Издательская серия
«Тела мысли»

Редакционный совет серии:

С.Т. Золян (БФУ им. И. Канта, ИФиП АН Армении)

А.Ю. Недель (Sorbonne, Paris)

И.А. Савкин (Санкт-Петербург)

Ж. Сладкевич (Uniwersytet Gdański, Polska)

И.П. Смирнов (Univ. Konstanz, BRD)

Г.Л. Тульчинский (НИУ ВШЭ; СПбГУ, Санкт-Петербург)

М.Н. Эпштейн (Emory Univ., USA)

В СЕРИИ ОПУБЛИКОВАНЫ:

Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков

Михаил Эпштейн. *Философия возможного. Модальности бытия и культуры.*

Станислав Гусев. *Смысл возможного. Коннотационная семантика*

Григорий Тульчинский. *Постчеловеческая персонология*

Юрий Романенко. *Бытие и естество*

Валерий Карпунин. *Воля к бытию*

Проективный философский словарь

Григорий Тульчинский. *Истории по жизни. Опыт персонологической систематизации*

Владимир Кутырёв. *Человеческое и иное: борьба миров*

Владимир Кутырёв. *Время Mortido*

Владимир Кутырёв. *Последнее целование*

Михаил Эпштейн. *Философия тела / Григорий Тульчинский. Тело свободы*

Александр Казин. *Частицы бытия. Роман с философией*

Ю.М. Романенко. *Бытие и естество. Онтология и метафизика как типы философского знания*

Александр Корольков. *Драма Русского Просвещения.*

Вячеслав Фаритов. *Философия трансгрессии. Гегель и Ницше у истоков новой философской парадигмы*

Аркадий Недель. *Оптимальный социум. На пути интеллектуальной революции*

Генриетта Ляховицкая. *Генер. Модель мироздания*

Ася Пекуровская. *Герметический мир Иммануила Канта: По ту сторону зрения и слуха*

Виктор Мазин . *Субъект Фрейда и Деррида*

Виктор Трещев. *Экзистенциализм. Репрезентация в художественной культуре Франции и Германии. 1900-1970 гг.*

А. В. Рыков. Постмодернизм как радикальный консерватизм

Антон Райков. *Философ и «Я»*

С. В. Комаров. *Метафизика и феноменология субъективности*

Ольга Кириллова. *Серп холодной луны*

П. Н. Барышников. *Миф и метафора. Лингвофилософский подход*

Сергей Лишаев. *Старое и ветхое. Опыт философского истолкования*

Сергей Лишаев. *Метаморфозы слова*

Сергей Лишаев. *Помнить фотографией*

Сергей Лишаев. *Эстетика другого. Эстетическое расположение и деятельность*

Сергей Лишаев. *Эстетика пространства*

Сила простых вещей
Под ред. С.А. Лишаева

Оксана Штайн. *Дневник ассистента*

Валерий Попов. *Организация. Тектология XXI*

Валерий Попов, Ирина Крайнюченко. *Психосфера*

Вера Волкова. *Духовная симфония человека. Неклассический смысл*

ПЛАНИРУЕТСЯ ВЫХОД СЛЕДУЮЩИХ КНИГ СЕРИИ:

Проективный философский словарь. Вып.2

Григорий Тульчинский. *Философия поступка: Самоопределение и позиционирование личности в современном обществе*

Г. Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ

ТЕЛО СВОБОДЫ

ОТВЕТСТВЕННОСТЬ И ВОПЛОЩЕНИЕ СМЫСЛА

Санкт-Петербург
АЛЕТЕЙЯ
2019

УДК 124.2
ББК 87.7
Т 828

Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ (№18-18-00442) «Механизмы смыслообразования и текстуализации в социальных нарративных и перформативных дискурсах и практиках» в Балтийском федеральном университете им. И. Канта

Рецензенты:

доктор философских наук *А. А. Аршинов*
(Институт философии РАН)

доктор филологических наук, профессор *С. Т. Золян*
(Балтийский федеральный университет им. И. Канта,
Институт философии и права Национальной академии наук Армении)

доктор психологический наук, профессор *Д. А. Леонтьев*
(НИУ «Высшая школа экономики», МГУ им. М. В. Ломоносова)

Тульчинский Г. Л.

Т 828 Тело свободы: ответственность и воплощение смысла. Философско-семиотический анализ / Г. Л. Тульчинский. – СПб.: Алетейя, 2019. – 470 с. – (Тела мысли).

ISBN 978-5-907189-50-8

В центре внимания данной работы проблема смысла – ключевого понятия гуманитарных наук и человеческого бытия. В чем и как выражается смысловое содержание социального опыта. Как оно встраивается, фиксируется, транслируется и воспроизводится. Какова в этих процессах роль личности – источника, средства и результата смыслообразования. Насколько активна эта роль и как она связана со свободой воли. Как выстраивается связная смысловая картина мира, объединяющая людей в сообщества. Какую роль в этом играет тотальная цифровая медиализация всех сфер жизни современного социума. Не становится ли человек придатком к новым технологиям, функция которого – нажимать на опции, воспроизводящие алгоритмы заданных программ. В этой связи специально рассматриваются роль телесного опыта в смыслообразовании, посттелесные перспективы современной цивилизации и человека.

Книга адресована широкому кругу читателей, всем, интересующимся современными проблемами философии культуры и личности, трансдисциплинарными перспективами гуманитарного знания.

ISBN 978-5-907189-50-8

УДК 124.2
ББК 87.7

© Г. Л. Тульчинский, 2019
© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2019

Предисловие

На стыке предыдущего и нынешнего столетий издательством «Алетейя» совместно с Санкт–Петербургской международной кафедрой (ЮНЕСКО) по философии и этике СПб Научного центра РАН было выпущено более десяти книг в серии «Тела мысли». Среди этих изданий особое место занимала публикация под одной обложкой двух монографий соредакторов серии — М.Н. Эпштейна и автора этих строк. Обе работы были посвящены тематике, выраженной в названии серии — соотношению телесности и рациональности. В эпоху торжества цифровых технологий, выдающихся достижений биологии, генетики, нейрофизиологии отчетливо проглядывает перспектива постчеловечности[1]. Это ставит задачу уяснения сущностной специфики природно–культурного существа, каковым является человек, ряд качеств которого может отойти с развитием цивилизации искусственным системам, более успешно реализующим эти качества. Поэтому в монографии М.Н. Эпштейна «Философия тела» рассматривалась роль телесных практик чувственности, лежащих в основе собственно человеческого опыта — личностного и социально–культурного.

В другой книге прослеживался встречный путь, на котором тело предстает не только и не столько природно–прирожденной основой существования, проявлением самовоспроизводящей силы жизни, сколько реализацией некоего конструктив-

---

[1] См.: Тульчинский Г.Л. Постчеловечсеская персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. СПб: Алетейя, 2002. — 677 с.; Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. М.: АСТ, 2004. — 349 с.; Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? М.: Весь Мир, 2002. — 144 с.

ного замысла, как воплощение (онтофания) свободы — сугубо человеческого измерения бытия, воплощающепго «отелеснивающего» себя в культуре. Как писали авторы в предисловии к этому «сдвоенному орешку»: «Первая книга — это любовное «прощай», обращенное к телу как к самому хрупкому и драгоценному сосуду человечности, все более переливающейся в емкости виртуальной памяти, во вселенную знаков, чисел, программ и алгоритмов. Вторая книга — это тревожное «здравствуй», обращенное к неведомым рубежам новой человечности, созидающей свои новые тела из еще более хрупких материй свободы и ответственности»[2]. Если в первой книге раскрывалась телесная природа культуры и сознания, то во второй — как культура порождает свободу, а та — телесное. Тем самым, как бы замыкался круг, а точнее — «лента Мёбиуса» осмысления и смыслообразования телесного, требующих как развоплощение — свободу, так и ее же воплощение. Формат сведения двух этих текстов, подчеркивающий их дополнительность, акцентировал взаимосвязь этих двух трендов.

По прошествии полутора десятков лет, отмеченный выше цивилизационный фон приобрел еще более резкие очертания вызова традиционным представлениям о человеке, поставив под вопрос ценность гуманитарного знания и гуманизма.

В данной работе, являющейся радикальным расширением текста «Тела свободы», в центре внимания «точка склейки» упомянутой «ленты Мёбиуса» — проблема смысла, феномен которого связан с конечным существом, каковым является человек. Действительно, вне человека смысла нет. Он возникает, когда конечное в пространстве и времени существо пытается постичь бесконечное разнообразие мира, и вынуждено делать это всегда с какой–то позиции, в каком–то ракурсе, с какой–то точки зрения — в каком–то смысле.

Как возникает смысл? Какой опыт является для этого возникновения базовым? Как выстраивается смысловая структура и как фиксируется для трансляции и воспроизводства? Какова в этих процессах роль личности — как источника, средства и результата

---

[2] Эпштейн М.Н. Философия тела. / Тульчинский Г.Л. Тело свободы. СПб: Алетейя, 2006. — 432 с.

смыслообразования? Насколько активна эта роль и связана ли она со свободой воли? Наконец — как выстраивается связная смысловая картина мира, объединяющая людей в сообщества? Какую роль в этом играет тотальная цифровая медиализация всех сфер жизни общества? Не становится ли человек придатком к новым технологиям, функция которого — нажимать на опции, воспроизводящие алгоритмы заданных программ? Не трудно заметить, что все эти вопросы — ключевые для обоснования возможности и необходимости гуманитарного знания.

Кстати, о роли личности в осмыслении и смыслообразовании... Никакая серьезная работа не может быть выполнена в одиночку, а научный текст не является автору в некоей скрижали, без чтения текстов других авторов, без живого общения с коллегами и близкими, пытливыми студентами, читателями, редакторами и критиками предыдущих текстов. И если авторы, работы которых оказали разное, иногда — решающее влияние, упоминаются в тексте книги, то необходимо воспользоваться возможностями предисловия для выражения сердечной благодарности за живое общение.

В этой связи, глубочайшая признательность и светлая память моим учителям И.Н. Бродскому, М.В. Поповичу, Б.И. Федорову. Особая благодарность моим коллегам, соавторам и, надеюсь, друзьям — С.С. Гусеву, Д.А. Леонтьеву, Б.И. Липскому, М.Н. Эпштейну, сотрудничество с которыми способствовало формированию ряда ключевых идей. С.Т. Золян, М.В. Ильин, Г.Г. Почепцов, И.В. Фомин в личном общении и в переписке своими критическими замечаниями, соображениями и предложениями в большой степени помогли расширить понимание проблем смыслообразовния. Сотрудничество с О.Ю. Малиновой способствовало привлечению внимания к проблеме исторической памяти. Многим обязан автор и многолетнему сотрудничеству со своими бывшими аспирантами, а теперь авторитетными специалистами С.В. Герасимовым, А.А. Лисенковой.

Организация и проведение Л.Д. Бугаевой, Е.В. Дуковым, В.А. Сулимовым, И.Е. Фадеевой регулярных чрезвычайно содержательных и представительных конференций позволили представить и обсудить ряд авторских идей, используемых в данной работе.

Без публикаций в таких периодических изданиях, как «Вопросы философии», «Культура и семиозис», «Наследие», «Символическая политика», «Слово.ru», «Философские науки», «Человек. Культура. Образование», «Russian Journal of Communication» эти идеи не прошли бы научную апробацию.

Автор также благодарен коллегам по департаменту прикладной политологии НИУ «Высшая школа экономики» в Санкт–Петербурге, факультету свободных искусств и наук Санкт–Петербургского государственного университета за многолетнее конструктивное общение. Неизбывный стимул к научному поиску и практическому осмыслению динамичной реальности — общение со студентами, принимавшими активное участие в семинарах и коллоквиумах, на которых обсуждались многие вопросы, представленные в книге, что позволило более точно расставить акценты.

А без общения с родными и близкими, ежедневно и ежечасно дарящими новые эмоции и переживания, жизнь и ее проявления были бы лишены предмета рассмотрения в этой книге, то есть — смысла.

Введение: вопрос вопросов

Любое дело, как учили великие Конфуций и Платон, надо начинать с «исправления имен», то есть — с уточнения значения используемых слов. Применительно к данному случаю — со способов употребления ключевых терминов, задающих предмет обсуждения в этом тексте.

Прежде всего, это «смысл» — слово, употребляемое в самых различных контекстах — от смысла слова и сказанной фразы до смысла происходящего и смысла жизни. Смысл — одно из ключевых понятий и логической семантики, и лингвистики, и искусствоведения, и теории коммуникации, и социальной психологии. Этот перечень можно продолжать и продолжать. Такая «многосмысленность» не случайна. Во–первых, смысл связан с выходом за пределы данного горизонта некоей предметности. Смысл слова — из фразы, смысл фразы — из текста, смысл текста — из контекста. Аналогично поиски смысла жизни выводят за горизонт собственно данной конкретной жизни в ее «контекст»: не–жизнь, «жизнь иную». Иначе говоря, смыслообразование всегда выход в некую, как говорил М.М. Бахтин, «точку вненаходимости»[3]. Это — во–первых. И в этой связи, во–вторых, смысл — порождение конечной системы, пытающейся постичь бесконечное разнообразие мира. И вынужденной делать это всегда с какой–то точки зрения, в каком–то ракурсе, с какой–то позиции — в каком–то смысле. Собственно, именно такой системой является человек — существо конечное в пространстве и времени, наделенное способностью выхода в позицию «вненаходимости», осознания этой позиции и ее выбора.

---

[3] Бахтин М.М. Собрание сочинений в 7 томах. Т. 1. М.: Изд. Русские словари, 2003. С. 64–67.

В этом плане, смысл — принципиально человеческое проявление, измерение бытия. Вне человека смысла нет — только детерминации, причинно–следственные связи. Со времен платоновского Сократа философия ходит по кругу, за крайне редкими исключениями, снова и снова воспроизводя одни и те же формы осмысления. По меткому замечанию Х. Арендт, «так называемая история философии всегда была лишь историей севших на мель философских школ»[4]. Действительно, в академической философской традиции с завидным постоянством, причем практически без всяких внешних поводов, происходит коловращение материализма и идеализма, трансцендентальной и имманентной философии, реализма и номинализма, гедонизма и спиритуализма и т.д. и т.п.

Дело даже не в самом факте этого коловращения и оборачивания, а в том, что все эти системы устроены так, что их легко можно произвольно ставить с ног на голову и наоборот. Материализм на поверку оказывается худшей версией идеализма — волюнтаризмом, оправдывающим насилие над природой, обществом, другими людьми, а идеализм — требует практической реализации, воплощения идей, дающих решение чисто материальных проблем. Все эти чисто рассудочные, а то и просто словесные операции, от которых не меняется главное — страшный дискомфорт человеческого бытия, проистекающий из его двойственности.

Фактически без ответа остается вопрос — может ли и как человек достичь согласия и гармонии с окружающим миром, другими людьми, самим собой? Ответ на этот вопрос предполагает уточнение места человека и человеческого сознания в системе бытия. Что они такое — откровение новых перспектив развития или «вывих» природы?

Человек не сводим к его биологической природе, явно выходит за рамки животного мира, даже противостоит ему — в своей мыслительной способности как «человек разумный» (Homo sapiens), в своей способности к преобразовательной деятельности как «человек производящий» (Homo faber). Именно эта внеприродная и надприродная продвинутость человека представляет главный интерес для понимания человеческой сущности.

---

[4] Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. СПб: Алетейя, 2000. С. 383.

Чем отличается человек от других живых существ? Согласно известному философскому анекдоту, однажды Платон радостно известил учеников, что определил человека, нашел его главные отличительные признаки: человек это двуногое без перьев. Один из киников, услышав это, принес с базара ощипанного петуха и бросил его к ногам Платона со словами: «Вот человек». Расстроенный Платон удалился и, появившись через несколько дней, объявил новое, уточненное определение человека: это двуногое без перьев, с мягкой мочкой уха и плоскими ногтями. Действительно, сочетанием этих признаков не обладает ни одно живое существо, кроме человека. И, вместе с тем, очевидно, что это определение не касается главной человеческой особенности — речь идет о наличии у человека сознания, разума, способности к мышлению. Простая бесперая двуногость (и прочее), не будучи дополнены сознанием, сами по себе еще не гарантируют «человечности».

С одной стороны, человек — конечное существо, жизнь которого ограничена в пространстве и времени. С другой стороны, в сознании своем человек способен иметь дело с бесконечностью: он может мыслить и об уже исчезнувшем прошлом, и об еще не наступившем будущем; ему доступны и безмерные дали космоса, бесконечно малые частицы микромира. В своем сознании человек может создать бесчисленное множество фантастических образов, включая целые воображаемые миры. В философии эта двойственность человеческого бытия проявляется в вопросе о соотношение души и тела (психофизическая проблема), в проблеме взаимосвязи материального и идеального, возможности познания бесконечного мира при помощи того конечного опыта, который только и доступен человеку, в проблеме свободы воли, проблеме смысла человеческой жизни. Именно «на мель» этих проблем и «села» история философии.

Традиционно суть дела сводится к двум проблемам: (1) происхождения человека (антропогенеза) и (2) объяснения природы сознания и свободы воли. В принципе, это две стороны одной и той же проблемы: решение первой — решение вопроса о возникновении сознания, обладание которым и делает человека человеком, а решение второй дает объяснение возможности возникновения собственно человека.

Что касается антропогенеза, то, согласно современным научным данным, возникновение человека как биологического вида можно отнести примерно на два миллиона лет до нашей эры. А данные генетики показывают, что все многообразие человеческих рас есть результат скрещивания неоантропов во время их экспансии из области возникновения с вытесняемыми популяциями палеоантропов, включая неандертальцев и денисовцев.

Помимо объяснения антропогенеза в рамках теории эволюции видов, оба факта (сроки возникновения и генетическое единство) широко используются в аргументации в пользу сотворенности человека. Например, религия и религиозная философия дают прямое и недвусмысленное решение проблемы происхождения человека, принимая его двойственность без доказательств, как таковую. Так согласно иудео–христианскому мифу человек сотворен Господом Богом «по своему образу и подобию». Поэтому в человеке соединены природа божественная и земная — Творец наделил человека свободой и возможностью постижения Абсолюта, и Царство Божие открыто только человеку из всех прочих земных тварей. Главное в этой идее: человек сотворен согласно некоему замыслу силой, превосходящей человеческое разумение. Поэтому к этой идее, в принципе, примыкают и другие варианты сотворения человека, наделения его разумом и сознанием извне: Высшим разумом, Высшей Волей, мифологическими персонажами, инопланетянами.

Широко распространенной является точка зрения, согласно которой основными факторами антропогенеза являются труд, общение и речь, причем решающим обстоятельством оказывается именно труд, как совместная производительная деятельность людей. Короче говоря — «труд сделал из обезьяны человека». Согласно этой точке зрения, наиболее развитой в марксистской философии, занятия собирательством, охотой, и примитивным земледелием вынуждали древних пралюдей к совместной деятельности, эффективность которой зависела от уровня ее организации, что в свою очередь, предопределило возникновение членораздельной речи, языка, как средства обеспечения коммуникации (общения) между людьми. Усложнение социально–организованной деятельности, специализация и разделение труда

обусловливали усложнение и развитие форм социальной коммуникации и, как следствие, сознания.

Существуют, однако, и взгляды, не связывающие формирование и развитие сознания с трудовой деятельность, например, концепция отечественного психолога и историка Б.Ф. Поршнева, связывающая антропогенез с особенностями добывания пищи (биоценоза). Возникновение и развитие нового вида предполагают, что его представители должны есть то, чего не ел никто, то ли в силу труднодоступности (например, костный и головной мозг), то ли в силу других обстоятельств (например, каннибализм, затем — жертвенное стадо, выходцами из которого и были собственно пралюди). В этом случае язык возникает не в целях адекватной передачи мысли, а из стремления побудить ближнего к необходимым действиям и стремления избежать излишне тесных контактов с соплеменниками. Этот подход также находит свое подтверждение в некоторых данных археологии, палеонтологии.

