерактивности может оцениваться даже взаимодействие между машинами[3].

Лев Манович указывает на многообразие форм интерактивности, которое некорректно было бы подводить под один широкий термин[4], говоря, таким образом, не об интерактивности вообще, а о конкретных интерактивных технологиях. Кроме того, Манович предлагает различать закрытую и открытую интерактивность: пользователь либо выбирает из готового набора действий, либо имеет дело с объектом, структура которого меняется или генерируется по ходу взаимодействия[5]. Закрытая интерактивность легко обнаруживается в старых медиа: например, читая книгу на иностранном языке, мы обращаемся к словарю и каждый раз выбираем одно слово из закрытого списка. Отличие новых медиа в том, что в них эти операции объективированы и стандартизированы в виде гиперссылок, пунктов меню, иконок на рабочем столе и так далее[6]. Зато открытая интерактивность, создаваемая средствами искусственного интеллекта, представляется чем-то более специфическим для современности, хотя распространена она меньше, чем кажется на первый взгляд.

Некоторые исследователи указывают на то, что интерактивность медиума определяется не его собственными свойствами, а восприятием людей, в котором нередко проявляется антропоморфизм: мы считаем интерактивными те медиа, взаимодействие с которым максимально приближено к межличностному общению[7]. Согласно этой логике, медиум, который полностью контролируется пользователем и всегда выдает предсказуемые реакции в ответ на его действия, неинтрактивен, причем уровень контроля и предсказуемости зависит не только от характеристик медиума, но и от того, насколько пользователь овладел последним[8].

Многие компьютерные игры служат ярким примером открытой интерактивности. Даже простая навигация по трехмерной среде представляет собой нечто большее, чем просто выбор из ограниченного набора действий, так как пользователь может плавно изменять угол обзора и направление движения; враги реагируют на действия игроков достаточно сложным и непредсказуемым образом: атакуют, отступают, блокируют удары, зовут на помощь. Геймер не просто перемещается по дереву возможностей — он взаимодействует с динамической средой, откликающейся на его действия в режиме реального времени. Открытая интерактивность была свойственна даже самым ранним компьютерным играм, которые могут показаться крайне примитивными на фоне современных: например, игре Tennis for Two, в которой имитировалась игра в теннис и просчитывалось поведение условного мяча в зависимости от гравитации и того, в какой момент по нему ударят. В компьютерных играх, конечно, присутствуют и элементы закрытой интерактивности, например меню.

Разумеется, в разных играх и разных жанрах мы сталкиваемся с принципиально разным спектром возможностей. Например, в экспериментальной игре Dear Esther («Дорогая Эстер») игрок выбирает лишь направление движения и угол обзора, а все остальное происходит помимо его воли — и события следуют довольно линейному сценарию. В играх-песочницах[9], наоборот, источником событийности становится геймер, наделенный способностью в той или иной степени изменять мир игры. В целом потребность в том, чтобы пользователь совершал хотя бы элементарные действия, — сущностная характеристика компьютерной игры: иначе ее невозможно «прочитать».

Комьютерные игры соответствуют, насколько это возможно, и стандарту, задаваемому межличностным общением: пока пользователь полностью не овладеет игрой (что не всегда возможно), во взаимодействии с ней будет оставаться элемент непредсказуемости. Любая игра управляется искусственным интеллектом, и само название этой технологии указывает на антропоморфизм в восприятии медиума игры. Впрочем, нужно отметить, что межличностное общение — не единственная модель, по которой оценивается интерактивность игр. Геймплей рассматривается также сквозь призму физических законов реального мира: благодаря их сложности мы не всегда способны полностью предсказать поведение объектов, с кото-

[2] *Жижек С.* Интерпассивность, или Как наслаждаться посредством Другого. // *Жижек С.* Интерпассивность. Желание: Влечение. Мультикультурализм. - СПб.: Алетейя, 2005. — С. 18.
[3] *Kiousis S.* Interactivity: a Concept Explication / New Media & Society. V. 4(3), 2002. — P. 373.
[4] *Manovich L.* The Language of New Media. — Cambridge: MIT Press, 2001. — P. 72.
[5] Ibid. P. 59.
[6] Ibid. P. 74.
[7] *Kiousis S.* Interactivity: a Concept Explication / New Media & Society. V. 4(3), 2002. — P. 363–364.
[8] *Smuts A.* What Is Interactivity? / Journal of Aesthetic Education. V. 43(4), 2009. — P. 67.
[9] Песочница — игра или режим игры, где акцент ставится на исследование и преображение мира; игровые цели либо отсутствуют, либо не имеют большого значения. Известный пример песочницы — игра Minecraft.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

рыми взаимодействуем, — так что более интерактивными и естественными кажутся игры с более сложной «физикой». Модель межличностного общения более актуальна в случае, когда пользователь имеет дело с перонажами, населяющими игровое пространство.

2. Восприятие медиума (когнитивная интерактивность)

Способность медиума поощрять активность воображения и быть открытым интерпретации тоже можно назвать интерактивностью. Например, Эрик Циммерман предлагает применять к различным нарративам, включая игровые, термин «когнитивная интерактивность»[10].

На этот вид интерактивности сложно положиться как на критерий для различения старых и новых медиа. Активность восприятия, по-видимому, не вытекает напрямую из формальных характеристик медиума — гораздо важнее в этом смысле контент: компьютерная игра, насыщенная визуальной информацией и звуками, может, тем не менее, оставлять простанство для воображения за счет лакун в повествовании.

3. Медиум как средство коммуникации

Ошибкой было бы анализировать свойства медиума вне связи с контекстом коммуникации, которую он опосредует. В этом контексте интерактивен любой медиум — но, в зависимости от того, насколько коммуникация приближена к общению с глазу на глаз, различаются степени интерактивности.

Кэрри Хитер, выделяя несколько измерений интерактивности, включает туда простоту добавления контента и возможность межличностного общения[11]. Иными словами, медиум, который служит двустороннему обмену сообщениями, более интерактивен, чем монологический медиум. Значим и такой парамер, как скорость обмена сообщениями, — с точки зрения ряда исследователей[12], наиболее интерактивны медиа, которые поддерживают коммуникацию в реальном времени.

Под интерактивностью новых медиа часто продразумевается как раз тот факт, что вместе с ними возникли и новые формы диалогического общения: опосредованного электронной почтой, мессенджерами, социальными сетями и т. д. Рядовые пользователи, кроме того, получают более широкие, чем раньше, возможности для публичных высказываний и производства собственного контента. Публичная сфера становится менее иерархичной и рассыпается на отдельные голоса; правда, иерархия не исчезает полностью: профессиональные журналисты по-прежнему не слишком часто вступают в диалог с аудиторией[13].

Компьютерные игры используются для разного рода коммуникации. С одной стороны, любая игра представляет собой монологическое высказывание разработчиков; с другой, у многопользовательских игр есть второе измерение: они функционируют как среда для общения между пользователями. В ММОРПГ коммуникация происходит в реальном времени[14], а значит высоко интерактивна. Для онлайновых игр характерно то же противоречие, что и для электронных СМИ: с одной стороны, поощряется коммуникация между рядовыми пользователями; с другой, между авторами (разработчиками) и аудиторией сохраняются иерархические отношения.

Интерактивность вряд ли может служить главным и единственным критерием различения новых и старых медиа, однако некоторые формы интерактивности действительно распространены сейчас шире, чем раньше. Онлайновым играм свойственна как специфическая интерактивность, порождаемая искусственным интеллектом, так и интерактивность межличностного общения, которая характеризует многие другие жанры онлайновой коммуникации. Все это означает потенциально широкую свободу действий в играх.

Формат

Дэвид Элтейд и Роберт Сноу, авторы книги «Логика медиа», изданной в 1979 году, подробно рассматривают понятие медиаформата. Формат — это, во-первых, грамматика коммуникации (способ организации и представления материала, расстановка акцентов), во-вторых, принципы отбора контента. Формат выступает в роли перспективы, с помощью которой интерпретируются феномены[15]. Коммуникация, таким образом, всегда подчиняется тем или иным правилам (обычно негласным). Продолжая идеи Маршалла Маклюэна, авторы утверждают, что эти правила определяют контент: последний не существует сам по себе, а либо создается медиумом, либо изменяется так, чтобы укладываться в формат. У форматов электронных медиа выделяются следующие элементы: особенности использования времени, ритм, темп, порядок следования программ, выбор слов и жестов[16]. Элтейд и Сноу анализировали медиареальность своего времени — телевидение, радио, печатную прессу — однако их идеи полностью применимы и к новой медиареальности, возникшей с развитием компьютеров.

Описывая виды интерактивности, мы фактически перечислили многие черты формата онлайновых игр. Остался, тем не менее, один существенный пробел — из виду была полностью упущена людологическая[17] составляющая: система целей, за-

[10] *Zimmerman E.* Narrative, Interactivity, Play, and Game / First Person: New Media as Story, Performance, and Game. — Cambrige: MIT Press, 2004. — P. 158.

[11] *Heeter C.* Implications of New Interactive Technologies for Conceptualizing Communication / Media Use in the Information Age: Emerging Patterns of Adoption and Consumer Use. — Hillsdale, NJ: Lawrens Erlbaum, 1989. — P. 224–225.

[12] *Kiousis S.* Interactivity: a Concept Explication / New Media & Society. V. 4(3), 2002. — P. 362–363.

[13] *Schultz T.* Mass Media and the Concept of Interactivity: An Exploratory Study of Online Forums and Reader Email / Media, Culture & Society. V. 22(2), 2000.

[14] Геймеры общаются в текстовых чатах, а когда требуются слаженные командные действия, используют сторонние программы для голосовой связи. Примечательно, что общение через чат частично публичное: во многих играх есть канал чата, который читают одновременно все игроки, находящиеся онлайн на одном сервере.

[15] *Altheide D. L., Snow L. P.* Media Logic. — London: Sage, 1979. — P. 22–23.

[16] Ibid. P. 23.

[17] Людология (от лат. ludus, «игра») — направление в изучении компьютерных игр (game studies), сторонники которого считали главной характеристикой своего предмета как наличие в нем целей и задач в противовес нарративу. См., например: *Frasca G.* Ludology Meets Narratology: Similitude and differences between (video)games and narrative // Ludology. org. URL: http://www.ludology.org/articles/ludology.htm (дата обращения: 01.06.2014).

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

дач и вознаграждений, которая присутствует практически везде (за исключением редких экспериментов наподобие Dear Esther) — иными словами, то, почему компьютерные игры называются играми. Потенциальные возможности, заложенные в игру, неравноценны: одним из основных занятий является преодоление разнообразных препятствий, и геймер стремится найти правильное решение или должным образом развить свое мастерство — а значит, следует определенным сценариям. Маршрут знакомства с игрой определяется также ее сюжетом, который в ММОРПГ тесно связан с игровыми задачами: квесты[18] сопровождаются элементами нарратива, причем по мере выполнения тех из них, которые отмечены как значимые, выгодные или обязательные для развития персонажа, раскрывается основная ветка повествования; побочные микросюжеты вводятся вместе с необязательными зданиями.

Хотя отступления от предначертанных сценариев в большинстве случаев допустимы, это не всегда выгодно и не всегда лежит на поверхности. Все многообразие поведения геймеров в игре задается, таким образом, конфигурацией некоторого набора нежестких сценариев, призванных организовать внимание и активность пользователей, и набора возможных действий. Вариативность действий достаточна широка за счет того, что играм свойственная открытая интерактивность; в онлайновых играх, которые построены на вербальном общении между людьми, возможностей поступить так или иначе еще больше. И выбор, и факторы его ограничивающие, являются элементами формата. От игры к игре, от жанра к жанру их соотношение меняется.

Мы подошли к тому, что медиум компьютерной игры бессмысленно описывать исходя только из его собственных свойств. Необходимо рассмотреть то, как геймеры воспринимают формат онлайновых игр, и чем они в ней занимаются: различные практики и режимы игры. Конечно, составить полный список практик было бы затруднительно. Некоторые из них, слишком специфические, здесь рассматриваться не будут, к примеру практика создания пользователями модов[19] к играм, голдфарминг[20] и другие феномены. Материал отбирался таким образом, чтобы продемонстрировать характерные примеры как пассивного подчинения сценариям, так и отступления от них.

Рутина

В ММОРПГ игроку, желающему развить своего персонажа, приходится постоянно совершать повторяющиеся действия: выполнять ежедневные квесты, бесконечно убивать одних и тех же врагов, заниматься однообразным сбором ресурсов и изготовлением предметов. Повторения неизбежны: ведь иначе игра не смогла бы надолго удержать аудиторию. Более того, сама техника, с помощью которой создаются компьютерные игры, основана на повторении: визуальное и событийное многообразие свернуто в ограниченный набор алгоритмов. В разных локациях регулярно встречаются совершенно одинаковые монстры, отличающиеся только цветом; их поведение также подчиняется одним и тем же правилам; повторяются лица аватаров и текстуры их брони; даже названия предметов могут генерироваться автоматически и оттого походить друг на друга. Подобно тому как 3D-графика разворачивается из алгоритма программы, все то множество действий, которые ежедневно выполняют геймеры, вытекает из простой системы целей и вознаграждений.

Задача разработчика — как можно дольше удерживать интерес и внимание пользователя. Отчасти она решается через выпуск дополнений к игре и увеличения максимально возможного уровня персонажа[21], но в силу технических ограничений без повторного использования контента обойтись невозможно. Поэтому перед геймерами ставятся сложные цели, которые достигаются только упорным повторением одних и тех же действий. Рутина рано или поздно приедается, и пользователь все равно в какой-то момент покидает игру, но ошибкой было бы рассматривать повторение как исключительно негативную сторону геймплея. В действительности повторение — мощный инструмент релаксации. В онлайновых играх наподобие «Счастливого фермера», которые доступны пользователям социальных сетей, рутина играет еще более значительную роль, чем в ММОРПГ. От игрока не требуется даже мастерства — он лишь должен в определенное время путем самых примитивных манипуляций собирать урожай, поливать цветы, высаживать семена и так далее. Популярность таких игр доказывает, что рутина может быть источником удовольствия.

В рутинном режиме игры геймеру не нужно изобретать нового — достаточно один раз научиться оптимизировать свои действия в соответствии с целями, которые перед ним ставит игра, и просто реагировать на внешние стимулы. Пользователь пассивно воплощает готовый сценарий, становится инструментом, с помощью которого осуществляется игра, получая взамен удовольствие от релаксации.

Общение вокруг рутинных занятий бывает шаблонным и кратким. Игроки координируют свои действия с помощью стандартных команд и ритуалов: к примеру, перед боем все ставят в чат знак «+», чтобы подтвердить свою готовность; когда взаимодействие окончено, кратко благодарят друг друга; для совместного выполнения задания бывает достаточно молча отправить другому игроку приглашение в группу. В других случаях пользователи могут вести пространные беседы на темы, никак не связанные с игрой, и параллельно выполнять какие-то примитивные действия. Это общение имеет тенденцию выплескиваться на игровые форумы и в социальные сети, иногда переходя в реальное знакомство.

Игра встраивается в повседневную жизнь геймера: в его социальные связи и ежедневные действия. ММОРПГ невозможно «пройти» — эти игры потенциально бесконечны, и потому здесь преобладает циклическое время повседневности. Многие играют каждый день в определенное время, согласуя свое расписание с необходимостью выполнять в игре повторяющиеся

[18] Так обычно называются задания в ММОРПГ.

[19] Дополнения к играм, которые пишутся, как правило, любителями (поклонниками игры) с целью сделать геймплей удобнее, разнообразить его или в корне изменить игру.

[20] Профессиональный заработок внутриигровой валюты с целью ее продажи за реальные деньги.

[21] ММОРПГ рассчитаны на неограниченное время игры, однако развитие характеристик персонажа в какой-то момент останавливается: он достигает максимального уровня. С выходом крупных обновлений планка может подниматься.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

действия. События игры, в свою очередь, тоже бывают привязаны к какому-то времени (например, осады); при этом может учитываться то, в какое время играет большинство пользователей. В играх для социальных сетей события привязываются ко времени гораздо чаще, а значит, они еще глубже проникают в ткань повседневной жизни игрока.

Приключение

Основной сценарий ММОРПГ — сценарий состязания. Состязание следует понимать в широком смысле: это и конкуренция с другими игроками, и преодоление препятствий, создаваемых искусственным интеллектом. Именно состязание порождает рутину: наградой за рутинные действия всегда служит возможность выделиться среди окружающих — однако в других случаях геймеру для достижения желанной цели приходится идти на риск и проявлять мастерство. Система препятствий и наград, таким образом, задает координаты приключения.

Приключение требует от игроков высокой активности: они, в одиночку или коллективно, ищут оптимальные тактики, оттачивают навыки игры, просчитывают действия противника. Разные игры требуют разной степени изобретательности. Где-то все относительно просто и заранее ясно, куда нужно прикладывать усилия: например, тактика убийства босса уже известна, описана на форуме, и новичкам остается только усвоить ее. В других играх приключение может стать достаточно непредсказуемым. Так, в EVE Online очень сложная экономическая составляющая и достаточно высокая свобода действий. Это приводит к тому, что игроки подчас прибегают к довольно изощренным и нешаблонным способам добиться успеха: промышленному шпионажу, мошенничеству, аферам, масштабным военным операциям.

Режим приключения кажется полной противоположностью расслабляющей, вгоняющей в транс рутине, однако в действительности разница между ними не так уж принципиальна, ведь в обоих случаях действия игрока подчинены сценарию состязания — то есть очевидным целям, которые предлагает игра. Этот сценарий влияет и на межличностное общение: с точки зрения многих игроков, наличие награды за убийство чужого персонажа, полностью снимает связанные с этим действием этические вопросы[22].

Эстетическое наслаждение

При восприятии эстетической стороны игры — ее графики и сюжета — активность игрока лежит, как и в случае фильма или книги, преимущественно в сфере интерпретации увиденного. Это, однако, не значит, что геймер просто созерцает: чтобы узнать игру, ему все равно приходится действовать, по крайней мере перемещаться. Игра за счет этого воспринимается совсем иначе, чем кино.

Надо заметить, что далеко не каждая игра достаточно сложна и интересна, чтобы быть открыта множеству толкований. В массовых жанрах (к которым относятся и ММОРПГ) воспроизводятся стандартные мифологемы и сюжеты, почерпнутые из массовой же литературы и кинематографа, так что геймер здесь остается достаточно пассивным — разве что он может критически отнестись к мифологии игры; многие и вовсе игнорируют эстетический аспект. Повышенное внимание к эстетике игры может быть контрпродуктивным и рассматриваться как девиантная практика: геймер в таком случае отвлекается от развития своего персонажа или рискует, проникая в опасные, но красивые локации[23].

Флэшмобы

Флэшмоб — форма игровой активности, которая не подчиняется ни сценарию состязания, ни любым другим сценариям, которые диктует игра. Естественно, флэшмоб эксплуатирует заложенные в игре возможности, но что именно делать, его участники решают сами. Флешмоб не обязательно устраивается с целью удивить случайных зрителей — удовольствие от него состоит прежде всего в нарушении рутины и отступлении от рационального поведения. Содержанием флешмоба даже бывает прямая инверсия существующих в игре паттернов: например, представители противоборствующих рас заранее договариваются о встрече и вместо того, чтобы убивать друг друга, мирно танцуют вместе.

Однако нужно понимать, что флешмоб — устоявшаяся традиция. Он не ломает рутину, а скорее легитимирует ее подобно тому, как карнавал поддерживает социальный порядок. Особенно характерны случаи, когда флешмоб инициируется не игроками, а гейм-мастерами: игра как бы присваивает себе то, что изначально было способом уклониться от ее власти.

Акции протеста

Более убедительное сопротивление сценариям игры происходит в акциях протеста. Внешне это действие похоже на флешмоб, но по сути отличается от него: если цель флешмоба — отдых и развлечение, то акция протеста — способ обратиться к разработчикам игры или ее администрации, чтобы в действительности что-то изменить. Особенно важен тот момент, что в коммуникацию вовлекаются не только рядовые пользователи, но и инстанции, управляющие игрой, которые обычно остаются безмолвными.

Это явление далеко не повседневное, но заметное: в интернет-СМИ можно прочитать истории об акциях протеста в самых разных играх, известных и не очень: EVE Online, Ultima Online, Aion, World of Warcraft, Fantasy Westward Journey, Dungeons and Dragons Online и т. д. В качестве примера можно привести акцию, которая состоялась в 2010 году на нескольких китайских серверах игры Aion. Геймеры были недовольны тем, что администрация игры не боролась с использованием ботов — специальных программ, которые управляют аватаром в отсутствие человека, тем самым позволяя недобросовестным игрокам сэкономить время и добиться преимущества перед остальными. Протестующие создали множество новых персонажей, имена которых содержали призывы к борьбе с ботами, и одновременно вошли в стартовую локацию. В протесте приняло участие 30 000 человек — часть серверов не выдержала

[22] *Croft J.* “It’s Just a Game”— Ethical Reasoning within Virtual Worlds / GoodWork Project Report Series. V. 73, 2011.

[23] *Mortensen T.* Humans Playing World of Warcraft: or Deviant Strategies? / Digital Culture, Play, And Identity. — Cambridge: MIT Press, 2008. — P. 211, 220.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

нагрузки и перестала работать. В итоге администрация игры была вынуждена обещать, что примет меры против ботов[24].

В более редких случаях протест в онлайновых играх может быть связан с неигровым конфликтом. Так, в 2007 году профсоюз сотрудников итальянских подразделений IBM организовал протест против низкой заработной платы в виртуальном мире Second Life. В акции приняло участие 1853 человека из разных стран, и IBM вскоре пошла на уступки[25]. Еще один пример — ежегодный гей-парад в игре World of Warcraft[26] (строго говоря, он является не акцией протеста, а скорее попыткой выразить общественную позицию).

Ролевая игра

Ролевая игра заключается в придумывании для персонажа личности, которая вписывается в мир игры, и общении с окружающими от ее лица. Эта практика не является для жанра ММОРПГ чем-то обязательным, хотя в его назывании и присутствует словосочетание «ролевая игра». Она достаточно распространена, но не общепринята: например, согласно данным одного опроса, на регулярной основе ролевой игрой занимается лишь 20% геймеров[27].

ММОРПГ предоставляют своим пользователям инструменты, которые могут использоваться в ролевой игре: эмоции, выбор внешности аватара, детально выписанную вселенную — однако нет механизма, который бы напрямую подталкивал к отыгрышу. Напротив, господствующая здесь логика заставляет геймера заботиться в первую очередь о преодолении препятствий и вознаграждении, и ролевая игра в этом контексте оказывается слабой стратегией: действие, которого требует характер персонажа, вовсе не обязательно наиболее выгодное.

Представители ролевой субкультуры собираются либо в отдельных гильдиях (крупных объединениях игроков, существование которых поддерживается игровой механикой), либо на специальных серверах. Ролевая игра может быть, с одной стороны, случайным однократным событием, с другой — регулярной практикой, подчиняющейся строгим правилам и требующей значительных усилий со стороны участников. Во другом случае сценарии, заложенные в игру разработчиками, отступают на второй план перед правилами, которые устанавливают сами геймеры, и сюжетами, которые они придумывают. Для «серьезной» ролевой игры необходимо тщательно продумать характер и историю персонажа и по мере возможности все время следовать им в общении с окружающими. Истории и характеры персонажей развиваются по мере взаимодействия игроков друг с другом, которое подчиняется как запланированным, так и спонтанным сценариям.

Ролевая игра, таким образом, лишь частично основана на готовом материале ММОРПГ и требует значительной активности со стороны геймера. Именно он должен придумать и воплотить характер персонажа, а также сценарии, которые будут разыгрываться; вдобавок ролевая игра часто вступает в конфликт с основными целями, которые преследуют пользователи ММОРПГ[28].

Искусство

Искусство внутри онлайновых игр — явление маргинальное и крайне редкое. В основном оно сосредоточено в Second Life, где открываются художественные галереи, создаются мини-игры, проводятся литературные вечера, спектакли и выступления музыкантов.

Популярность Second Life как площадки для искусства не случайна: игра в людологическом смысле, то есть как система правил и целей, здесь отсутствует, зато у пользователей есть возможность самостоятельно создавать и программировать объекты. В Second Life существуют зоны, где действуют боевые системы (как в обычных играх), однако принципиально, что эти зоны тоже созданы пользователями. То есть геймер получает не готовые сценарии игры, а набор инструментов, с помощью которых он может занять себя сам — в том числе придумав собственную игру. Если же геймер ничего не создает сам, то он по крайней мере вынужден выбирать себе развлечение из неупорядоченного множества всего того, что создали другие. Таким образом, активность пользователей Second Life, напрямую вытекает из формата этого виртуального мира.

Среди различных видов искусства в Second Life особенно интересны перформансы, так как они более активно, чем остальные, задействуют возможность коммуникации между пользователями. Например, художники Ева и Франко Маттес воспроизвели в Second Life ряд известных перформансов («Отношения в пространстве» Марины Абрамович и Улая, «Грядку» Аккончи и другие)[29], сравнивая реакцию публики на одни и те же действия в виртуальном и реальном пространстве. Оказалось, что вещи, которые в реальности смущали и даже шокировали зрителей, в виртуальном мире воспринимались спокойно[30].

Перформансы проводились и в играх с более низкой свободой действий — многопользвовательских шутерах и ММОРПГ. Здесь художники стремятся противопоставить что-то доминирующему в обоих жанрах сценарию состязания. Так, Джозеф Делаппе регулярно заходил в шутер America's Army, специально разработанный американской армией для вербовки кадров, и вводил в чат имена погибших в Ираке (чем нередко вызывал негативную реакцию других игроков)[31]; арт-группа Third Faction

[24] 30,000 Aion(CN) Players Protest Bots Led to Servers Down // MMORPG News – MMOsite. com. URL: http://news.mmosite.com/content/2010–04–12/30000_aion_players_protest_bots_led_to_servers_down.shtml (дата обращения: 01.06.2014).

[25] IBM Second Life protest successful // Pontydysgu — Bridge to Learning — Educational Research. URL: http://www.pontydysgu.org/2007/11/ibm-second-life-protest-syccessful/ (дата обращения: 01. 06. 2014).

[26] Celebrate Proudmoore Pride. URL: http://www.proudmoorepride.com/ (дата обращения: 01.06.2014).

[27] Yee N. The Demographics of Role-Playing // The Daedalus project. URL: http://www.nickyee.com/daedalus/archives/001525.php (дата обращения: 01.06.2014).

[28] *MacCallum-Stewart E., Parsler J. Role-Play* vs. Gameplay: The Difficulties of Playing a Role in World of Warcraft / Digital Culture, Play, And Identity. — Cambridge: MIT Press, 2008. — P. 225–246; *Mortensen T.* Humans Playing World of Warcraft: or Deviant Strategies? / Digital Culture, Play, And Identity. — Cambridge: MIT Press, 2008. — P. 209–210.

[29] Reenactments (2007–10) // Eva and Franco Mattes. URL: http://0100101110101101.org/reenactments/ (дата обращения: 01. 06. 2014).

[30] *Jansson M.* Everything I Shoot Is Art. — Brescia: Link Editions, 2012. — P. 25.

[31] dead-in-iraq: *Joseph DeLappe // Joseph DeLappe*. URL: http://www.delappe.net/project/dead-in-iraq/ (дата обращения: 01.06.2014).

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

в числе одной из своих целей называет борьбу против ложного конфликта двух фракций, Альянса и Орды, который разработчики игры World of Warcraft навязывают пользователям[32].

Ни шутеры, ни ММОРПГ, в отличие от Second Life, напрямую не рассчитаны на творчество и не подталкивают к нему. Здесь нельзя создавать собственные объекты, а геймерам не приходится изобретать себе занятие. Однако важно, что и в таких условиях находится лазейка для художественного высказывания — в форме протеста. Сколь бы репрессивен ни был формат игры, одна только свобода вербального общения в чате делает перформанс возможным.

Преодолим ли формат?

Элтейд и Сноу вводят понятие *логики медиа* — под ней подразумевается логика, складывающаяся из различных медиаформатов, которую разделяют как потребители, так и создатели медиапродукции[33]. Логика медиа имеет тенденцию влиять не только на контент, но и на действия людей: политики стараются выглядеть так, чтобы хорошо смотреться на экране, звезды совершают поступки, которые привлекают внимание прессы. Авторы «Логики медиа» считают, что в современном им обществе медиа имеют огромное влияние на социум и, возможно, на историю. Это касается не только новостных передач — даже развлекательные телепрограммы и фильмы выполняют важную роль в обществе: транслируют моральные нормы[34].

Сложно сказать, есть ли столь же глобальные последствия у игры, но по крайней мере ясно: она, как было показано выше, может встраиваться в повседневность геймера, структурируя время и общение. Еще один ответ предлагает Норберт Больц: по его мнению, «игра — прямая дорога в цифровой мир» и «медийную компетенцию человек приобретает, не читая руководства по применению, а получая удовольствие от использования программ»[35]. Через компьютерную игру индивид обучается работе на компьютере, так как оба эти занятия объединены общей логикой.

Н. Л. Соколова рассматривает креативные практики, сложившиеся вокруг онлайновых игр (создание фан-арта, гайдов, онлайновых сообществ) как пример новой логики потребления медиа — «просьюмеризма»: «Распространенность подобных массовых практик приводит к размыванию границ между потреблением и производством, игрой и работой, свободным временем и трудом, подрывает монополию профессионального сектора, вступает в противоречие с установившейся иерархией в культуре»[36]. Важно, однако, не упускать из виду весь спектр практик, связанных с потреблением игр, включая и такие, которым креативность совершенно не свойственна: тогда мы увидим, что интерактивность игр и других форм коммуникации, которыми параллельно пользуются геймеры, не гарантирует активности или творчества: с тем же успехом она может становиться инструментом поддержания рутины.

Власть игры проявляется иначе, чем власть литературы и кино: геймер подчиняется и сопротивляется не смыслам, а сценариям; он может быть активен или пассивен с точки зрения того, насколько осознанно его поведение, но в любом случае совершает какие-то действия. Красноречивый пример парадоксального сочетания активности и пассивности, которое наблюдается в компьютерных играх, — игра Phylo, головоломка, в процессе решения которой пользователи помогают ученым, выравнивая последовательности ДНК. Геймплей, состоящий в манипуляциях с цветными квадратиками, выглядит совершенно невинно: интерфейс игры был намеренно разработан так, чтобы привлечь широкую аудиторию. По утверждению авторов, они хотели, чтобы пользователи развлекались и получали удовольствие, а не думали о биологии[37]. Получается, что геймеры выступили в роли инструмента, который не в состоянии полностью осознать смысл выполняемой задачи, а игра использовалась как механизм контроля и настройки этого инструмента.

Компьютерные игры часто рассматриваются в контексте игровой зависимости и эскапизма. Вряд ли можно понять игру, сведя ее к патологии, однако характер этой патологии симптоматичен. На смену фигуре азартного игрока приходит геймер: первый подменяет свободу выбора случаем, парадоксальным образом находя покой в острых ощущениях; второй отдается во власть машины, растворяясь в монотонности повторяемых действий. Геймера захватывает не вымышленный мир игры, как может показаться на первый взгляд, а почти физическое удовольствие от ее интерактивности. Утверждение, что реальность игры подменяет собой подлинную реальность, сегодня звучит наивно. В действительности происходит болезненное очарование машиной, которая в ответ на любое действие выдает ответную реакцию, требующую нового действия, и так далее до бесконечности. Геймер в этом смысле больше напоминает белку в колесе, чем Дон Кихота.

Очевидно, формат нельзя полностью преодолеть. В конечном счете, человек может высказать и воспринять только то, что позволяют ему медиум: по радио, например, невозможно передать запах. Невозможно отыграть роль самостоятельного придуманного персонажа, в тех играх, где нет вербального общения, — так, в игре The Endless Forest единственным доступным пользователю средством коммуникации с себе подобными является небольшой набор иконок, инициирующий действия аватара (который выглядит как олень с человеческим лицом): можно станцевать, кивнуть, подняться на задние ноги... Геймер оказывается втиснут в тесные рамки заранее установленной роли, что делает игру достаточно интересной эстетически, но явно ограничивает пространство для самовыражения.

Кажется, что сценарии, в отличие от базовых ограничений формата, вполне преодолимы: с помощью акций протеста, творчества, флешмобов и ролевой игры. Но следует учитывать, что тактики сопротивления, как правило, быстро присваиваются индустрией: свободы, доступные пользователям Second Life и EVE Online, выставляются как коммерческие преимущества

[32] Demand Player Soverignity // The Third Faction. URL: http://thirdfaction.org/ (дата обращения: 01. 06. 2014).
[33] *Altheide D. L.*, Snow L. P. Media Logic. — London: Sage, 1979. — P. 10.
[34] Ibid. P. 40–42.
[35] *Больц. Н.* Азбука медиа. — М.: Европа, 2001. — С. 89–90.
[36] *Соколова Н. Л.* Цифровая культура или культура в цифровую эпоху? / Международный журнал исследований культуры. №3, 2012. — С. 9.
[37] Геймеров привлекли к генетическим исследованиям // Lenta.ru. URL: http://lenta.ru/news/2010/12/01/phylo/ (дата обращения: 01.06.2014).

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

этих игр; под ролевую игру выделяются специальные сервера. Сопротивление остается редким плодом индивидуального усилия, а если встает на поток, превращается в свою противоположность. Новые медиа стандартизируют мыслительные операции и действия человека, очаровывая его иллюзией выбора, и если изобретается новая форма поведения, то вскоре в условное меню попадает и она.

Единственный способ окончательного преодоления формата — отказ от него. Правда, медиа образуют единую систему, пронизанную общим духом, и избежать ее эффектов можно только при отказе от всего сразу, что проблематично. Многие люди не смотрят телевизор — и за счет этого, действительно, избегают логики, характерной для телевизионных форматов; однако за репликой «Я не смотрю телевизор», призванной подчеркнуть независимость говорящего от манипуляций со стороны медиа, скрывается присяга на верность новой логике компьютера.

Возможно ли ускользнуть от власти игры, в то же время оставаясь в ее пределах? Может быть, ускользание происходит в тот момент, когда геймер, замечтавшись, совершает абсолютно бессмысленные действия, например подпрыгивает на месте, хаотично вращает камеру, бродит по просторам виртуального мира, но не ради эстетического наслаждения, а чтобы занять руки, пока сознание обращено на что-то за пределами игры. Впрочем, стоит ли этим заниматься?

Во власти медиа нет чего-то экстраординарного; более того, нет смысла требовать окончательного освобождения от нее — сложно представить себе общение, коммуникацию или просто восприятие, лишенные всякой структуры. Сознание человека определяется целым набором инстанций: властью, экономическими отношениями, бессознательным, так что если отказ от логики медиа и возможен, то только в пользу чего-то другого. Даже общение с глазу на глаз подчинено инерции языка, который можно рассматривать как своего рода медиум. Технический прогресс не делает реальность дальше или ближе, так как непосредственный контакт с нею изначально недостижим, — меняются лишь конкретные формы медиальности.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

МИШИНИТЕ Айсте / Aiste MISHINYTE

Литва, Каунас.
Каунасский технологический университет.
Медифилософия, магистр.

Lithuania, Kaunas.
Kaunas University of Technology.
Media Philosphy, Master of Philosophy.

aiste.misinyte@gmail.com

ЧЕЛОВЕК И ЕГО МЕДИА. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ЗАРЯД МЕДИАФИЛОСОФИИ

В статье утверждается, что на изначальный антропологический вопрос в медиафилософии ответ дать затруднительно из-за проблем с самим определением медиа и из-за сформировавшегося методологического аппарата, который унаследовал недостатки ранних медиатеорий. Поэтому вопрос о человеке и его медиа часто решается в соответствии с детерминистскими теориями, которые слишком рано устанавливают ненужные разграничения. Составляющую основу детерминизма оппозицию человека и техники можно решить и по другому — принимая технологический аспект человека и человеческий аспект технологий. Однако остается ли тут место для антропологии? Поиски ответа превращаются в поиски определения медиа и приводят к теории медиации, построенной не на пространственном, а на временном континууме. Эта теория указывает не только на невозможность получить универсальное определение медиа, но и на невозможность наблюдать медиацию извне. А значит и позиция медиафилософа не может быть объективной и прозрачной. Без пристального внимания к человеческой перспективе тут не обойтись.

Ключевые слова: *медиафилософия, медиаантропология, технологичекий детерминизм, социальный конструкционизм, человек и технологии, медиа, теория медиации*

Man and His Media: Anthropologically Charged Media Philosophy

This article states that due to the problems of defining the concept of media, and due to the existing methodological apparatus, which inherited some of the faults of the early media theories, it is difficult to solve the primordial anthropological question of media philosophy. Thus, the problem of Man and his media is seen in the light of determinism, which means that some unnecessary distinctions are made far too early. Basic deterministic opposition between Man and technology can be solved in another way: it is possible to accept the technological aspect of the human being and the humanistic aspect of technologies. However, is this still anthropology? Searching for an answer, we find ourselves on a quest to define the term media. Finally, we face the theory of mediation, which is based on a temporal continuum, rather than a spatial one. This theory does not only show the impossibility of a universal definition of media, but also the impossibility of observing the process of mediation from within. Thus, the position of the media philosopher cannot be seen as objective and transparent and close attention to the humanistic perspective is needed.

Key words: *media philosophy, media anthropology, technological determinism, social constructionism, Man and technology, media, theory of mediation*

Медиаисследования, медиаведение или медиафилософия изначально содержали антропологический момент — потребность разобраться в том, как соотносятся человек и его медиа или люди через их медиа. Сформировалась и отдельная дисциплина медиаантропология, анализирующая способы, которыми люди используют и придают смысл медиатехнологиям[1]. Однако уже это общее определение указывает на некий недочет, искусственное деление на объект и субъект, недостаток внимания перспективе исследователя и тому, что по аналогии можно назвать эффектом медианаблюдателя[2]. Эти проблемы напрямую связаны с самим понятием медиа и с тем методологическим аппаратом, который сформировался со времен Маршалла Маклюэна и Рэймонда Уильямса под возникшим позднее давлением требований научности, объективности и точности. В результате вопрос о технологиях и медиа часто опускается, а вопрос о человеке и его медиа исчезает за множеством суждений в духе детерминизма или яростного его отрицания, которое само от детерминизма от-

[1] *Askew K.* Introduction (to the anthropology of media) // The Anthropology of Media: A Reader. Ed. Askew, Kelly Michelle, and Richard R. Wilk. Malden, MA: Blackwell Publishers, 2002. P. 2.

[2] Не стоит считать эту проблему лишь частью кризиса репрезентаций, в котором медиаантропология, конечно же, отдает себе отчет. Это разделение и обратная перспектива медианаблюдателя с репрезентациями связана лишь косвенно.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

личается лишь формально. Попробуем разобраться в механизме этого процесса, начиная с короткого исторического экскурса.

Несмотря на то, что в список значимых для медиафилософии авторов ретроспективно включают самых разных мыслителей — от Платона до М. Хоркхаймера, история медиатеорий начинается с М. Маклюэна. Это начало связано и с технологическим детерминизмом, который М. Маклюэну приписывают. Принято считать, что технологический детерминизм в какой то степени присущ всей североамериканской (а отчасти — и континентальной) традиции медиаисследований, на которую сильно повлияли работы М. Маклюэна и исследования Торонтской школы коммуникаций[3]. Этой традиции противопоставляют английское направление социального конструкционизма. Хотя разница между технологическим детерминизмом и социальным конструкционизмом кажется на первый взгляд очевидной, более вдумчивый анализ, который провели, например, Сара Кембер и Джоанна Зилинска[4], показывает, насколько беспомощны оба подхода в чистом виде. Несмотря на то, что в рамках технологического детерминизма человек играет подчиненную роль как один из эффектов, а конструкционизм вроде бы поворачивается к человеку как к особому роду бытия, к его существованию в культурной[5] среде, вряд ли последний можно считать более заряженным антропологически.

Сопоставим основные положения технологического детерминизма и социального конструкционизма. В книге Мартина Листера и соавторов, посвященной новым медиа, оба подхода отражаются в емкой формуле, состоящей из двух вопросов:

- до какой степени технологии определяют культуры, в которых они существуют;

- и каким образом культурные факторы формируют то, как мы используем и испытываем мощь технологий[6].

Когда оба вопроса оказываются рядом, становится очевидно, что они являются зеркальным отражением друг друга, что оба используют ту же прямолинейную логику причины и следствия, что оба напрашиваются на однозначный и абсолютный ответ о роли технологического фактора против фактора человеческого. Человек и его технологии просто ставятся на разные стороны баррикад. В таком виде оба подхода могут быть названы детерминистскими, различаясь лишь тем, что в первом случае детерминизм называют технологическим, а во втором — его можно считать социальным. Гуманизм конструкционистов вовсе не исключает детерминизма, здесь главное — не представление о роли технологического/человеческого фактора, а, как заметили С. Кембер и Дж. Зилинска, желание свести эту роль к уравнению «все или ничего», либо основное воздействие, либо никакого[7].

Сам по себе детерминистский анализ может оказаться даже вполне полезным инструментом. Ведь благодаря такому анализу поднимается вопрос об активной роли медиа и технологий. Как заметил Мартин Хайдеггер, в самом злом плену у техники мы оказываемся тогда, когда усматриваем в ней что-то нейтральное; такое представление делает нас совершенно слепыми к ее существу[8]. Детерминизм как раз не позволяет технологический фактор считать чем-то прозрачным, а медиа — чем-то иммедиальным. Неважно, как воспринимаются технологии: как эффект (в социальном детерминизме) или как причина (в технологическом детерминизме), но этот эффект или причина считаются непременно ярко выраженными.

Также детерминистский анализ может помочь решить некоторые практические проблемы. Но необходимо заметить, что вопросы в духе детерминизма закрывают всякую возможность коммуникации вне узких заданных рамок и этим напоминают симулированные сообщения Жана Бодрийяра, сообщения-тесты, о которых он пишет, что в них ответ подсказывается вопросом, заранее моделируется/обозначается им[9], что цель их в конечном счете — контроль, «контр-роль», в том смысле что все ваши ответы уже зафиксированы «ролью», заранее зарегистрированы кодом[10], и любое восприятие сообщений[11] становиться постоянным экзаменом на знание этого кода[12]. Возможно, поэтому в научно-популярных статьях и в любительской медиатеории[13] столь часто о технологиях и медиа вопрошают именно в этом ключе — ведь такая логика уже заключена в нынешнем положении вещей. Но для медиатеорий этот подход может представлять опасность, так как слишком рано устанавливает разграничения и не позволяет исследованию развиваться дальше, а лишь оперировать ограниченным числом ограниченных категорий. Именно в этом смысле детерминизм является, как пишут Дж. Зилинска и С. Кембер, «неправильной» проблемой, именно в этом смысле является «неправильной» оппозиция конструкционизма и детерминизма[14].

В принципе, тут нужна новая медиафилософия, которая не пыталась бы обойти неудобные вопросы во избежание обвинений в технологическом детерминизме. В то же время эта

[3] Об этой связи пишут, например, *С. Кембер* и Дж. Зилинска (*Kember S.* and *Joanna Zylinska*. Life After New Media: Mediation as a Vital Process. — Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2012.) или *М. Листер* с соавторами (*Lister, M.* et al. New media: a critical introduction. 2nd edition. — Abingdon, Oxfordshire: Routledge, 2009.). Роль М. Маклюэна легко недооценить, приняв в расчет реакцию академии и позднейшее забытье его идей.

[4] *Kember S.* and *Joanna Zylinska*. Life After New Media: Mediation as a Vital Process. — Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2012.

[5] Впрочем и в природной среде — все зависит от понимания медиального и технического.

[6] *Lister M.* et al. New media: a critical introduction. 2nd edition. — Abingdon, Oxfordshire: Routledge, 2009. P. 4.

[7] *Kember S.* and *Joanna Zylinska*. Life After New Media: Mediation as a Vital Process. — Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2012. — P. 7.

[8] *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с немецкого. — М.: Республика, 1993. — С. 221.

[9] *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. — М.: Добросвет, 2000. — С. 134.

[10] *Бодрийяр Ж.* Указ. соч. — С. 135.

[11] В русском переводе «Символического обмена и смерти», говориться о контролирующих передачах, о восприятии передач, однако речь тут скорее идет не о передачах масс-медиа, а о сообщениях в более широком смысле.

[12] *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. — М.: Добросвет, 2000. — С. 135.

[13] *Vernacular theory* — англ. Феномен любительской медиатеории, так назван по впечатлению от книги Томаса Маклафлина (McLaughlin T. Street Smarts and Critical Theory: Listening to the Vernacular. — Madison: University of Wisconsin Press, 1996.) и отражающий тесное сплетение академических исследований с работами художников, журналистов, активистов.

[14] *Kember S.* and *Joanna Zylinska*. Life After New Media: Mediation as a Vital Process. — Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2012. P. 2.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

новая медиафилософия не должна увязнуть в болоте вопросов о том, делает ли нас Гугл глупее или умнее, или как компьютерные игры меняют наших детей. Потому что эти вполне разумные и актуальные вопросы вдруг оказываются не вполне корректными на методологическом уровне. И даже больше — те известные авторы, опираясь на работы которых сегодня выдвигаются вопросы такого типа, оказываются не при чем. Технологический детерминизм того же Ж. Бодрийяра или даже М. Маклюэна во многих случаях оборачивается тонкой провокацией. Ведь детерминизм — и технологический, и социальный — возможен только при построении объективной модели, в которой проводится четкое разграничение между человеком и его медиа. То, что для М. Маклюэна медиа являются расширениями человека[15], должно стать первым предостерегающим знаком для каждого желающего обвинить этого автора в детерминизме. Впрочем М. Маклюэн часто бывал непоследовательным, поэтому пытаться переосмыслить связь человека и медиа, человека и технологий легче на примере других авторов.

Ради этого даже не надо обращаться к медиафилософии, но для самой медиафилософии очень важно обратиться к этой теме, чтобы найти более прочный фундамент для дальнейших построений. Таким фундаментом может стать тезис о технологичности человека и его общности с его же медиа, который напрашивается сразу после отказа от упрощающей оппозиции между конструкционизмом и детерминизмом. Если быть последовательным, после отказа от такой оппозиции просто необходимо разобрать ее основу, которой являются, опять же, бинарные структуры человека/технологий и человека/медий. Для антропологически ориентированной медиафилософии этот вопрос также совпадает с вопросом разницы между объектом и субъектом.

Радикально настроенный Ж. Бодрийяр считал, что разница между субъектом и объектом исчезла, когда начал рассыпаться весь мир каузальности. Исчезла вместе с перспективным и детерминистским, «активным» и критическим методами, с методом аналитическим, с различием между причиной и следствием, между активным и пассивным, между целью и средствами[16]. Разница эта лишилась смысла, когда медиа стала разновидностью генетического кода[17], и в процессе генетического кодирования не осталось смысловой дистанции между субъектом и объектом. Столь неоднозначное сравнение с генетическим кодом,[18] однако, очень выразительно указывает на исчезающе маленькую разницу между медиальным или технологическим и биологическим.

С. Кембер и Дж. Зилинска, строгие критики Ж. Бодрийяра, пришли к аналогичному выводу, что вопрос технологий — это вопрос биологии[19]. Такое утверждение наиболее радикально выражает общность человека и технологий. Но похожее заключение можно найти и у М. Хайдеггера, Б. Штиглера, В. Флюссера и других философов. Например, М. Хайдеггер писал, что такой вещи, как человек, являющийся человеком только благодаря самому себе, не существует[20]. Для М. Хайдеггера человек и техника неотделимы. Эту мысль в фильме посвященному М. Хайдеггеру и Ф. Гёльдерлину дальше развил Бернар Штиглер[21], который утверждал, что человек есть ничто иное, как техническая жизнь, что именно техническое измерение делает его особенным, уникальным существом среди всех живых существ. Даже больше — становление человека и техники — это одно и то же[22]. Что становление организмов и машин возможно лишь при обоюдном созидании, пишет и Карен Барад, развивающая свою теорию интраактивности[23].

Неотделимость людей от их орудий особо бросается в глаза при изменении масштаба в исследованиях технологической среды. Как замечают С. Кембер и Дж. Зилинска, нельзя сказать, что мы, отдельно взятые люди, живем в сложной технологической среде, которой можем управлять, которую можем контролировать и использовать. Скорее уж мы сами — и физически, и онтологически — являемся частью этой технологической среды. Говорить о том, как мы используем ее, так же бессмысленно, как и говорить о том, как она использует нас[24].

Тут интересен еще один момент: когда М. Хайдеггер собрался на поиски истинного, сокрытого правильным, когда он пытался нащупать сущность техники, он отбросил определение техники через средство и деятельность, определение, которое он сам назвал инструментальным и антропологическим[25]. Точно также Ж. Бодрийяр объявил антропологию бессильной ответить на вопрос: человек ли я или машина. В этом он увидел в какой-то мере конец антропологии, тайком изъятой машинами и новейшими технологиями[26]. Означает ли это, что общность человека и техники, что общее становление и обоюдное созидание, даже срастание их, в какой то мере меняют сущность человека, отодвигают его на второй план, лишают его свободы и ведут к катастрофе? Теряет ли тут медиафилософия свой антропологический заряд? Быть может, этот заряд теплится лишь в понимании техники как деяния человека? Возможно. Но сам М. Хайдеггер свободу человека находил как раз в откры-

[15] *Маклюэн М.* Понимание Медиа: Внешние расширения человека. — М.: Жуковский: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2003.
[16] *Baudrillard J. Simulations*. — New York: Semiotext[e], 1983. P. 55.
[17] *Baudrillard J.* Op. cit. — P. 55.
[18] Важно заметить, что хотя Ж. Бодрийяр часто обращался к примеру генетического кода, он сам в книге «Символический обмен и смерть» такой подход подвергал критике, называя его обращением к фантазматической «биологической» природе и завороженностью биологическими, биохимическими явлениями (*Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. — М.: Добросвет, 2000. — С. 126–132.).
[19] *Kember S.* and *Joanna Zylinska*. Life After New Media: Mediation as a Vital Process. — Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2012. P. 7.
[20] *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с немецкого. — М.: Республика, 1993. — С. 236.
[21] Упомянутый фильм, «Истр», вовсе не является первоисточником для тут изложенных мыслей Б. Штиглера. Те же проблемы он обсуждал в своей книге «Техника и время, I». Однако в фильме проблема человека и техники изложена очень четко и концентрированно, в то время, как в книге она разбавлена другими суждениями.
[22] *Barison, David* and *Daniel Ross*. The Ister [film]. — Australia, 2004.
[23] *Barad K.* Meeting the Universe Halfway. — Durham, NC: Duke University Press, 2007. 150 p. (и далее).
[24] *Kember S.* and *Joanna Zylinska*. Life After New Media: Mediation as a Vital Process. — Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2012. — P. 13.
[25] *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с немецкого. — М.: Республика, 1993. — С. 221.
[26] *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла. — М.: Добросвет, 2000. — С. 85.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

тости существу техники[27]. Да и вся эта довольно мрачная визия М. Хайдеггера завершается обещанием ростков спасительного как раз в существе техники[28].

Ценность этой свободы и спасения, конечно, можно подвергать сомнению. Так, например, Ж. Бодрийяр заявлял, что центробежная энергия многочисленных технологий наделяет нас бесполезной свободой движения[29]. И в то же время виртуальная вечность, принуждение к ней кладут конец свободе[30]. Попросту не остается разницы между свободой и не-свободой. Это означает гомеостаз человека с машиной, отсутствие выбора, возможности принятия окончательного решения, отсутствие воли, без которой свободу даже невозможно потерять[31]. Ж. Бодрийяр указал на интенсификацию процессов в пустоте и живучесть системы, подобную раковой опухоли[32]. Понятно, что в таком случае катастрофа, разрушающая систему симулякров третьего порядка, вовсе не видится злом. Необходимо превзойти систему в симуляции, необходимо выбрать катастрофическую стратегию[33]. Пугает совсем не надвигающаяся катастрофа (катастрофа смыслов), а невозможность этого мира в технологической невесомости разрешиться наконец катастрофой. Ж. Бодрийяр объяснил, что «катастрофическое» значение конца и уничтожения термину «катастрофы» навязано, сам термин ближе к тому, что можно было бы назвать «горизонтом событий», предельным горизонтом смысла. Однако достаточно выйти из этого ультиматума смысла, чтобы сама катастрофа не появлялась больше как последний и нигилистский срок, в том виде, в каком она функционирует в нашем актуальном воображаемом[34].

И тем не менее, вопрос человека и техники — это очень страшный вопрос. Боязнь потерять человека, себя, в технологиях, переносится и на обсуждение человека и его медиа.

Несмотря на то, что медиа вовсе не тождественна технологии, изначальная технологичность человека также означает его изначальную медиальность. Убедиться в этом можно разбирая понятие медиа. Однако для начала можно обратиться за примером такой медиальности к моделям Вилема Флюссера, который смоделировал медиа как телесный аспект, как живой опыт человека[35]. Безусловно, медиа в таком определении нельзя отождествлять с медиаобъектами или медиатехнологиями. Также следует осторожно употреблять понятие медиа как среды, в которой содержание обретает форму и становится доступно человеческому опыту. Данное популярное определение в общем является узкой интерпретацией утверждения М. Маклюэна, что медиа — это сообщение[36]. И опирается на другое известное его утверждение о медиа как расширениях человеческого тела[37]. Однако все то, что было сказано о технике и технологических средах, может быть применено и к этим формулам. Например, медиа являются расширениями человека не более, чем человек является продолжением медиа. То есть, не совсем понятно, почему в этой схеме центральная часть отводится именно человеку. Впрочем, перенести в центр медиа тоже нету оснований.

К подобному выводу пришел и Ж. Бодрийяр, к утверждению М. Маклюэна применив свои концепции орбитального и ядерного. Он заметил, что человеческие функции в виде механических или информационных протезов вовсе не вращаются концентрически вокруг тела, а превратились в сателлиты, расположившиеся в эксцентрическом порядке. Человек сразу же оказался в состоянии эксцесса и эксцентричности относительно этой орбитальной экстравертности своих собственных функций, своей собственной технологии[38]. Продолжая эту мысль, медиасреду можно представить разве как среду, в которой сообщение преломляется и становится малопонятным эхом, а не приемлемой для человеческого восприятия формой. Ж. Бодрийяр эту ситуацию описал в еще более жестких терминах. По его словам, медиа в буквальном смысле больше не существуют: теперь они не осязаемы, рассеяны и дифрагированы в реальном, и уже нельзя даже сказать, что как-либо искажают его[39]. А наши экраны создают некое измерение, не являющееся человеческим, измерение эксцентрическое, которому соответствуют деполяризация пространства и неразличимость очертаний тела[40].

Очевидно, что при таком понимании медиа мы попросту оказываемся невесомой частичкой меняющейся медиатуманности. С. Кембер и Дж. Зилинска выход из данной ситуации увидели в динамическом определении медиации — процесса становления медиа, в котором медиа воспринимаются как нескончаемые стабилизации медиапотоков[41] в противовес устоявшемуся пониманию медиации как функции медиаобъектов[42]. В понятии медиа акцент тут переносится от объектов к тесно связанным технологическим, социальным и биологическим процессам медиации. Той медиации, которая для С. Кембер и Дж. Зилински является лишь другим словом, описывающим жизнь, бытие и становление[43]. Медиации, которая является основным условием бытия в технологическом мире. Доведя мысль авторов до предела (а возможно — до абсурда), наверное, можно даже сказать, что медиа — это то, что происходит с человеком как существом технологическим. Но вряд ли их можно считать просто частью человека (во всяком случае, не более, чем человека можно считать частью медиа), потому что медиа так же непременно открываются для другого, даже если там, по мнению, например, Ж. Бодрийяра, зияет пустота одного и того же[44].