Главную трудность представляет происхождение сознания, духовного начала. Согласно Платону, оно есть проявление вечного мира идей, припоминанием о котором и является сознание. Такое понимание, фактически, восходит к мифологически взглядам о переселении душ (метемпсихозе), карме и т.п. Согласно Р. Декарту, Б. Спинозе, В. Лейбницу, мышление, идеи изначальны и существуют параллельно материальному миру и независимо от него. Согласно М. Буберу, М. Бахтину изначально присущий человеку Дух, соприкасаясь с другими духовными сущностями, «оплотняется» в конкретную Душу, а согласно Плотину — наоборот — Дух является результатом развития Души. Согласно Д. Локку и другим сенсуалистам (от sense — чувства), сознание, мышление — суть усложненные системы ощущений, чувственных восприятий.

Существует и трактовка сознания, разума — как болезни, а человека как животного «заболевшего» разумом. Предполагается, что за обладание разумом человек расплатился утратой единства с природным миром, лишился корней, ранее обеспечивавших его связь с животворящими силами природы. Культура как результат разумной сознательной деятельности ведет к разрушению естественно–природной среды, а ее дальнейшее развитие — путь к гибели человечества, к вымиранию человека как

биологического вида. Единственным средством восстановления утраченного единства с природой представляется отказ от цивилизации, отказ от разума и культуры.

Таким образом, единой, общепринятой концепции происхождения человека и сознания пока еще не выработано. Поэтому, чтобы идти дальше, имеет смысл отталкиваться от очевидных и бесспорных фактов, связанных с человеческим бытием. Приходится признать три очевидных обстоятельства человеческого бытия:

(А) Во–первых, это *особенности психосоматического плана человека, его телесность*. Из всех известных живых существ почему–то только человек может стать носителем сознания и свободы воли.

(В) Во–вторых, человек — существо принципиально социальное. Детеныш животного, родившись, оказывается уже в изрядной степени подготовленным к существованию в этом мире, только некоторым требуется относительно кратковременный период выкармливания. Родившийся же человек — самое беспомощное существо. Без поддержки других он не проживет и нескольких часов. Но благодаря поддержке, прежде всего — родителей, благодаря освоению социального опыта, образованию и профессиональной подготовке, — он становится, фактически, самым могущественным существом на Земле, которому доступно преобразование окружающего мира. это социально–культурная природа сознания и самосознания[5]. Усвоенные индивидом определенные программы социально–культурной деятельности становятся основой осмысления человеком действительности. Путь формирования и развития личности — социализацию личности — выдающийся отечественный психолог Л.С. Выготский

---

[5] Жизнь ставит иногда жестокие, но очень убедительные эксперименты. Широко известна судьба детей, оставленных, по каким–то причинам, в первые месяцы и годы жизни вне активного человеческого общения. Итог развития таких детей один — полноценными людьми, несмотря на интенсивные попытки их «очеловечивания», они так и не становились. И наоборот, довольно многочисленны примеры, когда люди, с детства ограниченные в возможности нормально видеть, слышать, передвигаться, становились полноценными членами общества.

называл процессом «вращивания» социального в индивидуальную психику. В этой связи можно говорить о непреложном факте *социально–культурной природы сознания и самосознания*.

(С) В–третьих, это *доступность человеку свободы как внеприродного, добытийного и внебытийного начала бытия*. Из того факта, что человек становится личностью только в социальной деятельности и через нее, отнюдь не следует, что объяснение всех проявлений сознания личности исчерпывается только предшествующим опытом. Личность определяется не только тем, что он (человек) уже есть, но и тем, чем он хочет быть, к чему стремится, какие задачи ставит перед собой на основании собственного свободного выбора, переходя от воспроизводства усвоенного к творчеству. Если животное полностью задано своим генотипом и в этом плане оно адекватно среде обитания, то человек обладает уникальной возможностью — трансцендирования в иное, прорыва за рамки «реальности, данной ему в ощущениях». Мир природы — мир причинно–следственных связей, мир всеобщей детерминации. Свобода — сугубо человеческое измерение бытия, дающее возможность детерминации бытия извне по отношению к этому бытию. И вне человека, а точнее, вне личностного сознания — свободы нет.

Как было показано раннее[6], первые два обстоятельства не являются достаточными для объяснения. Но и простая констатация третьего обстоятельства вряд ли является оптимальным решением. Сознание, как чувствилище свободы, реализуется в осмыслении, смысловых конструкциях, выводящих за рамки физической телесности. Поэтому в данной работе предпринята попытка проследить источники и механизмы взаимостимулирования свободы и телесности, их взаимосвязь с социальнокультурной тканью бытия.

Тело — посредник воплощения личностного существования. Тело — граница своего и чужого, внутреннего и внешнего миров. Оно позволяет различать действия, которые мы приписываем себе, и действия, приписываемы другим. Но телесное

---

[6] См. Тульчинский Г.Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. СПб: Алетейя, 2002.

существование позволяет проводить эти различия только при условии отождествления (идентификации) личностью себя со своим телом. Поскольку же личность способна чувствовать себя единой со своим телом, постольку она всегда воспринимала и до сих пор продолжает большей частью воспринимать тело, как организм — нечто естественным образом возникшее, на базе чего развивается личность.

Современная цивилизация меняет ситуацию в корне. Тело предстает не столько проявление самой себя воспроизводящей жизни, сколько реализацией некоего замысла, свободно принятого решения. Это радикально меняет представления о рациональности и ответственности, превращает традиционные нормы и ценности в нечто неоднозначное и вариативное, требуя нового осмысления представлений человека о себе и своем месте в мире.

Структура работы напоминает путешествие «туда и обратно» хоббита Бильбо Бэггинса из знаменитого фэнтези Толкиена. «Туда» — из мира тела и от роли телесности к посттелесности, в мир новой гуманитарной прадигмы, к ее сердцевине — свободе. И «обратно» — от источника свободы — вменения ответственности — к ее воплощению (онтофании) в предметы социально–культурной реальности.

Можно сказать еще короче. В данной работе развивается концепция «глубокой семиотики», дополняющей процессы смыслопорождения и воплощения смыслов в телесно–вещественные формы — метафизическим измерением свободы как сугубо человеческого, личностного измерения бытия. Туманно, но точно. А к прояснению концепта «глубокой семиотики» мы еще вернемся.

I. Смыслообразование: культура и знаки

Культура как система осмысления и знаковой регуляции. Две традиции теории знаков. Потенциал расширения семиотического анализа. Российский вклад в теорию знаковых систем. Смысловая структура социального опыта. Глубокая семиотика: персонологическое измерение

Культура как система осмысления и знаковой регуляции

Для животного мир, ориентация в этом мире, поведение в нем, реакции на него заданы априорно генетическим кодом. Именно генетический код делает мир «его миром». И адаптация к динамике окружающего мира реализуется за счет мутаций вида и естественного отбора результатов таких мутаций. Человек вырвался из зависимости от природных условий, вынеся механизм адаптации за биологические пределы, вовне. Не мутируя как вид, он адаптируется за счет изменения самой окружающей действительности, превращая натуру в культуру — систему порождения, отбора, хранения, воспроизводства и трансляции социального опыта. Именно в этом наиболее полно проявляется и выражается сущность человека как социального существа. Если опыт исторического человека рассматривать как специфический вид памяти, то особенность такой «памяти» отнюдь не в объемных характеристиках, а в качественно ином характере. От непосредственных запоминаний и удерживаний впечатлений человек переходит к опосредованным, с помощью

социальных средств, позволяющих ему регулировать и направлять свою память и опыт.

В узелке на память, в пирамиде, в книге, в дискете, в техническом инструменте, в научном приборе проявляется то глубинное и существенное, что отличает регуляцию деятельности и сознания человека как существа исторического. Ю.М. Лотман — один из авторитетнейших гуманитариев второй половины прошлого столетия понимал культуру как систему внегенетического наследования информации о поведении[7]. С этой точки зрения, любое средство, предмет и продукт социальной жизнедеятельности выступает средством освоения опредмеченного в нем социального опыта, регуляции этого опыта. Именно посредством такой вспомогательной системы детерминаций человек вырвался из зависимости от природных условий, обрел способность приспособления к среде не за счет эволюции homo sapiens как вида, а за счет «эволюции» самой системы стимулов и детерминаций своей жизнедеятельности. Причем, делается это в историческом развитии все более осознанно, целенаправленно и дифференцированно.

Предметы быта и космические аппараты, книги и картины, инструменты и здания, любые артефакты, поступки и явления природы в контексте определенных культур, будучи связанными с определенными социально–культурными практиками, носят знаковый характер, отсылая к этим практикам, выступая их репрезентантами и посредниками, как своим значениям и смыслам. Поэтому, когда мы говорим о детерминации осмысления действительности с помощью знаков культуры, то имеем в виду регулирующую роль самой социальной практики. Знаки, будучи связанными с программами социальной деятельности служат средством фиксации, хранения и распространения социального опыта. Своим объектом воздействия они имеют человека, его сознание сознание, а целью — изменение характера осмысления действительности и поведения.

---

[7] Лотман Ю.М. Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки (1968 – 1992) СПб: Искусство–СПб, 2010. — 704 с.

В этом плане любая культура предстает как «семиосфера»[8] — семиотическая (знаковая) система, представляющий смысловую картину опыта конкретного социума[9]. Как писал У. Эко, знак — это «то, что на основе установленных обществе правил может быть понято как нечто, замещающее что–то еще»[10]. В этом плане, учитываю всеобщую взаимосваязь явлений, в мире нет ничего, что не могло бы быть знаком. И каждый такой знак представляет, замещает связи и отношения, в которых он возник и существует. Применительно к социальной реальности — это опыт, и любой компонент этого опыта деятельности, поведения выступает его знаком. Поэтому глобоко прав был Л.С. Выготский, кгода писал, что знаком оказывается «всякий искусственно созданный человеком условный стимул, являющийся средством овладения поведением — чужим или собственным»[11].

Передача социального опыта осуществляется, прежде всего, путем прямого вовлечения в совместную деятельность. Поэтому первичными знаками выступали (и выступают сейчас в процессе индивидуального развития) непосредственно орудия и предметы социальной практики. Особую роль при этом играют орудия труда. Неосознанно выработанные, также неосознанно путем подражания, передаваемые от одного индивида к другому, трудовые операции, опредмеченные в орудиях труда, были сначала эквивалентом знака, т.е. способом социального воздействия на индивидуальное поведение. Точнее, орудия труда были и есть не эквиваленты знаков, а собственно первичные знаки, имеющие собственное предметное значение. Однако, по мере усложнения и дифференциации социальных практик, все меньше остается

---

[8] Предметом интересного и перспективного анализа может стать соотнесение понятий «семиосферы» у Ю.М. Лотмана и «ноосферы» у В.И. Вернадского.

[9] Заслуживает внимание развитие этих идей Ю.М. Лотмана и ряда отечественных культурологов в серии работ, представленных в материалах регулярных международных конференций «Семиозис и культура» на базе Сыктывкарского государственного университета им.П.И.Сорокина.

[10] Eco U. A Theoru of Semiotics. Bloomington: Indiana Univ.Press, 1976, p. 16.

[11] Выготский Л.С. Развитие высших психических функций. М.: Изд. Акад.педаг.наук, 1960, с.111–112.

возможностей для непосредственной передачи социального опыта. Возникает необходимость в объектах–заместителях. Появляются знаки, по которым судят о других, находящихся с ними в причинной связи: жесты, признаки и т.п. Кроме этих — «индексных» — знаков, начинают использоваться также знаки «иконические», не имеющие реальной связи с обозначаемым, но внешне подобные им: рисунки, схемы, подражательные звуки. Следует подчеркнуть, что изначально и индексные и иконические знаки предназначались не только и не столько для целей коммуникации, сколько для целей ориентации и практического освоения мира. Даже в таких формах как магические. С индексными и иконическими знаками связаны соответствующие основные виды магии: контагиозная и гомеопатическая. Первая апеллирует к отношениям части и целого, причины и следствия. Например, когда пытаются, воздействуя на часть предмета или тела (осколок, ноготь, волос, пища) добиться определенных целей относительно самого предмета. Вторая апеллирует к отношению подобия, когда манипуляции с изображением, рисунком, фотографией предполагают воздействие на изображаемый предмет. В принципе, эти фундаментальные отношения сохраняются и в современной науке. Так, прямым аналогом контагиозной магии является эксперимент, а моделирование — прямой аналог магии гомеопатической.

Полный разрыв замещаемого и замещающего происходит в языке, где эти стороны знака становятся «независимыми». Обусловлено это тем, что языковые знаки являются знаками вторичными, знаками знаков. Их функция состоит в передаче социального опыта без непосредственного обращения к средствам практики, уже осмысленным в деятельностном контексте, но эти значения «просвечивают» сквозь языковые знаки. Вещи, рассматриваемые как знаки определенных культур обладают семиотичностью не меньшей, чем языковые тексты. Национальный костюм, постройки и утварь, в принципе — любая вещь обладают целым спектром значений (функций), определяемых видом деятельности, в котором они фигурируют[12]. Словесный текст является лишь

[12] Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971. — 510 с.

частным случаем реализации модели мира наряду с другими знаковыми системами: жилищами, орудиями труда, бытовыми предметами и т.д. Каждая вещь существует, указывая на другие вещи, с которыми она находится в реальном взаимодействии, и чем шире круг этих взаимодействий, тем она осмысленнее. Поэтому традиционное отождествление знака и языкового знака вряд ли является корректным. Оно обусловлено большей явностью, эксплицитностью соотношения означающего и означаемого в языке по сравнению с другими знаковыми системами. Эксплицитность эта предопределена несобственностью значения языковых знаков. Поэтому, в определенном плане, осмысление природы языкового знака является ключом к знаковому анализу в других сферах практики. Язык — русский, английский, японский, любой другой — как «путеводитель» по конкретной культуре, социализирует личность, задавая код, делающий мир «ее миром»[13]. И этот мир всегда — русский, японский, китайский… Этим объясняется и феномен большей изученности языковых знаковых систем по сравнению с другими.

Две традиции теории знаков

Вполне вероятно, что Ч.У. Моррис был глубоко прав, когда утверждал, что «понятие знака может оказаться таким же фундаментальным для науки о человеке, как понятие атома для физики, химии, а понятие клетки для биологии»[14]. Действительно, семиотика (от греч. σημεῖον — «знак; признак»), как общая теория знаков и знаковых систем, действительно, обладает колоссальным потенциалом меж– и кросс–дисциплинарности для гуманитарных и социальных наук. Она давно вышла за пределы анализа языковых феноменов, исследований «вторичных моделирующих систем» культуры. В последнее время она используется также

[13] Платон, Аристотель, Гегель, Хайдеггер, Витгенштейн — великие исследователи этой возможности языка. В русской культуре к такой работе подступил в свое время К.Аксаков, а в наше время — М.Н. Эпштейн.

[14] Morris Ch.W. Foundation of the Theory of Signs. Chicago: The University of Chicago Press, 1938, p. 42.

в генетике[15] и нейрофизиологии мозга[16]. Постепенно, но убедительно семиотика демонстрирует возможности междисциплинарной интеграции исследований широкого круга состояний и динамики социально–культурной действительности[17]. Тем не менее, представляется важным обратить внимание на возможные перспективные расширения ее концептуального аппарата, на расширение потенциала семиотического анализа — как заложенного в традиционных концепциях семиотического «мейнстрима», так и в концепциях, выводящих семиотику в более широкий и глубокий контекст. Речь идет о систематизации смысловой структуры социального опыта, воспроизводимого и транслируемого с помощью знаковых систем.

Обычно выделяются две семиотические традиции: семиотика (semiotics), восходящая к американскому прагматизму Ч.С. Пирса и Ч.У. Морриса, и семиология, восходящая к Ф. де Соссюру и французскому структурализму. Развитые в рамках этих традиций концепции семиоизиса существенно различны[18]. Эти различия не сводятся к типологии знаков: иконические, индексальные и символические у Ч.С. Пирса, и акцентированность отношений означающего и означаемого у Ф.де Соссюра. Не менее важны и трактовки самого семиозиса. У американских аналитиков речь шла о трех его измерениях: синтаксисе (отношениям между знаками), семантике (отношении знака к обозначаемым предметам) и прагматике (отношение знака к практике его использования). В структуралистской парадигме акцент делался на синтагматических и парадигматических (ассоциативных) отношениях,

---

[15] Подробный обзор см.: Золян С.Т., Жданов Р.И. Геном как информационно–семиотический феномен // Философия науки и техники. 2018. Т. 23. № 1. С. 88 – 102.

[16] Черниговская Т.В. Чеширская улыбка кота Шредингера: язык и сознание. М.: Языки славянской культуры, 2013. — 447 с.

[17] Калинин И.А. Тартуско–московская семиотическая школа: семиотическая модель культуры / культурная модель семиотики. // Новое литературное обозрение. 2009. № 98, с. 27 – 55. Randviir A. Mapping the World: Towards a Sociosemiotic Approach to Culture. Tartu: Tartu University, 2004.

[18] Шатин Ю.В. Семиотика vs семиология: к вопросу о полноте знаковой теории // Критика и семиотика. 2015. № 2. С. 10 – 17.

и моделью для всей теории знаков служит лингвистика. Другими словами, если операционализация семиотического анализа обеспечивается объективистски (даже физикалистски), то в семиологии объектом анализа выступает только мыслимая реальность, выражаемая в языковых (речевых) конструкциях. В семиологической модели теория знаков — наука о языковых системах. Однако язык, хотя и наиболее развитая — но одна из многих знаковых систем. Поэтому Ч. Моррис писал о семиотике как об общей теории знаков, и как о системе ее конкретных приложений к исследованию знаков в различных предметных областях, позволяющей говорить о семиотике медицины, семиотике искусства и т.д.

Можно сказать, что в этих различиях сказалась специфика двух до сих пор проявляющихся традиций гуманитарстики, особенно — в плане философии языка. В «англосаксонской» доминирует акцент на анализе проблемы значения, с опорой на методы логического анализа и обыденные практики. В «континентальной» (преимущественно — франко–германской) — доминанта — проблема понимания, с концептуальным аппаратом, включающим феноменологию, экзистенциализм и философскую герменевтику, отчасти — фрейдизм, связанные между собой не только интенсивной эволюцией (от Э. Гуссерля через М. Хайдеггера к Х.–Г. Гадамеру и далее), но и глубоким взаимным проникновением. Однако, при всех различиях, эти установки не только имеют общий источник (обе они восходят к идеям Г. Фреге, а еще ранее — Б. Больцано и Ф. Брентано), но и дополняют, предполагают друг друга, делая разные акценты при рассмотрении одного и того же комплекса: значение — это то, что понимается, а понимание — процедура постижения значения. Поэтому необходимость сближения и даже интеграции этих двух традиций были неизбежны.

В этом плане тенденции развития теории знаковых систем в XX веке были весьма показательными. В США, Великобритании семиотический анализ применялся к широкому кругу символьных поведенческих практик — вплоть до жестов и «языка» животных. Интенсивное развитие получили логическая семантика, логический анализ языка, положившие начало аналитической философии. При исходном очевидном прагматическом

импульсе анализ и обобщение семиотических практик выводило на уровень высокой степени абстрактных обобщений. В Европе, где доминировал структуралистский подход, семиотика развивалась преимущественно лингвистами и филологами, методология исследования языковых явлений переносилась в другие области: изобразительное искусство, этнографию, социологию, психологию. В структуральной парадигме сформировалась и внесшая существенный вклад в теорию знаковых систем Тартусско–Московская школа семиотики. Французские постструктуралисты уже использовали эти методы в анализе социальных и культурных явлений, психоанализе.

Основой сближения и интеграции традиционной семиотики и семиологии является их ориентация на выявление, анализ смысла в «готовых», уже данных знаковых системах. Даже социальная семиотика М. Халлидея и его последователей[19] также ограничивается рассмотрением паттернов, фреймов социальных контекстов и соответствующих специфических языковых средств их описания. Но это же и ограничивает возможности анализа динамики развития знаковых систем, собственно самой процессуальности такого развития, что принципиально важно в изучении социально–культурных процессов и посредующей роли в них артефактов, воплощающих и транслирующих социальный опыт. И в этой связи, думается, возможности семиотики далеко не исчерпаны.

Потенциал расширения семиотического анализа

Закрепление результатов тенденций сближения и интеграции семиотического анализа, выход семиотики на новый уровень реализации ее потенциала, как представляется, может быть связан со следующим шагом — выходом за рамки сугубо синхронического

[19] Halliday M.A.K. Language as social semiotic: The social interpretation of language and meaning. Maryland. University Park Press, 1978; Hodge R., Kress G. Social Semiotics. Cambridge: Polity, 1988; Van Leeuwen T. van. Introducing Social Semiotics. New York: Routledge, 2005.