---

[27] *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с немецкого. — М.: Республика, 1993. — С. 232.
[28] *Хайдеггер М.* Указ. соч. — С. 234.
[29] *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла. — М.: Добросвет, 2000. — С. 47.
[30] *Бодрийяр Ж.* Указ. соч. — С. 84–85.
[31] *Бодрийяр Ж.* Указ. соч. — С. 87.
[32] *Бодрийяр Ж.* Указ. соч. — С. 47–48.
[33] *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. — М.: Добросвет, 2000. — С. 47.
[34] *Бодрийяр Ж.* Симулякры и симуляция. — Тула: Тульский полиграфист, 2013. — С. 115.
[35] *Flusser V.* On the Crisis of Our Models // Flusser V. Writings. — Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002. — P. 79.
[36] *Маклюэн М.* Понимание Медиа: Внешние расширения человека. — М.: Жуковский: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2003. — С. 6.
[37] *Маклюэн М.* Указ. соч. — С. 5.
[38] *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла. — М.: Добросвет, 2000. — С. 46.
[39] *Baudrillard J. Simulations.* — New York: Semiotext[e], 1983. — P. 54.
[40] *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла. — М.: Добросвет, 2000. — С. 82.
[41] *Kember S.* and *Joanna Zylinska.* Life After New Media: Mediation as a Vital Process. — Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2012. — P. 21.
[42] *Kember S.* and *Joanna Zylinska.* Op. cit. — p. 211 (footnote).
[43] *Kember S.* and *Joanna Zylinska.* Op. cit. — p. 23.
[44] В «Реквиеме по медиа» (Baudrillard J. Requiem for the Media // The New Media Reader. Ed. Wardrip-Fruin, Noah and Nick Montfort. —

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

МИШИНИТЕ Айсте / Aiste MISHINYTE

| Человек и его медиа. Антропологический заряд медиафилософии|

Теория медиации объясняет ранее замеченные несоответствия, в частности, невозможность получить определение медиа и обсуждать отдельно взятые феномены как медиа. Если медиа — всего лишь отдельные моменты процесса становления, то за пределами медиации они не имеют самостоятельного содержания. Однако эти прерывания важны в более общих социокультурных или — наоборот — в более узких практических исследованиях.

Все же не только временной характер не позволяет дать универсальное определение медиа. Ранее показана невозможность отделить человека от его медиа за пределами детерминистской системы указывает на несостоятельность многих других оппозиций. Однако при попытке определить медиа, непременно встречаются обращение к таким оппозициям. Имеет ли смысл выделять автономное «сообщение», «отправителя» и «получателя», выносить их за пределы самих медиа, отделять «исследователя» от того, что исследуется? Возникшие искажения такое определение делают бессмысленным, так как тут игнорируется некое подобие эффекта наблюдателя. Попытка вообразить, что мы сами находимся за пределами этого уравнения сродни попытке самим себе ампутировать все медиарасширения — и тут совершенно неважно расположены ли они эксцентрически или концентрически по отношению к нам.

Захваченный поставляющим производством, человек стоит внутри сущностной сферы постава. Он никак не может занять то или иное отношение к нему, поразмыслив[45], — писал М. Хайдеггер об отношении человека к сущности техники. То же можно сказать и о медиа. Являясь частью медиации, человек не может в то же время находиться полностью «над» своими медиа, изучая их на безопасном расстоянии и имея возможность оценить общий вид. Если медиа не может быть полностью отделена от субъектов или «пользователей», как «мы» можем с «ними» по другому взаимодействовать[46], спросили С. Кембер и Дж. Зилинска. Попытка построить «объективную», или научную, модель превращает человека в объект, в вещь, хотя обосновать такое разделение субъекта и объекта чрезвычайно сложно. Если не будем считать достаточным основанием практические соображения в текущем исследовании.

Для того, чтобы вообще было возможно исследовать медиа, приходится искать другие подходы. В. Флюссер, например, предложил заменить объективную модель интерсубъективной[47]. В таком случае исходная позиция перемещается в медиа, в человека, а объект заменяется на непосредственное переживание. Однако такая модель не позволяет увидеть общего и давать определений. Впрочем довольно часто медиаисследователи и не стремятся определять и конкретизировать свое рабочее поле. Определения и модели замещаются эвристическими методами и свободно организованными категориями, некой ризоматической структурой. Частично это происходит оттого, что, как заметил Томас Содейка, философия медиа не является одной из философий родительного падежа[48]. Ей необязательно каждый раз сверяться с определением медиа для подтверждения своих границ. В этом смысле особо выделяется германская школа медиатеории, для которой медиа — это скорее точка фокуса или общая парадигма, чем конкретное явление, которое, как пишет Флориан Крамер, можно было бы критически наблюдать и анализировать, используя эмпирические методы[49].

Данный краткий обзор понятия медиа повторяет простую мысль, что той точкой, которая задает перспективу видения, является человек. Но важно не обманутся насчет положения этой точки. Для медиафилософии это также означает, что человеческая перспектива вовсе не исключает технологического, медиального измерения человека.

Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2003. P. 278–288.) Ж. Бодрийяр формулирует принцип современной архитектуры медиа так: они являют собой то, что навсегда запрещает ответ, что делает невозможным процесс обмена (280–281). Масс-медиа же он описывает как антимедиальные и интранзитивные, производящие антикоммуникацию (280). В «Прозрачности зла» (Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. — М.: Добросвет, 2000.) сомнению подвергается сама способность отвечать, потому что свершился переход из ада иного к экстазу одного и того же, из чистилища изменений в искусственный рай сходства (86–87).

[45] *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с немецкого. — М.: Республика, 1993. — С. 236.

[46] *Kember S.* and *Joanna Zylinska*. Life After New Media: Mediation as a Vital Process. — Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2012. — P. 1.

[47] *Flusser V.* On the Crisis of Our Models // Flusser V. Writings. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002. P. 82.

[48] *Sodeika T., Michelkevičius V.* Pokalbis su Tomu Sodeika apie prieitis ir išeitis medijų filosofijoje // Balsas. cc, 2007. URL: http://www. balsas. cc/pokalbis-su-tomu-sodeika-apie-prieitis-ir-iseitis-mediju-filosofijoje. (30. 05. 2014).

[49] *Cramer F.* Medienwissenschaft — Ein deutscher Sonderweg? Antworten von Florian Cramer // Medienwissenschaft — Ein deutscher Sonderweg? Blog, 2009. URL: http://medienumbrueche. uni-siegen. de/groups/medienwissenschaften/weblog/38962. (30.05.2010).

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

ДЁМИН Илья Вячеславович / Ilya DEMIN

Россия, Самара.
Самарский государственный аэрокосмический университет имени академика С. П. Королёва (национальный исследовательский университет). Кафедра философии и истории.
Кандидат философских наук, доцент.

Russia, Samara.
Samara State Aerospace University. Philosophy and History Department.
PhD, senior lecturer.

ilyadem@rambler.ru

«КИБЕРНЕТИЧЕСКОЕ БЕССМЕРТИЕ» И ТРАНСФОРМАЦИЯ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА: ДЕБИОЛОГИЗАЦИЯ ИЛИ ДЕАНТРОПОЛОГИЗАЦИЯ?

В статье рассматривается трансгуманистический проект трансформации человеческой природы и «кибернетического бессмертия», разбираются некоторые принципиальные возражения, выдвинутые против трансгуманизма в современной философской литературе. Делается вывод о том, что дебиологизация человека не означает с необходимостью его деантропологизации.

Ключевые слова: *человек, трансгуманизм, кибернетическое бессмертие, русский космизм, природа человека, сущность человека, гуманизм, дебиологизация, деантропологизация*

“Cyber Immortality” and the Transformation of Human Nature: Debiologization or Deantropologization?

In the article, the transhumanistic project of the transformation of human nature and “cyber immortality” is described. Moreover, some fundamental objections, raised in regard to transhumanism in modern philosophical literature, are discussed. The author concludes that the debiologization of man does not mean sine qua non its deantropologization.

Key words: *man, transhumanism, cyber immortality, Russian cosmism, the nature of man, the essence of man, humanism, debiologization, deantropologization*

Вопрос о трансформации человеческой природы и человеческой телесности в эпоху информационного общества и «кибернетической революции»[1] неизбежно оказывается в центре философских и мировоззренческих дискуссий. Актуализация этого вопроса в конце XX — начале XXI вв. была связана с возникновением и распространением нового идейного течения — *трансгуманизма*.

Трансгуманизм в настоящее время не является завершённой системой мысли, детально проработанной доктриной, имеющей готовые ответы на ключевые мировоззренческие вопросы. Трансгуманизм представляет собой один из векторов современного мышления, это идейное направление, контуры которого ещё только прорисовываются. «Трансгуманизм, — пишет Ник Бостром, один из наиболее известных теоретиков этого движения, — не является застывшим набором догм. Это эволюционирующее мировоззрение, или скорее, семейство эволюционирующих мировоззрений, поскольку трансгуманисты часто расходятся во мнении друг с другом по многим вопросам. Трансгуманистическая философия, находящаяся пока еще только в стадии становления, должна продолжать развиваться в свете нового опыта и новых возможностей»[2].

Следует выделить следующие базовые принципы трансгуманистического мировоззрения: 1 — «активизм» и «проективизм», 2 — рационализм, 3 — «иммортализм».

1. Трансгуманизм не просто *прогнозирует* дальнейшие пути эволюции и научно-технического прогресса, но ставит перед человечеством глобальную сверхзадачу — с помощью достижений научно-технического процесса сделать эволюцию *управляемой*. Иными словами, «неочеловечество»[3] или «пост-

[1] См.: *Дубровский Д. И.* Кибернетическое бессмертие. Фантастика или научная проблема? // Взгляд. 25 октября 2012.

[2] *Бостром Ник.* FAQ по трансгуманизму / пер. Д. Медведева // Российское трансгуманистическое движение: сайт. URL: http://www.textfiles.com/russian/cyberlib.narod.ru/lib/critica/sing/th_2.html#singularity (дата обращения: 17.01.14).

[3] Термины «неочеловек» и «неочеловечество» были предложены Д. Ицковым. См.: *Ицков Д.* «Неочеловечество 2045». Глобальная стратегия дальнейшей эволюции человечества в третьем тысячелетии. Декларация общественного движения «Россия 2045». URL: http://www.2045.ru/news/29045.html (дата обращения: 12.01.14).

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

человеческое будущее» — это не только *прогноз*, но, в первую очередь, *проект*. Этот проект, суть которого заключена в идее «кибернетического бессмертия», имплицитно предполагает новое понимание *человека*, уже не вписывающееся в традиционный (метафизический) контекст. Трансгуманизм, ставя перед человеком глобальную цель преодоления своего биологического субстрата (по сути — *самопреодоления*), инициирует возобновление вопроса о *человеке* и его сущности.

2. Трансгуманизм представляет собой *рационалистическое* мировоззрение. Оставляя в стороне вопрос о природе научной рациональности, типах рациональности и критериях их различения, отметим, что в трансгуманизме *удерживается* различие между наукой и не-наукой, а научная рациональность полагается одной из высших ценностей человечества. В этом пункте наиболее отчётливо проявляется различие и даже *противоположность* трансгуманизма и философского постмодернизма, с которым его часто необоснованно сближают[4].

3. Ключевая идея трансгуманистического мировоззрения — *преодоление смерти*. Вопрос о смерти и бессмертии, несомненно, является центральным вопросом *всякого* мировоззрения. Особенность трансгуманизма как мировоззрения заключается в том, что преодоление смерти рассматривается здесь как задача (сверхзадача), решаемая по преимуществу *научно-техническими* средствами (прежде всего, средствами кибернетики). Что понимается под «смертью» в контексте этого мировоззрения? Как должна быть понята смерть, чтобы можно было ставить вопрос о её *преодолении средствами науки*? Как соотносится трансгуманистическая идея «кибернетического бессмертия» с традиционной идеей «бессмертия души» и с христианским пониманием бессмертия? Это только некоторые вопросы, возникающие в связи с философским осмыслением проекта «научного иммортализма». Трансгуманизм, таким образом, инициирует возобновление не только вопроса о природе человека, но и вопроса о его смертности/бессмертии.

Для понимания сущности и специфики трансгуманистического мировоззрения принципиальное значение имеет его сравнение с *гуманизмом*. Этот вопрос находится в центре внимания как сторонников, так и противников трансгуманистического мировоззрения.

Гуманизм, философским коррелятом которого выступает *антропоцентризм*, представляет собой продукт эпохи Возрождения. Гуманизм (во всех возможных вариациях: от светского или секулярного до так называемого христианского) является одним из базовых принципов новоевропейской культуры и новоевропейской метафизики[5]. Трансгуманизм, с одной стороны, представляет собой характерное явление именно техногенной цивилизации и закономерный итог развития новоевропейского гуманизма, но, с другой стороны, трансгуманистическое мировоззрение уже явно не укладывается в метафизический (эссенциалистский) контекст[6].

В этой связи представляет интерес проводимое А. Г. Дугиным различение «минимального» и «максимального» гуманизма. «Минимальный гуманизм» характерен для культуры постмодерна и «общества потребления». «Минимальный гуманизм» — это мировоззрение индивида, который отказался от всего *над-* и *сверх*-человеческого (это гуманизм «последнего человека», по Ницше). В пределе этот «гуманизм» оборачивается утратой самого *человеческого измерения реальности* (постмодернистская идея «смерти человека»)[7]. «Максимальный гуманизм», характерный для «парадигмы модерна», может рассматриваться в качестве альтернативы «минимальному гуманизму». «Максимальный гуманизм — это понятие, которое подразумевает, что *человек хочет быть чем-то большим, не только самим собой, но чем-то еще*»[8]. На наш взгляд, в современном идейном контексте, «максимальный гуманизм» реализуется, прежде всего, в трансгуманистическом мировоззрении и в трансгуманистических проектах. В этом смысле трансгуманизм представляет собой *альтернативу* постмодернистской мировоззренческой парадигме.

---

[4] Так, *В. А. Кутырёв* пишет: «Трансгуманизм — составной элемент, состояние, результат постмодернизма. Вытекающее из него следствие. Выступая в разных обличьях, прикрываясь благими намерениями и придумывая некие собственные ценности, постмодернизм/трансгуманизм подводит под разрушение человека концептуальный и методологический фундамент» (*Кутырев В. А.* Философия трансгуманизма. — Нижн. Н.: НГУ, 2010. — С. 9). Такая трактовка соотношения «трансгуманизма» и «постмодернизма» продиктована, скорее, полемическими соображениями, нежели вдумчивым анализом. Вывод о тождестве трансгуманизма и потмодернизма делается Кутырёвым на основании случайных (скорее терминологических и стилистических, нежели содержательных) совпадений. Действительно, и в трансгуманизме, и в постмодернизме ставится под вопрос и пересматривается классическая европейская философская традиция и укоренённое в ней «эссенциалистское» понимание человека, но источники, мотивы, характер, а, главное, *перспективы* такого пересмотра в трансгуманизме и в постмодернизме принципиально различны. Отношение к науке и научной рациональности — один из тех пунктов, в котором пути «трансгуманизма» и «постмодернизма» принципиально расходятся. «Трансгуманизм» представляет собой *сциентистское* по типу мировоззрение, тогда как в постмодернистском идейном контексте границы между «наукой» и «ненаукой» всё более размываются, а особый статус науки в системе человеческой культуры ставится под вопрос (П. Фейрабенд, Р. Рорти и др.).

[5] В «Письме о гуманизме» М. Хайдеггер убедительно показывает укоренённость «гуманизма» в европейской метафизической традиции. Всякий гуманизм, согласно Хайдеггеру, *метафизичен*, а всякая метафизика *гуманистична* (в том смысле, что она всегда предполагает какое-либо эссенциалистское понимание человеческой «природы»). «Люди, — пишет Хайдеггер, — <…> представляют человека всегда как живое существо, homo animalis, даже если его anima полагается как дух, animus, или ум, mens, а последний позднее — как субъект, как личность, как дух. Такое полагание есть прием метафизики. Но тем самым существо человека обделяется вниманием и не продумывается в своем истоке, каковой по своему существу всегда остается для исторического человечества одновременно и целью. Метафизика мыслит человека как animalitas и не домысливает до его humanitas» (*Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В. В. Бибихина. — М.: Республика, 1993. — С. 198).

[6] Подробнее об этом: *Дёмин И. В.* Гуманизм и трансгуманизм: проблема соотношения // ГЛОБАЛЬНОЕ БУДУЩЕЕ 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / Под ред. *Д. И. Дубровского*. — М.: Издательство МБА, 2013. — С. 193–202.

[7] «Как только минимальный гуманизм реализовался полностью, когда оказалось, что ему деваться больше некуда, — ведь он обрубил все связи с внеиндивидуальными реальностями, сфокусировал все свое внимание только на индивидууме, объявил только его субъектом истории, науки, знания, общества, — возник самый интересный момент. Произошел обвал пустой субъектности, индивидуальной идентичности в ничто» (*Дугин А. Г.* Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. — М.: Евразийское Движение, 2009. — С. 158).

[8] *Дугин А. Г.* Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. — С. 158.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

ДЁМИН Илья Вячеславович / Ilya DEMIN

| «Кибернетическое бессмертие» и трансформация природы человека: дебиологизация или деантропологизация |

С самого момента своего возникновения и до настоящего времени трансгуманизм подвергался ожесточённой критике с самых разных идейных позиций. В современных дискуссиях вокруг этого идейного течения наблюдается парадоксальная ситуация: о трансгуманизме говорят и пишут не столько его *сторонники*, сколько его *противники* и *критики*. Возражения и критические замечания многоплановы и многообразны, однако, все они, в конечном счёте, могут быть сведены к следующему тезису: *трансгуманистический проект — это антигуманный, антигуманистический по своей сути проект, это проект расчеловечивания (дегуманизации и деантропологизации) человека.*

Приведённый тезис, обобщающий различные точки зрения противников трансгуманизма, опирается на целый ряд допущений (или «очевидностей») общефилософского и общемировоззренческого порядка, которые при ближайшем рассмотрении оказываются не такими уж и очевидными. Мы постараемся выявить эти негласные допущения, на которых основывается критика трансгуманизма как мировоззрения и как проекта. Помимо прочего, это позволит прояснить суть трансгуманистического мировоззрения и контуры трансгуманистического «образа будущего».

Ключевая идея и цель трансгуманизма — это *практическое бессмертие* человека, достигаемое через перенос сознания/личности на небиологический субстрат. Именно эта идея и становится главной мишенью для критики. «Допустим, — пишет В. А. Лекторский, — что нам удалось создать “пост-человека”, который обладает бессмертием. Можно показать <…>, что такое существо будет лишено всех принципиально человеческих качеств: любви, сострадания, мужества, заботы о стариках и детях. Ибо бессмертному они не нужны. Исчезнет стимул для творчества, для обновления жизни. Иными словами, исчезновение смерти привело бы к лишению жизни ее смысла. Бессмертный нелюдь выступил бы убийцей человека»[9].

Возражение В. А. Лекторского против трансгуманизма сводится к двум принципиальным тезисам: 1) «постчеловек» будет лишён всех человеческих качеств, потому что бессмертному существу они не нужны; 2) исчезновение смерти приведёт к лишению жизни её смысла. Первый тезис предполагает, что «постчеловек» — это существо, *не имеющее человеческой сущности*, это *не*человек. Второй тезис опирается на две взаимосвязанных предпосылки: 1) смерть есть то, что делает человека человеком (смерть есть *сущностная*, *конститутивная* черта человеческого способа бытия), «человек» и «смертный» — это синонимы; 2) смерть есть то, что придаёт жизни смысл. Конкретизацией второго тезиса выступает утверждение, что смерть (смертность) человеческого существа является *стимулом* для творчества и обновления жизни.

Обе эти предпосылки как минимум *не очевидны*. Чтобы удостовериться в этом, достаточно сформулировать *антитезисы*, которые будут выглядеть не менее (хотя и не более) убедительными и «очевидными»: 1) *смерть есть то, что не позволяет человеку быть человеком в полном смысле этого слова*; и 2) *смерть есть то, что лишает жизнь смысла*, делает её бессмысленной (в том числе, делает бессмысленным и всякое «творчество» как атрибут «разумной» человеческой жизни). Здесь мы сталкиваемся с фундаментальной и «исходной» *антиномией* философского мышления. Неразрешимость этой антиномии свидетельствует о том, что, возможно, сама проблема («человек и смерть») сформулирована не вполне корректно.

Прежде всего, едва ли можно признать правомерным отождествление *конечности* и *смертности* человеческого существования, едва ли корректна редукция «конечности» к «смертности». Следуя за хайдеггеровской онтологической дифференциацией («сущего» и «бытия»), необходимо отметить, что «смерть» (смертность) является характеристикой *сущего*, именуемого «человеком», свойством (биологического и психологического) *субстрата* человеческого существования, «конечность» же (и/или ограниченность) — это фундаментальная онтологическая характеристика человеческого *способа бытия (экзистенции)*. Само человеческое бытие суть (само)трансцендирование, преодоление границ и ограниченности. Но, преодолевая границы, человеческое существо остаётся сущностно конечным/ограниченным.

«Смерть» (смертность) — это наименование для *одного из* онтических (эмпирических) *проявлений* сущностной онтологической ограниченности человеческого существа, а не *синоним конечности человеческого бытия как такового*.

Тезис о том, что человек есть *конечное* существо, содержит в себе фундаментальную двусмысленность, которой пользуются критики идеи «кибернетического бессмертия». Следует различать конечность (ограниченность) *субстрата,* (биологической или «биосоциальной» *природы*) человека и конечность (ограниченность) самого человека, его бытия. Речь идёт о различении *сущностной* (то есть онтологической) конечности и конечности онтической (эмпирической). Смерть (смертность) человеческого существа следует отнести к последней. Смерть (смертность «природы» или субстрата человека) есть «эмпирический факт», а не сущностная структура человеческого бытия.

Такая трактовка смерти нашла наиболее полное воплощение в философии русского космизма, которая по праву считается одним из наиболее значимых идейных источников трансгуманистического мировоззрения[10]. Русский космизм, прежде всего, религиозно-философское его направление (Н. Ф. Фёдоров, В. Н. Муравьёв, Н. А. Сетницкий, А. К. Горский и др.) может рассматриваться в качестве релевантного идейного контекста для обсуждения различных вопросов трансгуманистического мировоззрения, теоретического осмысления трансгуманистического проекта «кибернетического бессмертия».

Ещё одно принципиальное возражение против идеи и проекта бессмертия, достигаемого через преодоление биологической обусловленности человека, было сформулировано С. Н. Корсаковым в статье «*Вмешательство в природу человека — отказ*

[9] *Лекторский В. А.* Возможно ли пост-человеческое будущее? // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека. — М., 2012. — С. 35–36.

[10] Подробнее об этом: *Дёмин И. В.* «Эсхатология спасения» Н. А. Сетницкого в свете трансгуманистического мировоззрения // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2013. № 1 (13). — С. 73–84; *Дёмин И. В.* Трактовка идеала в философии русского космизма // Аспирантский вестник Поволжья. 2013. № 7–8. — С. 34–37.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

от свободы»[11]. Суть его в том, что всякое индивидуальное и сложноорганизованное живое существо *смертно*. «Вопрос, на котором спекулируют пропагандисты антропоконструирования, — это извечный вопрос о возможности бессмертия для человека <…>. О чем все же не следует забывать — только неиндивидуальное не смертно. Простейшие, по существу, бессмертны. Любое структурно организованное существо обречено разрушиться. В случае с человеком смерть придает жизни ценность, а жизненному пути — завершенность. Необходимо прилагать усилия для продления жизни человеческого тела. Но нужно помнить, что призывать бессмертие — значит выступить против законов более фундаментальных, чем даже биологические законы, — против законов диалектики. Согласно им, все обречено на гибель и на вечное обновление»[12].

Рассмотрим ключевой тезис автора: «любое структурно организованное существо обречено разрушиться». Никто не станет оспаривать правомерность этого утверждения, коль скоро оно относится к *биологическому организму*. Но правомерно ли относить его к *человеку как таковому*? Ведь способ существования человека как раз и заключается в том, что он всякий раз *поддерживает* и *удерживает* себя в бытии *вопреки имманентной «тенденции» к распаду и разрушению своего субстрата*. Преодоление биологической обусловленности человеческого существа и то, что называют «переносом сознания на небиологический носитель», — это новый (более «эффективный», а возможно, и более «человекоразмерный») способ поддержания/удержания себя в бытии, новый способ противостояния имманентной тенденции к распаду/разрушению субстрата человеческого существования. Утверждение «человек обречён умереть» лишает человека его подлинно человеческой сущности. Это утверждение того же порядка, что и «камень, брошенный с высоты, неизбежно падает на землю». Но человек — не камень и не «биологический организм», его *сущность* заключена в его способности *трансцендировать* наличные условия своего существования, в том числе и те условия, которые связаны с его органическим субстратом.

Тезис же о том, что «смерть придает жизни ценность, а жизненному пути — завершенность» вообще не выдерживает критики. Смерть (коль скоро под ней понимается *естественный*, обусловленный особенностями биологического субстрата конец, распад всякого живого существа) не может ни придать *человеческой* жизни ценность, ни лишить её ценности. Ещё более сомнительным представляется утверждение о том, смерть придаёт жизненному пути «завершённость». Жизненный путь человека может быть завершён или незавершён совершенно независимо от факта его «биологической» смерти. Смерть биологического субстрата, смерть «человеческого» организма ни в каком смысле не может рассматриваться как *завершение* жизненного пути человека.

Остановимся более подробно на различении понятий «сущность человека» и «природа человека».

Что понимается обычно под «природой», «натурой» или «естеством» человека? Если это некоторые особенности строения человеческого организма и человеческой психики, тогда понятия *природа, натура, естество* совпадают с понятием (биологического) *субстрата человеческого существования*. Выражение «природа человека» предполагает систему ограничений (границ) человеческого существования. Так, человек как природное («естественное») существо *смертен*. «Смерть» — это естественное *природное ограничение* человеческого существования. Но это не означает, что смерть «делает человека человеком», то есть является *сущностной* характеристикой (сущностным параметром) его *бытия*.

Иное значение и иное содержание имеет понятие *сущности* человека. Большинство современных философов согласятся с тем, что сущность человека заключается в его способности к *самопреодолению*, *самотрансцендированию*. Сущность человека — это его способность к преодолению, превосхождению, преобразованию своей *природы*, то есть *субстрата* своего существования. Понятия «сущность» и «природа» (натура, естество), таким образом, не только не тождественны, но, скорее, *противоположны* по своему значению.

«Сущность человека» — это не какое-то «качество» или «свойство», которое изначально присуще человеку как определённому «роду сущего». Сущность человека — это *проект* и *возможность*. Человек — единственное сущее, существующее как «своя возможность» и как «проект самого себя»[13]. «Природа» или «субстрат» в этой связи есть то, *в чём* реализуется человек как проект самого себя. В ходе реализации (осуществления) проекта субстрат не остаётся неизменным, он *преобразуется*. И здесь не имеет большого значение, о какой именно «природе» («натуре») человека идёт речь — о «первой» (органической, биологической) или о «второй» (социокультурной), о «естественном» теле человека или о его «искусственном» (социальном) теле. В обоих случаях «тело» есть *субстрат человеческого существования*, определяющий систему его ограничений и систему его конкретных возможностей.

Критика трансгуманизма и проектов трансформации человеческой природы и телесности обычно осуществляется в более широком контексте критики «техногенной цивилизации». Опасения по поводу *расчеловечивания*, *деантропологизации* человека в современной цивилизации высказывает, в частности, В. И. Самохвалова: «Существуют определенные естественные границы, которые человек не может переступать, не рискуя перестать быть человеком»[14]. «Всякая форма бытия характеризуется как определенным набором специфических черт, так и степенью присутствия каждой из них. Вместе это образует меру, определяющую качество вещи. При нарушении — в ту или иную сторону — степени их присутствия происходит деформация формы. При отступлении же от обязательного набора черт — форма перестает быть собой и переходит в другую форму. *Перейти меру — значит перевести вещь из определяю-*

[11] *Корсаков С. Н.* Вмешательство в природу человека — отказ от свободы // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека. — М.: ЛЕНАНД, 2012. — С. 411.

[12] Там же.

[13] Здесь можно усмотреть парадоксальное сходство трансгуманизма, опирающегося на идейное наследие русских космистов, и экзистенциалистской трактовки человека. *И. Н. Фёдоров* и *Ж. -П. Сартр* усматривали сущность человека в *проективности*. Это сходство, впрочем, не должно заслонять существенных различий в понимании человека. Но это тема отдельного разговора.

[14] *Самохвалова В. И.* Контуры постдействительности. URL: http://www.polygnozis.ru/default.asp?num=6&num2=333 (дата обращения: 2.04.14).

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

щего ее качества в другое, т. е. получить иную вещь. Так и человек: или он останется самим собой, или перестанет быть. Когда меняется сущность предмета, мы определяем его как другой предмет. Если не сохраняются постоянные параметры, определяющие сущность человека, он перестает существовать как собственно человек»[15] (курсив мой. — *И. Д.*).

Подобная логика рассуждений не учитывает, что человек не есть просто «вещь среди других вещей», сущность или идентичность которой достаточно просто «оберегать». Человек не является просто *одной из* «форм бытия» наряду с другими. Существование человека не определяется неким общим правилом, согласно которому он либо «остаётся самим собой», либо «перестаёт быть». Как раз «оставаться собой», оставаться в границах заданных и определённых природой (и/или социумом) возможностей, для человека означает *небытие*. В приведённом фрагменте *сущность* человека редуцируется к его *природе,* а специфический, присущий человеку *способ бытия* сводится к специфическим параметрам человеческого *субстрата*. Такой ход мысли в целом характерен для редукционистского, *метафизического* (эссенциалистского) дискурса о человеке. «Природа человека» при этом может пониматься по-разному: это может быть «богочеловеческая природа» в религиозной традиции, «биологическая» или «биосоциальная» природа в различных натуралистических версиях философской антропологии, или даже «деятельностная» природа в марксизме. Общим остаётся одно: сущность человека усматривается в тех или иных параметрах его *природы* (как бы эту «природу» ни понимали), а не в специфическом способе его *бытия*.

В конечном счёте, в основании любого философского возражения против трансгуманизма и проекта «кибернетического бессмертия» лежит *смешение понятий «природы человека» и «сущности человека»* и проистекающее из этого смешения отождествление *конечности* (ограниченности) человеческого бытия со *смертностью* человеческого субстрата.

Трансгуманизм как новое мировоззрение инициирует возобновление и пересмотр многих традиционных философских вопросов. Как отмечает П. С. Гуревич, в настоящее время «актуальными вновь оказываются традиционные вопросы философской антропологии: человек — творец или творение? Кто или что является демиургом современного мира? Действительно ли человеческое тело является базовой основой идентификации человека? Способна ли человеческая природа к предельной открытости и бесконечным преображениям?»[16].

В контексте трансгуманистического мировоззрения многие традиционные философские вопросы получают новое — *нетрадиционное* (то есть *неметафизическое*) — освещение. Приведём в этой связи характерный фрагмент из статьи Гуревича «Феномен дебиологизации человека»: «Компьютерная революция сопряжена с наступлением на человеческое тело. Белковая форма жизни оказывается под угрозой в связи с массовым внедрением машин и механизмов. Перспективы генной инженерии, совершенствование средств, ведущих к искусственному производству потомства, изобретение препаратов, изменяющих личность, трансплантация органов, в особенности искусственных, — все это, разумеется, разрушает традиционное представление о биологической природе человека. И вместе с тем, как никогда ранее, показывает чрезвычайную сложность человека, его уникальность как явления природы, его хрупкость. Если наука способна заменить сердце “пламенным мотором”, приделать “стальные руки-крылья”, заменить мозг компьютерным устройством, то, естественно, возникает вопрос, а что в человеке собственно “специфически человеческого”. Иначе говоря, что в человеке такого, что нельзя удалить, изменить, превратить в трансплантант?»[17]. В контексте *постметафизической* философии на поставленный вопрос возможен только один ответ: то, *что* было и остаётся в человеке *собственно человеческим* (его «сущность»), это не некое «что», не некая характеристика человеческого существа или набор характеристик, это «как» (способ) его бытия.

Наиболее радикальный вариант критики трансгуманизма представлен в работах В. А. Кутырёва. Рассматривая трансгуманизм как идеологию «конца человека»[18], Кутырёв некорректно смешивает постструктуралистскую идею «смерти человека» с трансгуманистическим проектом антропоконструирования. Трансгуманизм, согласно Кутырёву, есть не что иное, как «теоретический геноцид» человека[19]. Мы являемся свидетелями «прямого объявления войны человеку»[20]. «Наука и техника вырвались за пределы земной макрореальности и природных констант человека. Не регулируя их безумное развитие, не давая теоретического отпора и не изолируя практически идеологов нашего (кто чувствует и считает себя человеком) уничтожения, не предавая их “Нюрбергскому трибуналу”, люди обречены. (Нацисты практиковали геноцид в отношении некоторых этносов и рас. Однако, выделяя “неполноценные расы”, к животным, тем более к “козявкам” (которых обычно рефлекторно давят) они нас все-таки не приравнивали. Сейчас геноцид объявлен всему человечеству)»[21].

Если отвлечься от красочной и цветистой риторики автора, то что, собственно, останется? Останется простой тезис: *дебиологизация* человека — это не что иное, как его *деантропологизация*. Кутырёв отождествляет *дебиологизацию* человека (а проект кибернетического бессмертия — это и есть *дебиологизация человеческого существа*) с его *деантропологизацией*. На каком основании? К сожалению, Кутырёв нигде не поясняет и не проясняет *основания* такого отождествления. Складывается впечатление, что это *исходный принцип*, *аксиома* или *фундаментальное убеждение* автора (не его одного, конечно). То, что представляется «самоочевидным», не может иметь рационального обоснования.

Общий ответ на приведённые возражения можно сформулировать следующим образом: отождествление *дебиоло-*

[15] Там же.

[16] *Гуревич П. С.* Горизонты человеческого существования // Человек и его будущее: Новые технологии и возможности человека. — М.: ЛЕНАНД, 2012. — С. 74

[17] *Гуревич П. С.* Феномен дебиологизации человека. URL: http://www.polygnozis.ru/default.asp?num=6&num2=475 (дата обращения: 12. 01. 14).

[18] *Кутырев В. А.* Обретение и утрата человека в контексте философской антропологии // Личность. Культура. Общество. 2001. Т. III. № 3. — С. 69.

[19] *Кутырев В. А.* Философия трансгуманизма. — Нижн. Н., 2010. — С. 9.

[20] Там же.

[21] Там же.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

гизации человека с его *деантропологизацией* проистекает из *редукционистского* (метафизического, эссенциалистского) подхода к пониманию сущности человека. Вопреки тому, что утверждают критики трансгуманизма, позиционирующие себя как сторонники сохранения «человеческой идентичности», *дебиологизация* человеческого существа не означает с необходимостью его *деантропологизации*, то есть превращения человека в какое-то иное (нечеловеческое) существо, в существо с иной (нечеловеческой) сущностью. Основанием для этого утверждения служит *различение сущности человека и его природы* (субстрата). Дебиологизация человеческого существа ни в коей мере не умаляет его человеческой *сущности*, скорее, наоборот, создаёт для человека новые возможности быть и утверждать себя *в качестве человека*.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

ТЕН Виктор Викторович / Viktor TEN
| Миф и сказка: генезис и дифференциация|

ТЕН Виктор Викторович / Viktor TEN

Россия, Санкт-Петербург.
Санкт-Петербургский институт внешнеэкономических связей, экономики и права.
Кандидат философских наук.

Russia, St. Petersburg.
St. Petersburg Institute of Foreign Economic Relations,
Economics and Law. PhD.

vvten@mail.ru

МИФ И СКАЗКА: ГЕНЕЗИС И ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ

Генезис мифа является тайной до сих пор. Эвгемерическое толкование (героями мифов являются древние вожди) признано ошибочным еще в XIX в. «Сакральная мифология» 19в. тоже не дала ответа. Но через это направление в науку о мифе вошло «коллективное бессознательное» (сакральное всегда есть коллективное бессознательное до появления теологии). После Юнга ни у кого нет сомнений, что в мифе выражено коллективное бессознательное. Но как понимать архетип применительно к мифу? Понятием «архетип» в настоящее время оперируют слишком широко. И оно всегда идет рядом со словом «миф». В мире литературы, искусства, философии мало мифологов, но много «мифистов». Архетип и «мифическое начало» стали синонимами. Это начало ищут (и всегда находят) в сказках и даже реалистических произведениях. С ним связывают позитивные коннотации. Но при этом забывают, что архетип — это след психического заболевания. Это комплекс. Архетипы — такие же следы болезни, как индивидуальные комплексы. Отличие в том, что это родовой комплекс. Такое понимание позволяет смотреть на миф, как на эпикриз. Это объясняет алогизмы мифов и безумства его героев. Мифы рождаются на стадии родовой шизофрении, которая является этапом филогенеза психики. Автор убежден, что пралогическое, партиципированное мышление (Леви-Брюль, Кречмер, Поршнев и др.) означает филогенетическую шизофрению. Только в таком контексте мы правильно поймем архетип. Этот подход ставит резкую границу между мифом и сказкой. Традиционное представление о генезисе: «реальность-миф-сказка» является ошибочным. Это недопустимое упрощение. Миф не вышел из реальности, он ирреален. Сказка не выходит из мифа. Она — порождение логического, каузального мышления. Миф ничему не учит, сказка всегда учит. Если мифы — это эпикризы заболевания, то сказки — установочные файлы каузального мышления.

Ключевые слова: *миф, сказка, пралогическое мышление, партиципация, шизофрения, архетип, коллективное бессознательное, каузальное мышление, дидактика*

Myth and Fairy Tale: Origin and Distinction

The origin of myths is still a mystery. Evgemeric interpretation (when the heroes in myths are ancient chiefs) was considered unsatisfactory even in the 19th century; the “sacred mythology" of the 19th century was also rejected. Yet, from these beginnings, the science of myth became the "collective unconscious. After Jung no one doubts that myth expresses the collective unconscious, but how are we to understand the archetype in relation to myth? The term "archetype" is currently used in too broad a sense. And it always seems to go together with the word "myth". In the worlds of literature, art and philosophy there are few true mythologists, but many “mifits”. Archetype and "mythical beginning" have become synonymous. This is clear in fairy tales and even realistic works and is associated with positive connotations. However, they forget that the archetype includes a trace of mental illness. This is complex. Archetypes have the same traces of disease as do individual complexes. The difference is that in the case of archetypes, it is a generic set. This understanding allows us to look at the myth as a type of case study. This explains alogism myths and the follies of its characters. Myths are born on the generic stage of schizophrenia, which is a step in the phylogeny of the psyche. The author is convinced that pre-logical, participatory thinking (Levy-Bruhl, Kretschmer , Porshnev, etc.) means phylogenetic schizophrenia. Only in this context can we correctly understand the archetype . This approach erects a sharp boundary between myth and fairy tale. The traditional view of the genesis of the "reality-myth-tale" evolution is erroneous. This is an unacceptable simplification. Myth does not evolve out of reality, it is not real. The tale develops from myth. It is a product of logical, causal thinking. Myth does not teach anything, while the tale always teaches a lesson. If myth is the epicrisis of disease, the fairy tale is the installation file of causal thinking.

Key words: *myth, fairy tale, pre-logical thinking, participation, schizophrenia, archetype, the collective unconscious, causal thinking, didactics*

Выражение «сказочная реальность» представляет собой оксюморон. Однако на страницах книг мы часто сталкиваемся с выражением «мифологическая реальность». В то же время, в живом общении выражение «это миф» активно употребляется для обозначения небывшего и небывалого. Задумаемся: в какой степени мифологические «реалии» более реальны, чем сказочные? Сказок, даже волшебных, сюжеты которых не были подсказаны жизнью, нет. В случае с мифом, как и в случае со

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

сказкой, надо говорить о некой трансцендентной реальности. Причем, надо полагать, «реальность» сказки хронологически «ближе» к нам, чем «реальность мифа. Автор этих строк уверен, что сказка не только ближе к нам, но и ближе нам, как носителям сознания, отражающего реальность. И даже более того: носителям причинного мышления, мышления в понятиях. Ибо сознание и разум — несовпадающие в своих границах феномены. Сознание может быть и шизофреническим, когда причинность не воспринимается и не принимается. Поэтому решения в духе дихотомии «мифическая реальность — сказочный вымысел» (У. Бэском), когда конструируется гипотетический «путь от мифа к сказке», связанный с отмиранием этиологии, коренящейся в сакрализованной реальности (Е. Мелетинский), выглядят надуманными, взывая к «бритве Оккама», разрезающей — в данном случае — виртуальную пуповину. Имел ли место быть хрестоматийный, судя по своей внедренности в учебники, процесс: «реальность — миф — сказка», — или это научный миф, чтобы не сказать «сказка»?

1. «Бритва Проппа»

Значение работы В. Проппа заключается именно в том, что он разрезал виртуальную «пуповину» между мифом и сказкой. До него говорили: «такая-то сказка вышла из такого-то мифа», а В. Пропп растолковал волшебные сказки непосредственно-онтологично, выводя их, минуя мифологию (или привлекая ее только для подтверждения), напрямую из истории, обряда и общественных отношений. Безусловно, здесь сказалась марксистская методология: народная сказка есть элемент общественного сознания, определяемого бытием.

Отдавая определенную дань «связи сказки с мифом», В. Пропп, тем не менее, пишет: «…Отношение между мифом и сказкой не всегда одинаково и вопрос этот не может быть решен суммарно». И далее: «выдвигая положение о связи сказки с мифом, следует отметить, что миф не есть causa efficient сказки»[1]. После этой новаторской и при этом очень убедительной работы не только теории «отмирания» событийной или сакрализованной реальности на пути от мифа к сказке требуют дополнительной аргументации.

На мой взгляд, совершенно «отмирает» теория десоциализации («миф, потерявший социальную значимость, становится сказкой»[2]. Миф социален потенциально (ниже данный тезис будет конкретизирован), тогда как сказка социальна актуально, непосредственно. В отличие от мифа основную коллизию в ней всегда составляют человеческие отношения (даже если героями выступают животные). Она дидактична, а это стопроцентно социальное качество, в природе дидактики нет и в мифе тоже. К примеру, чему социально учит миф о Кроносе, оскопившем отца, пожиравшем детей, пока те его не убили? Разумеется, абстрактные аллюзии могут быть сколь угодно впечатляющими (символ безжалостного времени и т. д.), но момент социального научения отсутствует. Аксиология мифа внешняя: он ценнен как культурологическое явление; «в-себе» миф аксиологически амбивалентен, тогда как сказка четко расставляет ценности и антиценности на платформе социальности. Причем, вплоть до мелочей, когда уважительное обращение с печкой выступает в качестве источника положительного отношения окружающих к героине и продвигает ее к конечной цели, а неуважительное обращение с печкой приводит к печальному и позорному концу.

В сказке всегда побеждают добро и красота. Последнее, кстати сказать, незаслуженно «забывается». Но ведь красавица не остается лягушкой, а прекрасный принц — чудовищем. Данное обстоятельство добавляет еще один «социальный» критерий для разграничения мифа и сказки: в ней присутствует не только этическая, но и эстетическая определенность, тогда как он и здесь равноудален от добра и от красоты. Т. е. там, где налицо аксиосфера, где социальные качества, положительные и отрицательные, выступают на первый план, — там скорее сказка, нежели миф. Где социальные качества не выступили на передний план или еще не обрели аксиологическую определенность, — там миф.

Вдобавок к сакраментальному «в сказке всегда побеждает добро и красота» мы обоснуем права еще одного «победителя», причем, не ради классической красоты троичной формулы, а потому что так будет правдивее. Тем более, что третий «непременный аксиологический член» есть правда.

2. Проблема мифогенеза

Предлагаю следующую «феноменологическую редукцию» предметного поля генезиса мифа. Действие первое: выделить общее, что присутствует у подавляющего большинства исследователей, если оно наличествует. Действие второе: очистить это зерно от патины «добавленных мнений», возвратиться к понятию в его чистоте.

В настоящее время трудно найти исследователя, несогласного с тем, что в мифе выражается коллективное бессознательное. Это общее, что можно усмотреть во всех школах после преодоления эвгемерического подхода, когда миф отождествлялся с героическим эпосом, в котором «действуют» якобы реальные древние вожди.

Разнобой подходов касается факторов порождения коллективного бессознательного и, соответственно, мифогенеза.

С одной стороны — «священный трепет» мифологической школы 19в., когда основным системообразующим фактором мифологии казалась сакральность (понятие «коллективное бессознательное» не употреблялось, но дело идет о нем: то же — коллективное и в значительной степени бессознательное начало до появления теологии, а она зарождается гораздо позже мифа; Шеллинг с его «сакральным тождеством» в истоке мифологии по сути дела вышел на «коллективное бессознательное» в современных терминах). С другой — фрейдистский натурализм, когда в качестве первоисточника Эдипова комплекса декларируется конкретное событие преступления, совершенного в незапамятные времена, а миф выступает в качестве развернутого определения «состава преступления» в разных интерпретациях (З. Фрейд, О. Ранк, Г. Рохайм и др.)[3]. Между ними — популярный после Й. Хейзинги «луденсизм», подход со

[1] *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. — М., «Лабиринт», 2000, — С. 225.

[2] *Тронский И. М.* Античный миф и современная сказка// С. Ф. Ольденбургу: к пятидесятилетию научно-общественной деятельности. — Л., 1934, — С. 534.

[3] «…В один прекрасный день изгнанные братья соединились, убили и съели отца» (*Фрейд З.* Тотем и табу. — Харьков, «Фолио», 2010, — С. 334).

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

стороны игрового поведения, вызывающий сакраментальный вопрос: а что в человеческом поведении не есть игра? Автору этих строк не представляется возможным дефинирование на данной почве. В сфере идеального абсолютно все может быть представлено игрой и может быть представлено не игрой. Оценки зависят даже не от ума, а от характера исследователя. На этой зыбкой почве определить специфику мифогенеза невозможно.

Структурализм, являющийся, на мой взгляд, не более чем начетнической интерпретацией гегелевской диалектики применительно к лингвистике у Ф. де Соссюра, в учении К. Леви-Стросса был доведен до абсурда именно в поле исследований по мифологии. Накладывание искусственно (хотя зачастую искусно) скроенного лекала дихотомий на предметное поле любой науки дало не только фонологию Пражской школы, в которой фонема исчезла, как единица, представ пучком оппозиций; не только структурную антропологию, в которой реальная социально-экономическая причинность не учитывается, а первичной ячейкой общества представлена не семья, не род, а четырехчленная авункулатная структура с перекрестными оппозициями, но и структуралистскую мифологию. Постольку поскольку первые два предмета не столь образны, как мифология, там абсурдность столь тонкого раскраивания, что от материи ничего не остается, менее заметна. В мифологии поиск структуралистских «кодов» на базе причинного мышления, в принципе неприменимого к мифологии, приводит к следующему. «Оппозицией оказываются в трактовке Леви-Стросса, например, уши и анальное отверстие (первое — вверху и спереди, второе — внизу и сзади) или глаза и испражнения (первое — неудалимая часть тела, второе — удалимая часть тела)… Если в животном есть что-либо, изобразимое посредством плюса и минуса, оно называется «бинарным оператором». Так, белка — такой оператор: она влезает на дерево вверх головой, а спускается с дерева вниз головой»[4].

Ярким доказательством ошибочности структуралистского подхода является факт, что К. Леви-Стросс при анализе структурных различий мифа и сказки не увидел качественных различий, в основном, количественные. Здесь структуралистский подход, что называется, «не сработал». Ибо, как будет показано ниже, различия между мифом и сказкой носят настолько выраженный качественный характер, что впору в стиле структуралистских оппозиций говорить о противоположности этих двух значимых проявлений человеческого духа.

Еще одно направление — современный герменевтический мифологизм — распадается на множество школ, объединяемых общей тенденцией: настолько расширительной интерпретацией «мифических архетипов», что это уже не столько не столько мифоведение, сколько литературоведение. Последнее, кстати сказать, «зеркально» стало мифоведением. Так, американские литературоведы почти все являются «мифистами». Анализ любого литературного текста в их восприятии является задачей с одним неизвестным, которым является мифический архетип. «Популярная на Западе неомифологическая школа в литературоведении, — пишет Е. М. Мелетинский, — имеет тенденцию полностью переносить признаки мифа не только на сказку, но на литературу в целом, стирая таким образом всякие грани»[5].

Очень плодотворным представляется «обрядовое» направление, весьма противоречивое «в себе». Так, В. Пропп, приведя мнение Н. Вебстера, согласно которому «обряды…состоят в грубой, но часто очень выразительной драматизации мифов» тут же его опровергает. Первично драматическое действие, миф развивается позднее. В качестве доказательства В. Пропп приводит наиболее архаическое общество австралийских аборигенов, где бытуют очень сложные драматические действия, а мифология на редкость бедна и «зачастую непонятна»[6]. «Непонятность» мифологии наиболее «первобытного» из народов, как представляется, не случайна.

Существует ли возможность свести в некое целое различные подходы к мифогенезу? Думаю, что синтез возможен, причем, не только в виде «чистого суждения», так, как будто сказки не существует и вовсе, но и в сопоставлении с генезисом сказки.

В чем вообще основная проблема? Почему мифогенез остается тайной для исследователей, испробовавших все возможные подходы? Проблема в Логосе. Главным недостатком всех интерпретаций является такое их достоинство, как логичность и «умность», тогда как миф алогичен и безумен. Исследователи подходили к анализу мифов и строили теории мифогенеза, используя то, посредством чего анализируется все на свете: логический аппарат причинного мышления, тогда как миф не отвечает на требование каузальности, оно ему «до лампочки», как и логика.

3. Противоположность мифологического и причинного мышления

Переходя к действию второму феноменологической редукции, т. е. возвращаясь к изначальному понятию «коллективного бессознательного», как оно было определено К. Г. Юнгом, мы с удивлением заметим, что в большинстве современных интерпретаций отсутствует главное — его диалектическое зерно. Личное бессознательное включает в себя комплексы, коллективное бессознательное — архетипы. Архетип — это комплекс, свойственный не человеку, но человечеству и проявляющийся при определенных обстоятельствах, как реакция на некую провокацию[7]. Но ведь комплексы, включая «обязательный» Эдипов комплекс, который, согласно мнению мифологов-фрейдистов является главным фактором мифогенеза, — это, как ни крути, психогенетические патологии, факторы раздвоения психики. Считаю необходимым подчеркнуть это, потому что понятие «архетип», дойдя до наших дней, изрядно «замылилось», утратив первоначальный диалектический смысл, вызывая одномерно положительные коннотации. Диалектика коллективного бессознательного, в которой архетип — сила, «что вечно хочет зла и вечно сотворяет благо» (Гете, «Фауст») оказалась утрачена, архетип приобрел облик некоего метафизического и мистического механизма.

Во времена, когда мифоведение и религиоведение предметно совпадали (у Шеллинга, например), ученые выводи-

[4] *Стеблин-Каменский М. И.* Миф //Труды по филологии. — СПб., Издательство СПбГУ, 2003, — С. 238.

[5] *Мелетинский Е. М.* Миф и сказка//Фольклор и этнография. — Л., «Наука», 1970, — С. 140.

[6] *Пропп В. Я.*, указ соч. С. 83.

[7] *Юнг К.* Сознание и бессознательное. — СПб-М., 1997, — С. 68–69.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

ли религию и миф из одного источника, исходя из «себе-подобных» представлений о мышлении первобытных людей. «Просвещенческая» механистическая наука не могла допустить возможность какого-то иного мышления, кроме логического, представляющего собой процесс последовательного установления причинных связей между явлениями, и формулирования их в виде законов. Первобытное мышление представлялось таковым же, разве что донаучным, т. е. до формулирования законов дело не дошло, целостную картину мира обеспечивает не наука, а религия, — вот и вся разница. Но удивительные рассказы путешественников, а потом и развивающаяся этнология свидетельствовали, что мышление первобытных людей никак не укладывается в прокрустово ложе логики Homo civilis.

Л. Леви-Брюль, отметив бесплодность попыток объяснить первобытное мышление прямыми аналогиями с мышлением цивилизованных людей путем представления его стихийно-религиозным, анимистическим (Э. Тэйлор, Дж. Фрэзер и др.), обратил внимание на противоположность способов мышления, выделив этап пралогического мышления, которое характеризуется: 1) отсутствием склонности к анализу, когда синтез осуществляется непосредственно, без выявления причин события, поэтому «виновным» в событии может оказаться любой фактор во времени или в пространстве; 2) первобытное мышление не избегает, подобно нашему, противоречий, и не имеет склонности впадать в них; оно равнодушно к логическим противоречиям[8]. Не случайно белые колонизаторы зачастую воспринимали первобытных людей, как детей или сумасшедших. Впрочем, как можно воспринимать индейца, приносящего жертву большому пальцу своей ноги, или папуаса, который убивает соседа, потому что после захода солнца у его хижины завыла собака, а это знак смерти, поэтому он должен был пойти и помочь соседу с переходом? В современном обществе для людей, ведущих себя подобным образом, существует одно место: психлечебница. А ведь это, возможно, нормальные люди: попавшие не в свою эпоху носители пралогического мышления, которое рекапитулировалось в них, как атавизм. Л. Леви-Брюль вывел т. н. «закон партиципации» в качестве «основного принципа первобытного мышления». Он удивительно похож на принцип, именуемый «ядерным синдромом шизофрении», т. е. на синдром расщепления психики. Согласно закону партиципации (от «парт» — часть), первобытный человек легко допускает, что одно и то же существо может пребывать в нескольких местах одновременно; что в одного человека могут вселяться разные сущности; что одна сущность может вселиться в разных людей; что разные сущности могут вселяться в разные части одного тела. В 1930 г. книга Леви-Брюля «Первобытное мышление» была издана на русском языке издательством «Атеист» стараниями Н. Я. Марра. Выражение «закон партиципации» в ней переведен, как «закон сопричастности», т. е. с почти обратным смыслом. Это, безусловно, сказалось на общем восприятии теории Леви-Брюля. Объяснить это можно только идеологическими причинами: первобытное мышление представлялось, как стихийно-религиозное, анимистическое, а ведь это традиция, с которой Леви-Брюль боролся. С тех пор данное прочтение, совершенно неверное, на мой взгляд, утвердилось в науке.

Буквально «партиципация» на русский не переводится в связи с отсутствием слова «частление», перевод как «сопричастность» является неадекватным, поэтому важно проанализировать, какие понятия Леви-Брюль использовал для объяснения смысла, вкладываемого им в понятие «партиципация». Произведенный автором этих строк анализ оригинального текста показал, что слово «партиципация» Леви-Брюль объясняет через понятия «партикуляризация» и «партаж» (partage), имеющие прямые аналоги в русском языке («обособление» и «деление»). Отсюда следует, что партиципация означает расщепление. [9] С позиции логики это девиантное, диссоциированное, шизофреническое мышление, которое религиозностью не объяснить.