видения знаковых систем. Такое расширение может быть связано с решением трех задач:

Во–первых, включение в контекст семиотического рассмотрения обстоятельства, которое в традиционной семиотике и семиологии выносится за скобки то ли как самой собой разумеещееся, то ли как угроза структурной фокусировке. Речь идет о коммуникации. Знак становится знаком, т.е. чем–то несущим некую информацию только в процессах передачи этой информации. Однако, если под информацией, в духе классической теории информации К. Шеннона, Н. Винера, понимать просто меру разнообразия, то «значащую информацию» несет любое взаимодействие. Однако знаковые системы посредуют не просто информацию, как структурное разнообразие, измеряемое в битах, байтах, мега– и гига–байтах, а информацию содержательную, предполагающую некий закодированный и декодированный в информации контент. Именно интерпретация (кодировка и декодировка информации) и отличает коммуникацию от информационных процессов. И, поскольку культура — набор не столько текстов, сколько коммуникативных практик, постольку семиотика имеет дело именно с коммуникацией, передачей информации кем–то и как–то осмысляемой.

Поэтому, во–вторых, семиотика как теория знаков и знаковых систем, несущих осмысленную содержательную информацию оказывается связанной с процессами осмысления и смыслопорождения, лежащими в центре гуманитаристики. Смысл — порождение конечной системы, пытающейся отобразить и выразить бесконечное разнообразие мира и вынужденной (в силу своей конечности в пространстве и времени) делать это всегда только с какой–то позиции, в каком–то ракурсе, с какой–то точки зрения — в каком–то смысле, который выражает не только некое знание о реальности, но и практическое отношение к этой реальности.

И тогда, вследствие вышесказанного, в–третьих, в семиотике при рассмотрении процессов усвоения и порождения смыслового содержания опыта необходим учет роли личности как источника, средства и результата такой динамики.

Возможности решения этих задач расширения потенциала семиотического анализа могут быть связаны как с рядом

некоторых идей классиков упомянутых традиций, так и нельзя не обратить внимание на наследие ряда идей и концепций, глубоко укорененных в европейской философии и гуманитаристике в целом. Назовем некоторые, представляющиеся ключевыми.

Так, для Ч.С. Пирса сущность знака в событии репрезентации — действия, организующего связь предмета, чувствами и мотивацией человеческих поступков. Поэтому ключевым аспектом семиозиса являлась «интерпретанта» — то, что производится в голове интерпретатора знака, а[20] знаки должны быть интерпретированы — только в этом случае он являются собственно знаками, что и реализуется в интерпретанте как практике истолкования, объяснения, включая возможную реакцию на этот знак. Согласно Ч.С. Пирсу, поскольку знак может порождать сколь угодные версии интерпретанты, постольку процесс семиозиса бесконечен. Ч. Моррис конкретизировал три упоминавшихся измерения этого процесса семиогенеза (синтаксис, семантика, прагматика), но дальше указания на это обстоятельство основатели семиотики не пошли.

В основе логической семантики — наиболее формализованной части теории знаков — лежит различение Г. Фреге значения знака (Bedeutung, reference, обозначаемого предмета, предметной области) и его смысла (Sinn, meaning/sense, аспект рассмотрения предмета)[21]. В дальнейшем это различение получило развитие в логической семантике Р. Карнапа (экстенсионал и интенсионал) в обосновании модальных логик, логического анализа неэкстенсиональных контекстов. В принципе, это различение близко к различению объема и содержания понятия (множество предметов и существенные свойства, объединяющие предметы в множество). Логика, как известно, преимущественно строится как теория объемных (референциальных) отношений, содержание понятий важно лишь как предпосылка, выражаемая операцией определения понятий. Поэтому в собственно логической семан-

---

[20] Пирс Ч.С. Начала прагматизма. Т. 2. Логические основания теории знаков. СПб: Алетейя, 2000. — 352 с.

[21] Frege G. Über Sinn und Bedeutung // Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 1892, s. 25–50.

тике смысловые отношения по возможности редуцировались к референциальным[22]. При этом в философской логике никогда не прекращались попытки построить теорию содержания понятий. Фактически, одной из таких попыток стала феноменология Э. Гуссерля — ученика и некоторое время помощника Г. Фреге. В данной работе нет возможности и необходимости углубляться в изощренный концептуальный аппарат гуссерлианства. Главное — в нем предпринята развернутая попытка представить процесс познания как онтологию смыслообразования.

Параллельно в Европе не прерывалась традиция герменевтики как теории и практики интерпретации, толкования, целью которой является понимание. Если у Аристотеля (классическая работа которого так и называется («Об истолковании), отцов церкви, схоластов, юристов, литературоведов речь шла о методике толкования специальных текстов (трактатов, священных текстов, правовых актов, литературных памятников), выявлении идейного контекста, стиля написания, лексики, вплоть до вчувствования), то к началу XX века сформировалась философская герменевтика — не как техника истолкования философских текстов, а как метод осмысления историко–культурной (В. Дильтей, Х.–Г. Гадамер, Э. Бетти), психической (П. Рикер) и даже физической реальности[23]. Важно, что в этой нараставшей традиции все более отчетливо выявлялась роль культуральных факторов осмысления, роли опыта переживания и сопереживания. Даже на пике развития сайентизма, в рамках логики и методологии науки постпозитивизм нашел выражение в осознании не только краха логического эмпиризма и роли социально–культуральных факторов (Т. Кун, И. Лакатос, П. Фейерабенд), но и роли личностного фактора динамики научного познания[24].

---

[22] Например, модальные операторы (возможности, необходимости, веры, знания и т.п.) понимаются фактически как кванторы по множествам описаний состояния (возможных миров).

[23] Hermeneutics and Science. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999. — 377 p.

[24] Полани М. Личностное знание: На пути к посткритической философии. М.: Прогресс, 1985. — 344 с.; Тулмин Ст. Человеческое понимание.

Собственно, и в рамках классической филологии, особенно — австро–германской (В. фон Гумбольдт, А. Фосслер, А. Марти)[25] сложилось понимание языка не как системы правил грамматики и лексики, зафиксированной в словарях, а как части культуры, развивающейся вместе с нею, как деятельности, порождающей определенный строй мысли и переживаний. Идеи В. фон Гумбольдта, как и всей германской пост–романтической гуманитаристики оказали серьезнейшее влияние на российское языкознание и филологию — от А.А. Потебни до М.М. Бахтина. Так, А.А. Потебня[26], уделявший много внимания роли народной культуры в становлении развитии языка, предложил различать «ближайшее» (общее для всех носителей языка) и «дальнейшее» (связанное с индивидуальными ассоциациями) значение слов, предложил теорию «внутренней формы» слова как содержания, выражаемого во внешней звуковой форме и как условия приобретения новых значений с помощью метафорических уподоблений. Идеи А.А. Потебни оказали, в свою очередь, серьезное влияние на российскую гуманитаристику начала XX столетия. И тут самое время обозначить ее вклад в потенциал развития теории знаковых систем.

Российский вклад в теорию знаковых сситем

Речь идет о комплексе идей, тесно взаимосвязанных и переплетенных в судьбах их авторов, из богатой идеями первой трети отечественной истории прошлого столетия, иногда называемой Русским Ренессансом, креативный вклад которого в потенциал развития общей теории знаков представляется до сих пор не оцененным в своей полноте.

Примером могут служить идеи Г.Г. Шпета, которые, на первый взгляд, можно отнести целиком и полностью к континентальной

М.: Прогресс, 1984. — 327 с.; Холтон Дж. Тематический анализ науки. М.: Прогресс, 1981. — 384 с.

[25] Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. М.: Прогресс, 2000. — 400 с.

[26] Потебня А.А. Эстетика и поэтика. М.: Искусство, 1976. — 616 с.

традиции. Однако, будучи учеником Э. Гуссерля, сохранившим глубокий пиетет к учителю, глубокий аналитик и систематизатор герменевтики, как теории и практики понимания и толкования («уразумения»), Г.Г. Шпет, особенно в трагически закончившийся послереволюционный период своего творчества, интересуется динамикой понимания, источниками зарождения, формирования и развития смысловых структур. Это относится к его трактовке внутренней формы слова, социальном содержании психологии и природе сознания. Все эти идеи и концепции объединяет представление о единстве социального и индивидуального опыта, транслируемых во внутренней форме артефактов культуры, формирующей внутренний опыт индивида как члена определенного сообщества. Согласно Г.Г. Шпету, всякая «социальная вещь» может быть рассмотрена как «объективированная субъективность» (в истории культуры) и вместе — как «субъективированная объективность» (как предмет «социальной психологии»)[27]. Автор непревзойденного герменевтического комментария к артефакту мировой классики[28] Г.Г. Шпет уделяет большое внимание в смыслообразовании переживанию конкретного жизненного опыта социальной практики.

Всячески подчеркивая роль языка (национального, профессионального, субкультурного) в освоении этого опыта[29], Г.Г. Шпет, упреждая опасность абсолютизации значения языковых практик, обращает внимание на то, что язык — хотя и важнейшее, но — одно из условий понимания мира: используя вещи в целях общения, человек уже погружен в смысловую среду. Поэтому внутренняя форма пользуется внешней для выражения мыслимого предметного содержания — смысла, предстающего sui generis бытием

---

[27] Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова (Этюды и вариации на темы Гумбольта). М.: ГАХН, 1927, с.178.

[28] Шпет Г.Г. Комментарий к «Посмертным запискам Пиквикского клуба» // Диккенс Ч. Посмертные записки Пиквикского клуба. Т. 3. М.–Л.: Academia, 1934. — 360 с.

[29] При этом Г.Г. Шпет обильно ссылается на предшественников и современников: Э.Э.К. Шефтсбери, И.И. Винкельмана, В. Гумбольдта, А. Марти, Г. Шухарта, О. Функе.

социально–культурного типа[30]. Задача внутренней формы — раскрыть соответствующую организацию «смысла», проникнуть во внутренний мир человека, в его монаду, отражающую универсум в каком–то своем плане[31]. Тем самым формируется предпосылка возможности «со–значения» знака в передаче социального опыта[32].

Внутренняя форма предстает «живым понятием, переживанием смысла. Люди понимают друг друга не в силу тождественности их чувств, а потому что знаки ударяют по одной и той же «клавише», порождая в каждом индивиде как «инструменте» соответствующие, но не тождественные предметные понятия, окрашенные переживаниями, которые раскрываются прежде всего и в конце концов как деятельная активность[33]. Деятельностная трактовка постижения предметности перекликается с идеями русского формализма, в первую очередь, В.Б. Шкловского, о смысловом содержании вещи как ее сделанности[34].

Согласно Г. Шпету, уразумение, это усилие, работа постижения разумного замысла и его воплощения, что означает постичь и выразить жизнь вещи, единство многообразия ее отношений («все есть отношение» — *Г. Ш.*), во взаимодействии внешнего и

---

[30] Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова (Этюды и вариации на темы Гумбольта). М.: ГАХН, 1927, с. 67.

[31] Там же, с. 141–163.

[32] Шпет Г.Г. Введение в этническую психологию. Вып. 1. М.: ГАХН, 1927. — 147 с.

[33] Шпет Г.Г. Сознание и его собственник. // Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве 1891–1916. Статьи по философии и психологии. М., 1916, с. 164.

[34] Шкловский В.Б. О теории прозы. — М.: Круг, 1925. — С. 7–20. Следует отметить, что рассмотрение понимания как выявления программы деятельности, связанной с данным предметом, имеет давнюю традицию: познания как обнаружения «скрытого схематизма» явления (Ф. Бэкон), комплекса практик с ним связанных (Р. Коллингвуд) и др. Человек понимает что–то, если он знает, как это сделано и может эту «сделанность воспроизвести. Это проявляется не на всех уровнях и во всех сферах жизни: от поведения ребенка, ломающего игрушку, чтобы понять, как она устроена до конструктивистского обоснования математикии с помощью идеи потенциальной алгоритмической осуществимости.

внутреннего по отношению к человеку планов, и от этого взаимодействия смысловое содержание обогащается, прирастает. Поэтому необходимо допущение некоего «избытка», который стимулирует постоянную динамику, превращение, движение, самовыявление смыслов, некоего потенциала, который потенцирует, овозможнивает бытие. Таким «избытком» является наделенная сознанием личность. И, если бытие есть бытие не вещей, а смыслов, то эти смысловые комплексы персонологичны, а история (в отличие от естествознания) развивается за счет все большей индивидуализации, а не обобщения[35].

Такой подход был развит Г.Г. Шпетом применительно к искусству, где личностное переживание выступает источником творчества и содержанием рецепции его результатов, порождая практику особой сопричастности субъектов творчества и восприятия. Да и саму философию он понимает, как мудрость конкретных переживаний, погружения в этот процесс[36]. Она предстает как уразумение (понимание) мира в его социально–культурном целостности, вхождения в него, переживание единства с ним[37].

Самосознание личности как единство переживаний важно не как единство имярека само по себе, а как его включенность в общее смысловое поле, в котором оно занимает свое никем не заменимое место[38]. В этом Г.Г. Шпет впрямую пересекается

---

[35] Шпет Г.Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Ч. 1. Материалы. М.: Т–во тип. А.И. Мамонтова, 1916.

[36] Шпет Г.Г. Мудрость или разум? // Мысль и слово. М., 1917, с.1–69.

[37] Шпет Г.Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М.: Гермес, 1914, с.212.

[38] Шпет Г.Г. Сознание и его собственник. // Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве 1891–1916. Статьи по философии и психологии. М., 1916, с. 163–166. Без понимания той роли, которую Г.Г. Шпет отводил переживанию, кажутся несколько странными его отступления (вплоть до цитирования пытошных листов) в личностный опыт мыслителей в его «Очерках развития русской философии», излишне дотошным выглядит его упоминавшийся герменевтический комментарий к «Посмертным запискам Пиквикского клуба», вышедшего в издательстве Academia третьим томом книги Ч. Диккенса, его пристальный интерес к фактам биографии

не только с идеями В.С. Соловьева, кн. С.Н. Трубецкого о соборности сознания, но и с бахтинской идеей самосознания, души как «оплотнения» другими смыслами (сознаниями)[39], и другими современными ему авторами. Переживание оказывается источником и средством, и самим процессом смыслопорождения. Оно предстает самим бытием — интенционально содержательным, интонированным. Таким его представляли и современники Г.Г. Шпета: как «поступок», «участное мышление», «диалогическое взаимооплотнение смыслов» (братья Н.М. и М.М. Бахтины), Dasein, мотивационно окрашенное скукой, заботой, страхом (М. Хайдеггер), взаимопорождающий диалог Я и Других (М. Бубер, Э. Левинас).

Однако, пожалуй, именно в контексте «Русского Ренессанса» Серебряного века личностное переживание предстало ключевой идеей, условию не только усвоения, но и порождения социально–культурного опыта. Это выражалось в широком диапазоне обостренного интереса к чувственному опыту, включая сексуальный, «слушания музыки революции», опытов богоискательства и богостроительства. В этой связи представляется особенно интересным и важным феномен имяславия (ономатодоксии) — полузабытый, но оставивший со временем все четче проявляющийся глубокий след в отечественной философии и культуре.

Речь идет о движении, возникшем в Русской православной церкви после публикации книги в 1907 году скимонаха (отшельника) Илариона «На горах Кавказа» с описанием духовного опыта Иисусовой молитвы. Книга стала популярной среди великросских и малоросских монахов на Афоне, особая активность была проявлена Антонием Булатовичем, написавшим несколько книг. Имяславцы опирались на отцов церкви (Г. Нисский, Г. Палама), идеи Платона («Кратил»), неоплатонизма, утверждая, что, поскольку имена Саваоф, Иисус вызывают сущность Бога в мир, постольку,

---

А.И. Герцена, глубокое проникновение и сопричастность переживаниям сомневающегося, скептического разума. Новыми гранями раскрывается и судьба самого Г.Г. Шпета, открывая пока еще мало реализуемые перспективы понимания его творчества.

[39] Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979, с. 88–161.

хотя Бог не есть имя, но имя есть Бог. В этой связи получило распространение название этого движения как «имябожничества». По их мнению, имена воплощают сущность вещей подобно тому, как кузнец воплощает в изделии его сущность. Поэтому имена при их возникновении изначально правильны, неправильными их делают люди, и задачей науки и искусства является «исправление имен» (этимонлогон). Имяславцы резко отвергали конвенционализм, упрекая его в нигилизме, ничтожении бытия. Если звук — ничто, то все — ничто. Если И — ничто, В — ничто, А — ничто, Н — ничто, то и ИВАН — ничто. Каждый язык рождает свою, особую смысловую картину мира. Одно и то же понятие в разных языках понимается по–разному: искусство — в русском языке, в английском (Art), немецком (Kunst), греческом (τέχνη), польском (sztuka) языках означают одно и то же, но в совершенно разных смыслах. Применительно к Божественной сущности это означает, что Божественно не только содержание, но и форма.

Имяславскую формулу «имя есть Бог, но Бог не есть имя» критики имяславия часто извращали, не обращая внимание на ее вторую часть. При этом противники имяславцев тоже опирались на отцов церкви. Тот же Г. Палама утверждал, что энергия не есть Бог, а Б*О*ожество. Бог не имеет имени, так как задачей имен является различение, а Бог суть универсальное единство. к. имена. Бог не имеет имен, т.к. имена — для различения, а Бог — универсальное единство. Поэтому всякое имя — только звук и связь его — условна. Как утверждал один из наиболее активных критиков имяславия профессор Санкт–Петербргского духовного училища о.Троицкий, ни один предмет не нуждается в имени и может существовать без него — имена нужны для упорядочения психической деятельности. И таким образом, имя «Иисус Христос» изобретено людьми и не имеет Божественной энергии. Некоторые критики квалифицировали имяславие как ересь, разновидность хлыстовства.

В философском плане содержание спора об имяславии было проявлением спора об универсалиях — спора номинализма и реализма (платонизма). Российская философия с ее укорененностью в духовном опыте восточного христианства всегда тяготела к платонизму. И имяславие явилось ярким проявлением этого тяготения. Новым было акцентирование роли личностной сопри-

частности Божественной сущности. В определенном смысле в имяславии была заложена реформа традиционного апофатизма, а возможно — и его преодоления: из ничто (меона) — имя как rigid designator вызывает сущность к жизни, привязывает ее к реальности. в религиозном сознании.

Имяславие возникло не на пустом месте, у него были свои корни в духовных практиках (стригольники, хлысты, Стефаний Пермский), в политической истории самозванства. Да и проблема Об*О*жения в православии имела свою традицию — например, в споре иконославия и иконоборчества. В формировании имяславия свою роль сыграла и относительная независимость Афона от патриаршества РПЦ и Константинополя. Но социально политические факторы сыграли и против. Во внешнеполитическом плане это — неоднозначность отношений России и Греции с 1912 года, когда в ходе Балканских войн греческие войска заняли Афон, и началось притеснение российских монахов (русские монастыри, получавшие немалую финансовую поддержку от царского правительства, были наиболее богатыми[40]), возник конфликт вокруг главы монастырей. А добило ситуацию привлечение противниками имяславия «административного ресурса».

В 1912 году книга «На горах Кавказа» была запрещена[41], осуждена патриархом Афона Иоакимом III (хотя в 1907 была им поддержана). В 1913 году имяславие было осуждено комитментом преподобной Богословской школы на Халки, Константинопольским Синодом, Патриархом Германом V (как пантеизм) и заседанием российского Св. Синода, заслушавшим три содоклада и обращения монахов Оптиной Пустыни и Валаама. Июне–июле 1913 года последовала высылка свыше 500 еретиков с привлечением трех пароходов и нескольких рот солдат[42]. После допросов в Одессе: 8 монахов возвратились на Афон, 40 — отправлено в тюрьму, остальные — лишены сана и сосланы. Некоторые

---

[40] Их финансирование из российской казны было прекращено в 1917 году решением Временного Правительства.

[41] После этого она впервые была переиздана только в 1988 г.