К сожалению, Л. Леви-Брюль долго оставался непонятым в России, а ведь он выражал мощную научную тенденцию первой трети 20в., которую автор этих строк обозначил как «инверсионный подход к происхождению сознания, языка, общества». За год до книги Л. Леви-Брюля в Германии вышла книга Э. Кречмера «Медицинская психология», в которой говорится о противоположности психики первобытных людей и цивилизованных носителей логического (причинного) мышления, причем, первобытная психика напоминает (Кречмер вообще не видит разницы) психику шизофреников[10]. Огромный вклад в становление инверсионной теории внесли отечественные ученые В. Бехтерев и И. Павлов. Первый — «когнитивным запретом» на возможность перенесения рефлексологической «объективки» в поле психологии сознания. Второй — учением о первой и второй сигнальных системах. К сожалению, в середине XX в. в связи с распространением в западной науке бихевиоризма, а в СССР догматического материализма, возобладал степуляционный подход, прямо противоположный инверсионному: якобы сознание и язык появились в животном социуме «мало-помалу», «шаг за шагом», без диалектического скачка, без перерыва постепенности. В связи с таким поворотом дел идеи Б. Поршнева, который, по сути дела, реанимировал инверсионный подход, стали выглядеть «новаторскими» и «смелыми»[11]. В настоящее время инверсионная теория активно разрабатывается Т. Кроу, с уклоном в глоттогенез. [12] Много аргументов добавили результаты изучения гипноза в рамках психоанализа (Л. Шерток и др.)[13] и феномена «устойчивого патологического состояния» психики (Н. П. Бехтерева)[14]. Этими работами доказана несостоятельность неинверсионной логики степуляции; процесса становления человеческой психики, общества и языка «мало-помалу», без перерыва постепенности, без отрицания отрицания в ходе развития. Ю. М. Бородай и Ф. И. Гиренок работами, получившими признание не только среди специалистов, тоже внесли, как представляется, вклад в

[8] *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. — М.,«Атеист»,1930, — С. 25, 49, 71–90, 111.

[9] *Levy-Bruhl L.* La mentalit primitive. — Paris, 1922.
[10] *Кречмер Э.* Медицинская психология. — СПб: «Союз», 1998.
[11] *Поршнев Б. Ф.* О начале человеческой истории. — М., 1974.
[12] *Crow T. J.* Is schizophrenia the price that Homo sapiens pays for language?// Schizophrenia Research, 28, 1997.
[13] *Шерток Л.* Непознанное в психике человека. — М., 1982.
[14] *Бехтерева Н. П.* Здоровый и больной мозг человека. — Л., 1988.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

развитие инверсионного подхода, не упоминая самого термина[15]. Комплексное рассмотрение инверсионная теория начала человеческого общества получила в работах автора, начиная с 2005 г[16].

В контексте инверсионной теории представляется логичным возврат к первоначальному, юнговскому пониманию «коллективного бессознательного» и его основного элемента — архетипа. Только через амбивалентность архетипа, его внутреннюю диалектическую пружину тождества противоположных начал, которые делают его «вечно живым», подстерегающим человека на каждом шагу в личном, в социальном, в творчестве, — в своем неуклонном стремлении обрести бытийность, реализоваться, преодолеть «в-себе-бытие», — мы поймем миф. Поймем амбивалентность последнего, его большую, чем у сказки, «похожесть» на реальную жизнь с ее равноудаленностью от зла и добра, от красоты и безобразия, от неправды и правды, когда от прекрасного до чудовищного один шаг. Самое краткое определение гласит: миф — это провокация архетипа. Он имеет не дидактическое, а клиническое значение.

Коллективное мифотворчество сыграло огромную роль на этапе преодоления девиантного состояния психики. Становление нормальной человеческой психики представляло собой длительный, растянувшийся на тысячи лет сеанс групповой психотерапии; во всяком случае, этот процесс возможен, он может дать результат, как демонстрирует практика психоанализа, тогда как традиционно представляемый процесс: будто у каких-то обезьян «мало-помалу» появилось логическое мышление, в принципе не отличающееся от нашего, — данный процесс был абсолютно невозможен. Социальность мифа — это становление, это потенциальная социальность, которая в чем-то является антисоциальностью, ибо явление на этапе становления всегда проходит через отрицание самое себя. Оскопление отца и убиение детей антисоциальны этически, но как выражения далеко неравнодушного отношения людей друг к другу, это не просто социальность, это ее апофеоз, вопль рождения.

Миф — это эпикриз. Мы не знаем диагноз (хотя начали догадываться), не знаем историю болезни, имея всего лишь скроенные сказителями обрывки эпикризов, — и пытаемся различными логическими методами (эвгемерическими, структуралистскими, герменевтическими и т. д.) восстановить изначальный смысл, которого не было, ибо никто не планировал болезнь. Миф — это повод для восхищения предками, сумевшими преодолеть почти непреодолимый порог, но не повод умничать насчет некой «логики мифа», всегда выдуманной на базе чуждого мифу причинного мышления и выдаваемой за его «содержание».

Основные качества мифа выявляются наиболее выпукло в сравнении со сказкой.

4. Дифференциация мифа и сказки

Если миф является порождением пралогического (партиципированного) мышления, то сказка — не просто порождение логического (причинного) мышления, она — его манифест. «Выводить» сказку от мифа — это значит не понимать сущности сказки и мифа. Они выходят из разных миров. Они не только не подобны, они противоположны, как лед и пламень, проза и стихи. В своем блестящем эссе «Несколько слов о простоте» Г. К. Честертон буквально несколькими взмахами пера развеял иллюзию полной свободы поэтов писать что хотят и как хотят. «Поэты, — утверждает Честертон, — облекают в плоть и кровь несмелую утонченность толпы… Никто не написал хороших стихов о том, что дети отвратительны, сумерки нелепы, а человек, скрестивший меч с тремя врагами, достоин презрения». [17]

Сказка, о которой многие мнят, будто это такой жанр, когда «сиди и выдумывай, что в голову взбредет, всякое лыко в строку», на самом деле, как ни удивительно, — наиболее регулярный жанр, гораздо более «социально обязанный», чем даже поэзия. Никто не написал хорошей сказки, где зло побеждает добро, безобразие — красоту, а неправда — правду. Сказка — самовыражение устоявшейся социальности, а не становящейся, как миф.

Логика борьбы со злом в сказке неумолима, как комета, сокрушающая погрязшие во грехе миры. В сказке логика последовательна до абсурда. Разве не абсурдом является смерть Кощея Бессмертного?

Говоря «в сказке всегда побеждают добро и красота», мы должны сделать уточнение: если подобные коллизии имеют место быть. Возьмем, например, народную сказку о купце и его работнике, которая в пушкинской редакции называется «Сказка о попе и работнике его Балде». У Пушкина, как известно, все кончилось щелчками, а в версии, записанной в Орловской губернии, купец с купчихой бегут из собственного дома, но батрак их настигает, убивает, после чего берет себе их имение и — «стал жить-поживать, добра наживать» («Батрак» Афанасьева). [18] Хорошенькое «добро»! Извините, но людей жалко, особенно женщину. Не зря «неистовый Виссарион» обвинял Пушкина в «перевирании» народных сказок, уверяя своих многочисленных читателей, что сказки Пушкина «конечно, дурны, конечно, поэзия и не касалась их». [19] В силу народного страдания любой богач виновен по определению. Впрочем, тогда так думал не только народ, но и многие ученые-обществоведы, вспомним прудоновское «собственность есть кража». Так добро ли побеждает в анализируемой народной сказке? Отнюдь. В ней побеждает не добро, а правда, а о красоте и вовсе речи не идет, эстетическая коллизия отсутствует совершенно.

---

[15] *Бородай Ю. М.* Эротика. Смерть. Табу. Трагедия человеческого сознания. — М., «Гнозис», 1996; *Гиренок Ф. И.* Аутография языка и сознания. — М., 2010.

[16] *Тен В. В.* «…Из пены морской. Инверсионная теория происхождения человека». - СПб., 2005; *Тен В. В.* Археология человека. Происхождение тела, разума, языка. - СПб, 2011; *Тен В. В.* Диалектические начала антропоэволюции. — СПб., 2011; *Тен V.* Anthropology and Linguistics: the Origin of Language //12th International conference on the history of language sciences//SPb, 2011; *Тен В. В.* Инверсионная теория происхождения сознания, языка, общества (социально-философский анализ» //Автореферат диссертации. — СПб., 2012.

[17] *Честертон Г. К.* Собр. Соч. в 5тт., Т. 5,- СПб., «Амфора», 2000, — С. 377–379.

[18] Русские народные сказки Афанасьева. — Л., 1983.

[19] *Белинский В. Г.* Полное собрание сочинений. — М.,1953, Т. 8, — С. 258; Т. 2. С. 347.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

ТЕН Виктор Викторович / Viktor TEN

| Миф и сказка: генезис и дифференциация |

Если вдуматься — правда и есть единственный непременный элемент аксиологии народных сказок. Сказка учит жизни, показывая, что есть правда, а что есть неправда, элиминируя моральную дилемму: «добрый человек убил злого, что победило: добро или зло?». Если убил по-правде, то герой прав и вопрос снимается, как пустой софизм. Но у русских крестьян была одна правда; у «благородных» эксплуататоров, — другая, не менее социально значимая; у Пушкина — третья. Сказка, в отличие от мифа, исторична, тогда как миф доисторичен. В сказке всегда побеждает правда, и это настолько непреложно, что пушкинский афоризм «сказка ложь, да в ней намек» мы имеем право переформулировать в примечательный парадокс: «сказка ложь, да в ней правда», учитывая, что правда — это понятие конкретно-историческое. Правда, прошу прощения за банальность, — это не истина отнюдь. Истина объективна, правда — интерсубъективна и я никогда не соглашусь с тем, что гуссерлевская интерсубъективность является адекватной заменой объективности. Правда — это интерсубъективное понятие об истине, которая объективно — другая.

Но интерсубъективность, не будучи равна совокупности субъективных выражений (целое всегда больше суммы входящих в него частей, — Гегель) складывается из них. Как в мифе эксплицируется архетип, точно так же в сказке могут эксплицироваться комплексы. Не случайно психоаналитики практикуют чтение и сочинение сказок в групповой психотерапии, побуждают пациентов придумывать собственные сюжетные ходы и финалы, на основе анализа которых определяют источник патологии. Как признается К. П. Эстес, знаменитый психоаналитик, автор бестселлера «Бегущая с волками»: «…для лечения использую самые простые и доступные средства — сказки». [20]

В мифе явлена истина о природе человека, которая, подобно Одину, чтобы состояться, должна пройти через самоубиение, в сказке — правда. Конкретно-историческая правда, в которой зло и добро, уничтожение и становление, Явь и Навь разведены железной логикой, тогда как в мифе они перемешаны безумно, так, что далеко не всегда понятно, что есть что.

Сгруппируем основные различия мифа и сказки, выявленные генетическим анализом.

Главное: мифы суть порождения пралогического партиципированного мышления, в силу чего они:

- Равнодушны к логическим противоречиям (классический пример: противоречивое, логически необъяснимое поведение Ильмаринена в «Калевале», что, кстати, является косвенным доказательством подлинности основы текста);
- Аксиологически амбивалентны (чего стоит образ Одина, который одновременно убийца и самоубийца, злодей и праведник, бог повешенных и бог поэтов);
- Доисторичны;
- Внеличностны;
- Миф ничему не учит — выражение «данный миф учит нас…» является нонсенсом;
- В мифе закодирован архетип, который может выявляться в момент обрядовой актуализации мифа, вызывая зачастую трансовые явления.

Сказки являются порождением логического причинного мышления, более того, они являются его манифестацией, чем определяется первичность сказки относительно других форм словесного творчества цивилизованного человека. Индетерминизм, допустимый в других жанрах словесного творчества, включая литературный реализм (да! разве дуэль Онегина с Ленским имеет внятные причины? в том-то и соль, что — случайность, недопонимание, глупость; если эту историю пересказывать, как сказку, потребуются дополнительные логические связки, чтобы объяснить, опричинить случившееся) сказке противопоказан, равно как алогичность. Логичность сказки доводится до ригоризма: буквально каждый поступок героя должен быть детерминирован в конкретно-историческом измерении. Последнее на примере означает следующее. Если бы батрак не завладел имением хозяев, это показалось бы «неправдой» для представителей социального слоя, где сказка сказывалась. Для того, чтобы завладеть, следовало убить, — это «правда» и «добро». А вот Александру Сергеевичу Пушкину подобный финал ни правдой, ни добром не казался в силу более развитых понятий о гуманизме, хотя и тот фактор, что он был помещиком, тоже сбрасывать со счетов нельзя. Сказки:

- Строго «проводят» причинно-следственные связи;
- Аксиология сказки однозначна.

Сказки имеют конкретно-исторические корни и могут, как показал В. Пропп — даже — выражать исторически определенные производственные отношения, а общий облик общественно-экономической формации, как правило, выявляется без большого труда, если сказка достаточно длинна (непритчевая форма)

Сказки несут отпечаток личности сказителя, который проявляется как в момент сказывания, так и в практике пересказывания.

Во-первых, это может быть личность рассказчика, который, в отличие от сказителя мифа, имеет право изменять содержание сказки и подводить мораль, соответствующую его представлениям о правде; личный произвол в отношении мифа недопустим; мифологическая вербальность веками соблюдается в неизменном виде вплоть до мелочей. Во-вторых, это может быть личность сочинителя, которую в принципе можно «вычислить» с большой долей вероятности, исходя из содержания и морали сказки: социальный слой, исторический тип, иногда — пол. Например, сказки «Тысячи и одной ночи» явно имеют гаремное происхождение. На женский склад ума сказителей указывают изящество сюжетных ходов и затейливость любовных приключений, а также апологетика хитрости, которая среди достоинств конкурирует с традиционным для сказок героизмом. В русских народных сказках затейливая любовная интрига почти отсутствует, главными добродетелями выступают женская верность и мужской героизм, хитрить более склонны отрицательные персонажи. Это по большей части порождения мужского ума, хотя, безусловно, имеются подтверждающие правило исключения, например, сказки о Василисе Премудрой и Хаврошечке.

Сказка дидактична, причем, этот компонент — не «попутный груз», а составляющая смысла. Выражение «данная сказка ничему не учит» есть нонсенс. Если миф вышел из психбольницы, будучи «разорванным» продуктом сеанса групповой пси-

[20] *Эстес К. П.* Бегущая с волками. Женский архетип в мифах и сказаниях. — М., «София», 2010, — С. 26, 27.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

хотерапии, несущим «в-себе» печать пограничного состояния психики своих творцов, то сказка — «отформатированная» выпускница «социального пединститута», она не может не поучать, хотя бы походя. Красавица, в которую влюблен герой, становится лягушкой, потому что он нарушает договор, — прямая дидактика, основанная на железной логике (требование «правильного» поведения). Но, — учит сказка далее, — нет ничего непоправимого, если налицо искреннее раскаяние и желание исправить зло. Дидактика, являющаяся «ядерной территорией» сказки, отграничивает ее не только от мифа, но и от других форм словесного самовыражения: от реалистической литературы (для которой прямая дидактика противопоказана), от фэнтэзи (где дидактики может не быть вовсе, один только «интерес» или даже антидидактика).

Рождение сказки, особенно авторской (впрочем, народные сказки тоже имели авторов) может быть следствием экспликации личных комплексов, когда рассказчик фантазирует от того, чего лишен в реальной жизни и что может обрести только в трансцендентной реальности. Сказка для этого — самый короткий и выразительный жанр, ибо в ней всегда побеждает правда, — правда рассказчика. Не случайно сюжет сказки чаще всего закручивается с выявления какой-либо «недостачи», что отмечалось неоднократно[21]. Царь теряет сына, жених — невесту, девушка — суженного и т. д. вплоть до «не знаю что», которое находится «не знаю где». Прямой путь к «комплексу», если хотите интерпретировать психоаналитически. Данное положение не означает, что в сказке наличествуют комплексы, но нет архетипов. Есть, но архетипическое имплицитно, опосредованно личностно-историческими качествами и может быть выявлено только достаточно сложным анализом. В сказке архетипическое начало имеет не установочное значение, как в мифе, а орудийное, привлекаемое для упрощения понимания, убедительности и т. д.

5. Тоска по мифу или миф как событие современности

Сказка продолжается, мифогенез в прошлом. Выражение «современный миф», на мой взгляд, есть оксюморон. В то же время есть авторы, которые считают, будто «мифы создаются на наших глазах»: «о президенте, о нации, о кризисе культуры, о демократически-капиталистическом обществе…». [22] Действительно, языковая практика часто преподносит нам подобные обороты речи, поэтому само по себе явление, безусловно, нуждается в анализе. К сожалению, понимание сущности мифа часто слишком размыто: «миф — это чистое содержание, которое можно проинтерпретировать бесчисленное число раз…»; «миф — это представление»; «миф — есть система метафор»; «миф — то, что не доказано, но кажется правдоподобным»[23] и т. д и т. п. Складывается впечатление, что вместо слова «миф» можно подставить любое другое — «бытие», «любовь», «огонь», «эйдос», «вода», «жизнь», «стихия», «сущность», «апейрон», «женщина», «конь», «смерть», — и «всякое лыко» будет «в строку», включая слово «лыко», контекст не воспротивится. Это симптоматично, нечто подобное наблюдается у всех авторов, берущих на себя труд поговорить на тему «миф, как событие современности»: четкое понятие о том, что они хотят представить, как «современный миф», отсутствует. Прав М. И. Стеблин-Каменский: «Когда объясняли возникновение мифов теми или иными психологическими факторами, то, как правило, подразумевали, что у создателей мифов была та же психология, что у современного человека. Но почему же тогда мифы возникали у всех народов только в древнейшие времена? Очевидно, их возникновение должно быть объяснено особыми психологическими условиями, существовавшими тогда»[24] (выделено мной, — В. Т.).

Современное логически мыслящее человечество мифы не творит, потому что для этого нет «особых психологических условий», выявляемых в отношении процесса антропосоциогенеза. Оно вполне эвгемерически творит легенды. Например, легенды о вождях. При этом может быть «легенда о Сталине», а может быть (и есть) «легенда Сталина», — согласитесь, определение «миф» здесь неуместно и недостаточно. Разумеется, если не думать, что «все есть миф», включая заоконную реальность, которая часто являет себя безумной фантасмагорией. Ход событий и роль исторических личностей могут переосмысливаться и переписываться с разных позиций, но эти позиции, зачастую непримиримые, тем не менее всегда логические, а не мифологические позиции.

[21] См., например: *Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. — М., 1963. С. 24; *Dandes A.* The Morphology of North American Indian Folktales// “FF Communication”,195, Helsinki, 1964.

[22] *Апинян Т. А.* Тоска по мифу или миф как событие современности// «Философские науки», №11, 2004, — С. 73.

[23] Там же. С. 74–78.

[24] *Стеблин-Каменский М. И*, указ. соч. С. 241.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

РЯБОВА Марина Юрьевна / Marina RYABOVA

Россия, Кеиерово.
Кемеровский государственный университет. Факультет романо-германской филологии.
Кафедра английской филологии №1. Заведующая кафедрой.
Доктор филологических наук, профессор.

Russia, Kemerovo.
Kemerovo State University. Department of English Philology №1.
Doctor of Philology, Professor.

mriabova@inbox.ru

АНТРОПОЦЕНТРИЗМ ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ КАТЕГОРИЙ: ХРОНОТОП

В статье рассматривается вопрос антропоцентризма лингвистических категорий, основывающихся на принципе реконструкции образа человека по данным языка и в системе языка. Лингвистический антропоцентризм воплощен в идеологии антропоморфизма (уподобление формы человеку), что автоматически относит лингвистику как науку к категории антропологических. Наивная концептуализация мира средствами языка прослежена на примере анализа семантики темпоральности и категории хронотопа в английском и русском языках, демонстрирующих реализацию принципа антропоморфизма в языковом сознании.

Ключевые слова: *антропологизм, антропоцентризм, антропоморфизм, наивная картина мира, концептуализация, темпоральность, хронотоп, дейктическая категория*

The Anthropocentrism of Linguistic Categories: Chronotope

The article deals with the problem of the anthropocentrism of linguistic categories, based on the principle of restructuring the image of Man through language data and the system of language. Linguistic anthropocentrism is presented in the ideology of anthropomorphism (the similarity of a language's form to that of Man), which automatically refers linguistics as a science to the anthropological category. A naïve conceptualization of the world through language means it is analyzed according to the semantics of temporalization, and the category of chronotope in the English and Russian languages. This demonstrates a realization of the anthropomorphic principle in the language mind.

Key words: *anthropocentrism, anthropomorphism, naïve picture of the world, conceptualization, temporality, chronotope, deictic category*

Сегодня пафосом многих работ, посвященных исследованию языковых проблем, является декларация антропологизма как новой парадигмы лингвистики и гуманитарной науки в целом. Действительно ли антропологизм — новый поворот в лингвистике?

Идеология антропоцентризма в лингвистике начинает формироваться в середине 70-х и начале 80-х годов двадцатого века. Ее становление связано с появлением работ, исследующих проблему субъективности в языке, т. е. так называемые эгоцентрические категории, которые отражают присутствие говорящего в языке. Такие категории были названы Ю. С. Степановым субъективными антропоцентрическими категориями языка, описанными в качестве языковых моделей, в основе которых лежат антропоцентрические координаты: «Я», «здесь» и «сейчас»[1]. Сущность данных языковых феноменов состоит в том, что говорящий актом своего говорения утверждает себя как «Я», присваивает в момент речи свое «Я», допускающее переменные референты для обозначения себя и только себя, тем самым присваивает себе весь язык, накладывая на него координаты того времени, когда он говорит, т. е. настоящего времени говорения, того места, где он говорит, т. е. места произнесения речи, и заставляя слушающего принять эти координаты и сообразоваться с ними.

Известно, что центральной категорией прагматики является категория субъекта, сквозь которую проецируются все

[1] *Степанов Ю. С.* Имена, предикаты, предложения (Семиологическая грамматика). — М.: Наука, 1981. — 360 с.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

другие дейктические категории языка, например, временная и пространственная координаты, образуя единую трехмерную координату высказывания: Я — Здесь — Сейчас.

Само слово «субъект» имеет как минимум два основных значения: это познающий и действующий человек, противостоящий внешнему миру как объекту познания и преобразования, и подлежащее, субъект предложения. Семиотика литературы и искусства имеет дело с первым, а семиотика языка — со вторым пониманием. Одна из основных линий прагматической интерпретации высказывания заключается в расслоении «Я» говорящего на «Я» как подлежащее предложение, «Я» как субъекта речи и «Я» как внутреннее «Эго», которое контролирует самого субъекта[2]. Расслоение «Я» естественно связано с расслоением временных планов высказывания, которое протекает параллельно расслоению субъекта. Прием расслоения субъекта и временного расслоения не раз использовался в искусстве, например, в произведениях А. С. Пушкина, Л. Н. Толстого, Э. Хемингуэя, К. Мэнсфилд и др. Известно применение приема расслаивающегося времени и в романе М. Пруста «В поисках утраченного времени». Это повествование о различных и вместе с тем сосуществующих пластах времени: настоящего, настоящего мгновением раньше, настоящего чуть более отдаленного, прошедшего близкого, прошедшего отдаленного, прошедшего утраченного навсегда. Как представляется, расслоение субъекта и времени в высказываниях художественного текста отражает многослойность референции, которая присуща реальному функционированию семиотической системы языка. Поэтический язык меньше всего отсылает к реальности, по сравнению с любым другим употреблением языка, его референция к ней осуществляется посредством сложной стратегии, которая включает в качестве существенного компонента отмену и, по-видимому, упразднение обыденной референции, присущей описательному языку. Отмена, однако, всего лишь отрицательное условие референции второго порядка, косвенной референции, построенной на руинах референции прямой. Считается, что референция второго порядка отличается от референции обыденного языка только тем, что она «подсказывает, раскрывает, выявляет (как бы это ни было названо) глубинные структуры реальности, с которыми мы соотносимся, будучи смертными, рожденными в мир и пребывающими в нем определенное время»[3]. Таким образом, основное отличие речи о реальном мире (то есть обыденного описательного языка в форме прямых речевых актов) от речи о мире литературного произведения заключается в типах референции: первичной или вторичной.

Представляется, что отличие между вторичными формами речи, т. е. литературным текстом, и прямыми формами речи, вероятно, можно проследить на формальном уровне логического анализа с помощью понятий экстенсионала и интенсионала, или экстенсионального и интенсионального миров. Под интенсионалом принято понимать «совокупность семантических признаков»[4], стабильное ядро, устойчивую часть вариативного контенсионала и/или функцию от возможных миров к объектам соответствующего типа, выбирающей экстенсионал лексической единицы в каждом возможном мире[5].

Экстенсионал обычно понимается как «совокупность предметов внешнего мира, которые определяются этой совокупностью признаков»[6], множество денотатов, с которыми соотносится понятие и/или класс всех реально существующих предметов, к которым этот термин правильно приложим.

Понятие возможного мира восходит к понятию «модель», а понятие модельного множества является основой теории возможного мира. «Модельное множество представляет собой описание возможных положений дел»[7]. С другой стороны, понятие возможного мира может соотноситься с так называемым «культурным миром», который, согласно У. Эко, не является ни реальным, ни возможным в онтологическом смысле. Это мир, в котором функционирует языковой код мыслящего и развивающегося человеческого сообщества (с его эстетическими текстами, идеологиями и т. п.)[8]. Очевидно, понятие возможного мира, культурного мира или мира художественного (литературного) является подмножествами единого множества инвариантных миров.

Возможный мир создается средствами языка. Это мир литературного дискурса, мир художественной литературы, состоящий из имитированных речевых актов, или квази-речевых актов, отображающих определенные параметры мира и создающих тем самым отчетливую картину возможного мира, являясь миром самим по себе. Дихотомию естественного описательного языка в форме прямых речевых актов и языка художественной литературы в форме вторичных (или имитационных) речевых актов можно представить, помимо оппозиции реального и возможного миров, или экстенсионального и интенсионального миров, и в виде разных моделей языков, существующих внутри естественного языка. Так, вслед за Ю. С. Степановым, можно считать, что грамматика естественного языка может быть наиболее адекватно описана как сочетание разных «слоев», «пластов» или «языков» в одной системе. Другим принципом разделения языков явдется принцип иерархии языковых рангов: языка низшего порядка (преимущественно семантического), языка более высокого ранга (семантического и синтаксического) и языка самого высокого ранга (семантического, синтаксического и прагматического)[9].

Итак, признак, который отличает модель языка самого высокого ранга (языка художественного текста) от других языков, обычно заключается в неисчерпанности, открытости смысловых связей текстов (в силу преобладающих в них интенсиональных значений). В художественном тексте вступает в действие механизм произвольных связей, т. е., как считает Б. М. Гаспаров, все в принципе «может оказаться связанным со всем, связи заведомо не ограничиваются общеязыковыми,

[2] *Степанов Ю. С.* В мире семиотики // Семиотика. — М.: Радуга, 1983. — С. 30.
[3] *Рикер П.* Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение // Теория метафоры. — М.: Прогресс, 1990. — С. 427.
[4] *Степанов Ю. С.* В мире семиотики. Указ. соч. — С. 20.
[5] *Парти В. Х.* Грамматика Монтегю, мысленные представления и реальность // Семиотика. — М.: Радуга, 1983. — С. 285–305.
[6] *Степанов Ю. С.* В мире семиотики. Указ. соч. — С. 20.
[7] Хинтикка Я. Логико-эпистемологические исследования. — М.: Прогресс, 1980. — С. 44.
[8] *Eco U.* A Theory of Semiotics. — Bloomington: Indiana Univ. Press, 1979. — P. 61.
[9] *Степанов Ю. С.* В трехмерном пространстве языка. — М.: Наука, 1985. — 332 с.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

грамматическими правилами, так как художественный текст имеет свою грамматику. Возникает презумпция «открытости» связей, неисчерпываемости этих связей и смыслов»[10]. Автор как бы запускает в действие, а читатель принимает машину, генерирующую открытый смысл: основной структурный костяк, наверняка сознательно сконструированный автором и воспринятый читателем, плюс перспектива все более сложных и факультативных соотнесений, плюс сознание принципиальной открытости данного ряда — все это в совокупности и формирует смысл художественного текста. При этом одним из признаков, подчеркивающих смысловую многосложность, или интенсиональность художественного текста, является смена и чередование временных планов, или, иначе, расслоение временной референции, отражающей объективное реальное время и время художественное как сложное переплетение трех порогов восприятия — автора, читателя, персонажей.

Художественное время как неотъемлемый компонент интенсионального языка является элементом художественного отражения мира. Моделирование художественной действительности невозможно без временных отношений. Однако художественное время это не взгляд на проблему времени, а само время как оно воспроизводится и отражается в словесном произведении, это своеобразная форма бытия идеального мира эстетической действительности, как временной континуум изображаемых явлений, отличный от реального пространственно-временного континуума, хотя и соотносимый с ним и проецируемый на него. Напомним, что произведение искусства, мир художественного текста представляет собой конечную модель безграничного мира, моделирует и частный и универсальный объект и тем самым сочетает в себе временную конечность и бесконечность. «Художественное время есть диалектическое единство конечности и бесконечности. Как проявление частного, оно имеет черты индивидуального времени и характеризуется началом и концом. Как отражение безграничного мира оно характеризуется бесконечность временного потока. В этом двойном подобии художественного текста — части мира и всему миру — заключена одна из особенностей временной координаты той картины мира, которая создается в произведении искусства, и своеобразие соотношения реального и художественного времени»[11].

Основным принципом антропоморфизма в языке следует считать реконструкцию образа человека по данным языка или исследование так называемой наивной картины мира, т. е. языка, на котором фиксируется картина мира человека. Наивная картина мира представляет собой определенный способ восприятия и организации (концептуализации) мира. Выражаемые в нем значения складываются в некую систему взглядов, так называемую коллективную философию, которая навязывается носителям языка.

По мнению Ю. Д. Апресяна, в наивной картине мира можно выделить наивную физику пространства и времени, наивную этику и наивную психологию. Так, из анализа пар слов русского языка типа: хвалить, льстить, смотреть, подсматривать, свидетель, соглядатай, любознательность, любопытство, гордиться, кичиться — можно извлечь представления об основополагающих заповедях русской наивно-языковой этики. Например: «нехорошо преследовать узко корыстные цели» — домогаться, льстить, сулить; «нехорошо вторгаться в частную жизнь людей» — подсматривать, подслушивать, соглядатай, любопытство[12].

Наивная картина мира, конструируемая языковым сознанием, моделирует, хотя и донаучные, но тем не менее сложные представления о физике пространства и времени. Например, отношения темпоральности в таком языке как английский, представлены в виде сложной иерархической системы упорядоченных грамматических форм глагольной системы вида, времени и таксиса. Указанная система грамматических категорий реконструирует языковые представления о темпоральности в понятиях одновременности — последовательности; предшествования — следования; синхронии — диахронии; раньше чем — позже, до; настоящее, прошлое, будущее, будущее отдаленное, будущее близкое, будущее возможное, будущее маловероятное и т. д. Данные языковые средства, отражая наивные представления об устройстве пространства и времени, вполне коррелируют с фактами современной научной картины мира.

В современной физике время и пространство неотделимы друг от друга и образуют единую координату пространство-время. Научная физическая мысль развивалась независимо от философии и психологии, считая, что время (как и пространство) обладает объективным существованием вне нас, в силу чего предлагалось выразить это отношение математически. Новая физика в своих воззрениях на проблему времени опирается в основном на идеи теории относительности Эйнштейна, состоящие в следующем: каждая из двух систем, движущихся друг относительно друга, имеет свое собственное время, воспринимаемое и измеряемое наблюдателем, движущимся вместе с одной из систем. Понятие пространства, взятое в отдельности, лишено смысла. Реально только существование пространства и времени, т. е. мир физических явлений является четырехмерным в пространственно-временном смысле[13].

Время ассоциируется в языке посредством пространства, т. к. опыт восприятия пространства предстает как более простой и естественный по отношению к времени. «Пространство постигается эмпирически, в процессе непосредственного чувственного восприятия человека, время — умозрительно: переживать и осваивать пространство — в компетенции наших органов чувств; переживать и осваивать время — в компетенции нашего сознания»[14].

Пространство и время в сознании человека легко перекодируются друг в друга. Ориентация в пространстве (право — лево) соответствует ориентации во времени (до — после); ориентация *впереди — позади* соотносится с понятиями *в буду-*

[10] *Гаспаров Б. М.* Устная речь как семиотический объект // Семантика и номинация устной речи: Учен. зап. Тартуского ун-та, 1978. Вып. 442. — С. 106.

[11] *Тураева З. Я.* Категория времени: Время грамматическое и время художественное. М.: Высшая школа, 1979. — С. 29.

[12] *Апресян Ю. Д.* Избранные труды, том II. Интегральное описание языка и системная лексикография. — М.: Школа «Языки русской культуры», 1995. — С. 351.

[13] *Бунге М.* Пространство и время в современной науке // Вопросы философии. 1970, №3. — С. 91.

[14] *Успенский Б. А.* История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема) //Избранные труды. Т. 1. М.: Школа «Языки русской культуры»,1996. — С. 40.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

щем — в прошлом. И эти понятия легко перекодируются друг в друга, ср. в английском языке: *right along* — всегда, все время, непрерывно, постоянно; *right away (off)* — немедленно, сейчас же, тотчас же; *right now* — сейчас же.

В древнеславянской культурной традиции были выделены этимологические и семантические оппозиции слов, означающих правую и левую стороны, руку и т. д. и связанные с ними признаки. Так, по данным Н. И. Толстого, оппозиция *левый — правый* соответствует корреляциям слов: *ближний — дальний, ранний — поздний, зима — весна15*.

Понятиям *впереди — позади* соответствуют признаки *до* и *после*, ср.: The worst is *behind* us (*Самое страшное уже позади (позади — прошлое));* I am looking *ahead to* meeting you (*Впереди нас ждут приключения (впереди — будущее)*.

Таким образом, понятия *впереди* и *слева* ассоциируются с будущим, а понятия *сзади* и *справа* — с прошлым, что должно соответствовать простой логике представления времени как однонаправленной прямой, движущейся от прошлого к будущему или слева направо.

Вместе с тем языковая практика изобилует примерами противоположного рода, ср.: In the following years (back — later); In the preceding years (front — earlier); *Прежде, предшествование,* которые этимологически, очевидно, восходят к слову *перед*, однако обозначают не будущее, а прошедшее, ср.: *предыдущий день* (впереди идущий), *следующее воскресенье.* Б. А. Успенский отмечает, что если время осознается как пространство, то временной процесс в сущности предстает как путешествие, и будущее в этом путешествии последовательно находится на горизонте нашего кругозора, впереди, подобно тому, как всегда находится впереди горизонт нашего движения [16].

При современном подходе время рассматривается как нечто постоянное и неподвижное, а мир движется “мимо” него в направлении от прошлого к будущему. Представление о движущемся мире лежит в основе таких выражений как: *предстоящий год*; *по достижении назначенного срока; недалеко то время, когда17*.

Попытка объяснить кажущееся противоречие языкового употребления понятий *левый — правый, передний — задний, прошлое — будущее* с помощью различных моделей времени содержится в работе Н. Д. Арутюновой. Осознание времени человеком может осуществляться согласно двум моделям восприятия: модели Пути человека и модели Потока времени[18].

Модель Пути основана на метафоре движения (*идти, приходить)* и места, занимаемого Путником (перед, позади, после) и др. Впереди шествуют по линии пути *пред-ки,* за ними идут *потом-ки*, ср.: *перво-проход-цы, по-след-ователи*. Прошедшее — это то, что впереди, перед человеком (*предшествование, предыстория, предисловие)*. Будущее — то, что наступит после, потом, то, что стоит позади (т. к. линия времени движется справа налево — от будущего к прошлому, ср.: *наследие, послесловие, последствие)*.

Модель Потока времени предполагает, что “ветер времени дует идущим в спину, поток уносит их к праотцам”. В этой модели важно движение, продолженность и продолжительность времени, ср.: *пришла весна*.

Наступление новой эры (Христианства) изменило модель времени, которое стало восприниматься движущимся от прошлого к будущему (справа налево). Изменились и языковые выражения: *пред-стоящий* (будущий), *впредь* (- имеет только временное значение будущего); *Наперед не надо ничего загадывать; перед войной; впредь он будет вести себя благоразумно19*.

Таким образом, время, описываемое в терминах пространственных метафор, легко допускает противоречия, которые обусловлены исторической изменчивостью представлений человека о времени.

Ассоциация времени с движением прослеживается и в дейктическом употреблении глаголов движения come и go в темпоральном значении, ср.: *In the coming years (come — later, в будущем); In the years gone by (go — earlier, в прошедшем); Пришла весна; пришел день праздника; Время идет, течет, проходит, длится, тянется, грядет, приближается и т. д.; Прошедший год; time flies!(время летит!)*

Б. А. Успенский отмечает этимологическую связь слова “время” со словами *вертеть, вращать.* Слав. Vr m < *verm <*vert-men восходит к индоевр. корню *vert-/vort* “поворачивать, вращать», от которого происходят старослав. глаголы *вратити, вращати* и соответствующие древнерус. формы *воротити, ворочати, вьртъти*. От этого же корня происходит и древнерус. *Верста*. Слав. Vr m соотносится с древнеинд. v rtman “поворот колеса, оставляемый колесом след, колея, дорога”[20]. Ср.:

Беженская мостовая!
Гикнуло и понеслось
Опрометями колес
Время! Я не поспеваю
(М. Цветаева).

Связь времени и пространства прослеживается и в таких выражениях английского языка, как: *to take place — происходить, случаться; to be behind time — опаздывать; to be in time for something — быть вовремя; It’s high time –время для чего-то; All the year round — весь год и т. д.*

М. М. Бахтин ввел в теорию литературы и художественного творчества понятие хронотопа, которое опирается на взаимосвязь временных и пространственных отношений, художественно освоенных в литературе. При этом особенно важным видится “выражение неразрывности пространства и времени (время как четвертое измерение пространства)”. В хронотопе, по Бахтину, “приметы времени раскрываются в пространстве, и пространство осмысливается и измеряется временем”[21]. Семантика темпорально-пространственных отношений в языке

[15] *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: «Индрик», 1995. — С. 153.
[16] *Успенский Б. А.* История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема). Указ. соч. — С. 41.
[17] *Булыгина Т. В., Шмелев А. Д.* Темпоральный дейксис. Общие замечания // Человеческий фактор в языке: Коммуникация, модальность, дейксис. — М.: Наука,1992. — С. 236–242.
[18] *Арутюнова Н. Д.* Язык и мир человека. — М.: Языки русской культуры, 1998. — 896 с.
[19] Там же. С. 693.
[20] *Успенский Б. А.* История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема). Указ. соч. — С. 64.
[21] *Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. — М.: Художественная литература,1975. — С. 235.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

интерпретируется в аспекте антропоморфного принципа категоризации человеком объективной реальности, при котором «человек оказывается точкой, которая задает перспективу видения мира».

Таким образом, на примере анализа лингвистической категории темпоральности и художественной категории хронотопа можно определить антропологическую лингвистику как науку, проецирующую образ человека на реалии бытия, при этом базовыми понятиями антропологической лингвистики становятся «сам человек и естественный язык в их объективно существующей взаимосвязи», при помощи языка человек картирует окружающий мир и себя в этом мире[22].

Описание категорий хронотопа и темпоральности в языке позволяет сделать вывод о том, что принцип антропоцентризма является в определенной степени естественным, базовым признаком большого числа лингвистических категорий, относящихся к числу субъективных, эгоцентрических или дейктических (т. е. опирающихся на координату субъекта речи), что предопределяет отнесенность лингвистики в целом к антропоцентризму. Между понятиями антропологической лингвистики и образом человека существует неразрывная связь: естественный язык и человек не существуют друг без друга, язык погружен в некое семиотическое пространство смыслов, а человек погружен в пространство языка, которые объединяются отношениями пространственно-временного континуума, определяющими смысл человеческого бытия. Антропологизм в лингвистике не может представлять собой «новый поворот», антропологизм — это естественная линия движения науки о языке.

[22] *Ю. М. Малинович.* Антропологическая лингвистика как интегральная наука //Антропологическая лингвистика: концепты, категории. — Москва-Иркутск: изд-во ИГЛУ, 2003. — С. 20

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

РАЗИНОВ Юрий Анатольевич / Yuriy RAZINOV

Россия, Самара.
Самарский государственный университет.
Кафедра философии гуманитарных факультетов.
Кандидат философских наук, профессор.

Russia, Samara.
Samara State University.
Department of Philosophy, Humanities faculties. Ph. D., professor.

razinov.u.a@gmail.com

ЛОЖНОЕ КАК ПАДШЕЕ: К АНАЛИЗУ РАННЕГРЕЧЕСКОГО ПОНЯТИЯ «ПСЕВДОС»

В статье исследуется семантическое богатство ложного. На материале раннегреческого мышления выявляется и анализируется сложная конституция ложного, представленного в различных аспектах и формах, прежде всего, в модусах забвения, заблуждения и обмана. Трактуя ложь как двоякий феномен сокрытия и бытия-сокрытым, автор различает две формы: латентное и экранирующее сокрытие. Анализ энергийного аспекта раннегреческих понятий «алетея» и «псевдос» позволяет раскрыть ложь как феномен *падения*.

Ключевые слова: *истина, ложь, сокрытие, забвение, обман, экран*

False as the Fallen: An Analysis of the Early Greek Concept of ψεῦδος

The paper investigates the semantic variety of falsity. The author identifies and analyzes the complex constitution of falsity on material from early Greek thought. The concept of falsity is presented in various aspects and forms, especially in relation to such modes as oblivion, delusion and deception. Treating a lie as a dual phenomenon, comprised of concealment and being-hidden, the author distinguishes between two forms: latent and screening concealment. An analysis of the energetic aspect of the early Greek concepts "Alethea" and "pseudos" allows him to expose the lies as a phenomenon of the Fall.

Key words: *truth, lies, concealment, oblivion, deception, screen*

Проделав глубокий и всесторонний анализ термина «алетейя» (истина), М. Хайдеггер создал определенный задел и в трактовке противоположного ему понятия «псевдос» (ложь). Более того, в его поздних трудах все отчетливее звучит мотив *истолкования истины из существа ложного*. В цикле лекций о Парменида философом представлена не только сложная конституция раннегреческого опыта несокрытости (ἀλήθεια), но и не менее сложная констелляция опыта сокрытия и забвения (ψεῦδος и λήθη). Эти два феномена — *сокрытие* и *забвение* — образуют семантическую складку, на основе которой Хайдеггер преимущественно истолковывает существо ложного. Вместе с тем он признает, что «не каждый раз ложное представляет собой одно и тоже»[1]. Ложное таит в себе «смысловую многозначность» и даже «своеобразное сущностное богатство»[2], которое он призывает осмыслить.

Последнее замечание имеет для нас особый смысл. Оно открывает перед нами дорогу для аналитики сферы ложного как сферы сложных («складчатых») феноменов, которая может быть продолжена путем дальнейшей дифференциации способов сокрытия и бытия сокрытым. Но для начала такой работы нам необходимо вернуться к самому понятию «алетейи», выделив в нем весьма важный для нас *энергийный* аспект.

1. Энергийный аспект истины и лжи: ложное как «падшее» и «лежащее»

Определение истины в качестве несокрытости и отрицания сокрытости (ἀ-λήθεια), в качестве того, что завоевывается в борьбе со скрывающей силой забвения, открывает вид на истину как на энергетическое отношение, борение, тяжбу. Истина в раннегреческом понимании — не столько продукт методически организованного исследования природы, сколько результат борьбы и испытания. «Истина никогда не наличествует “в себе”, но завоевывается»[3] — говорит Хайдеггер. Такое понимание, будучи отброшенным на обочину научно-технического, никогда не исчезало. На фоне фронтального исследования природы «это исполненное внутренней борьбы существо истины

[1] *Хайдеггер М.* Парменид / пер. с нем. А. П. Шурбелева. — СПб.: Владимир Даль, 2009. — С. 71.
[2] *Хайдеггер М.* Парменид. С. 81, 83.
[3] *Хайдеггер М.* Парменид. С. 45.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

РАЗИНОВ Юрий Анатольевич / Yuriy RAZINOV

| Ложное как падшее: к анализу раннегреческого понятия «псевдос»|

уже две с половиной тысячи лет светит в самом тишайшем из всех огней»[4].

Но что значит: «истина есть тяжба»?

Согласно изречению Гераклита «природа любит прятаться», то есть сила сокрытия, а следовательно, искажения и забвения принадлежит самой природе. Это же означает, что истина есть — выведение сущего из естественной потаенности «фюзис». Такое выведение, однако, не гарантирует однозначного исхода, ибо истина предполагает борьбу, схватку, силовое противостояние сторон, спор, наконец. Истина в смысле «алетейи» — не просто тема для отвлеченного созерцания. Она — предмет тяжбы. «Греки понимают истину как добычу, которая должна быть вырвана у утаенности в противоборстве с самой “фюсис”, стремящейся утаиться»[5]. Вместе с тем истина не просто рождается в споре о сущем, а сама есть этот спор, идущий внутри экзистенции, вступившей в отношение к сущему. Как добыча «она не просто налична, напротив, в качестве открытия она требует в конечном счете вовлечения всего человека»[6].

Характеристика истины в качестве спора и добычи открывает путь для соответствующей интерпретации лжи. Если истина есть борьба, то чем оказывается ложь в этом энергийном аспекте?

Для ответа на этот вопрос обратимся к небольшому фрагменту из диалога «Кратил», в котором Платон, занимаясь этимологией греческих слов, дает едва ли не единственное «прямое» определение сущности лжи. Этому определению предшествует истолкование слова ἀλήθεια, с которым внутренне связано понятие ложного. О происхождении термина «алетейя» Платон говорит следующее: «А что касается истины (ἀλήθεια), похоже, что и это имя составлено из других слов. Очевидно, им назван божественный порыв сущего (θεία του οντος φορά) — так, как если бы это было божественным наитием (θεία ἄλη)»[7].

А. Ф. Лосев справедливо называет платоновскую этимологию «смехотворной»[8]. Однако это не должно сбивать с толку, так как нас интересует не происхождение термина, а вкладываемый в него смысл. Этот смысл легко упустить за очевидной нелепостью данного Платоном истолкования.

Поэтому обратим внимание на некоторые детали, прежде всего, на такие «энергоемкие» термины, как «порыв» и «наитие» («наваждение»). Слово φορά, употребленное в выражении θεία του οντος φορά («божественный порыв сущего»), помимо основного значения, каковым является «несение», имеет в виду так же «быстрое движение», «течение», «порыв ветра», «напор», а в переносном смысле «страсть»[9]. Слово ἄλη, которое Платон, вводит в основу слова «алетейя» (θεία ἄλη), переводится как «наитие», но так же означает «беспокойство», «смятение», «помешательство» и даже «безумие»[10]. Таким образом, вся конструкция Платона указывает на истину как активное и энергичное воздействии, оказываемое на душу сущим как таковым. «Несокрытость» есть напор со стороны сущего, результатом которого становится смятение души, выведение ее из состояния покоя и безмятежности. Кроме того, *событие* истины, если таковое имеет в виду Платон, характеризуется состоянием *захваченности* и *одержимости*. То, чем захвачена и одержима душа — само сущее, которое раскрывается в порыве. Этот порыв, это «наваждение», имеет ко всему прочему божественную природу. Истина есть «божественный порыв» (θεία του οντος φορά), то есть богоодержимость.

Истолковав слово «истина» таким образом, Платон переходит к интерпретации термина «ложь». Основным словом для его обозначения в греческом языке является τὸ ψεῦδος. При этом «псевдос» получает такое же псевдоэтимологическое обоснование, как и «алетейя». «А вот “ложь” — сообщает Сократ — это имя противоположно порыву. Ведь всё, что порицается, обращается вспять и этой задержкой как бы принуждается к покою. Поэтому имя “ложь” (ψεῦδος) выражает лежание спящих (καθεύδοντες), а звук “пси” придан этому слову, чтобы скрыть значение имени»[11].

Посмотрим на это определение столь же внимательно. Очевидно, то здесь имеет место все та же «смехотворная лингвистика». Объясняя слово καθεύδοντες, Платон совершенно произвольно устанавливает связь глагола εὕδω («спать») с существительным ψεῦδος («ложь»). Делается это так: сначала Платон отсекает часть приставки καθ- (=κατα) со значением «сверху вниз» от слова καθεύδω («ложиться спать»)[12], затем включает в корень «фиту» (θ), а после этого меняет ее на «пси» (ψ). При этом он ещё и сочиняет «конспирологическую» версию такой замены: «звук “пси” придан этому слову, чтобы скрыть значение имени». В результате данной подтасовки надуманное слово θεύδω трансформируется в ψεῦδο. Таким образом слово, означающее сокрытие и полог, само становится результатом и символом сокрытия и подлога. Платон ведет себя как шарлатан, но все же первостепенное значение для нас имеет смысл, который он протаскивает подобным истолкованием.

Сразу отметим, что ложь определяется как состояние «противоположное порыву». Она характеризуется в терминах «покоя», то есть приостановкой душевного движения, волнения. Как вязкое и дремотное состояние души ложь энергетически непотенциальна, так сказать, «обесточена». Во-вторых (что особенно важно), Платон связывает «ложь» с «лежанием», то есть с «горизонтальным» положением уснувшей души, которая противопоставлена «вертикальной» устремленности бодрого духа. Само же «лежание» ассоциировано со сном, а сон архитипически осмыслен всей античной культурой как состояние пассивного разума. Благодаря произвольной связи со словом καθεύδοντες, само «лежание» каннотир овано направлением «сверху вниз», что и указывает на «падение» или «стеление», то есть тягу к попранному земному началу. Данное обстоятель-

---

4 *Хайдеггер М.* Парменид. С. 46.

5 *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики // Вопросы философии. 1989. № 9. — С. 136.

6 Там же.

7 *Платон*. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. С. 658.

8 *Лосев А. Ф.* Примечания к диалогу «Кратил» // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. — С. 826.

9 *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. С. 1323; *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь / под. ред. *С. И. Соболевского*: в 2 т. Т. 2, «А–Л». — М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1958. — С. 1742.

10 *Вейсман А. Д.* Указ соч. С. 51; *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь / под. ред. *С. И. Соболевского*: в 2 т. — М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1958. Т. 1. — С. 77.

11 Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. С. 658.

12 *Дворецкий И. Х.* Указ. соч. С. 850.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

ство подчеркивается тем, что ложь характеризуется в качестве того, что «порицается и обращается вспять». Наконец, третья деталь состоит в том, что ложь связана с «задержкой» и «принуждением» к покою, то есть противодействием со стороны «алетейи». Сама «несокрытость» принуждает ложное к покою, как бы лишая ее энергии движения.

Совмещая в одной семантической плоскости эти два энергетических определения «алетейи» и «псевдос», Платон имеет в виду *сопротивление*, которое бодрствующая душа способна оказать своему собственному соскальзыванию и впадению в состояние забвения. Но это же означает и то, что ложь по-своему *потенциальна*, что она сама способна подавлять энергию раскрытия («алетейи»). Ведь всякое противостояние сторон, исходит из их собственной устойчивости. Само слово «несокрытость» означает отрицание сокрытости, а из этого следует, что «алетейя» и «псевдос» в определенном смысле равновесны и, скажем так, «конкурентны».

Иными словами, речь идет о собственной энергии ложного, которая питает силу забвения, фантазма или обмана. Стало быть, задача заключается в том, чтобы осмыслить само *бытие* ложного, которое упущено в формальном определении лжи в качестве «неистины». Данная задача ориентирует нас на один из важных, но не раскрытых тезисов экзистенциальной феноменологии Хайдеггера, согласно которому человеческое «присутствие (Dasein) равноисходно существует в истине и неистине»[13].

Такой намек на «равноисходность» едва угадывается в наивной этимологии раннего Платона. Однако в последствии он полностью утрачивается на путях строительства метафизической вертикали. Ложное окончательно дезонтологизируется. Оно становится феноменом от-падения, и даже *грехо-падения*.

Данное отношение закрепляется в теории познания Платона в виде представления о том, что душа, первоначально в находившаяся гипостазированном мире идей, и тем самым пребывавшая в истине, затем низвергается на землю и впадает в состояние забытья («лежания спящих»). Земной путь познания истины, понимается Платоном как *анамнесис* — припоминание того, что душа знала, находясь в идеальном мире, но забыла в результате отпадения.

Понимая ложь как феномен падения, Платон вместе с тем завершает дело мифологии. С одной стороны, он реализует мифологическую антитезу «земли» и «неба», а с другой стороны, ее завершает. Платон начинает мыслить антитезу истины и лжи в контексте основной идеи «осевого времени», каковой является идея *пути*. Падение души в мир «дольний» и последующее ее восхождение к «горнему» миру есть этапы этого пути. Коль скоро «божественная алетейя» становится достоянием небес, то ложь оказывается характеристикой падшего мира.

Этому движению «сверху–вниз» отвечает сама семантика термина «ложь». В языках индоевропейской группы, в главных европейских языках, образуются лингвистические пары, в которых «ложь» и «лгать» сочетаются с глаголами «лежать» или «падать». В английском — это lie и to lie, в немецком — l ge и liegen, в русском — это «ложь» и «лежать». Латинское falsum (ложь) образовано от глагола fallo (fallere), который помимо позднего значения «обманывать» и «вводить в заблуждение» имеет раннее значение «сбить с ног», «ронять», «заставлять скользить», буквально, «подскальзывать»[14]. Соответствующим образом в одном словарном гнезде расположены и английские латинизмы false (ложный) и fall (падать), а так же немецкие falsch и fallen. Хайдеггер напрямую связывает романское значение falsum с падением и низложением. Он пишет: «Основой римского слова falsum (fallo) является “fall” (падение), родственный греческому σφάλλω, что означает “приводить к падению”, “валить”, “делать шатким”»[15]. Семантика низлежащего ложного очевидно присутствует и в русском слове «подлог», являющемся синонимом заимствованного слова «фальшь» (falsum, false). Фальшивое или подложное есть такое ложное, которое присутствует в подмене, падении и лежании.

В соответствиеи с данной этимологией ложное означает зыбкость, неустойчивость сущего, приведение к падению и соскальзыванию в/за бытие. Такую падкость и низложенность греки считали основной чертой «псевдос» в противовес «алетейе», как прямостоящей и вознесенной до божественных высот. Такую устойчивость и вертикальную устремленность имел в виду Парменид, когда придал термину истины эпитет ἀτρεμέα, что означает «непоколебимая», «бездрожная», «несотрясаемая», то есть не способная упасть[16]. Такой характеристике истины соответствует ложь, понятая как продукт опровержения и ниспровержения. То есть концепт лжи — результат вторичной символизации падения по отношению к тому первичному акту, который несет в себе миф низвержении кривды (Ἀδῐκία) под ударами правды (Δίκη).

Таким образом, в энергетическом аспекте мы имеем дело с двумя видами ложного. Во-первых, это ложное в смысле спонтанной силы *забвения*, в которое душа «сваливается» сама собой, то есть, это в некоторым роде «бессознательное» ложное. Такое ложное обозначается греческим термином λήθη, обычно переводимым как «забвение». Во-вторых, мы имеем дело с определенным образом выявленным и дискредитированным ложным. Это ложное, «приведенное к покою» и смирению, схваченное и «посаженное за решетку». Такое ложное Платон называет ψεῦδος. Если первое ложное находится «на свободе», пребывает в состоянии действования и по-своему энергично, то второе приведено к бездействию, обезоружено, благодаря активному противодействию «проснувшейся» души. Такое ложное мы обычно называем *заблуждением*. При этом важно выделить ещё и третий вид ложного, которое призвано к бытию действием сознания, направленным на отрицание истины. Такой вид лжи мы обычно называем обманом, а греки именуют ἀπάτη. Что касается данного модуса лжи, то можно констатировать следующий факт: при всех приоритетах, отданных в «осевое время» истине и правде, античная культура сохраняет высокую степень лояльности к обману. Способность обманывать нередко получала оправдание, а вот излишняя правдивость, напротив, могла подвергнуться осуждению. В частности

[13] *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad marginem, 1997. С. 223.