[42] См. рассказ архиепископа Никона (Рождественского), руководившего «спецоперацией»: http://www.blagogon.ru/biblio/862/

монахи сами уехали с Афона (часть на Камчатку). В 1914 году последовала частичная реабилитация: в феврале 1914 года некоторые имяславцы были приняты Николаем II, в мае 20 иноков были допущены к священнослужению, в том числе А. Булатович — священником в действующую армию[43]. В августе 1917 года Всероссийский Поместный Собор собирается обсудить имяславие (к подготовке привлекался С. Булгаков), но не успел: в августе и осенью последовали известные события. В 1928 году имяславцы вошли в катакомбную церковь, не согласную с соглашательством патриархов Тихона и Сергия с Советской властью.

Имяславие можно рассматривать как коррелят духовных исканий начала века и социальной смуты 1917–1918 годов с их проективизмом, символизмом, эсхатологизмом, верой — основным содержанием культуры Серебряного века. Можно сказать, что оно наметило неотрефлектированный потенциал новой формы православия с акцентом на опыт личностного переживания, в чем–то аналогичный протестантской Реформации, с креном в упрощенную версию мистического опыта.

Имяславию были близки видные фигуры российского общества: Иоанн Кронштадский, Г.Распутин, по некоторым свидетельствам — царская семья… Но более интересно влияние имяславия на русских религиозных философов. П.А. Флоренский, выступивший в защиту имяславия, написавший предисловие к одной из книг Булатовича, и также уделивший немало внимания философии имени[44], отмечал, что любое имя соотносится с космосом конкретного языка, его стихией и энергией — без условно, не конвенционально. С. Булгаков, как уже говорилось, входил в комиссию Поместного Собора и глубоко вникал в суть дискуссии. Как осмысление основ имяславческого движения им была задумана и написана в 1919–1923 «Философия имени»[45], представшая как обстоятельно разработанная концепция философии языка, в которой он рассматривал слово как мысль, как Логос.

---

[43] В 1919 году он вернулся в имение и был убит грабителями.

[44] Флоренский П.А. Сочинения в 2–х т. Т. 2. У водоразделов мысли. М.: Правда, 1990, с. 264–287.

[45] Булгаков С.Н. Философия имени. СПб: Наука, 2008. — 448 с.

По мнению С. Булгакова звук творится смыслом, а не наоборот. И это подтверждается поэтическим творчеством. Бывший сторонником имяславия А.Ф. Лосев, начинавший научную деятельность в РАХН (ГАХН), одним из создателей которой был Г.Г. Шпет, оставил грандиозную по масштабу и неоплатонистскую в своих основаниях концепцию философии имени[46].

Имяславие, спор вокруг него, «силовое» решение оставило не афишируемый, но глубоки след в российской культуре. Примерами могу служить творчество О.Э. Мандельштама (как поэтическое, так и рефлексия возможностями языка), отчасти Б.Л. Пастернака. У истоков всемирно признанной московской математической школы, к которой принадлежали такие выдающиеся ученые как (П.С. Новиков, М.В. Лаврентьев, П.С. Александров, Л.С. Понтрягин, А.Н. Колмогоров и др.) стояли имяславец Д.Ф. Егоров (даже в ссылке творивший Иисусову молитву) и его ученик Н.Н. Лузин, находившийся под непосредственным идейным влиянием П.А. Флоренского[47]. Показательно и то, что на математическом факультете МГУ сохранилась не только устойчивая память об А.Ф. Лосеве, учившемся там, но и к его концептуальному наследию, о чем свидетельствует регулярное участие математиков в ежегодных Лосевских чтениях. Выдающийся математик, трансперсональный фимлософ, автор вероятностной модели языка В.В. Налимов ввел идею семантического вакуума, при воздействии на который личностного

---

[46] Лосев А.Ф. Имя: Избранные работы, переводы, беседы. СПб: Алетейя, 1997. — 616 с.; Лосев А.Ф. Имяславие. Ареопагитский корпус. М.: Изд. О. Абышко, 2009. — 224 с.

[47] См. также: Graham L., Kantor J.–M. Naming Infinity. A True Story of Religious Mysticism and Mathematical Creativity. Cambidge (Mass.)–London: The Belknap Press of Harvard Univ.Press, 2009. — 256 p.; Нижников С.А. Философия имени в России: становление и современная дискуссия. Часть 1. Имяславие П.А. Флоренского / С.А. Нижников // Пространство и Время. — 2011. — № 4(6). — С. 64–71. Нижников С.А. Философия имени в России: становление и современная дискуссия. Часть 2. Имяславие и платонизм в творчестве А.Ф. Лосева // Пространство и Время. — 2012. — № 1(7). — С. 51–55.

сознания как некоей функции, порождаются конкретные смысловые структуры[48].

Соотношение социального и индивидуального факторов в процессе формирования и развития личности было в центре и отечественной психологии, особенно в советский период. Л.С. Выготский, слушавший лекции С. Шпильрейн, трактовал социализацию как «вращивание» в смыслоывое поле сознания личности социальных значений знаков как социальных программ социально–культурной деятельности. В развитии деятельностного подхода в психологии, выводящего анализ сознания за его пределы, в контекст реальных практик жизни субъекта, было введено различение значения и личностного смысла, т.е. социально–исторического опыта жизнедеятельности социальной общности и индивидуально–специфического преломления этого опыта в индивидуальной жизнедеятельности[49]. Это различение стало ключевым в психологическом анализе социальных коммуникаций[50], российской школе экзистенциальной психологии с ее выходом к всестороннему анализу смысловой реальности: в сознании и деятельности человека, в структуре личности, в отношениях человека с миром, в межличностном взаимодействии, в артефактах искусства[51]. Неспроста отечественная психология обратилась к наследию Г.Г. Шпета[52].

Подводя итог несколько затянувшемуся довольно беглому, но важному (в плане обозначения масштаба традиции акцентирования внимания на личностном факторе смыслообразования)

---

[48] Налимов В.В. Вероятностная модель языка. О соотношении естественных и искусственных языков. М.: Наука, 1979 — 304 с.; Налимов В.В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектоника личности. М.: Академический проект, 2011. — 399 с.

[49] Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. М.: Политиздат, 1975. — 304 с.

[50] Леонтьев А.А. Деятельный ум (Деятельность, Знак, Личность). М.: Смысл, 2001. — 392 с.

[51] Леонтьев Д.А Психология смысла. М.: Смысл, 2007. — 512 с.

[52] Зинченко В.П. Мысль и Слово Густава Шпета (возвращение из изгнания). М.: Изд–во УРАО, 2000. — 208 с.

рассмотрению, можно говорить о накопленном потенциале расширения концептуального содержания семиотики.

Смысловая структура социального опыта

Знаковые механизмы, средства и детерминации познания и осмысления являются выражением и результатом конкретной динамики социальных и личностных факторов развития человеческого познания и опыта. Поэтому простое различение в знаковой структуре означающего и означаемого — а именно на этом останавливаются адепты постструктурализма — при всей своей эвристичности, нуждается в дальнейшей детализации и уточнении.

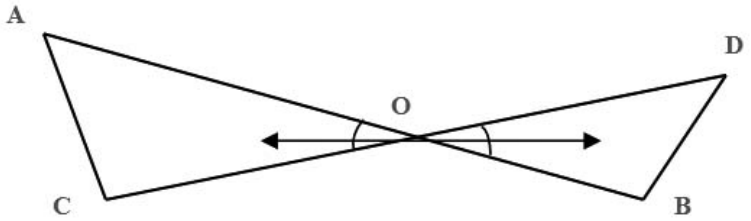
В предыдущих работах[53] была предложена экстракция инварианта упомянутых выше идей Г. Фреге, Ф. де Соссюра, В. Гумбольдта, Г.Г. Шпета, П.А. Флоренского, А.Н. Леонтьева и других авторов относительно содержания смысловой структуры и уровней осмысления. Исходным может являться различение в любом элементе культуры, рассматриваемом как знак, двух сторон: означаемого, то есть содержания той деятельности, того опыта, с которым связан и к которому отсылает данный знак, а также означающего — собственно материальной формы знака, с помощью которой он выполняет свою знаковую функцию. Такой формой может быть материал, из которого изготовлен предмет, пятна краски, звук, телодвижения, электромагнитная запись и т.д.

В структуре означаемого, в свою очередь, можно вычленить два основных компонента: во–первых, социальное значение — собственно социально–культурную программу, инвариант социального опыта, и во–вторых, личностный смысл, значение этого социального значения для конкретной личности. Если воспользоваться метафорой, предложенной в несколько другом контексте П.А. Флоренским, то соотношение материальной формы знака, социального значения и личностного смысла подобно соотношению двух треугольников, образованных от пересечения двух отрезков. (Рис. 1.)

---

[53] Тульчинский Г.Л. Смысл и гуманитарное знание. // Проблема смысла в науках о человеке. М.: Смысл, 2005, с. 7–26. Тульчинский Г.Л. Проблема осмысления действительности. Л.: Изд.ЛГУ, 1986.

Рис. 1. Соотношение материальной формы знака, социального значения и личностного смысла



Эти два треугольника могут отличаться конфигурацией, площадью, но у них имеется две принципиально общие характеристики: общая вершина в точке пересечения отрезков и размеры углов при этой вершине. Личностный смысл подобен этим треугольникам. Люди общаются ради смыслов. Но возможно это только при двух условиях: наличии материальной формы знака (общей вершины) и инварианта социального осмысления — социального значения (общей величины угла при общей вершине). Например, слово «лето» у каждого вызовет свой поток ассоциаций и воспоминаний (личностный смысл): у кого–то это будет отдых на море, у кого–то — лес, грибы, ягоды, а у кого–то — огород, огород, огород... Но все понимают, что речь идет о некоем инварианте социального значения, самом теплом времени года в северном полушарии.

В социальном значении можно вычленить также два аспекта: предметное значение — предметное содержание опыта, и функциональное социальное значение — собственно технологическое содержание программы социальной практики[54]. В общем случае, предметное социальное значение может быть собственным, отсылать к материальной форме знака (например, стол имеет самого себя в качестве предметного значения), и несобственным (например, слово «стол»). Языковые знаки в своем обычном

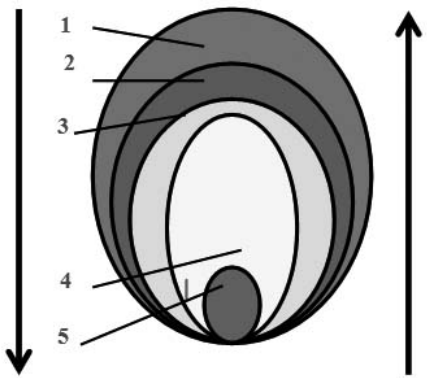
[54] В принципе, различение предметного и функционального социального значения соответствует различению объема и содержания понятия — эти логические характеристики являются точным концептуальным выражением данного различения.

употреблении имеют несобственные предметные значения. Эту систематизацию можно представить в виде схемы (Рис. 2):

Рис. 2. Смысловая структура социального опыта

Эти компоненты могут быть выстроены в структуру последовательных «вложений», подобную детской «матрешке» (Рис. 3).

Рис. 3. Опредмечивание и распредмечивание смыслового содержания социального опыта



Компоненты структуры смыслового содержания опыта могут быть выстроены в структуру подобную детской «матрешке». Речь идет не просто о компонентах смыслового содержания социального опыта, а о системе из взаимосвязи и взаимобусловленности. Переход от материальной формы знака к предметному и функциональному социальному значению и далее к личностному смыслу, вплоть до переживания — демонстрирует процесс усвоения социального опыта, его субъективацию, распредмечивание, понимание. В этом плане компоненты смысловой структуры предстают также уровнями герменевтического осмысления: идентификацией, референцией, интерпретацией, оценкой и эмпатией (сопереживанием, вчувствованием). Встречное прохождение этого ряда — от переживания, выражения отношения к социальному значению и его воплощению в материальной форме — демонстрирует объективацию, опредмечивание опыта.

Выделенные компоненты, фактически, подчеркивают единую деятельностную природу смыслового содержания опыта: предмет деятельности (предметное значение), способ деятельности (функциональное смысловое значение), отношение к этой деятельности (оценка) и ее переживание. Причем в переживании как форме осмысления ключевую роль играют повторы, в которых повторяются, возвращаются «...моменты живого ощущения деятельности, активности... в напряжении души и тела»[55]. Такое единство есть единство личностного переживания деятельности. Поэтому оказываются так важны практики, обеспечивающие повторных переживаний, связанные с природными ритмами, ритуалами, календарными праздниками, организацией трудового процесса, ритмами в поэтической речи, в изобразительном, пластическом искусстве. В этой связи, очевидно, можно говорить о фундаментальной смыслообразующей функции повторов — именно с их помощью закрепляются нейронные сети, формируя память, которая, в свою очередь, почти эвфемизм сознания, вменяемости.

Социальные значения не сводимы ни к собственно предмету или обозначаемому другому предмету, ни к ментальному образу

---

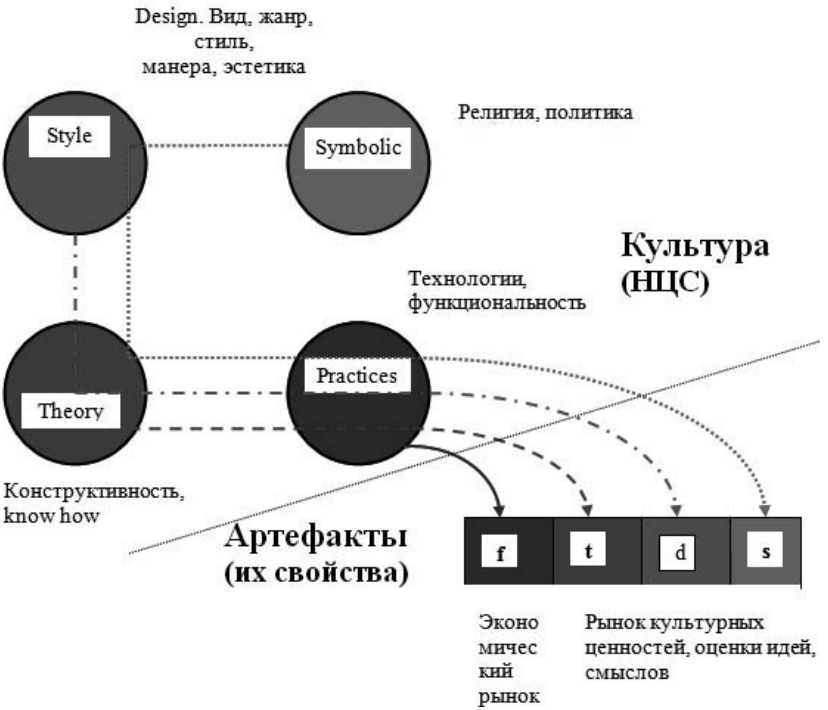
[55] Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. М.: Художественная литература, 1975. с. 64.

этого предмета. Они — и здесь ведущую роль играют функциональные смысловые социальные значения — суть характеристики способов деятельности с данной вещью, система связей и функций предмета. Эта система и воссоздается в процессе и в результате осмысления, которое, по сути дела, есть процесс создания и воссоздания программ социально–практической деятельности, выявления и осознания идеи «сделанности» предмета. Причем сам предмет выступает как единство значения и его воплощения.

Осмысление и смыслообразование имеют деятельностно–практическую природу и определяются ценностно–целевым контекстом соответствующих видов социально–культурных практик. И ключевая роль в смысловой структуре и в осмыслении, которую играет функциональное социальное значение, обусловлено тем, что оно задается соответствующими видами нормативно–ценностных систем культуры, паттернами, фреймами социальных практик в быту, в экономических отношениях, в управлении, в политике, науке, искусстве, религии. Собственно, любая культура как система порождения, хранения и трансляции социального опыта является «механизмом осмысления» и представляет собой систему нормативно–ценностных систем (НЦС). Каждый из видов таких систем задает соответствующие блоки осмысления. в плане смыслообразования социальных значений можно выделить несколько основных групп НЦС, связанных с практиками непосредственной практики с вещами, предметами, НЦС, связанных с технологиями и стоящим за ними конструктивного знания, НЦС художественного осмысления действительности, и, наконец, — НЦС символических практик. Каждая из этих групп НЦС формирует соответствующие группы социальных значений. (См. Рис. 4.)

Один и тот же элемент культуры может иметь функционально инвариантные смысловые характеристики. Например, топор должен состоять из топорища и топора с лезвием и обухом), может иметь различные конструктивные исполнения (топор может быть металлический, каменный и т. д.), выполняться в различном стиле и иметь различные символические характеристики (например, обусловленные использованием в ритуалах).

Рис. 4. Социальные значения как социально–культурные ценности артефактов культуры



В НЦС сопрягаются функционально–деятельностные, гносеологические (эпистемологические) и социальные (организационные и личностные) факторы формирования и развития социального опыта и осмысляющего его знания. Специфической НЦС является язык, реализующийся в целях обслуживания других НЦС, в том числе и самого себя. В идее НЦС находит свое выражение понимание рациональности как механизма социальной детерминации познания, представляющего собой устойчивую систему правил, норм и эталонов, принятых конкретным социумом для достижения социально–значимых целей. Более того, концепт НЦС позволяет рассматривать динамику институционализации смысловых структур как переход от личностного знания к знанию, с одной стороны — все более распределенному,

а с другой — формирующему общности единомышленников, вплоть до социальных институтов. Основой динамики институционализации выступает регулярность и интенсивность коммуникации.

Перенос осмысляемого в иной контекст осмысления, рассмотрение его в несобственной НЦС, расшатывание привычных представлений и деструкция старой смысловой структурых обобщает хорошо известные представления о роли в осмыслении удивления (Платон, немецкие романтики), остранения (В.Б. Шкловский), лиминальности (В. Тернер), деконструкции (Ж. Деррида), которые дополняются построением нового смыслового ряда из остраненных смыслов (монтаж, реаггрегация). При этом стадия остранения не может быть самоцелью. В таком качестве оно выступает, пожалуй, только в нонсенсе и абсурде, где становится не средством, а собственно содержанием, предметом творчества. Но даже в творческом нонсенсе оно, тем не менее, предполагает конструктивную деятельность сознания по выстраиванию новых смысловых конструкций.

Глубокая семиотика: персонологическое измерение смыслообразования

Структура смыслового содержания социального опыта, динамика осмысления и смыслообразования показывают принципиальную роль личностного сознания, выступающего источником, средством и результатом осмысления, в том числе — трансцендирования в иное. Поэтому традиционный семиотический анализ (семантика, синтаксис и прагматика) должен подкрепляться персонологическим вектором (измерением). Личность не только и не столько пассивный реципиент «вращивания» смысловых структур. Смысл принципиально суть порождение конечной системы, каковой является человек, постичь бесконечное разнообразие мира, и вынужденной делать это всегда с какой–то позиции, точки зрения, ракурсе — в каком–то смысле. Вне человека, наделенного сознанием, смыслы не существуют. Именно личностные переживания, их эмоционально–оценочная окраска — первичная среда смыслообразования и

осмысления[56]. Р. Инглхарт подчеркивает, что эмоции первичны по отношению к рационально–когнитивным факторам, которые суть поздняя рационализация эмоционально окрашенных переживаний и реакций[57].

Для семиотики важен учет всей полноты компонентов смыслового содержания опыта. Особенно в ее применениях к социальной реальности при анализе эффективности социальной коммуникации, особенностей осмысления действительности в научном познании и в искусстве, политической деятельности и юриспруденции, различных форм религиозности. Очевидны и источники трудностей некоторых концепций и подходов, связанные с абсолютизацией акцента на отдельных компонентах смысловой структуры. Если общесемиотические и аналитические построения связаны с акцентированием материальной формы и предметных значений, то феноменология и герменевтика в духе философии жизни акцентуируют роль неповторимых феноменов индивидуального сознания. Обе крайности совпадают в главном — они в частностях ищут целое, тогда как конкретное живое осмысление предполагает актуализацию полной смысловой структуры опыта. Нет проблемы выбора между интуитивизмом, растворяющим смысл и осмысление в индивидуальной психике, и трансцендентализмом, превращающим смысл в самодовлеющую сущность. Скорее имеются два полюса — предметно–вещный и индивидуально–феноменологический, между которыми реализуется процесс опредмечивания социального опыта.