[14] Латинско-русский словообразовательный словарь / Авт. — сост. *Г. Вс. Петрова*. — М.: «Оникс»; «Мир и образование», 2008. — С. 208.

[15] *Хайдеггер М.* Парменид. С. 91.

[16] Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch / *Von H. Diels*; hrsg von W. Kranz. 9 Aufl. I–III. Bd I. — Berlin, 1960. — s. 230.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

об этом свидетельствует постгомеровский спор «кто лучше»: правдиво-простоватый Ахиллес или лукаво-лживый Одиссей[17]?

Неоднозначность решения этого вопроса у различных авторов, в том числе и у Платона, в купе с феноменологическим представлением о лжи как о феномене *равноисходном с истиной* требует того, чтобы, отложив в сторону вертикально-метафизический жест Платона, рассмотреть ложь как своего рода «горизонтальный» и к тому же складчатый феномен.

Итак, перед нами три вида ложного, схваченного греческими терминами ψεῦδος, λήθη, ἀπάτη.

2. Ложь как феномен экранирующего сокрытия: ψεῦδος, λήθη, ἀπάτη.

Выводя понятие ἀλήθεια из лексической основы λήθη, Хайдеггер заостряет внимание на том, что само слово λήθη не является прямым антонимом к ἀλήθεια. Таковым является неоднокоренное τὸ ψεῦδος, которое обычно переводят как «ложь», не слишком вникая в то, что здесь означает ложное[18]. «Если в корне “λαθ” слышится “сокрытие”, то ψεῦδος такого сокрытия не подразумевает, по крайней мере, сразу оно не выступает на первый план»[19]. Между тем, утверждает философ, «греческие антонимы ἀλήθεια и ψεῦδος по смыслу ближе друг другу, чем соответствующие немецкие»[20]. Данная близость позволяет ему интерпретировать ложное в ракурсе сокрытого (ληθές). «Ψεῦδος, — пишет он, — принадлежит к сущностной сфере укрывания, то есть к разновидности сокрытия»[21].

Но если речь идёт о *разновидности*, то в силу этого важно не только смысловое сближение λήθη и ψεῦδος, но и их разведение. Сближением терминов Хайдеггер решает задачу *феноменологической интерпретации ложного в ракурсе сокрытого и бытия сокрытым*. Вместе с тем, как было сказано в начале, ложность предполагает «смысловую многозначность». Покажем, что данная многозначность обусловлена тем, что ложное — не только продукт бессознательно-пассивного состояния души, но и сознательно-активного действия. Речь может идти о различных сочетаниях *активно-пассивного* отношения к действительности. В самом общем виде это отношение выражается в различии модусов «скрывать» и «быть сокрытым».

Начнем с той модальности лжи, которая характеризуется состоянием наибольшей пассивности. Таковым является ложь забвения (за/бытия).

Слово λήθη, лежащее в основании ἀλήθεια, обычно переводится как «забвение». Но вопрос заключается в том, как мыслить само забвение? В русском языке слово «за-быть» имеет в виду ускользание «за бытие», то есть особого рода *бытийную закрытость*. Скрывающая сила забвения столь властна и онтологически самостоятельна, что не требует никакого дополнительного (сознательного) акта искажения реальности. Забвение самоосновно и самодостаточно как мифологическая река Лета, захватывающая и увлекающая своим течением явления сущего. Причем ложное, мыслимое в λήθη настолько самостоятельно, что сама *алетейя* утверждается лишь посредством его отрицания, посредством выхватывания явления из стихии забвения[22]. Такая форма сокрытия предположена самой природой, которая, согласно изречению Гераклита, не только скрывает, но и сама предпочитает прятаться. При этом речь не идёт о том, что природа намеренно вводит кого-либо в заблуждение. Она никого не обманывает. Просто она *есть как сокрытая*.

При этом надо иметь в виду еще один семантический план: слово λήθη находится в смысловой связи с глаголом λήσω («избегать», «ускользать») и производным от него глаголом λανθάνω («быть скрытым, оставаться в тайне от кого, быть или оставаться незамеченным кем»[23]). Согласно Хайдеггеру, значение глагола «скрывать» для греческого мышления имеет совершенно иной смысл, нежели для европейского. То, что европейцами воспринимается как «скрываю», то есть с акцентом на субъективность, для греческого слуха означает «пребываю в сокрытости». Быть же сокрытым и скрытным для греков вовсе не означает *скрывать что-то от других* и таким образом представлять сущее в ложном свете, то есть искажать и обманывать. Сокрытие в данном смысле не имеет целью *создание видимости*. Как подчеркивает Хайдеггер, «“сокрытое” и “несокрытое” — это характер самого сущего, а не особенность восприятия и улавливания»[24].

Для пояснения этой едва уловимой, но принципиальной разницы Хайдеггер обращается к Гомеру, у которого о плачущем Одиссее говорится следующее: «От всех прочих гостей он скрыл набежавшие слезы»[25] [Одис. 8:93]. То, что по-европейски воспринимается в качестве высказывания «*Одиссей (намеренно)* скрыл *свои слезы от других*», — по-гречески имеет иной смысл: «*проливающий слезы Одиссей* пребывал в сокрытии *от других*», ибо глагол λανθάνω, находящийся в медиапассивном залоге, означает не «я скрываю», а «я сокрыт». Иными словами, Одиссей не ставил перед собой задачи *ввести в заблуждение* окружающих путем напускного веселья или наигранного равнодушия. Он просто незаметно для них плакал и *оставался сокрытым как плачущий*[26]. В этом отношении русский перевод В. В. Вересаева, в котором нет акцента на субъекте, стилистически лучше передает эту бытийную сокрытость Одиссея: «Скрытыми слезы его для всех остальных оставались»[27].

Итак, Одиссей, уединившийся в своем печальном настроении, на время покидает мир друзей и оказывается для них в за-бытии. Он пребывает в *латентном* состоянии. Такое состояние отъединённости греки связывали с мифологическим погружением в реку забвения — Лету. Временное выпадение из области наличного и пребывание в забвении, нахождение в буквальном смысле *за бытием*, есть особый способ присутствия, которое можно назвать *латентным присутствием*. По-

[17] Подробнее рассмотрено в статье: *Разинов Ю. А.* Влечение к обману, Или чем хитроумный Одиссей лучше правдивого Ахиллеса // Вестник Самарского государственного университета. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 2012. № 2/1 (93). С. 12–18 / http://vestnik.ssu.samara.ru/articles/93_2.pdf
[18] *Хайдеггер М.* Парменид. С. 55.
[19] Там же. С. 53.
[20] Там же. С. 53.
[21] Там же. С. 73.
[22] Подробнее об этом см.: *Разинов Ю. А.* Понятия «истинного» и «ложного» у Гомера // Вестник Самарского государственного университета. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 2012. № 8 (99). С. 25–31 / / http://vestnik. ssu. samara.ru/articles/99_4. pdf.
[23] *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. С. 750.
[24] *Хайдеггер М.* Парменид. С. 60.
[25] Там же. С. 58.
[26] Там же. С. 58–59.
[27] *Гомер.* Иллиада; Одиссея / пер. с древнегреч. *В. В. Вересаева*. — М.: Просвещение, 1987. — С. 185.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

скольку в λήθη сокрыто главным образом само сокрытие, то такую форму можно назвать *латентным сокрытием*.

Историческое замещение слова λήθη термином ψεῦδος отчасти скрывает этот онтологический горизонт ложного. Сокрытие в смысле *псевдос* в большей мере отсылает нас не к природе, а к сознанию, точнее, к сфере *означающих отношений*, то есть в ту область, где властвует не φύσις, а σῆμα (знак). Сущностью знака является то, что он, показывая себя, отсылает к чему-то другому. При этом он не предъявляет того, на что указывает, во всяком случае, не являет его так, как являет самого себя, то есть как указующее. В этом разделении *означающего* (указывающего) и *означаемого* (указываемого) коренится возможность сокрытия в смысле ψεῦδος. В отличие от *латентного сокрытия*, которое можно понимать как вы-падение «за бытие», за границу присутствия, сокрытие в смысле *псевдос* предполагает *экранирование*. Экранирование не означает, что сущее просто ускользнуло (λήσω) из зоны присутствия. Сущее продолжает оставаться в этой зоне, но в характерном экранированным модусе. Это сокрытие по принципу «за-крытия» и «за-ставления». Чисто феноменологически — это другой вид бытия сокрытым. В забвении сущее настолько не явлено в своем сокрытии, что мы не чувствуем в этом никакой помехи и никакого подвоха. Но в заставленности нам особым образом явлена сама *помеха*, с которой мы имеем дело. Когда гора, стена или кустарник закрывают нам вид, мы имеем дело с такой формой сокрытости. Сокрытие чего-либо на *заднем* плане путем выдвижения иного (что мы, обнаружив, определяем как «не то») на *передний* план и есть «псевдос». Хайдеггер же говорит об этом так: «ψεῦδος есть за-ставляющее сокрытие, “утаивание” в более тесном смысле слова»[28].

Употребленное Хайдеггером выражение engeren Sinne, переданное переводчиком как «тесный смысл»[29], в более привычном переводе означает «узкий смысл». Хайдеггер не объясняет, в чем его необходимость, но мы полагаем, что такое сокрытие обусловлено деятельностью сознания. Последнее присутствует в данном опыте сокрытия в виде интенции «что-то не то». То есть к этому виду сокрытия «примешивается» *сознание помехи* или *экрана*. Сознание того, что «что-то не то» обычно инициирует действие по устранению помехи и выведение сущего из заставленности. Назовем данный вид сокрытия *экранирующим сокрытием*. Отличие от первого вида здесь таково: в латентном сокрытии, то есть в забвении, сущее может быть спрятано настолько надежно, что мы об этом можем никогда не узнать. В таком виде сокрытости прячется само существо сокрытого и сокрытия. В экранированном же сокрытии, т. е. «псевдос», само сокрытие явлено, и явлено оно в виде помехи, *экрана*. Блуждающий в определенной мере «знает», что он заблуждается.

Указанное смысловое различие между λήθη и ψεῦδος присутствует в «Теогонии» Гесиода (стих 233), где упоминается о том, что Понт родил Нерея «ненавистника лжи, правдолюбца»[30]. В русском переводе это различие полностью потеряно. В греческом же оригинале фраза звучит так: «Νηρέα δή ἀψευδέα καὶ ἀληθέα»[31]. Употребленная здесь привативная форма ἀ-ψεῦδος («не-скрывающий») вместе с ἀ-ληθές («не-сокрытый») только на первый взгляд создает видимость повторения. Нерей охарактеризован как «не скрывающий и несокрытый», иначе говоря, он не ложен, потому что не сокрыт. Феноменологический перевод этой фразы можно построить следующим образом: Нерей не находится в модусе экранирующего (сознательного) сокрытия, так как не находится в сфере бытийной сокрытости для самого себя (латентной сокрытости). Сильно огрубляя фразу, можно сказать, что он не лжет, потому что не находится в забвении в очерченном выше смысле выпадения из мира. Но такое огрубление необходимо нам только для того, чтобы подчеркнуть едва заметную акцентуацию на «субъекте» в смысле некоего намерения, которое и лежит в основе различения ψεῦδος и λήθη. Вместе с тем, это не значит, что ψεῦδος обязательно — характеристика действующего *субъекта*. *Псевдос* — это прежде всего бытийная ситуация заставленности сущего.

Мы сказали, что экранирующее сокрытие всегда себя определенным образом являет, а именно, с помощью экрана. В экранировании нет полного исчезновения объекта со сцены (плана сознания), как в случае забвения, которое само себя никак не обнаруживает. Забытое обнаруживается в противоположном — в актах припоминания. Всякое же *псевдо* являет себя в себе самом — в качестве закрывающей ширмы, и тем самым указывает на сокрытое. Ширма или экран — это сущее, сущность которого в заставлении другого сущего. Как сообщает Хайдеггер, «сущность совершающегося ψεῦδος заключается в скрывающем вы-ставлении-напоказ (Zur-Schau-stellen)»[32]. Данное вы-ставление-напоказ, а проще говоря, выпячивание на передний план — само по себе есть некий феномен. Как всякий феномен, он указывает на самого себя — на сокрытие, которое являет себя в виде активного «навязывания ширмы» (ложных знаков), что само создает почву для последующего разоблачения в полном соответствии с русской поговоркой «на воре шапка горит».

Итак, всякое *псевдо* обнаруживает себя как скрывающий показ, то есть как ложное предъявление наличности. Этим оно отличается от *забытья*, скрывающая сила которого надежно спрятана. В этом отношении — распознавания — сопротивляться забвению гораздо сложнее, нежели экрану. Между тем ψεῦδος в своем отличие от λήθη так же может быть определенным образом дифференцировано, что опять таки определяется сущностным богатством самой сферы ложного. Греческий язык содержит не мало терминов, для обозначения различных видов утаивания: καλύπτω, κεύθω, κρύπτω, ἀπάτη.

Глагол καλύπτω обозначает «покрывать», «скрывать», «затмевать». В качестве антонима выступает известный нам термин «апокалипсис» (ἀποκάλυψις). Из этого словарного гнезда производно имя древнегреческой нимфы Калипсо (Καλυψώ). У Гомера с этой нимфой связана важная сюжетная линия в «Одиссее», состоящая в том, что она *хитростью и коварством* скрывает Одиссея на своем острове, погрузив героя в состояние забвения (λήθη). О Калипсо миф так же говорит, что она

[28] *Хайдеггер М.* Парменид. С. 77.
[29] *Heidegger M.* Gesamtausgabe / Abt. II. Vorlesungen 1923–1944. Bd. 54. GmbH; — Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983. — P. 48.
[30] *Гесиод.* Полное собрание текстов / Вступительная статья В. Н. Ярхо. Комментарии О. П. Цыбенко и В. Н. Ярхо. — Лабиринт, 2001. — С. 27.
[31] *Hesiod.* The Homeric hymns and Homerica / With an eng. translat. by Huge G. Evelin-White. London: W. Heineman; — New York: The Macmillan Co. 1914. — P. 96.
[32] *Хайдеггер М.* Парменид. С. 86.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

ежедневно ткала ковры и покрывала, так что и само ее имя буквально переводится как «Скрывающая» или «Покрывающая». В этом же значении она является «покровительницей» героя. Примечательно что, всякое упоминание о Калипсо, сопровождается титулом «богиня богинь». Что стоит за этим стоит, сказать трудно, но очевидно, что для греческого сознания вообще (независимо от его философской «прививки») скрывающая богиня — не менее значимая фигура в пантеоне, нежели ее противоположность — богиня откровения Алетейя.

Важно отметить, что у Гомера «покрывать» и «скрывать» не во всех случаях обозначают обман, то есть нечто связанное с сознательной ложью. Глагол καλύπτω в наиболее часто встречающемся значении «закрывания» глаз или «покрывания» землей, указывает на то, что мы имеем дело вовсе не со *скрытностью*, как чертой характера, а всего лишь с *покровом*, то есть естественным состоянием сокрытости. Καλύπτρα — «покрывало», «вуаль», «кров», «крышка». Вместе с тем это значит, что обман, как утаивающее *действие*, имеет своим основанием естественную возможность сокрытия (бытия сокрытым). Такую возможность содержит скрывающая пещера, в которой Калипсо *прячет* Одиссея. Таким образом, в глаголе καλύπτω так же заключена определенная двусмысленность, состоящая в том, что, с одной стороны, он обозначает естественное *состояние закрытости* или наличие покрова, а в другом — целенаправленное *действие сокрытия*, то есть произведение ложного в смысле обмана.

Ту же двойственность можно увидеть в случаях употребления глагола κεύθω. В «Илиаде» говорится о том, что Троя скрывает богатства [XXII: 118]. В «Одиссее» сказано, что корабль Одиссея скрывает (хранит) драгоценное вино [IX: 348]. Там же говорится о том, что дом и двор скрывают, видимо закрывая от солнца, вступающих туда гостей [VI: 303]. «Такие способы укрывания и сокрытия входят в круг повседневных отношений и не свидетельствуют о каком-то особом статусе сущности сокрытия» — утверждает Хайдеггер[33]. Подчеркивая непредумышленный статус сокрытия, он продолжает: «Для нас важнее узнать, что в той же “Одиссее” говорится о том, что земля скрывает мертвецов [III: 16], а в “Илиаде” сказано о погружении в сокрытость в Аиде (Ἄϊδι κεύθωμαι) [XXIII: 244]»[34]. Между тем в этом своем «онтологическом» прочтении греческого языка и стремлении к «десубъективации» заложенных в нем смыслов Хайдеггер нивелирует реальную двусмысленность. Создается впечатление, что он намеренно приводит лишь те примеры, где сокрытие выступает в форме *естественной сокрытости*. Между тем глагол κεύθω употребляется у Гомера и в смысле *намеренного сокрытия*. В той же «Одиссее» звучит обращение: «Вот почему не скрывай (κεῦθε) ты от нас осторожною мыслью» [8: 548] (пер. В. В. Вересаева).

Особенно заметно указанная ангажированность Хайдеггера в интерпретации глагола κρύπτω, от которого производно слово «криптография» (буквально «тайнопись»). «Глагол κρύπτειν — сообщает он — употребляется прежде всего по отношению к “ночи”»[35]. Философ желает этим подчеркнуть то обстоятельство, что день и ночь указывают на событие раскрытия и сокрытия, происходящее *в самом сущем*. День и ночь — универсальные символами этого события. Однако в большинстве случаев у Гомера κρύπτω употребляется именно как глагол *сознательного* укрывания. В «Одиссеи» о Циклопах говорится в том смысле, что «вида они своего не скрывают (κατακρύπτουσιν)» [7: 205], а о переодевшемся в одежду нищего Одиссее сказано: «Так себя скрывши (κατακρύπτων), совсем он другому был мужу подобен» [4: 245] (пер. В. В Вересаева).

Сокрытие данного вида означает обман, хитрость, лукавство для обозначения которых у греков существует другой термин — ἀπάτη. Переводимое как «обман», «хитрость», «заблуждение», «ложный путь», это слово в отличие от других имен имеет ярко выраженную топологическую семантику. Образованное путем прибавления приативной ἀ к слову πάτη, πάτος («путь»), оно буквально означает «не-путь» («беспутица»). Поскольку πάτος означает путь в смысле *тропинки*, *стези*, то есть *хоженой* дороги, то всякое отклонение от πάτη является как *блужданием* в смысле бытия в сокрытости, так и *заблуждением* в смысле нарушения правила или нормы. В русском языке, благодаря топологической коннотации, ближе всего к слову ἀπάτη стоит слово «кривда». Характер или душевный «почерк» человека непослушного, движущегося окольными путями, часто отклоняющегося в сторону, в русском языке выражается прилагательным «непутевый». «Апатэ» прежде всего означает «обходной маневр» или «объездной путь». Таким путем движется Одиссей, за которым греческая традиция закрепляет прозвище «оборотистого» и «хитроумного» (πολύτροπος) обманщика. Символом такого пути является море и долгое возвращения Одиссея в родной дом.

Опять таки мы имеем дело с двуликим термином. «Апатэ» обозначает не только преднамеренный обман, но и «бессознательное» заблуждение, ошибку. В диалоге Платона «Пир» в рассуждении о том, в каких случаях «обмануться не позорно», сообщается: «Если кто отдался человеку над вид порядочному, рассчитывая, что благодаря дружбе с таким поклонником станет лучше и сам, а тот оказался на поверку человеком скверным и недостойным, — такое заблуждение (ἀπάτη) всё равно остается прекрасным»[36]. В «Гиппии большем» [294a] и «Федре» [261e] ἀπάτη употребляется в страдательном смысле «обмануться», оказаться сбитым с пути, с толку[37]. Таким образом, в употреблении и этого термина имеется явная двусмысленность, обусловленная тем, что *греческий язык схватывает и удерживает вместе оба плана сокрытия: естественную сокровенность сущего и сокрытие участвующего в нем человека.*

То же самое можно сказать в целом и о ψεῦδος, которое понимается греками как феномен *активно-пассивной*, всякий раз сложно градуированной вовлеченности в природы и человека отношение сокрытия. Экранирование сущего может стать следствием как сознательного действия, так и объективных причин. В последнем случае это «не притворство, не обманчивые манеры человека, то есть, говоря современным языком, не поведение “субъекта”, а “объективное” событие: такое собы-

[33] Там же. С. 135.
[34] Там же. С. 135.
[35] Там же. С. 136.
[36] *Платон*. Пир // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1993. — С. 93.
[37] Platonis Opera // Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Ed. III. T. I–VI. OXON II, Typogr. Clarendoniano. T. II; III.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

тие, которое совершается в самом сущем. Экранами могут быть не только вещи, но и общественные отношения, социальные интересы, бессознательные желания, т. е. нечто о человеке и в самом человеке. Такие виды сокрытия столь же «естественны», как и забывание в смысле «бессознательного» соскальзывания в сферу ложного.

На основании сказанного следует заключить, что сокрытие в первоначальном, то есть *онтологическом* смысле — не просто ментальный акт искажения истины, не ложь в обычном смысле этого слова. Ложь как *искажение* сама есть производная сокрытости как модуса *присутствия в мире*. Лжец не просто искажает действительность, но сам существует в естественной искаженности его «косматой», как сказал бы Платон, души. Душа, упавшая наземь и «забывшая» сущностные аспекты алетейи не может не заблуждаться, а если сознательно врет, то «не по своей воле», как полагал Сократ. Иначе говоря, ложь как *искажающий логос* есть *следствие*, а не причина экранированности бытия — того застилания и помрачения вида на сущее, которое всегда присутствует на первом шаге. Причиной искажения ложь становится на втором шаге — шаге сознания. Такова двуплановость, если не сказать, двусмысленность раннегреческого понятия ложного.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

КРЫШТАЛЕВА Марина Константиновна / Marina KRYSHTALEVA

Россия, Санкт-Петербург.
РГПУ им. А. И. Герцена. Кафедра теории и истории культуры.
Аспирант.

Russia, St. Petersburg.
Herzen State Pedagogical University.
PhD student, department of theory and history of culture.

nebolar@gmail.com

АНАЛИТИЧЕСКИЙ ПОДХОД В ИССЛЕДОВАНИИ ВИЗУАЛЬНОГО

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ О. ГРАУ «ЭМОЦИИ И ИММЕРСИЯ: КЛЮЧЕВЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ ВИЗУАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ».

В рецензии проводится анализ работы О. Грау «Эмоции и иммерсия: ключевые элементы визуальных исследований». Выводится методология исследования, которой следует автор. Поставленная цель всей работы — проследить развитие иммерсивных изображений. Она успешно достигается в следствии применения аналитического алгоритма, разработанного Грау, и примененного к выбранным им медиа.

Ключевые слова: *визуальные исследования, культурная история эмоций, визуальные медиа*

An Analytical Approach in Visual Studies, A Review of Oliver Graus's Book "Emotions and Immersion: Key Aspects of Visual Studies"

The review provides an analysis on O. Graus's work "Emotions and immersion: Key aspects of visual studies" and his research methods are presented. The aim of the work is to follow the development of immersive pictures. This is successfully reached by applying an analytic algorithm, constructed by Grau and employed on the chosen media.

Key words: *visual studies, cultural history of emotions, visual media*

Книга Оливера Грау «Эмоции и иммерсия: ключевые элементы визуальных исследований» первое русскоязычное отдельное издание автора. Прежде читатели могли познакомиться с исследовательской мыслью немецкого искусствоведа, ныне более известного как теоретика медиа и медийного искусства по тексту «Фантасмагорическое визуальное колдовство XVIII столетия и его жизнь в медиаискусстве»[1], но чаще в режиме реального времени. Грау неоднократно приезжал в Россию, выступал с лекциями в Москве, Екатеринбурге и Петербурге. Подход автора в исследовании проблемы «погружения», эффекта присутствия, для которого Грау использует понятие иммерсии, непривычен. Он работает в междисциплинарном поле визуальных исследований, опираясь на историю искусств, философию медиа, культурную историю эмоций, охватывает широкий круг проблем. Анализ трех продуктов визуальной культуры, выбранных Грау, невозможно целиком провести в рамках одной дисциплины. Именно в этом проявляется тот инновационный подход в анализе визуальности, который стараются утвердить визуальные исследователи: преодоление границ предмета изучения. Визуальную культуру в ее не традиционном понимании нельзя определить как частное явление культуры, изолировать от всех остальных. «Границы — а так же некоторые из тех, кто стремится держать их в неприкосновенности, — должны быть отодвинуты, если визуальная культура желает развиваться в наиболее интерес-

[1] *Грау О.* Фантасмагорическое визуальное колдовство XVIII столетия и его жизнь в медиаискусстве / пер. с нем. *М. А. Степанова*. // Международный журнал исследований культуры. — 2012. №5(6). — С. 101–110.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

ном направлении»[2]. На этом строится вся работа Оливера Грау в последовательном разборе роли, значения и возможностей медиа, наиболее прогрессивных для своей эпохи. Идея Грау относительно замысла книги состоит в том, что бы проследить историю иммерсивных изображений и их взаимосвязь. В порядке исторической хронологии автор рассматривает Иезенгеймский алтарь работы Грюневальда, относящейся к северному Возрождению (1506–1515), киноленту «Триумф воли» (реж. Л. Рифеншталь, 1934 г.) и компьютерную игру «Amarica's army» (США, издается с 2002г.). Все три являются примерами эффективного использования свойств медиа для своего времени, что и решило выбор в их пользу. Сразу же возникает вопрос, почему в этом ряду нет фотографии, изобретения технообраза, который, по мысли В. Флюссера, по величине исторической значимости не уступает изобретению письменности. Это и другие недоумения в отношении выбора живописного изображения или киноленты Грау разрешает следующими обоснованиями: каждый из выбранных им примеров появляется в период «разлома истории медиа». Эти разломы обозначены им так: «открытие перспективы, изобретение мнимого движения изображений (кинематографии) и мнимой реакции изображений на действия пользователя (интерактивности)»[3]. Справедливо и то, что все эти произведения сделаны на заказ. Как поясняет Грау, «только при высоких концептуальных и финансовых затратах можно было реализовать подобные визуальные миры».

Знание истории искусств позволяет исследователю довольно легко обращаться к медиа разных эпох. «Эмоции и иммерсия» — частный случай рассмотрения истории искусств через понимание их медийного свойства. В научных интересах Грау-искусствоведа значится как культура XIX века, так и искусство эпохи Ренессанса. Не смотря на критику и признание научной общественностью «истории искусств» как дисциплины сверхконсервативной, сложно оспорить значение ее фундаментальности и работ узких специалистов, которые «напоминают столпников, восседающих на вершинах чистого знания»[4], к которым эрудиту было бы даже сложно приблизиться. Понимание работы художника со средствами художественной выразительности, вызывающими, или даже намеренно конструирующими у зрителя определенные эмоции, несомненно, обусловлено самим «художественным» видением автора.

К тенденции переосмысления некоторых физиологических способностей человека и исследование эмоций, как феномена культуры. Они связаны с языком конкретного общества, в котором существуют и, соответственно, рассматриваются неотрывно от социо-культурного контекста своего времени. Грау дает такое определение эмоциям: «это направленный на что-либо, телесно воплощенный, однако сложно локализуемый феномен»[5]. Их историческая природа, интенциональность и телесно воплощенный характер становятся объектом исследования.

Обращаясь к анализу визуального, исследователь сталкивается с необходимостью определения всех компонентов процесса видения. Скажем, взгляд на картину или ее репродукцию — это встреча двух посылов: сообщения, заложенного в самого изображение и интенции его «увидеть» со стороны зрителя. Внутренняя структура изображения не является самодостаточной, без учета творческих, мыслительных способностей человека, его интеллектуального багажа (способности к коннотативному чтению изображения), а так же социо-культурных предпосылок. В каждом анализируемом случае, Грау выводит диаду отношений: суггестивных изобразительных техник и усилий наблюдателя, а образовавшийся «зазор» диагностирует как характер дистанции взгляда, определяющий степень иммерсии в каждом конкретном случае. Интенсивность этого «вовлечения» определяется совокупностью опыта видящего и его компетенции, по анализу, чтению, интерпретации и созданию визуальных образов. «Сила действия того или иного медиума, способного производить иллюзии, напрямую зависит от предшествующего медиального опыта зрителя»[6] — пишет Грау, в зрительном контакте с визуальными поверхностями взгляд человек осваивает визуальные впечатления и переживания, которые его, опыт, в значительной мере определяют.

Создание нового медиума в культуре, чисто практически, возможно благодаря инновационным техническим средствам. Вероятность того, что они будут воздействовать на человека планируемым образом, напрямую зависит от его визуального/медиального опыта. В отношении каждого медиума, который Грау избрал для своего анализа, следует определённый алгоритм вопросов: Какую цель преследует медиум? Каков опыт аудитории, на которую он направлен? Какие средства воздействия используются и как они воздействуют на эмоции? Как характеризуется дистанция и между зрителем и изображение, границы реального/виртуального (визуальные медиа создают такое полисенсорное пространство)? Вероятно, что этот принцип можно применить к анализу отдельного медиума в принципе.

Общность вопросов позволяет проследить эволюцию и медиа, и человеческого опыта. Диалектика создания иммерсивных изображений проста: на смену технологий, ставших привычными, приходят новые, еще не отрефлексированные обществом, сильнее воздействующие на эмоциональную сферу. «Новый медиум-посредник-производит иллюзии — увеличение разрыва между силой воздействия образа и осознанным дистанцированием с другой», что только подтверждает многочисленные опасения о «власти» образов: «превратить осознанно переживаемые иллюзии в неосознанно переживаемые, дав тем самым кажущейся видимости действенность реального»[7]. Активной зоной влияния визуальных образов становятся не когнитивные способности (защитным механизмом которых может стать просвещение, знание), а эмоциональная сфера, при этом снижая способность к критическому дистанцированию. Этим и пользуется пропаганда. Иезенгеймский алтарь транслируют идею, возможную сугубо в католической мысли и эстетике: «через эмоциональную связь со Христом, возмож-

[2] *Элкинс Д.* Девять типов междисциплинарности для визуальных исследований. Ответ на статью Мике Баль «Визуальный эссенциализм и объект визуальной культуры». Логос №1. 2012. — С. 256.
[3] *Грау О.* Эмоции и иммерсия: ключевые элементы визуальных исследований. / пер. с нем. А. М. Гайсина. — СПб.: Эйдос, 2013. — С. 10.
[4] *Элкинс Д.* Указ. соч. — С. 251.
[5] *Грау О.* Указ. соч. — С. 21.
[6] Там же. С. 21.
[7] Там же. С. 26.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

но исцеление». Кинолента «Триумф воли», включая название, в каждом мгновении фильма «подчиняет и взрывает» зрителя мыслью о всемогуществе Национал-социалистической немецкой рабочей партии, возглавляемой Гитлером. На этом фоне посыл AA (America's army) выглядит менее масштабным — рекрутинг в армию США, как иронично отозвался автор на одно из гейм-форумов: «генералы пытаются привлечь в армию геймеров».

Методы преодоления дистанцирования зрителя от одного «медиа разлома» к другому совершенствуются. Каждый использует свойственные ему средства художественной выразительности: живопись — сюжет, композицию, цвет; кино — кадр и монтаж; к эстетике компьютерной игры, по-видимому, все чувственные аспекты реальности. В живописном изображении «Распятия» композиция сформирована таким образом, что «полотно поглощает человека через взгляд,<…> зритель помещен в картину». Кино, своей природе уже эмоциональная и чувственная реальность (А. Тарковский). Эффект «вечности» и прорыва двухмерного изображения на экране создается не только композицией в кадре, ракурсами съемки, задействуется аудиальный канал восприятия. Ритмичная музыка способствует «вхождению» в картину. Интерактивность компьютерной игры заключается в незамедлительной реакции на действия игрока, коммуникации между ними. Все тело постепенно включается создание и проживание иллюзии: виртуальной/визуальной реальности.

Потребность в со-причастности, сродни экзистенциальному запросу, на который человек так или иначе будет искать ответ. Критикуя М. Маклюэна, Ф. Киттлер иронично отметил, что «не стоит путать Святой дух с машиной Тьюринга», подчеркивая этим иллюзорность идеи «электронного» единения людей. Грау, напротив, не обольщается этой аналогией, подмечая различие духовных и рукотворных иммерсивных процессов: «Иммерсия может быть активным духовным процессом, однако в большинстве случаев — как в искусстве прошлых веков, так и в наше время — иммерсия является ментальным абсорбированием»[8]. Во всей работе непрерывно звучит тема «эффекта бесконечности», создаваемого медиа. Само ощущение вечности, как отмечает Фрейд, чувство, вызванное чем-то безграничным, безмерным, как бы «океаническим». Иммерсивные медиа производят и эти ощущения: присутствия в пространстве и времени, что не явно, но последовательно демонстрирует анализ Грау.

Потенциально, каждое изображение может быть иммерсивным и стать либо «опиумом» для народа либо «золотым тельцом», и то и другое отсылает к двум обозначенным Грау тенденциям в отношении сложившейся визуальной ситуации: апокалиптическому восприятию и аллюзиям платоновской пещеры. Конечно, У. Митчелл называет визуальный поворот всего лишь тропом, фигурой речью и это переживание визуального, свойственно любому периоду в истории со времен античности, связанный с возросшей образностью, и даже — видимостью. Грау подводит финальную черту в своей работе. Новые медиа, обладая большим суггестивным потенциалом, в сравнении с предыдущим, видятся очередным явлением манипулирования, идеологического внушения, и, что не менее важно «иллюзионом реальности», все меньше отличимого от своего прообраза. «В любом случае новые иммерсивные медиа не сулят ничего хорошего», — пишет автор, таким образом ясно обозначая свою, лишенную иллюзий относительно визуального, позицию.

Медиа вовлекают человека в мир иллюзий посредством эмоциональной суггестивности, оказываясь, тем самым, если не условиями существования культуры, то значительным фактором ее формирования. Эти тезисы, насквозь пронизывающие работу Грау, помогают понять, почему именно в книжной серии «machina media»[9] появляется его книга. Неопределенность границ визуальных исследований зачастую приводит классическое линейное мышление в замешательство. Это становится причиной либо абстрагированного анализа, либо сумбурного переплетения знаний, к которым осуществляется обращение. Исследование Оливера Грау представляется тем образцом новой науки, в котором сочетается ассоциативное мышление и стройное логическое повествование, а философское осмысление следует за историческими фактами и культурными реалиями.

[8] Там же. С. 42

[9] http://spbric.org/index.php?action=pub_mm

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

БОГДАНОВА Наталья Михайловна / Natalya BOGDANOVA

Россия, Самара.
Самарский государственный университет. Социолог.

Russia, Samara.
Samara State University. Sociologist

bo-na-mi@yandex.ru

«ПОВОРОТ К ВЕЩАМ» ИЛИ КНИГА О ТОМ, КАК «ПЕРЕЖИТЬ ОБЫДЕННОСТЬ КАК ДРАГОЦЕННОСТЬ»

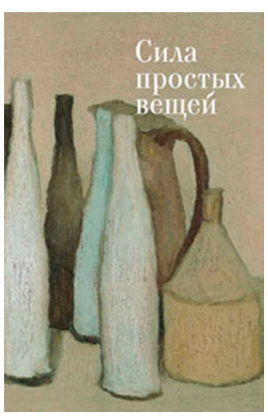
Статья является рецензией на книгу «Сила простых вещей», вышедшую под редакцией С. А. Лишаева и объединившую усилия современных философов в онтологической, культурологической и антропологической концептуализации вещи, проблематизации «простых» вещей и условий «встречи» с ними. Подробно описанные способы «услышать» вещь, а также широта представлений авторами «простоты» и «вещности», рассматриваются рецензентом как неоспоримое достоинство книги, позволяющее читателю из предложенных вариантов самому выбрать свой фокус восприятия простых вещей.

Ключевые слова: *вещь, «простая вещь», повседневность, «материальный поворот», «услышать» вещи*

“Tuning in’ to Things” or the Book on “How to Experience the Routine as a Precious Thing”

This article is a review on the book "The Power of Simple Things", edited by S. A. Lishaev and the united efforts of modern philosophers in the ontological, cultural and anthropological conceptualization of things, the estimation of "simple" things and the conditions of an “appointment” with them. The ways in which to "hear" a thing described in detail, as well as the broad views of the authors on "simplicity" and "the thing", are considered by the reviewer as one of the book’s indisputable advantages, allowing readers to construct their own point of view on simple things.

Key words: *thing, “simple thing”, everyday life, “material turn”, “to hear” things*



«Всякая вещь о двух концах» — именно эта старая русская пословица вспоминается, когда держишь в руках недавно вышедшую под редакцией С. А. Лишаева книгу «Сила простых вещей».

Несомненно, книга эта является смелым предприятием. Ещё классик философии и социологии Г. Зиммель, концептуализируя понимание материальных объектов, отмечал двойственную природу их восприятия: как части некого целого и как самостоятельного «автономного» целого[1]. Потому у Зиммеля любая вещь занимает пограничное положение практического применения и эстетического восприятия, одновременно источника и объекта манипуляций. Впрочем, справедливости ради нужно отметить, что Зиммель использует материальный субстрат лишь как вспомогательный, метафорический, для выявления скрытых за ним символических отношений, а также для более наглядной демонстрации взаимодействия индивидуума и общества в социальном мире[2].

Что же происходит, когда вещь рассматривается в её собственной объектности? Возможно ли так повернуть угол научного зрения, чтобы в вещи увидеть (и *«услышать»*, как верно замечает один из авторов — М. В. Михайлова[3]) саму вещь? Для меня как представителя социологического сообщества такой вопрос отнюдь не праздный, потому как социология изначально задумывалась как наука о *не*материаль-

[1] *Зиммель Г.* Рама картины. Эстетический опыт / Социология вещей: сб. ст. / под ред. В. Вахштайна. — М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. — С. 53.

[2] Там же.

[3] *Михайлова М. В.* Философия простых вещей: созерцательность и событийность // Сила простых вещей: сб. ст. / под ред. *С. А. Лишаева*. — СПб.: Алетейя, 2013. — С. 12

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

БОГДАНОВА Наталья Михайловна / Natalya BOGDANOVA

| «Поворот к вещам» или книга о том, как «пережить обыденность как драгоценность»|

ном и любую вещь рассматривает как «социальную вещь». Попытки социологов и других исследователей в области социально-гуманитарных наук увидеть в вещи именно *вещь*, а не индикатор социальных смыслов, привели к тому, что стало именоваться «материальным поворотом» (“material turn”). Идея такого поворота к вещам — проблематизировать не только социальные «означаемые», но и их материальные «означающие».

Однако в рассматриваемой книге задача концептуализации, а главное, прояснения для читателя того, *что есть вещь*, усложняется тем, что под вещью понимается не только конкретные материальные объекты, которые можно охватить руками или взглядом, но и некие абстрактные понятия: счастье, любовь, свобода. Кроме того, само стремление *«дать слово вещам»* уже автоматически делает вещь не вещью, а неким Другим, способным на диалог, или хотя бы внятный монолог. Самарский философ Ю. А. Разинов усматривает в этом стремление «реабилитировать архаическое представление о “душе” вещей»[4]. Вещь в данном случае наделяется чертами социального субъекта, а, значит, отдаляется от «чистой» молчаливой вещности, предметности.

Ещё больше подмеченная Зиммелем двоякая сущность вещи проявляет себя, когда к ней добавляется метка «простая». Нередко в жизни так бывает, что простое, если о нём намеренно задумываться, предстаёт уже весьма не простым в своей простоте, уводя в хитросплетения своих связей с другими объектами материального и *не*материального порядка. Краеугольным становится вопрос о том, где начинается простота вещи и где она заканчивается. Одно неизменно и бесспорно: неуловимое «простое», каким бы оно ни было в свое сущности, притягивает к себе как учёных, так и обывателей.

Прогулка по разведенному авторами «саду вещей» во многом привлекает самой повседневностью, из которой мы сегодня всё чаще выпадаем, погружаясь в миры виртуального обмена эмоциями (в виде графических «смайлов»), невещественными подарками и открытками. Теплые и холодные, мягкие и твёрдые, пушистые и гладкие, вещи встраиваются в материю повседневности и участвуют в конструировании социального. С одной стороны, повседневность всегда с нами, так как мы в неё погружены, но, с другой стороны, увидеть и осмыслить её, как подчёркивают авторы, возможно только при некоторой отстраненности, при выходе из рутины обыденности, способности посмотреть на вещи по-иному. Подобное удалось М. В. Михайловой во время, казалось бы, незатейливого (видимо, весь фокус именно в незатейливости) утреннего чаепития[5]. И это то, о чём говорит С. А. Лишаев, когда описывает состояние отрешенности, внутреннего спокойствия, открытости окружающему миру, свободы человека от того, что он делает[6], своего рода откровения[7]. Это условие, при котором, по выражению А. К. Секацкого, в вещи откроется для нас та самая изюминка[8], которая позволяет вещь «услышать» среди множества других подобных ей вещей.

Если «встреча с вещью» не происходит как случайное незапланированное откровение, то, очевидно, необходимой здесь становится намеренная попытка сделать знакомое неизвестным, обнаружить проблему в изначально непроблемном. В этом всё время мешает то, что закономерно отмечает А. Е. Сериков в статье «Подарок как вещь. Опыт циничного исследования»: «Писать о простых вещах сложно, ведь кажется, что мы всё о них знаем»[9].

На первый взгляд невинное желание поговорить о простых вещах, о том, что ближе всего нашему обыденному повседневному опыту, оборачивается серьёзным вызовом философской аналитике. И главная трудность тут кроется в самом предмете интереса — концепте простой вещи. Что считать «простым»? Что считать «вещью»? Наконец, что считать «простой вещью»? Поэтому совершенно справедливо рассуждение о «простых вещах» начинается с конкретизации самого этого понятия, чему посвящен первый раздел книги — «Метафизика простых вещей».

В качестве отправной точки авторы рассматривают исконные этимологические значения понятий «вещь» и «простое», в результате чего приходят к некоторым относительно общим договоренностям. Что касается концепта *вещи*, то она обретает свою самость в момент наделения её именем. Для любой вещи это своего рода обряд инициации. Возможно, именно в этом кроется всепоглощающая многозначность вещи, ибо, всё, о чём мы можем говорить, имеет свою словесную оболочку, свой режим «поименованности», а, значит, является вещью. Неотъемлемо сопутствующей этой поименованности является способность вещи быть чувственно воспринимаемой. При этом, исходя из примеров, рассматриваемых в книге, речь идёт о всех возможных способах чувственного восприятия. Отсюда в книге свою вещественность обретает и сувенир М. А. Корецкой, и кирпич В. Л. Лехциера, и кухонная утварь (как и само пространство кухни) М. В. Михайловой, и корсет А. В. Коневой, и «счастье-блаженство» С. А. Лишаева, и, наконец, кот Ю. Е. Пермякова. К слову, отмечу, что социологи уже позволили себе вольность заговорить о кошке даже не как о вещи, а как о личности. Несмотря на то, что эти животные не владеют человеческим языком, их способность ассоциировать с собой своё имя и откликаться на него, реагировать и давать отпор внешнему воздействию оценивается рядом авторов «как признак формирования Self»[10],. С опорой на такие понятия, как

[4] *Разинов Ю. А.* Dasein вещей, или о чём может поведать трубка // Сила простых вещей: сб. ст. / под ред. С. А. Лишаева. — СПб.: Алетейя, 2013. — С. 49.

[5] *Михайлова М. В.* Философия простых вещей: созерцательность и событийность // Сила простых вещей: сб. ст. / под ред. С. А. Лишаева. — СПб.: Алетейя, 2013. — С. 16

[6] *Лишаев С. А.* Метафизика простых вещей (простая вещь как место сборки мира и человека) // Сила простых вещей: сб. ст. / под ред. *С. А. Лишаева*. — СПб.: Алетейя, 2013. — С. 30

[7] *Лишаев С. А.* Счастье как присутствие // Сила простых вещей: сб. ст. / под ред. *С. А. Лишаева*. — СПб.: Алетейя, 2013. — С. 378

[8] *Секацкий А. К.* От формации вещей к эпохе текстов // Сила простых вещей: сб. ст. / под ред. *С. А. Лишаева*. — СПб.: Алетейя, 2013. — С. 76

[9] *Сериков А. Е.* Подарок как вещь опыт циничного исследования // Сила простых вещей: сб. ст. / под ред. *С. А. Лишаева*. — СПб.: Алетейя, 2013. — С. 327.

[10] *Сафонова Т.* О социогенезе кошачьей личности // Беспредельная социология: Перезагрузка. Сб. эссе. ЦНСИ: Unplugged / Под ред. *Нартовой Н., Паченкова О., Соколова М., Чикадзе Е.* — СПб.: ЦНСИ, 2006. — С. 133–142. *Alger, J. M., Alger, S. F.* (1999) ‘Cat Culture, Human

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

«кошачья социализация», «кошачья культура», обыкновенная домашняя кошка рассматривается как полноправный участник социального взаимодействия.

Что же касается вещи *простой*, то искомая простота, в значении «прямоты», «чистоты», «подлинности», «свободы», важность которой особо подчёркивает С. А. Лишаев, появляется тогда, когда вещь становится интересной «сама по себе», в своей самости, независимости от утилитарных и прагматических связей. В этом отношении, по мнению Лишаева, «лучше других предрасполагают к восприятию простого» вещи старые и старинные, вещи природные и предметы искусства[11]. Одни утратили утилитарность в силу времени, другие — не имели её по своему замыслу. Последнее верно, пожалуй, с одной только оговоркой: если, к примеру, старинная картина не покупается и затем не используется с конкретной прагматической целью — прикрыть дыру в стене.

В целом, простая вещь заслуживает внимания уже только тем, что она есть, присутствует в нашем жизненном опыте, и неважно, что в иной ситуации мы могли бы починить ею молоток (кирпич), измерить нишу в стене, чтобы понять, войдёт ли туда шкаф (рулетка), накинуть на плечи и согреться от холода (шаль), записать номер телефона на полях газеты (карандаш), спрятаться от дождя (дерево), т. е. придать вполне конкретное утилитарное значение. Хотя, на мой взгляд, неплохо было бы отдельно рассмотреть вопрос о том, что есть утилитарное измерение вещи? Всякое ли утилитарное значение лишает вещь её подлинной свободы? Ведь полезность вещи может быть и в её бесполезности, а степень практической применимости, к примеру, того же зеркала, может простираться от вполне конкретной функции отражателя или инструмента конструирования человеком своей идентичности до бережного хранения на дне ящика туалетного столика зеркальца, подаренного любимым человеком, как напоминания о чувствах, т. е. своего рода символического капитала. Кроме того, каков «градус» утилитарности и прагматичности чувств и состояний, понятых как вещь?

Взгляд на вещь за скобками её утилитарного применения требует немалых волевых усилий со стороны смотрящего именно сегодня, когда в стремительном темпе жизни, огромном разнообразии товаров и продуктов, потере «штучности», мы всё реже стали удивляться вещам. Для нас стало привычным сугубо потребительское отношение к вещи. Всё многообразие равнодушно наполняющих нашу жизнь вещей сродни простому набиванию желудка, когда не чувствуешь вкуса и аромата пищи, а стремишься лишь к чувству насыщения, которое, как известно, с каждым разом требует всё больших «порций» вещей. В условиях тотального потребления всего и вся, подмены оригиналов копиями (в том числе, и виртуальными), сокращении жизненного цикла одежды, бытовой техники, мебели и мелких подручных предметов рассуждение об отдельно взятых вещах, более того, помышляемых как «простые», «свободные», «интересные сами по себе», оказывается весьма своевременным.

Ещё один маркер простой вещи, предложенный С. А. Лишаевым, –сами условия её восприятия: «вещь проста, когда прост (свободен, открыт, внутренне отрешен, чист) сам человек. Простота вещи — той же природы, что и простота человека»[12]. Значит, для того, чтобы встреча человека и вещи состоялась, они должны быть по-своему к ней готовы. Так, от метафизики, от Dasein простых вещей, авторы переходят к осмыслению места, времени и условий обозначенной встречи.

Одним из условий обретения человеком своей простоты, а, следовательно, возможности настигнуть простоту вещей, является свобода от насущных задач и забот, готовность просто созерцать, внутренняя отрешенность от своих действий, наконец, уже упомянутое ранее счастье-блаженство[13]. Таким образом, последнее может рассматриваться не только как сама по себе простая вещь, но скорее как способ постичь другие простые вещи.

Авторский коллектив Е. А. Иваненко, М. А. Корецкая и Е. В. Савенкова, а также Ю. А. Разинов предлагают «уловить» простую вещь средствами искусства. Отсюда, быть может, уже на интуитивных побуждениях почти каждый из авторов «Силы простых вещей», концептуализируя в целом понятие вещи или рассматривая конкретный пример вещи, неважно, будь то подарок, трубка, женский корсет или домашняя кошка, помимо прочего, обращается к искусству (живописи, поэзии, прозе, моде, архитектуре).

Сама возможность и необходимость «встречи» человека и вещи, многократно освещаемая в книге, требует рассмотрения субъект-объектных отношений, которые эта встреча предполагает. Так, в разделе под названием «Вещь и субъект» А. К. Секацкий считает важным обратить внимание на сохранение вещественности предметов, вещах-пожитках, на том, как вещи вплетаются в канву текстов[14], а Н. А. Грякалов проблематизирует волшбу вещей[15], фетишизм знаков и имен. Здесь же О. А. Балла-Гертман рассматривает вещи как «координаты человека в бытии», как «возможность пощупать время руками»[16], а С. А. Лишаев посвящает свою статью соотношению вещи и памяти[17].

Получается, что любая вещь одновременно может быть и простой, и сложной — всё зависит от нашего угла зрения на неё, от того, как задать к ней исследовательский вопрос. Именно поэтому, подчёркивают авторы, любая вещь «проста не “сама по себе”, а в пространстве её восприятия»[18]. Так, вещи

Culture: An Ethnographic Study of a Cat Shelter’. Society & Animals, Vol. 7, Issue 3, October. — p. 199–219.

[11] *Лишаев С. А.* Метафизика простых вещей (простая вещь как место сборки мира и человека) // Сила простых вещей: сб. ст. / под ред. *С. А. Лишаева*. — СПб.: Алетейя, 2013. — С. 31

[12] *Лишаев С. А.* Метафизика простых вещей (простая вещь как место сборки мира и человека) // Сила простых вещей: сб. ст. / под ред. *С. А. Лишаева*. — СПб.: Алетейя, 2013. — С. 25.

[13] *Лишаев С. А.* Счастье как присутствие // Сила простых вещей: сб. ст. / под ред. *С. А. Лишаева*. — СПб.: Алетейя, 2013. — С. 378.

[14] *Секацкий А. К.* От формации вещей к эпохе текстов // Сила простых вещей: сб. ст. / под ред. *С. А. Лишаева*. — СПб.: Алетейя, 2013. — С. 69–80.

[15] *Грякалов А. А.* «Монодрамы вещей» и субъективность: пределы забвений и незабвенное // Сила простых вещей: сб. ст. / под ред. *С. А. Лишаева*. — СПб.: Алетейя, 2013. — С. 81–105.

[16] *Балла-Гертман О. А.* Поэтика потерь: к антропологии вещи // Сила простых вещей: сб. ст. / под ред. *С. А. Лишаева*. — СПб.: Алетейя, 2013. — С. 106–111.

[17] *Лишаев С. А.* Первое, что запомнилось (вещь в биографическом контексте) // Сила простых вещей: сб. ст. / под ред. *С. А. Лишаева*. — СПб.: Алетейя, 2013. — С. 28.

[18] *Лишаев С. А.* Метафизика простых вещей (простая вещь как место сборки мира и человека) // Сила простых вещей: сб. ст. / под ред.

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

рукотворные, вещи природные, вещи священные и сакральные или вещи до боли привычные, рутинные[19] могут быть восприняты как простые, а могут таковыми и не стать. В таком случае предпринятый в книге разговор о простых вещах — это не столько анализ неких конкретных предметов или понятий, которые по каким-то иным (энциклопедическим) своим характеристикам могут вписываться в категорию «простое», сколько умышленное стремление смотреть на вещь именно как на простую, попытка перенастроить, переключить «оптику видения».

И вот, после необходимых концептуальных и этических прояснений, сделанных авторами, мы можем считать себя готовыми к диалогу с вещами, к собственно прогулке по «саду вещей», представленному во второй половине книги в виде статей, посвященных некоторым «простым вещам». Тут как раз и обнаруживается то, как каждый автор настраивает «свою оптику», прокладывает в «саду» свою «тропинку к вещи», по-своему вступает в коммуникацию с ней, по большому счёту пропуская ранее проделанную в книге концептуализацию вещи сквозь собственный опыт. Возможно ли иное? Нельзя не согласиться с О. А. Балла-Гертман, вещь говорит о том, о чём человек её спрашивает, а вопросы, вероятно, у каждого свои. В сущности, диалог с вещью — это всегда нечто вроде прикладывания ракушки к уху с целью услышать шум моря.

Итак, читателю только остаётся следовать этим чужим проторенным тропкам или… избрать свою (благо, секретные ходы, лазейки для этого были показаны очень четко). И тут мы подходим к главному, на мой взгляд, достоинству книги «Сила простых вещей». Она не научает какому-то единому универсальному взгляду или алгоритму анализа бытия вещей или смысла вещей, но рождает желание самому для себя вещь открывать, прощупывать, выйти на миг из круговорота рутины и повернуться к тому, что вокруг, услышать то, что прежде казалось безмолвным, наконец, организовать своё собственное знакомство с простой вещью. Одним словом, как коротко, но очень точно и ёмко выразилась М. В. Михайлова, «пережить обыденность как драгоценность»[20].

В целом, несмотря на большую метафоричность и образность языка, а также отсылку к подчас весьма обыденным и прозаичным практикам повседневного опыта, рассматриваемая книга отнюдь не производит впечатления незатейливого письма. Напротив, говоря о простых вещах, авторам удаётся подняться на должный уровень философской абстракции, выстроить вполне стройные логические конструкции, но вместе с тем оставляют читателю свободу мысли и приятное послевкусие от прочтения.

С. А. Лишаева. — СПб.: Алетейя, 2013. — С. 28.

[19] *Иваненко Е. А. , Корецкая М. А. , Савенкова Е. В.* Гекатонхейр и цветочек, или как возможна философия простых вещей // Сила простых вещей: сб. ст. / под ред. С. А. Лишаева. — СПб.: Алетейя, 2013. — С. 41–43.

[20] *Михайлова М. В.* Философия простых вещей: созерцательность и событийность // Сила простых вещей: сб. ст. / под ред. *С. А. Лишаева*. — СПб.: Алетейя, 2013. С. 16

© Издательство «Эйдос», 2014. Только для личного использования.
© Publishing House EIDOS, 2014. For Private Use Only.

Международный журнал исследований культуры # 2(15) 2014
International Journal of Cultural Research # 2(15) 2014
Электронное издание
Web-Journal
www.culturalresearch.ru

ТЕМА НОМЕРА
The MAIN TOPIC of the ISSUE

Антропологический поворот
Antropological Turn

Дизайн и оригинал макет: *Вениамин Наинский*.
Design & Layout: *Veniamin Nainsky*.

Издательство «ЭЙДОС»
Publishing House EIDOS
www.eidos-books.ru

01.07.2014