Смысловая структура в своей полноте предстает как бы направленной вглубь ее содержания, выражая соотношение социального и индивидуального в динамике реализации опредмеченного социального опыта и осмысления. Таким образом, раскрывается роль личностного смысла и персонификации. Не случайно слово

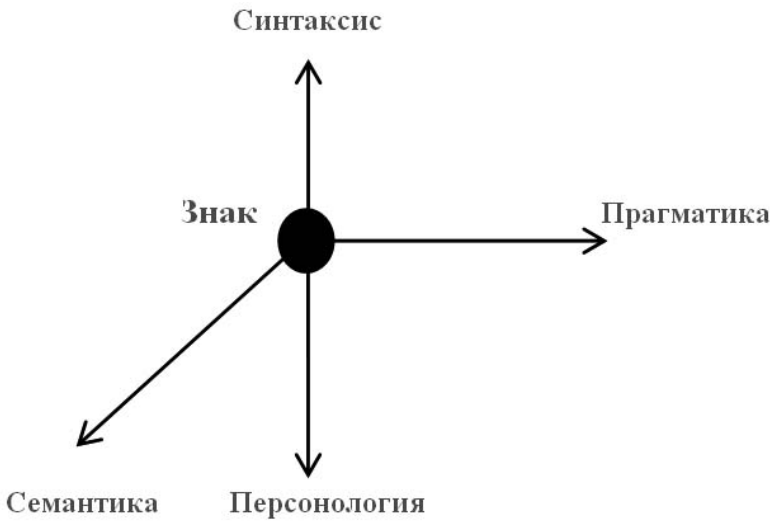
---

[56] Анкерсмит Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков. М.: Идея–Пресс, 2003; Анкерсмит Ф.Р. Эстетическая политика. Политическая философия по ту сторону факта и ценности. М.: ИД Высшей школы экономики, 2014.

[57] Инглхарт Р. Культурная эволюция. Как изменяются человеческие мотивации и как это меняет мир. М.: Мысль, 2018, с. 42–45.

subject означает и тему, предмет суждения и сообщения, но и их актора. Поскольку же речь идет о поле сугубо человеческого, личностного самоопределения, и именно личность, ее сознание является источником, средством и результатом смыслопорождения, то это измерение может называться также личностным (персонологическим). Так или иначе, но такой подход придает анализу глубину, уходя к корням и источникам смыслопорождения, получая возможность рассмотрения его динамики. (Рис. 5.)

Рис. 5. Персонологическое измерение теории знаков



Поэтому рассмотренное выше расширение анализа смысловой структуры может пониматься как «глубокая семиотика» (deep semiotics). В дополнение и развитие традиционной теории знаков и знаковых систем «глубокая семиотика» позволяет перейти от синхронического анализа к анализу диахронии, динамики развития знаковых систем. В некотором смысле такой подход аналогичен переходу в физике от кинематики, прослеживающей траектории движения к динамике, рассматривающей силы, порождающие это движение. Поэтому такой подход можно было бы назвать «семиодинамикой». Однако использование такого термина требует дополнительных уточнений и обобщений. Поэтому,

применительно к кругу рассматриваемых в данной работе вопросов, предпочтительней называть такой подход все–таки «глубокой семиотикой»[58] — как третьей традиции теории и философии знаков, восходящей к В. Гумбольдту, В. Вундту, А. Фосслеру, В. Марти, продолженной в работах М.М. Бахтина, Г.Г. Шпета, П.А. Флоренского, А.Ф. Лосева, Л.С. Выготского, А.Н. Леонтьева, подчеркивавшими особую роль личности и ее сознания в формировании и развитии знаковых систем и смысловых структур. Без персонологического измерения невозможно приращение смысла, его расширение, реализующееся как трансцендирование в иное. Очевидно, неспроста для Х.–Г. Гадамера и большинства прочих читателей текстов Ж. Дерриды остается загадкой — почему понимание и чтение с пониманием Деррида называет метафизикой[59]. Понимание — смыслопорождение, а смысл — всегда инобытиен, связан с прорывом к трансцендентному. И, как писал Г. Померанц: «Бытие коренится в душе человеческой».

Расширение семиотического концептуального аппарата в плане «глубокой семиотики» позволяет интегрировать в междисциплинарные возможности такого анализа, и что особенно важно, открыть перспективу расширения анализа смысла до процессов его воплощения в материальные формы. Это позволяет сделать важный шаг в конкретизации «Интерпретанты» Ч.С. Пирса. Так, с этих позиций важно, что личностный смысл не просто наслаивается на социальное значение, выражая отношение индивидуального сознания к надындивидуальному значению, выражая индивидуальное отношение к надындивидуальному значению[60].

---

[58] В плане динамики развития смысловых структур и их институционализации термин «deep semiotics» напоминает «deep play», используемый Д. Бентамом в его «Theory of legislation», когда он говорит о процессе порождения законодательства. Однако, это совпадение случайно и предлагаемая концепция «глубокой семиотики» не зависит от бентамовской интуиции — так же, как и от ультрасовременных отечественных интуиций «глубинного народа» и «глубинной власти».

[59] Тягло А.В., Воропай Т.С. Критическое мышление: Проблема мирового образования XXI века. Харьков, 1999. С. 114.

[60] См. также Леонтьев Д.А. Психология смысла. М., 2003.

Содержанием, как оценки, так и переживания являются оба основных компонента социального значения (предметный и смысловой) как ценностное отношение к деятельности и ее предмету, а также как переживание этой деятельности. Поэтому точнее будет сказать, что систематизация смысловых компонентов может быть представлена в различных моделях — в зависимости от целей анализа[61]. С позиций анализа уровней опредмечивания и распредмечивания социального опыта достаточна упомянутая модель. С позиций теоретико–познавательного и логико–семантического анализа центральным звеном является предметное значение, на которое наслаиваются смысловое значение и компоненты личностного смысла. С позиций психологического анализа центральным моментом становятся феномены и диспозиции сознания — компоненты личностного смысла, рассмотрение которых приводит к выявлению в них деятельностно–предметного содержания.

При этом, ценностно–нормативный анализ открывает возможность обоснования семантики практических рассуждений и перформативов: оценочных, нормативных, императивных. Действительно, помимо истинности (как соответствия неким фактам) возможны иные семантические оценки, соотнесение утверждения с другими ценностными рядами (добро, красота, необходимость, возможность, реализуемость...), что позволяет расширить применения семантического аппарата и аппарата модальной логики. Ранее[62], на примере логико–семантического анализа содержания идеи сущности и существенного признака был раскрыт механизм ценностно–нормативного синтеза знания в «стереометрическом» соотнесении описания реальности (истинное знание) с описаниями должного (знание необходимого) и возможного (знание реализуемого). Эти соображения были сведены в концепции

---

[61] Включая контексты цифровизации и электронной коммерции: French T. What kinds of «interpretation» can semiotics offer to e–commerce site users and designers? // Proceedings of the First International Workshop Interpretative Approaches in Information Systems Research. Brunel University. 2002, p. 1–6.

[62] Тульчинский Г.Л. Сущность и существенность. Философско–логический анализ // Логико–философские штудии. — СПб, 2000, с. 31–59.

«стереометрической» семантики, частью которой является традиционная логическая семантика. С этой точки зрения, основной формой осмысления является идея как синтез знания реальности (истины), ценности или цели (оценки) и программы ее реализации (нормы). Этот синтез может быть отрефлектирован (в научных формах знания, но может быть в обыденном опыте синкретичным[63].

Если воспользоваться приведенным выше различением двух основных традиций европейской философии, то можно сказать, что аналитическая философия, разрабатывая содержание социального значения, пыталась выработать эффективный аппарат выявления и фиксации некоего инвариантного предметного и смыслового его аспектов в языковых играх, речевых актах и т.д. Феноменолого–герменевтическая же традиция, концентрировалась на анализе личностного содержания смыслового содержания опыта: его интенциональности, эмпатии, переживании. При этом, показательно, что обе традиции, в конечном счете, пришли к одному и тому же результату. В аналитической философии все уперлось в вопрос о «способах применения» знака и гарантий правил применения. Феноменология и герменевтика также пришли к проблеме нормативно–ценностной идентичности, попыткам закрепиться в этосе конкретных культур. По обоим векторам «языковой поворот» привел, с одной стороны, к пониманию, что в рамках самого языка мы оказываемся в ситуации сведения любого предмета рассмотрения к способам его языкового выражения и описания, задаваемым, в конечном счете, нормами культуры, а с другой — пониманию, что осмысление реализуется в синтезе социально–культурного и личностного опыта, а ключевым моментом такого синтеза (точкой склейки «ленты Мебиуса» социального и индивидуального планов) оказывается опыт переживания.

Рассмотренные предпосылки и ряд идей, важных для развития глубокой семиотики, позволяют рассматривать ее как

---

[63] Тульчинский Г.Л. Идеи: источники, динамика и логическое содержание // История идей как методология гуманитарных исследований. (Философский век. Альманах. 17.) – СПб: Центр истории идей, 2001, с. 28–58.

прерванную традицию теории и философии знаков, дополняющая традиционную семиотику и семиологию, систематическое представление которой принципиально важно для развития теории знаковых систем, как аппарата анализа, прежде всего, социально–культурной реальности и роли личности в развитии социально–культурного опыта.

Такое развитие семиозиса предполагает обращение к телесности. Личность как источник, средство и результат осмысления, поле, на котором (и ради которого, по крайней мере — до последнего времени) разыгрывались социально–культурные практики смыслообразования, имеет телесные формы, позволяющие (или ограничивающие) ее участие в этих практиках, относиться к ним, влиять на их динамику.

II. Социально-культурные технологии смыслообразования

Культура как система нормативно-ценностных систем. Нормативно-ценностный синтез знания: идея и стереометрическая семантика. Нормативно-ценностная модель социогенеза. Наррация культурно-исторической памяти: уровни и динамика, роль повторов. Символическая политика и смысловые войны. Философские нарративы как проектирование новых смыслов. Оценочно-нормативная модель содержания смыслообразующей наррации. Нарративы вменяемости. От нарративов к перформативам: цифровизация, скорость и новая животность.

Культура как система нормативно-ценностных систем

Центральным и определяющим моментом осмысления является наличие в смысловой структуре социального надындивидуального слоя, посредующего отношение человека к действительности. Ранее, в первом разделе, отмечались деятельностно-практическая природа осмысления и смыслообразования, роль культуры как системы порождения, отбора, хранения и трансляции смыслового содержания социального опыта. В данном разделе предложено рассмотрение способов и технологий формирования и трансляции социальных значений. Именно социальные значения выступают платформой и непрерывной нитью человеческой разумности, выражая направленность мысли на программирование опыта, на его реализацию. Осознание нормативности осмысления характерно не только для нравственности и права,

где и сформировалось первоначально понятие нормы, но и для производственной, научной, художественной деятельности. Так в искусстве нормативны (каноничны) модели произведений определенного стиля, который интерпретируется как принцип создания множества произведений в духе «модели сезона» в моде. Подобные характеристики применимы и к научным «парадигмам», «стилям мышления», «исследовательским программам». Методология науки нормативна по самой своей природе — достаточно в этой связи вспомнить критерии рациональности, непротиворечивости, подтверждаемости и т.д.

С этой точки зрения, ключевую роль в смысловой структуре опыта играет функциональное социальное значение, которое задается контекстом соответствующих видов конкретных социально–культурных практик. Эти практики, как механизмы формирования и закрепления социальных значений в практической деятельности, могут быть конкретизированы как нормативно–ценностные системы (НЦС)[64]. Такие системы определяются:

- во–первых, ценностным компонентом, который складывается из предмета, целей и средств деятельности;
- во–вторых, нормативным компонентом (правилами, регулирующими осуществление деятельности);
- в–третьих, поскольку речь идет о системах социальной практической деятельности, способом организации коллективной деятельности.

Понятие НЦС позволяет раскрыть механизм культуры как системы внебиологического наследования опыта и информации, как системы хранения и трансляции идей. Именно НЦС выступают в качестве «социальной памяти», «исторической коллективной памяти», «надындивидуальной системой информации» и т.д.

---

[64] Понятие нормативно–ценностных систем было впервые введено в работах: Гусев С.С., Тульчинский Г.Л. Проблема понимания в философии. Философско–гносеологический анализ. М.: Политиздат, 1985. — 191 с.; Тульчинский Г.Л. Проблема осмысления действительности. Логико–философский анализ. Л.: ЛГУ, 1986. — 178 с. К идее НЦС близко концептуальное содержание идей «функциональные системы» (Э.В. Соколов), «нормативные системы» (М.А. Розов).

В процессе жизнедеятельности человек участвует в самых различных НЦС — этим путем осуществляется социализация личности как усвоение ею соответствующих социальных значений. Практически вся социально–практическая деятельность может быть представлена как совокупность НЦС в сфере производства, быта, отдыха, науки и т.д. Работа, отдых, поездка в транспорте, научная конференция, обед в кафе — все это конкретные НЦС. Но приобщение к НЦС не сводимо к простому приобретению определенных навыков. Оно является существенным фактором развития форм поведения человека вплоть до развития мышления, памяти, воли... Понятие НЦС позволяет преодолеть «дилемму» феноменологизма (психологизма) и трансцендентализма в анализе знания и осмысления, поскольку социальное значение — центральный аспект смыслового содержания опыта — не связывается однозначно с субъектом (в этом случае оно трактовалось бы как феномен индивидуального сознания) или противостоящим ему объектом (в этом случае оно выступало бы некоей платоновской сущностью). Значение формируется и развивается в практической деятельности, в единстве субъекта и объекта, выражаемом НЦС.

Понятие НЦС как определителя социального значения — центрального момента смысловой структуры — является фактически развитием и обобщением фундаментальной идеи Г.Фреге, рассматривавшего смысл как «способ данности» предмета. Каждый из таких способов данности задается осмыслением предмета (выступающего в этой связи предметным значением) в определенных НЦС. Он реализуется в соответствии с определенными целесообразными критериями, т.е. рационально. Это обстоятельство сближает виды осмысления (способы данности) предмета с проблемой видов (типов) рациональности. В НЦС сопрягаются функционально–деятельностные, гносеологические (эпистемологические) и социальные (организационные и личностные) факторы формирования и развития осмысленного знания. Поэтому использование понятия НЦС решает задачу поиска таких познавательных ориентаций, которые позволили бы рациональному познанию выступить формой деятельности, эффективной и в аспекте общения. Если рациональность понимать механизм социальной детерминации познания, представляющего собой

устойчивую систему правил, норм и эталонов, принятых конкретным социумом для достижения социально–значимых целей, то эта трактовка также выражается в идее НЦС, каждая из которых задает свой канон осмысления.

Специфической НЦС является язык, реализующийся в целях обслуживания других НЦС, в том числе и самого себя. Язык — суть социальная деятельность по поводу общения. Речь идет не только о целях адекватной передачи мысли. Во–первых, сама эта задача определяется целями и задачами эффективного воздействия на других людей, вторична по отношению к этим целям и задачам. Во–вторых, языковая деятельность отнюдь не сводима к адекватной передаче мысли — довольно часто языковая практика преследует цели сокрытия, а то и искажения мысли. Люди общаются отнюдь не только для того, чтобы поделиться мыслями, но всегда для того, чтобы достичь каких–то (возможно — общих) целей. Когда человек испытывает полный комфорт, ему достаточно первой сигнальной системы. Необходимость во второй сигнальной системе, т.е. в членораздельной речи возникает только тогда, когда человеку чего–то не хватает и он стремится подвигнуть другого или других к разрешению этой проблемы. Хотя язык и является относительно независимой и самостоятельной НЦС, язык (речь и письмо) не самоцель, а средство, используемое в различных видах деятельности. Взятые сами по себе и для себя язык и речь бессмысленны. Они «встроены» фактически в каждую НЦС социальной практики, реализуя в них возможность общения. В этой связи язык оказывается как бы путеводителем по совокупной системе НЦС, по миру определенной культуры. Без знакомства с определенным языком невозможно вхождение ни в национальную, ни в профессиональную, ни в возрастную и т.п. культуры.

Как уже отмечалось выше, в плане смыслообразования социальных значений можно выделить несколько основных групп НЦС, связанных с практиками непосредственной практики с вещами, предметами, НЦС, связанных с технологиями и стоящим за ними конструктивного знания, НЦС художественного осмысления действительности, и, наконец, — НЦС символических практик. Каждая из этих групп НЦС формирует соответствующие группы социальных значений.

Можно предположить, что НЦС социальной практики развились из единой системы духовно–практической деятельности, синкретично совмещающей различные функции (от магических до хозяйственных). НЦС ремесел, науки, искусства и т.д. дифференцировались и специализировались постепенно, по мере развития цивилизации и специализации видов деятельности. Это выражалось в выделении отдельных функций в самостоятельные виды деятельности, профессиональной закреплении людей за ними, соответствующих изменениях в системе образования и воспитания. Таким образом возникают мотивированные изнутри, а не санкционированные извне стили поведения. Например, появившиеся в начале XVI в. детальные технологические инструкции и руководства по металлургии, оружейному делу и текстильному производству, носящие светский характер, давали каждому возможность освоить соответствующую деятельность, не будучи посвященным в ритуальные цеховые тайны ремесла. Этот процесс десакрализации привел к становлению науки, которая не только выстояла в единоборстве с религией, но и превратилась в действенное средство рациональной регуляции в обществе.

Особый интерес представляет рассмотрение социальной организации НЦС как общностей людей. Они могут иметь формальную (т.е. определенную закрепленными функциями и связями, правами и обязанностями, инструкциями, отношениями координации и субординации, средствами контроля и стимулирования) и неформальную (основанную на межличностных взаимоотношениях) организационную сторону деятельности. При рассмотрении НЦС под этим углом зрения выявляется динамика развития форм организации НЦС, каждая из которых проходит путь от нерегулярной случайной общности людей (типа «тусовки») до формирования социальных институтов, являющихся наиболее развитой формой организации НЦС. Характерными чертами социальных институтов являются:

– то, что они возникают на стадии достаточно дифференцированной общественной практики, когда на основе разделения труда выделяются НЦС, связанные с достижением социально–значимых целей;

– то, что в этих НЦС доминирует формальная сторона организации, закрепленная в специальных положениях, уставах и т.д., регламентирующих функционирование систем;

– то, что функционирование таких систем обусловлено сложившимися экономическими, правовыми социальными отношениями.

Первопричина динамики и дифференциации НЦС социальной практики — разделение и специализация этой практики, обусловленные развитием цивилизации. Действие этой причины проявляется в трех основных аспектах институционализации НЦС: во–первых, в способе осмысления действительности, осуществляемого в данной НЦС, ее смысловом ядре; во–вторых, в способе и уровне организации взаимодействия участников данной системы, т.е. ее социальной организации; и в–третьих, в отношении данной НЦС к среде, т.е. к другим, внешним по отношению к ней НЦС.

Особую роль играют взаимодействие и взаимосвязь смыслового и социально–организационного аспектов развития и. как факторов становления и развития НЦС. До самого последнего времени наука, искусство, политика и другие формы «общественного сознания» изучались философией, тогда как их социально–организационнный аспект изучался социологией науки, социологией искусства и т.д. Разрыв в рассмотрении смысловых и социально–организационных сторон социальной деятельности приводит к существенным методологическим трудностям. Так, рассмотрение идей и их смысловых структур при отвлечении от социально–организационных аспектов чревато в методологии науки интернализмом, в искусствознании — формализмом, в политике — догматизмом. При этом социальная сторона явлений сводится к отношениям коммуникации, т.е. информационному взаимодействию, осуществляемому на языковой основе — передаче и воспроизведению смыслового содержания — не более. Однако, существование и развитие определенных видов деятельности не могут объясняться и только с точки зрения их социальной организации: объяснение динамики науки не сводимо к экстерналистским моделям, а развитие искусства — к «социальному заказу». Уже давно отмечена соотносительность решений (в научной, политической и любой другой деятельности), являющихся

процессом и результатом концептуальной деятельности сознания, и решений организационных, необходимых для реализации первых. Аналогично не может браться в отвлечении от смысловой и социально–организационной сторон третий аспект, связанный с проблемой социальной значимости определенного вида деятельности как оценки ее со стороны общества, обеспечивающего эту деятельность материальными, финансовыми и трудовыми ресурсами.

Смысловой (феноменологический, методологический и т.п.) и социально–организационный факторы взаимодополняют и взаимопровоцируют друг друга. Их динамическая взаимосвязь предстает «историей» формирования и развития соответствующих нормативно–ценностных систем — от объединения людей, связанных общностью целей и осмысления к зрелым и разветвленным социальным институтам, в которых эти цели и осмысление закрепляются как социально значимые и нормативные. Так смысловой и социально–организационный аспекты развития науки не противостоят друг другу, а дополняют и взаимопредполагают друг друга в органическом единстве. Будучи целевыми общностями, НЦС объединяют людей в формальные и неформальные организации в целях некоторой практической деятельности. Предпосылкой и условием успеха этой деятельности является относительно единый, когерентный способ осмысления действительности всеми участниками деятельности. Смысловой аспект институтционализации НЦС выражается в некотором нормативном понимании, которое определяет не только общность цели деятельности, но и общность восприятия предмета деятельности, его анализа и т.п. Когерентное понимание (осмысление) наличествует в любой НЦС. Различия заключаются только в форме и степени его выраженности. Это может быть и простая общность психологической установки, и не вербализуемое «цеховое» знание, и формальная экспликация в виде учебников, манифестов, положений, программ. Когерентное понимание задается социальными значениями, т.е. общностью целей, предмета и правил деятельности.

Способам осмысления действительности соответствуют «сгущения» людей, занятых ее освоением в данном виде деятельности. Поэтому организация деятельности в каждый момент времени соответствует достигнутому обществом объему и

специфике освоения мира, характеризует степень разделения и специализации.

Взятая как процесс, в единстве смыслового и социально–организационного аспектов динамика институционализации предстает осуществляемой в несколько стадий:

1) Стадия выработки нового осмысления. Характеризуется минимальной степенью организации. Коммуникация участников носит спорадически случайный и во многом личностно–доверительный характер;

2) Стадия выработки когерентного понимания (коалиция). Характеризуется несколько большей устойчивостью связей и отношений между специалистами, которые начинают выделять себя как группу единомышленников. Подобная избирательность в общении «уплотняет» коммуникацию, хотя само общение носит слабо регламентированный характер — типа научной, политической, артистической «тусовки» — on line или off line.

3) Стадия парадигмы. Общение начинает носить систематический характер семинаров, конференций, переписки, обмена научными материалами на ранних стадиях (рукописи, препринты, заявки). Делаются попытки выработать программные материалы, прорваться в СМИ. Выдвигаются лидеры мнений. Примером этой стадии в науке являются «невидимые колледжи» в науке. Замечательные возможности для реализации этой стадии дают современные средства коммуникации: Интернет, социальные сети.

4) Стадия сплоченной группы (ассоциации). На этой стадии когерентное понимание уже фиксируется участниками деятельности в явной форме программного заявления. Коммуникация становится все более ограниченной рамками группы, в которой выделяются признанные лидеры, между которыми может существовать разделение сфер влияния. Лидер выступает центром, вокруг которого формируется группа. Именно он обычно выступает с программным заявлением, обеспечивает селекцию и интерпретацию информации. Важным моментом на этой стадии являются успех и социальное признание. Они свидетельствуют о развитии группы и обеспечивают социальный престиж (имидж) ее деятельности, а значит и постоянный приток сторонников и учеников. Привлечение учеников достигается обычно с помощью

пропагандистской и популяризаторской деятельности, public relations, осуществляемых обычно либо самим лидером, либо под его контролем. Этой цели могут служить не только социальные сети, но и медиа, включая традиционные СМИ, периодические издания, постоянные семинары, конференции. Нередко создаются специальные центры (школы, курсы) подготовки специалистов в данной области. Явным становится отличие деятельности данной группы от материнской НЦС: группа становится либо элитарной, ведущей в материнской НЦС, либо «мятежной», отвергающей ортодоксальные установки. Причем во втором случае деятельность группы может оказаться либо тупиковой, либо дать начало новой традиции. По некоторым оценкам для «прорыва» старой традиции в науке необходима группа около 20 человек, а для создания новой традиции — от 500 до 1000 человек.

5) Стадия профессионализации. На этой стадии в НЦС фиксируется формальная организационная структура. НЦС становится специальностью (профессией) и обеспечивает не только подготовку учеников, но и их трудоустройство посредством открытия новых должностей или переориентации старых, создания трудовых коллективов. На этой стадии нередко образуется расслоение лидерства на формальное (по должности) и неформальное. Институционализация НЦС как профессии определяется следующими главными особенностями: (1) профессиональной ответственностью за производство, хранение, передачу и использование соответствующих социальных значений; (2) автономностью профессии в деле привлечения новых членов, их подготовки, повышения квалификации, контроля за их деятельностью; (3) установлением между данной НЦС и ее социальным окружением таких отношений, которые обеспечивали бы ей поддержку и охрану от непрофессионального вмешательства, важной становится роль известных (широкой общественности) ученых, репрезентирующих свою сферу в глазах публики и общественного мнения, СМИ; (4) стимулирование деятельности профессионалов на основе оценки качества их деятельности с точки зрения других профессионалов–экспертов. Стадия профессионализации характеризуется полной организационной вооруженностью НЦС вплоть до писаного кодекса поведения (устава, положения, должностных

инструкций), статуса юридического лица (счет, финансирование и т.п.), высокой степенью упорядочения координационных и субординационных отношений (самостоятельное юридическое лицо или подразделение типа отдела или лаборатории в существовавшей структуре). Все прогрессирующая рутинизация деятельности зачастую приводит к формированию в ее недрах нового смыслового сдвига, развитие которого может привести к дальнейшей дивергенции системы.

Аналогичные стадии проходит развитие идей в науке, политике, искусстве, религии, бизнесе. Совсем не обязательно, чтобы каждая НЦС проходила все указанные стадии институционализации. Возможна стагнация на каждой из указанных стадий. Далеко не каждой НЦС удается развиться даже в стадию сплоченной группы, не говоря уже о наиболее развитой стадии профессионализации. Процесс институционализации соответствующих НЦС, взятых в единстве смыслового и социально–организационного аспектов, можно представить в виде схемы на Рис. 6.:

Рис. 6. Стадии инситуционализации нормативно–ценностных систем

Роль смыслового и социально–организационного аспектов институционализации в их динамике различна. На первых этапах ведущую роль играет смысловой аспект, на поздних — социальный. Формирование направлений, в том числе и становящихся впоследствии дисциплинами, осуществляется зачастую на начальных этапах так называемыми «маргиналами», «фанатиками–неудачниками», дилетантами — там, где нет дисциплины, специальности, не может быть и специалиста в строгом смысле слова. Однако, раз возникшее осмысление неизбежно вызовет те или иные формы социальной организации лиц его разделяющих — вплоть до в той или иной степени «борьбы за чистоту рядов». Разумеется, возможна ситуация, когда достаточно развитый организационный аппарат объединяет людей, не разделяющих единое осмысление, но это лишь будет свидетельством, что у истоков такой социальной организации некогда стояло когерентное осмысление «отцов–основателей». Вокруг смыслового ядра НЦС выстраиваются структуры социальной институционализации, которые могут быть ранжированы от простейших межличностных отношений до развитых социальных институтов данного общества.

Собственно смысловой аспект институционализации может рассматриваться как первоклеточка социально–организационной институционализации, как ее начальная стадия. Смысловой и социально–организационный аспекты институционализации НЦС выражают различные стадии зрелости и становления деятельности, лежащей в основе социальных значений, причем — стадии, реализующие все смысловые уровни социального опыта. Поэтому институционализированные формы осмысления, рутинизированные в некоторые профессии, специальности и дисциплины, представляют собой отлившиеся в институционные формы социальной организации виды осмысления. С этой точки зрения, каждое научное понятие — это интеллектуальный зародыш научно–исследовательского института или лаборатории, а последние — суть институционализированные понятия[65]. Это позволяет рассматривать динамику институционализации смысловых структур как переход от личностного знания к зна-

[65] Тулмин Ст. Человеческое понимание. М.: Прогресс, 1984. — 328 с.

нию, с одной стороны — все более распределенному, а с другой — формирующему общности единомышленников, вплоть до социальных институтов. Основой динамики институционализации выступает регулярность и интенсивность коммуникации. В дальнейшем мы еще вернемся к этому.

Нормативно–ценностный синтез знания: идея и стереометрическая семантика

Постигаемые свойства вещей не порождены человеком, но их выявление возможно лишь в контексте конкретной деятельности, преследующей определенные цели и располагающей конкретными возможностями их реализации. Описания (и соответствующие утверждения или отрицания) в определенных контекстах прстановятся нормативными или оценочными, так же, как нормы и оценки могут рассматриваться дескриптивно[66]. В этой связи деятельностный контекст открывает возможности раскрытия синкретичного содержания смысла.

Познание предмета связано с раскрытием его объективных свойств, что определяет характер и содержание полученного знания, осознание «скрытого схематизма», «сделанности» предмета. Только следуя логике этого схематизма сознание способно к формированию идеи — наиболее зрелой и развитой формы осмысления, в которой соединяются в едином интегральном синтезе знание, представление об идеальном (нормативном) образце и программа его реализации[67].

Идея — не только установление адекватных описаний действительности, но и соответствие конкретным целям социальной деятельности, возможностям ее реализации. Поэтому изучение и. предполагает средства, дающие возможность вести анализ не только в терминах соответствия знания реальности, но также

---

[66] Ивин А.А. Логика оценок и норм. Философские, методологические и прикладные аспекты. М.: Проспект, 2016. — 320 с.

[67] Тульчинский Г.Л. Идеи: источники, динамика и логическое содержание // Философский век. Альманах. 17. — СПб: Центр истории идей, 2001, с. 28–58.

в терминах должного, возможного и нормативного. По крайней мере, можно предположить, что в логико–гносеологическом плане такой анализ есть, прежде всего, осмысление как единство фактов, оценки и нормативного предписания. Так, идея либерализма или коммунизма — это и конкретное теоретическое представление о социальной реальности, и представления о целях общественного развития, и представления о путях и способах достижения этих целей (программе преобразования реальности для достижения целей на основе имеющихся знаний об этой реальности). Идея квантовой механики — это и научные теории, и нормативно–ценностное содержание соответствующей парадигмы (норм, образцов, программ научной деятельности). В принципе, аналогично содержание не только политических, научных, экономических или технических идей. Таково содержание также и идей художественных, религиозных и т.д.

Более того, можно утверждать, что человек вообще познает мир именно в идеях. Идеи — первичные формы осмысления. Так, ребенок постигает окружающие его вещи именно как идеи: стул для него это и вот эта реальная вещь, и ее предназначенность, и программа действий (игры) с ним. Выраженный в идее синтез представлений об истинном, должном и возможном может быть — как синкретично–целостным, так и теоретически отрефлектированным, вплоть до аналитического вычленения каждого из модусов. С этой точки зрения, понятие, как знание о свойствах предметов и процессов, является лишь одним из аспектов идеи, абстрагированным от оценочного контекста, от модусов возможности и необходимости.

В этой связи можно отметить вызревание новой ориентации в теории познания. Традиционно главная проблема эпистемологии (гносеологии), логики и методологии науки есть вопрос о гарантиях и регулятивах получения истинного знания. Соотношения знания и действительности при этом рассматриваются «однонаправленно» — от действительности к знанию, как представленность действительности в формах знания. Но познание одновременно — и активное воспроизведение действительности, обусловленное целями практической деятельности. Анализ знания, как знания осмысленного, ставит перед гносеологией, логикой и методологией комплекс проблем, связанных не только

с обеспечением адекватной «представленности» действительности в определенных формах знания или обеспечением непротиворечивости этих форм, но и с ее встречным движением — от знания к предмету, т.е. с воплощением определенных знаний и идей в продуктах социальной деятельности по преобразованию мира.

Подобная ориентация принципиально важна для анализа философских и методологических проблем технического знания, изучающего не столько предметы и явления в их «естественном» бытии, сколько возможности их преобразования. Техническое знание преимущественно выступает как представления о необходимом конечном (деловом) продукте (вещи, энергии, информации и т.п.), а также о средствах и способах его получения, каждые из которых уточняются в терминах реальных возможностей. Иначе говоря, мы имеем дело с интегрированным единством знания о целях и средствах их реализации в процессе деятельности, упорядоченной на основе этого знания. В принципе, подобную структуру имеет любое «технологическое» знание, связанное с обоснованием преобразовательной деятельности человека, преобразования им природы, общества и себя самого.

Логические основания анализа такого знания принципиально важны для уяснения логико–методологического статуса наук об «искусственном» вообще[68], построения теории творчества, эвристики как науки о творческом, конструктивном мышлении применительно к теориям, машинам, проектам, программам и планам. Смысловая структура институционализации, как синтеза описаний, целей и предписаний, аналогична структуре целевой программы. Можно утверждать, что логическая структура целевых программ дает исключительные возможности представления и анализа осмысленного и существенного знания. В этой связи вполне обоснованно ставить вопрос об общенаучном статусе программно–целевого (цесарного) подхода наравне с другими междисциплинарными стратегиями познания: функциональным, структурным, системным, комплексным подходами[69]. Такой подход есть обобщение и

---

[68] Саймон Г. Науки об искусственном. М.: УРСС, 2009, — 144 с.

[69] Ладенко И.С., Тульчинский Г.Л. Логика целевого управления. Новосибирск, 1988.

развитие теоретического и методологического потенциала указанных подходов, использует их как свою предпосылку и основание.

Трактовка знания одновременно в модусах истинности (потенциальной осуществимости), практической целесообразности и фактической реализуемости есть, по сути дела, переход от двумерной, «плоскостной» семантики, «прикалывающей» знание к реальности, рассматривая знание только в терминах «истинно–ложно», к «стереометрической семантике». Семантическое обоснование практического рассуждения и содержания и. «стереометрично» в том смысле, что задается не одной, а как минимум — тремя проекциями, каждая из которых есть установление определенного вида соответствия (оценки).

Выступая прескриптивной гипотезой, знанием, интегрирующим информацию о необходимых ресурсах и условиях достижения целей, и. выражают, в конечном итоге, предписания по реализации этих целей. В этом плане многомерная («стереометрическая») семантика и. реализует представления об оптимизирующей роли нормативно–ценностных регуляторах познания. Оптимизация состоит в обеспечении логического синтеза, рациональности осмысленного знания. Осмысленность, существенность знания, фиксированного в идее, является выражением единства анализа и синтеза, выявления расчлененности предмета познания, описания этой расчлененности («сделанности») и программы воссоздания в новом единстве, задаваемом целями практической деятельности. Истинность же достигается за счет включения нормативно–ценностных факторов образования и функционирования знания в единую систему критериев, а не за счет абстрагирования от них, отказа от их учета.

Установление трех видов соответствия перекликается с видами эффективности целенаправленной деятельности как отношений: 1) выбираемых целей к потребностям (ценностным нормам); 2) результата к целям; 3) результата к затратам ресурсов[70]. Перекличка понятий не случайна. Она свидетельствует о глубокой фундаментальной общности управленческих и познавательных

[70] Пружинин Б.И. Рациональность и историческое единство научного знания. М.: Наука, 1986.

процессов, выражающейся в их обусловленности практической деятельностью. Так же как интегральным выражением эффективности является отношение потребностей к имеющимся возможностям и ресурсам, так и интегральным выражением и. является логический синтез знания об «истинном стремлении»[71], представляющий содержание и. как программу эффективного, т.е. реализуемого и результативного действия.

В истории философии можно найти широкий спектр ответов на вопрос об источниках идей. Согласно Платону, и. принадлежат особому миру, а поскольку мир реальный — суть мир теней от истинного мира идей (эйдосов), то наши представления — «припоминания» о мире чистых эйдетических сущностей. Модификацией платоновской «теории припоминания», фактически, является попперовская концепция «третьего мира», которому принадлежат теоретические сущности[72]. Однако тот же Платон уподоблял знание оттиску на восковой дощечке души[73]. Эта метафора впоследствие легла в основу трактовки человеческого сознания как tabula rasa, заполняемой результатами опыта. Р. Декарту принадлежит концепция врожденности идей сознанию. О возможности синтетического априорного знания говорил И. Кант. Согласно французским материалистам XVIII столетия и марксистско–ленинской философии идеи суть формы отражения сознанием объективной реальности, а согласно В.В. Налимову, идеи (смыслы) — результат спонтанной «распаковки» смыслового континуума[74].

Очевидно, что большинство концепций и подходов восходит к двум основным платоновским моделям: либо идеи доопытны (врожденной, припоминания о мире чистых сущностей), либо

---

[71] Аристотель. Соч. в четырех томах. Т. 4. М.: Мысль, 1983; Ивин А.А. Основания логики оценок. М.: МГУ, 1970; Лобовиков В.О. «Искусственный интеллект», формальная этика и морально–правовой выбор. Свердловск: УрГУ, 1988.

[72] Поппер К. Логика и рост научного знания. Избранные работы. М.: Прогресс, 1983.

[73] Платон. Соч. в трех томах. Т. 2. М.: Мысль,1970, с. 237–304.

[74] Налимов В.В. В поисках иных смыслов. М., 1993; Налимов В.В. Разбрасываю мысли. В пути и на перепутье. М., 2000.

они — результат опыта. Но в обоих случаях главным оказывается взаимосвязь мира духовного и эмпирического. Иначе говоря, идеи связаны с прорывами в иное, опытом трансценденции.

Однако идеи не возникают «из ничего». Путь познания — это всегда переход от одного знания к другому: от знания неполного и неточного — к знанию все более полному и точному. Иначе говоря, новые формы осмысленного знания возникают из старых, прорастают сквозь них. Поэтому проблема возникновения и развития идей предстает, в этом плане, как вопрос об извлечении из опыта знания, которого в этом опыте еще не было. А поиски выхода из этой ситуации есть поиски выхода за рамки анализируемых смысловых структур.

В самом общем виде развитие осмысленного знания может реализовываться трояким образом: 1) «внутриконцептуально», как погружение в смысловую структуру познаваемого предмета и прослеживание внутренней логики его развития; 2) «надконцептуально», как реконструкция смысловой структуры из «внешней» позиции; 3) «межконцептуально», как прослеживание связей смысловых структур, в том числе «своей» и «иной». Однако первые два подхода являются крайними выражениями более общего — третьего, «межконцептуального». Во всех трех случаях речь идет о взаимодействии смысловых структур. Это взаимодействие и выступает основной, базовой процедурой. Поэтому при рассмотрении механизма порождения осмысленного знания особенно важное значение имеет метафора — столкновение смысловых структур, их диалогическое «взаимооплотнение»[75]. Диалогичность является фундаментальной чертой человеческого мышления, выражающейся в первичности бинарных — двуэлементных, но нерасчлененных структур и отношений (суждение, вопрос–ответная природа понятия и т.д.). Принцип диалогичности эволюционно закреплен в парности пространственно разнесенных органов чувств. В генетической психологии эта особенность сознания и мышления получила название «диплакстии». Идея диалогического, вопрос–ответного характера

[75] Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. М.: Худ. лит., 1975.– 504 с.

осмысления и познания в целом в различных вариациях неоднократно высказывалась в истории человеческой мысли (Сократ, Р. Декарт, Ф. Бэкон и др.).

Для возникновения нового смысла, для диалогической метафоризации необходима неоднородность информационной системы, наличие в ней по крайней мере двух гетерогенных подсистем. Речь идет о фундаментальном, коренящемся в психофизиологии сознания и мышления обстоятельстве. Так, исследования функциональной асимметрии полушарий головного мозга показывают, что деятельность мозга человека подобна функционированию именно таких систем. Биполярный характер носит и культура — как в целом, так и на различных уровнях ее интеграции: рационализм–иррационализм, схоластика–мистика, начетничество–юродство и т.д.

Рассматривая механизм диалогового взаимодействия, следует выделить два основных его аспекта: «негативный» (разрушающий, отрицающий) и «позитивный» (созидающий, конструктивный). Первый связан с переносом осмысляемого в иной контекст осмысления, рассмотрением его в иной, несобственной нормативно–ценностной системе, с расшатыванием привычных представлений и деструкцией старой смысловой структуры. Второй — с построением нового смыслового ряда, формированием новой системы знания. «Негативный» аспект осмысления обусловлен тем, что возникновение нового знания затруднено действующими стереотипами. Поэтому формирование новых и. предполагает выведение опыта из автоматизма его привычного восприятия и понимания, способность увидеть известное заново, сделав привычное необычным, странным. Эту сторону смыслообразования В.Б. Шкловский удачно называл «остранением», а вслед за ним Д. Барлоу — дистанцированием, Б.Брехт — очуждением, а Ж Деррида — деконструкцией.

Новые идеи, новое осмысление — это не просто разрушение привычного смыслового ряда, это и его пересоздание. Для художника это новое композиционное решение, для ученого — новое сравнение и построение новой теоретической модели, для инженера — новое конструктивное или технологическое решение, для рабочего или спортсмена — новая последовательность операций

и движений. За всем этим стоит одно — новая конструктивная фиксация смыслового содержания социального опыта, его новое программирование. Процесс этот подобен ковке металла, когда его разогрев до состояния полной пластичности, когда ему можно придать практически любую форму, дополняется остужением, фиксацией нужной формы. Таков, в принципе, путь формирования научной терминологии. У этимологических истоков любого научного термина всегда стоит метафора, одно из значений которой однозначно фиксируется с помощью определений.

Динамика осмысления предстает, таким образом, как систематический нормативно–ценностный сдвиг. Зачастую благодаря этому сдвигу, нечто, представляющееся несущественным и побочным, приобретает фундаментальное значение. Например, в материальном производстве железо и стекло первоначально рассматривались как шлак в медеплавильном и гончарном деле. Рожь и конопля довольно долго рассматривались как сорняки. Важным шагом стало не просто технологическое освоение этих объектов, а именно установление их самостоятельной ценности. Аналогичные ситуации характерны и для познавательной деятельности. Так в науке открытия, первоначально не представляющие интереса с точки зрения старой парадигмы, с позиций новой могут оказаться ключевыми. Достаточно в этой связи напомнить ситуацию с периферическими для классической физики исследованиями абсолютно черного тела, открывшими новые горизонты квантовой физики. И здесь главную роль играет не открытие само по себе, а установление его места в целостной научной картине мира.

Общая динамика опыта и осмысления заключается в постоянной диффузии и специализации форм деятельности и смысловых структур, с ним связанных. Любая самоорганизующаяся система в своем развитии реализует равновесие организации и дезорганизации, синтеза новой информации за счет разложения старой. Доминирование первой из этих сторон (тенденций) ведет к окостенению, заорганизованности, второй — к распаду системы. Для периода разложения характерны нормативно–ценностной сдвиг, остранение, отрицание традиционных ценностей. Поиски новых идей порождают обилие доктрин, теоретических

концепций, привлекают внимание к альтернативным поискам дилетантов и «еретиков», высмеиваемых ранее.

Социальный опыт реализуется только при условии освоения его личностью. Программы социального поведения как «осмыслители» действительности» оказываются определяющим фактором формирования и развития сознания. Причем, особую роль в развитии личности играют социальные значения и программы поведения, освоенные в детстве, поскольку в дальнейшем новые социальные значения воспринимаются сквозь призму первоначально усвоенных.

Именно индивидуальное сознание личности является тем полем, в котором происходит изначальный смысловой сдвиг, остранение и попытки выстроить новое видение реальности. Это выражается в самом процессе организации жизнедеятельности личности, выдвижении на передний план одних ситуаций, отодвигании на дальний план других, преодолении третьих, короче говоря, в проведении личностью своей жизненной линии, обусловливающей неповторимость осмысления действительности ею. Личность — подвижная, способная к самоорганизации и саморазвитию открытая система, различные элементы которой стимулируют, взаимопровоцируют, обогащают, нейтрализуют или подавляют друг друга. Как в профессиональной, так и в бытовой сфере жизнь часто ставит личность в ситуации, когда за неименем социального образца она вынуждена в самой себе искать пути решения и выбора образа действия или мышления. В этих случаях проявляется способность личности к сверхпрограммному самоопределению и «самодостраиванию». Отсутствие предзаданной программы на все случаи жизни вызывает напряженные усилия по формированию нового опыта и осмысления. Именно ситуация непонимания, «удар о границы понимания» вызывает рефлексию, а в результате рефлексии и новое осмысление, понимание, т.е. новые идеи.

В порождении идей участвуют все пласты личностного смысла. При этом происходит как бы «растворение» устойчивых инвариантных и общезначимых социальных значений с последующей «кристаллизацией» новой смысловой структуры, из которой в дальнейшем, особенно в процессе коммуникации, происходит

все большее «испарение растворителя» — личностного смысла. Так ученый фиксирует улавливаемые только им смысловые обертоны в сравнениях и аналогиях, художник и поэт — в образах. Через сознание творца проходят улавливаемые только им связи реальности, новая гармония мира, которые он, фиксируя, делает достоянием общества.

Осмысление человеком действительности направленно. Оно не только путь познания, путь истины, но и путь добра, стремления человека к благу и счастью. Это свойственно не только здравому смыслу и житейскому опыту, но и существенно важно для науки и других сфер профессионального мышления. Ценности и идеалы играют существенную роль в возникновении, становлении и развитии фантазии, мечты, воли, т.е. целой группы психологических и нравственных детерминаций осмысления и формирования нового знания, идей. Чувства человека, его эмоциональное отношение к действительности — не только сопровождают осмысление, но и являются мощным формообразующим фактором, поскольку выражают ценностное отношение человека к реальности. Именно ценностное отношение образует определенный эмоциональный настрой, служащий своего рода катализатором творческой деятельности в научном, техническом, художественном поиске. Этот настрой, выполняя роль восполнителя возможного недостатка знаний и умений, создает своеобразную «энергию заблуждения», позволяющего продвигаться вперед «без лишних рассуждений». Сталкиваясь с задачей, творческая личность переживает некий внутренний рывок, интеграцию и мобилизацию всех, не только интеллектуальных, но и биопсихических сил. Подъем, переживаемый человеком, при этом, не сводим к озарению (инсайту) и является феноменом качественно иным, чем простая сумма реализации отдельных психических функций. Это скорее резонанс, некая особая функция самоорганизации личности. При этом рациональная мыслительная деятельность — крайне необходимый, но не достаточный элемент динамической целостности и полноты творческой деятельности.

Творчество питается от целостности личности, а не от отдельных ее компонентов. Поэтому, помимо ценностной позиции, важным фактором новых идей, нового знания и осмысления

является другой компонент личностного смысла — переживание (как осознанное, так и бессознательное, невербализуемое). В практике организации научных экспериментов, пуска и наладки новой техники — нередки ситуации, когда специалисты не в состоянии выразить явным образом свои знания и передать их другим. Оказываются необходимыми личные контакты и совместная деятельность, в ходе которых осуществляется передача скрытого (неявного) знания. Имеется в виду передача того опыта, который наладчики и художники называют «знанием в кончиках пальцев», той формы знания и осмысления, которая связана с переживанием индивидом определенной деятельности, вплоть до телесной моторики[76]. Эти целостные, но неосознаваемые формы и детерминации осмысления выступают как бы индивидуальным стилем, манерой, свойственной именно данной личности. Их наличие обусловлено единством биологически–телесного и социально–психологического начал в человеке — оба эти начала играют свою роль в динамике осмысления и знания. Новые и., новое осмысленное знание не могут возникнуть с самого начала как общее. Во всех сферах человеческой деятельности новые творческие приобретения начинаются с личных инициатив, как проявление личностной свободы и ответственности. Лишь затем, приобретая общее социальное значение, они могут становиться нормами.

Персонологический источник возникновения и формирования идей, действие личностного фактора в формировании и динамике идей проявляется в трех основных сферах. Во–первых, это сам факт откровения истины, полем которого является личность. Истина производна от метафизики свободы, которую нельзя доказать, а можно только показать в истине, т.е. открывшемся мире, как опыт принятия, а значит и вменения, мира. Свобода определяет истину сразу и целиком. Дело логики и другой познавательной техники описывать открывшуюся свободно целостность. Онтологические допущения и предположения любого знания суть онтологический импульс «Да будет!», метафизический акт свободы. Открыть мир — значит принять его, а принять — значит взять на себя ответственность. В том, что мир открылся мне, нет

[76] Полани М. Личностное знание. М.: Прогресс, 1985.

моей заслуги, но открылся мир мне. Носителем свободы является именно субъект самосознания. Тем самым самосознание — эта, с гносеологической точки зрения, «слепая точка», необъективируемая субъективность — оказывается в центре формирования и развития идей, главным источником нового знания и осмысления.

Во–вторых, динамика осмысления и смыслообразования предполагает взаимодействие, как минимум, двух семиотических систем: дискретной (дискурсивной) и континуальной (целостно–образной). Систематическое отождествление нетождественного, порождение аналитически истинных метафор имеет своим полем именно личностное сознание. Интуиция, факты биографии, жизненного пути и опыта служат материалом порождения новых смысловых структур идей.

В–третьих, сама динамика перехода от нового осмысления (идеи) к научным теориям и формам институционализации знания, опять–таки, предполагает личностные усилия. Общение с другими порождает общее понимание, систематическое общение по поводу идеи — коллективы единомышленников и профессиональные коллективы.

И на каждом из этих уровней — метафизическом, психологическом и социальном (коммуникативно–организационном) — решающим оказывается именно персонологический, личностный фактор. В анализе формирования и развития идей метафизический и эпистемологический анализ, психологическое и социологическое рассмотрение фокусируются именно на личностном факторе. Знание формируется и развивается усилием прорастания бытия в сердце души человека, усилием ума и души.

Можно констатировать несколько главных выводов из проведенного рассмотрения:

– в идее выражается единство различных планов бытия: сущего, должного и возможного — эти модусы могут выражаться синкретично или отрефлектированно отдельно;

– первичным источником, средством и результатом формирования идеи является индивидуальное сознание, реализующее «прорыв в трансцендентное» к иным планам бытия;

– с другой стороны, поскольку сознание суть интериоризированная социальная практика, в динамике идей на первый план

выходит соотношение индивидуально–личностного (персонологического) и социально–культурного факторов, их взаимообусловленность и взаимопроникновение;

– с этой точки зрения всякое осмысление и всякая социальная практика (наука, религия, политика, искусство, бизнес и т.д.) предстают системой субкультур, каждая из которых обладает своим этосом;

– тем самым, в формировании и развитии идей теснейшим образом оказываются взаимосвязанными не только гносеологический и социологический, но персонологический, этический и метафизический компоненты.

Нормативно–ценностная модель социогенеза

Предложенные выше концепции нормативно–ценностных систем и нормативно–ценностного синтеза знания открывают интересные перспективы не только концептуализации, но и операционализации, важные для исследования смыслообразования. Это не только обозначенные ранее стадии институционализации смыслового содержания социального опыта, а также возможности выявления логико–семантического содержания идей как синтеза описаний, оценок и норм. Прежде чем перейти к рассмотрению конкретных технологий смыслообразования, следует отметить возможность нормативно–ценностного представления о структуре и динамике развития общества, важные для понимания формирования смысловой картины мира, формируемых и транслируемых разными культурами.

Понимание культуры как системы порождения, хранения и трансляции социального опыта позволяет обобщить ценностный (культура как система ценностей), нормативный (культура как система норм, правил, традиций), деятельностный (культура как способ жизни) и «человекотворческий» (культура как «машина» социализации) подходы в исследовании культуры. Порождая социальные значения в процессе смыслообразования, культура — не только и не столько некий ментальный план, сколько именно фреймовая структура образа жизни конкретного социума, соответствующего социального опыта.

В этом плане несомненный интерес представляют базовые ценности социо– и культурогенеза, формирования и развития социума, задающие общий план, который уточняется в конкретных НЦС данного социума, институционализирующих его опыт. Так, П. Сорокин подчеркивал, что источником всей социальной динамики являются основные человеческие инстинкты: пищевой, сексуальный, самосохранения и самовыражения[77]. Именно стремление к менее опасному обеспечению питания, продолжению рода и другим жизненным ресурсам, лежит в основе образования обществ, групп самого различного уровня. А подавление основных инстинктов является источником социальных конфликтов и потрясений.

Поэтому, к базовым ценностям социогенеза, прежде всего, относится ***безопасность***, позволяющая преодолеть угрозы физическому существованию, прочие страхи и неопределенности довольно широкого плана. Именно стремление к менее опасному обеспечению питания, продолжению рода и другим жизненным ресурсам, лежит в основе образования обществ, групп самого различного уровня. Учет этого обстоятельства широко используется в политической практике. И это отнюдь не только обеспечение внешней и внутренней безопасности (военной, экономической, информационной, пищевой и т.д.), что является очевидной и главной функцией государства. Общеизвестны и практики игры на этой ценности, формирование образа внешнего или также внутреннего врага, некоей опасности, перед лицом которой обществу следует сплотиться вокруг мудрого руководства. Подобное манипулирование, а то и хорроризация общества давно и успешно освоены политическими элитами. И не случайно — консолидировать, сплотить общество перед лицом некоей опасности гораздо легче, чем на конструктивной позитивной основе.

При этом, в любом социуме — в любой форме и на любом уровне — с самого момента его возникновения с неизбежностью возникают проблемы признания, оценки, предпочтения, доминирования и подавления, связанные с ними конфликты,

---

[77] Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. М.: РОССПЭН, 2000.

переживания обид, зависти и рессентимента[78]. Именно с разрешением проблем зависти и ресентимента, так или иначе, но связаны возникновение и роль второй базовой ценности социогенеза — ***справедливости***. Реализация этой ценности порождает социальные нормы, социальный контроль и другие механизмы социализации личности: от морали и права до социально–культурных эмоций чести, гордости, стыда, смеха...

Однако сами эти представления и институты могут рассматриваться некоторыми представителями общества как несправедливые. Тем самым возникает импульс к пересмотру, динамике норм и правил. Поэтому важно отметить, что справедливость реализуется по двум направлениям. Первый вектор справедливости связан с формированием неких правил, запретов, норм, которые, собственно, и обеспечивают социализацию в рамках данного социума. Второй — связан с возможностями динамики этих институтов, вызываемых творчеством, самореализацией, инициативой отдельных активных индивидов, а то и целых социальных групп, слоев, классов.

В традиционных обществах, т.е. обществах, основанных исключительно на воспроизведении норм и традиций, доминирует первый вектор. Носители творческих инициатив рассматриваются в таком обществе как нежелательные девианты, по отношению к которым применяются различные санкции вплоть до наказаний, изгнания, а то и казни. История убедительно демонстрирует, что современники и соплеменники сплошь и рядом воспринимают творцов–«инноваторов» нарушителями завета

---

[78] Шёк Х. Зависть. Теория социального поведения. М.: ИРИСЭН, 2008. — 544 с. Следует подчеркнуть важность и концептуальную смелость этой фундаментальной работы Х. Шёка. Тема зависти и рессентимента была одной из ведущих в социальной и политической философии конца XIX — начала XX столетий. Достаточно вспомнить то значение, которое уделялось этой теме Ф. Ницше, А. Шопенгауэром, М. Шелером. То, почему зависть и рессентимент стали «белым пятном» в философии прошлого, да и начала нынешнего столетий, Х. Шёк объясняет торжеством либеральной демократии, которую он рассматривает как институционализированную зависть, использование ее энергетики в конструктивных целях.

предков, установленных норм, зовя к ним то ли полицию, то ли врача. Более того, в таком обществе доминирует представление о коллективной ответственности, потому что индивид понимается, прежде всего, как представитель конкретного социума (рода, племени, клана).

Именно то обстоятельство, что «нет пророка в своем отечестве», побуждает творцов–инноваторов искать справедливость и удачу в других краях, городах и весях, где к ним относятся как к «иным», чудакам, маргиналам, что парадоксальным образом, но позволяет им, зачастую добиваться больших результатов, чем «туземцам». Факт этот тоже слишком хорошо известен. Важным условием успеха инновационных проектов является горизонтальная мобильность, возможность перемены места жительства. И в связи с этим, становится понятной модернизационная роль городов и нынешнего тренда к агломерациям: именно в городах накапливается их критическая масса, которая и становится социальной базой модернизационного развития.

Традиционное общество обходится, таким образом, двумя указанными базовыми ценностями. Для обеспечения консолидации и социализации ему достаточно обеспечения безопасности и справедливости. И политической власти, государству для обеспечения легитимности в таком обществе вполне достаточно апеллировать к безопасности и справедливости. Однако, если общество оказывается заинтересованным в развитии и творчестве, делая ставку на второй вектор справедливости, в нем формируется еще одна базовая ценность — ***свобода***, связанная с возможностями самореализации, индивидуальной ответственности.

Не всякое общество рассматривает такую ответственную автономность (свободу) как ценность. Большая часть истории человечества прошла в рамках традиционных обществ, в которых личная инициатива рассматривалась как девиация, нарушение завета предков. Выдающийся цивилизационный вклад христианской культуры как раз и заключается в ценностном рассмотрении свободы / ответственности личности.

Таким образом, в общем случае, ценностную ось социогенеза задают безопасность, справедливость и свобода (см. Рис. 7.).

Рис. 7. Базовые ценности социогенеза

Причем центральное место на этой оси занимает именно справедливость с ее возможностями акцентировки реализации как в направлении безопасности, так и свободы. Например, в случае кризиса, катастрофы, любой другой опасности, представления о справедливости резко смещаются в сторону безопасности, зачастую в ущерб личностным правам. Однако, по мере политической, экономической стабилизации, на первый план начинают выходить права личности, их гарантии, условия самореализации и т.п.

Такие представления убедительно подтверждаются результатами многолетнего международного исследования World Values Survey, ведущегося с 1981 под научным руководством Р. Инглхарта и охватившего более 80 стран[79]. Согласно этим результатам, индустриализация обеспечивает переход общества от традиционных ценностей жесткой этническо–конфессиональной солидарности (свойственных аграрным обществам) к ценностям секулярно–рациональным (свойственным обществам индустриальным). Следующий переход — от «материальных» ценностей физического выживания («жадности и подозрительности») к «постматериальныым» ценностям общества постиндустриального (открытости, толерантности, демократичности…). Это позволило авторам программы WVS сделать вывод, что в 1970–1990–х

[79] Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия. М.: Новое издательство, 2011. — 464 с.

годах в странах с наиболее развитой экономикой произошла «тихая революция», названная научным руководителем этой программы Р. Инглхартом «переходом к постматериализму». Имеется ввиду стадия модернизации, обеспечивающая новый уровень качества жизни, гарантирующий материальное благосостояние, уверенность в завтрашнем дне, образование, здравоохранение, экзистенциальную безопасность от угрозы войны, криминала. Тем самым установки на безопасность, выживание, защищенность уступают место ориентации на самореализацию, самовыражение, личностную свободу.

«Материалистов» волнуют в первую очередь насущные потребности, связанные с выживанием, обеспечением безопасности. «Постматериалисты» ощущают относительную уверенность в том, что удовлетворение этих нужд им уже гарантировано и направляют свои силы и интересы на решении е вопросов качества самореализации. Эта динамика сказывается в поколенческих ориентациях (старшие *еще* более материалисты, младшие *уже* более постматериалистичны), на формах политической и гражданской активности. Так, «материалисты» склонны к традиционным формам (выборы, митинги, встречи с руководством, письменные обращения), тогда как постматериалисты демонстрируют большую гибкость и разнообразие, в том числе — протестной деятельности (флешмобы, сетевая активность в блогосфере, стрит–арт), концентрируясь не на идеологии, а напрямую выражая свои предпочтения по конкретным вопросам, таким как экология, охрана культурно–исторических памятников, аборты, коррупция... При этом формы протеста, связанные с насилием, не пользуются массовой поддержкой, вызывают неприятие. Другими словами, по мере постиндустриальной модернизации традиционные формы политической активности, включая практики либеральной демократии, могу уступать новым, в том числе — еще недостаточно изученным формам. Иногда этот процесс ошибочно воспринимается как упадок или кризис демократии, тогда как, скорее, речь идет о ее дальнейшем развитии и гуманизации, проявлении ее сути, а не формы. Подлинная поддержка демократии возникает не в связи с учреждением (или импортом) демократических институтов, а когда люди высоко ценят и считают самоцелью

гражданские и политические права, обеспечивающие возможность их ответственного самовыражения.

Более того, если поддержка демократии на ранних стадиях перехода (т.н. «трансфера») основывается на завышенных ожиданиях в политической сфере, а не убежденности в ценности свободы как ответственности как таковой, экономические неудачи могут привести к разочарованности в демократии и даже — чувству безысходности перед почти неизбежным авторитаризмом. Именно такова была ситуация в постсоветских демократиях. При этом, парадоксально, но в случае экономических успехов авторитарные режимы тем быстрее утрачивают легитимность, чем дольше им удастся поддерживать экономический рост, способствующий распространению в обществе ценностей самовыражения, а значит и — демократии. Так годы «тучных коров» (2000–2011) подготовили почву мощного гражданского протеста в РФ зимой 2011–2012 годов. В странах же, где ценности самовыражения уже широко распространены, провалы в экономике (например, в Бельгии, Испании, Чили) не ведут к утрате легитимности демократических политических систем.

Табл. 1. Соотношение ценностей и типа общества

Ценности / Общество	Родо–племенное	Аграрное (феодальное)	Индустриальное	Массовое информационное
Доверие	Личное — к «своим»	Личное — к иерарху	Социальное — к суду	Социальное — к брендам
Справедливость	Своим — не чужим	По заслугам	По закону	По известности
Личность	Этнич. принадл.	Статус	Ролевая	Проектная
Собственность	Общая	Иерархическая	Частная	Сетевая рента
Свобода=ответственность	Род, племя	Вассалитет	Индивид	Точка сборки Я

Распространение секулярно–рациональных ценностей ведет к секуляризации власти, легитимность которой начинает зависеть не от традиционных религиозных верований, а от светских и рациональных представлений. И такие секуляристские представления и установки могут быть не менее догматичными, чем религиозные.

Так, они не всегда противоречат неограниченной политической власти — как коммунистическая или фашистская идеология.

Однако утверждение ценностей свободы, самовыражения ведет к эмансипации от власти, от любого внешнего воздействия, посягающего на личные права. В этом случае власть воплощается в самом человеке. В морально и политически автономной личности институциональная и суверенная свобода совпадают, воплощаясь в единой ответственности.

Роль справедливости, однако, связано с еще одним важнейшим обстоятельством: эта ценность выступает в качестве импульса формирования социальных институтов — как формальных, так и особенно — формальных.

Социогенез предполагает не только ценностные интенции, установки, но и реализующие их институты — неформальные и формальные. К неформальным относятся обычаи, традиции, собственно и образующие институциональную основу (background) — культуру данного общества, ее нравственное содержание и специфику. Формализованные представления о справедливости выражаются в праве, а наиболее развитой и зрелой формой таких институтов является государство.

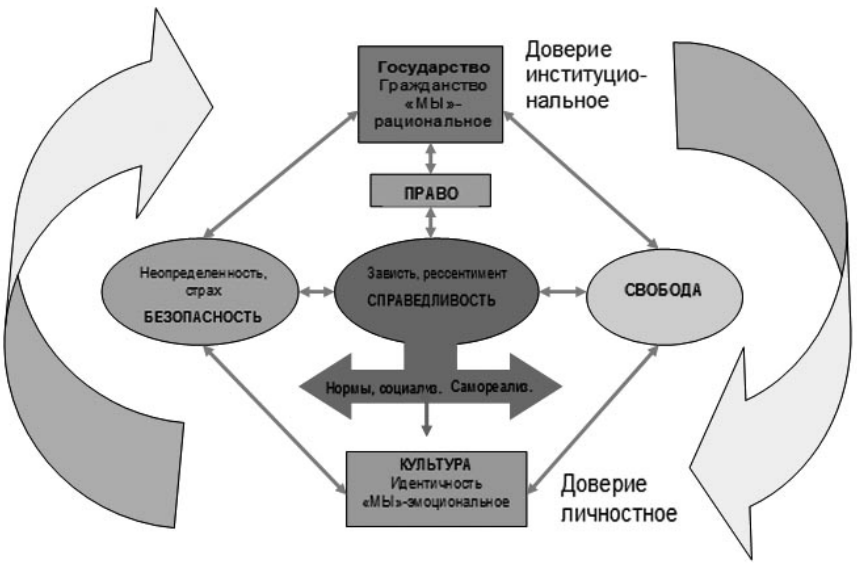
Как уже было показано выше, неформальные институты могут дозревать до формальных институционализаций — организационных форм юридического лица, государственных органов, обеспечивающих реализацию соответствующих норм, а могут и надолго сохраняться на неформальном уровне.

Культура обеспечивает идентичность, самосознание «Мы», преимущественно — эмоционального. Политическая власть, государство — идентичность «Мы» гражданского, преимущественно рационального. Именно синтез этих двух идентичностей и обеспечивает социальную солидарность. И, если эта солидарность предполагает доверие, то неформальные институты этнической идентичности обеспечивают доверие «сплачивающее», личностное, возникающее между людьми, общность с которыми определяется происхождением и этнической идентичностью. Но для относительно развитого общества, а особенно — состоящего из представителей разных этносов, конфессий, доверия сплачивающего недостаточно — необходимо доверие институциональное, «наводящее мосты» между

разными группами и слоями общества. Это доверие и формируют формальные институты, прежде всего — правовая культура, задающая нормативную рамку отношений и взаимодействий различных групп и слоев данного государства. Если неформальные институты задают культурно–этническую идентичность, то неформальные — гражданскую, которая и обеспечивает консолидацию нации в ее гражданско–государственном понимании.

В этой связи, можно говорить, что социогенез осуществляется в пространстве пересечения ценностной и институциональной осей, реализуя конкретный специфический баланс соответствующих векторов, обеспечивающий существование и развитие данного социума. В плане возможностей модернизации и инновационного развития это выражается в тенденции к традиционализму (выражающемуся в тренде к культурной идентичности, безопасности и государственности) или прогрессизму (выражающемуся в тренде к свободе и правовому обеспечению творчества, инициативы). Эта модель представлена на рис. 8.

Рис.8. Роль формальных и неформальных институтов в консолидации общества



Ценностно–нормативная модель социогенеза, основанная на выделении ценностной оси (безопасность–справедливость–свобода) и оси институционализации справедливости, позволяет фиксировать особенности культурного профиля общества, его деформации, акцентировку политических идеологий. Предложенная модель может использоваться для построения «профиля» конкретного общества, его политической культуры — в зависимости от степени выраженности и акцентировки ценностных и нормативных параметров.

Так, в департаменте прикладной политологии НИУ Высшая школа экономики (Санкт–Петербургский филиал) с привлечением студентов предпринята серия исследований сравнительного анализа и динамики политической культуры России. Например, в исследовании А. Богдановой, с опорой на базу данных Г. Хофстеде удалось сопоставить профили политических культур различных стран, а также динамику политической культуры РФ за последние годы[80]. Исследование А. Камаева позволило сравнить для 12 основных социальных групп РФ профили существующей и желаемой политических культур[81].

Тем самым, ценностно–нормативная модель политической культуры открывает широкие перспективы синтеза различных подходов и аналитик, не отрицающих, а интегрирующих выработанные концепции и накопленные результаты. И на этой основе уже можно ставить вопрос о причинах отмеченных особенностей культуры, конкретных социумов, их динамики, в т.ч. — в зависимости от конфигурации социальных сил, их интересов и ценностных установок[82].

---

[80] Тульчинский Г.Л. Политическая культура России: источники, уроки, перспективы. — СПб.: Алетейя, 2018.

[81] Там же.

[82] Богданова А.К., Тульчинский Г.Л. Ценностно–нормативные основания модернизации регионов и региональных политических режимов. // Россия и мир: глобальные вызовы и стратегии социокультурной модернизации. М.: ФНИСЦ РАН, 2017. с. 99–108.

Наррация культурно–исторической памяти: уровни и динамика, роль повторов

Человек — как уже отмечалось, существо конечное, ограниченное в пространстве и во времени. Ему не дана полнота знания разнообразия мира. Он пытается постигать этот мир с какой–то позиции, с какой–то точки зрения, в каком–то смысле. Но у человека есть возможность расширения своего личного опыта через знакомство с другими точками зрения, с опытом и смысловой картиной мира других людей. И это не только родители, близкие, учителя, коллеги, с которыми он на протяжении жизни общается непосредственно. Эту задачу решают и социальные практики, дающие возможность человеку не только адаптироваться к жизни, освоить рутинные социальные роли, но и освоить навыки выхода за рамки привычного горизонта — как осмысления, так и деятельности.

Немаловажную роль играет искусство, значение которого связано со спецификой предлагаемого расширения опыта и осмысления. Наука и образования посредуют такое расширение в виде обезличенных алгоритмов, эффективных правил (методов) получения определенного результата. При этом, преимущественно, используется апелляция к рациональности (понятия, аргументация, доказательства, опровержения, обобщения), т.е. обезличенным инвариантам социального опыта. И такой опыт связан с реальностью, с которой соотносятся научные результаты и с преобразованием которой связаны инженерии. В каком–то смысле наука оперирует «вымышленными» моделями, теориями, но они сначала операционализуируются с помощью характеристик, которые можно наблюдать, измерять, а потом предлагаемые объяснения подтверждаются или опровергаются с помощью наблюдений и измерений.

Искусства же и связанные с ними культурные индустрии расширяют опыт прежде всего и преимущественно, через воображаемую несуществующую реальность, которую все больше квалифицируют как «виртуальную», о верификации которой речь не заходит.

Но во всех этих случаях речь идет о коммуникативных технологиях смыслообразования, транслирующих смысловую структуру

опыта, без освоения которого человек, как социальное, наделенное сознанием существо, невозможен.

«Сознание» — эвфемизм, если не синоним «памяти». Не даром все правовые и психологические практики определения вменяемости личности основаны на способности человека вспомнить факты биографии, отношения с родными и близкими, динамику развития этих отношений. А беспамятство суть состояние, характеризующее невменяемость, утрату самосознания — временное (вследствие болезни, состояния аффекта) или необратимое. Память — суть и критерий самосознания[83]. «Опомниться» означает «вспомнить себя», «придти в себя» «вернуться к себе», «повторить себя», тогда как экстаз, невменяемая аффективность — суть «самозабвение», растворение своего Я в потоке переживаний.

Сказанное о роли личностной памяти в формировании сознания и самосознания, вполне применимо и к культурно–исторической памяти. Если личностная память критерий проявления вменяемости человека, то культурно–историческая память, а точнее ее общность — один из ключевых факторов культурной идентичности и консолидации социума. Человеческое сознание определяется памятью прошлого. Мечты, надежды коренятся в этой памяти — к ней стремятся или от нее отталкиваются. Так же, как личностная память является результатом осмысления и переосмысления пережитых впечатлений, ситуаций, конфликтов, поступков, неоднократных устных и письменных рассказов о них близким и в медиа, ситуаций жизни, дневников и фотоархивов и т.п., так же и культурно–историческая память — результат конструирования представлений о прошлом при участии практически всех институтов и форм социально–культурной деятельности: власти, образования, гуманитарных наук, медиа и конечно же — искусства.

Активное обсуждение тематики «политического использования истории», «исторической политики», «политики прошлого», «политики памяти», «коллективной общественной памяти», «исторической памяти», «режимов памяти», «культуры памяти»

---

[83] Так, в немецком языке глаголы думать (мыслить) и помнить однокоренные: denken и andenken.

и т.д. стало предметом интересов широкого круга историков, социологов, философов, политологов, психологов, культурологов и других специалистов. Так, по свидетельству А.И. Миллера, термин «историческая политика» (Geschichtspolitik) — возник в 1980–е годы в критике левыми попыток канцлера Г. Коля подвергнуть легкой ревизии германское «покаяние» за Вторую мировую войну. [Миллер, 2015] В 2004 польскими историками и политологами это понятие (polityka historyczna) было подхвачено для оправдания использования истории в решении политических проблем. Эти нешуточные проблемы возникли в связи с вступлением в НАТО и ЕС посткоммунистических государств Восточной Европы, взорвавшим существовавший в Западной Европе консенсус общей исторической памяти. Помимо общей имперской истории (Древний Рим, Священная Римская империя, империя Наполеона) стран Западной Европы, в этот консенсус входило безоговорочное осуждение Холокоста. Однако в новом национальном сознании новых членов НАТО и ЕС фигурирует борьба с советским империализмом, в том числе в виде сотрудничества с нацистами. В результате в Европе появились «хорошие» и «плохие» фашисты и эсэсовцы. Одновременно противники евроинтеграции стали приписывать лидирующей роли Германии амбиции нового рейха — типа «Добро пожаловать в концлагерь ЕС!». Этот пример показывает важность исторической памяти, необходимость ответственного осмысления ее роли и динамики.

Культурно–историческая память — некие общепринятые представления о прошлом страны, нации, ходе их развития, которые транслируются, обсуждаются в публичном пространстве, формируя социально–культурные идентичности, способствуя осознанию общих проблем, целей, консолидируя и мобилизуя представителей различных поколений на достижение этих целей. Речь идет не просто о дискурсивной практике, а о практиках, которые так или иначе, но связаны с практиками воспроизводства памяти, рефлексии над ее содержанием, в виде рассказов, дискурсивного развертывания. Аналогично и с исторической памятью социума. «Чтобы сформировать ...чувство единства с другими людьми, принадлежащими к той же нации, необходимо, чтобы индивид мог отождествлять себя с разворачивающимся во времени

нарративом», в котором данной нации «отводится центральная и позитивная роль»[84].

Нарратив (от лат. Narrare — рассказывать) — языковая, дискурсивная практика повествования, разворачивания событий в некоей осмысленной последовательности, имеющей начало, сюжетику развития и развязку, финал. Причем ключевую роль играет именно финал, завершающий повествование и осмысление всего его сюжета. Рассказчик, собственно, тем и отличается как от героев своего рассказа, так и от слушателей, что он знает, чем завершилась рассказываемая история. Именно наличие определенного «завершения», конца, изначально известного нарратору, создает своего рода силовое поле, приводящее все сюжетные линии к одному смысловому фокусу. Знание финала выступает аналогом аттрактора, поэтому понимание истории делает ее телеологической дисциплиной, вполне в гегелевском смысле, открывая двери ее перманентному переформатированию — в соответствии с очередным «сдвигом финала», т.е. очередным этапом развития общества.

Нарративы играют важнейшую роль в формировании обыденного сознания и традиционного знания. Сказки, легенды, хроники, былины, житийные истории, эпос, биографии известных людей — все они формируют и транслируют представления о происхождении данного социума (рода, племени, нации), важнейших событиях, славят героев, внушают гордость за своих предков, задают образцы нравственного поведения, отличия от соседей и чужеземцев, позволяя позиционировать данный социум, его представителей в пространстве и времени. В этом плане нарративы символизируют действительность, наполняя ее смыслом, задают шаблоны и образцы интерпретации прошлого и настоящего, выступая эффективным средством формирования, даже конструирования идентичности социума и его членов[85]. Животные истории не рассказывают. А люди рассказывают их постоянно. В детстве. В школе. В СМИ. В церкви. На сцене и на экране.

---

[84] Bell Duncan S.A. Mythscapes: memory, mythology, and national identity // British Journal of Sociology. 2003. Vol. 54, No. 1, pp. 63–81.

[85] Sommers M.R. The Narrative Constitution of Identity: a Relational and Network Approach // Theory and Society. 1994. Vol. 23, No. 5, pp. 606–649.

В личном общении. Рассказываем и пересказываем новости, анекдоты, случаи в жизни. «Человек в своих действиях, на практике и в своих вымыслах представляет животное, которое повествует истории»[86]. К Homo sapiens, Homo economicus, Homo faber, Homo ludens можно добавить Homo fabulans.

Со временем к традиционным нарративным средствам социализации добавились система средства массовой информации, искусства, система образования, гуманитарные науки. Не являются исключением естественные и социальные науки. Экономисты рассазывают о рыночном поведении. Политологи — о борьбе за власть и справедливость. Физики — о элементарных частицах, полях и струнах. Более того, к их статьям и докладам на конференциях добавляются популяризации, заявки на гранты и т.п. Но все же собую роль при этом играет история, которая нередко и конституируется (Т.М. Гуд, А. Данто, Д. Каллер, А. Карр, Ф. Кермоуд, А. Тойнби, П. Рикер, М. Уайт и др.) в качестве нарратологии по преимуществу. В рамках нарративного понимания истории события, сам исторический процесс трактуется не «онтологически», как некий объективный процесс развития, а как всегда возникающие в контексте конкретного рассказа и заложенной в нем интерпретации. Согласно М. Уайту, такой рассказ в исторических сочинениях использует широкий спектр концептуализаций: от специфически выстроенной хроники, определенного типа построения сюжета до идеологического подтекста или даже социального заказа. Как теоретическая дисциплина история выступает не описанием онтологически артикулированной реальности, а скорее инструкцией по ее формированию, построению, а историк предстает коммуникатором, медиумом, который отбирает из исторических источников отдельные фрагменты, складывая их в определенную историческую картину, которая транслируется далее в научных статьях, учебниках, популяризациях, СМИ.

По словам Ж. Эллюля: «Сегодня факт — это то, что переведено в слова или представления; очень немногие люди могут непосредственно испытывать на себе то, что оказалось переработанным и

---

[86] Макинтайр А. После добродетели. Исследования теории морали. М.: Академический проект, 2000, с. 291–292.

приняло характер общезначимости, поэтому фактом является то, что передано широкому кругу людей средствами коммуникации, и то, чему был придан определенный оттенок, не обязательно воспринимавшийся очевидцами события. Все эти черты соединены вместе и конституируют те абстрактные факты, на которых строится общественное мнение»[87]. В этом случае фактом становится не то, что произошло, а то, о чем рассказали. А рассказ всегда делается с учетом того фрейма, в который этот факт помещается коммуникатором.

Согласно Е. Топольски, выстраивание исторического нарратива происходит на трех уровнях: (1) информация, опосредованная воображением историка, собранная им из источников; (2) риторика убеждения аудитории в правдоподобности предложенной смысловой схемы; (3) политико–идеологические установки автора нарратива[88]. Однако, как представляется, более точной является схема наррации предложенная нами ранее на материале кинотекста, который, как было показано[89], выступает системой, как минимум, трех уровней нарративности как технологии понимания:

(1) Демонстрация, череда образов[90] и сцен, формирующая узнавание, идентификацию — типичная нарративность видового, домашнего, иногда — документального кино.

---

[87] Ellul J. Propaganda. The formation of men's attitudes. NY: Vintage Books, 1973; Белоусов А.Б. Пропаганда Жака Эллюля // Свободная мысль. 2010. № 4 (1611), сс. 167–182.

[88] Topolski E. The Role of Logic and Aesthetic in Constructing Narrative Wholes in Historiography // History and Theory. 1999 / Vol. 38, No. 2, pp. 198–210.

[89] Тульчинский Г.Л. Наррация в символической политике: Уровни и диахрония // Символическая политика. Вып. 4. М.: ИНИОН, 2016, с. 65–83.

[90] Отедельное внимание заслуживает семиотика вербального образа, концептуальной проработке которой посвящен специальный выпуск журнала Слово.ru. Балтийский акцент. См., например: Фомин И.В. О семиотической модели образа // Слово.Ru. Балтийский акцент. 2018. Т. 9, № 2, с. 37–51; Ильин М.В. Образ, облик, эйдос, фигура, паттерн. Как слова помогают распознавать образы, ощупать их, понимать значения и смыслы? // Слово.Ru. Балтийский акцент. 2018. Т. 9, № 2, с. 6–20, а также другие публикации этого выпуска.

(2) Монтаж, агрегация этих сцен — то, что и порождает смысл, сюжет как пазл, в котором могут обнаруживаться смысловые, каузальные нестыковки целого.

(3) Толкование этого целого, рефлексия над ним, в духе итогового рассказа Э. Пуаро, мисс Марпл в финале, достраивающего осмысление до выявления мотиваций. Иногда такую роль играет закадровый голос главного героя или автора. При отсутствии таких вспомогательных средств, роль такого толкования выполняет сама публика (зрители, критики, журналисты).

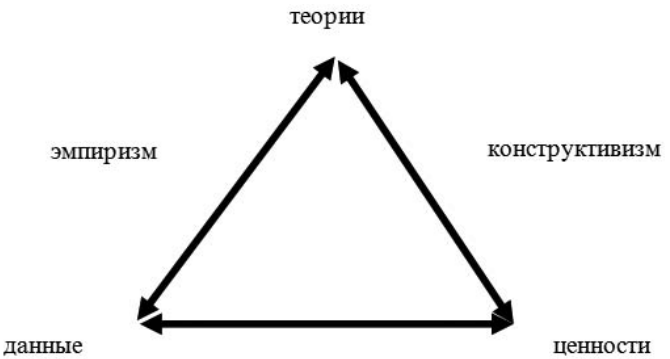
На первый взгляд, эта модель, легко применимая к историческим нарративам, выглядит тождественной модели Е. Топольского. О некотором совпадении, однако, можно говорить только относительно первого уровня — некоего эмпирической фактологии. Второй уровень не сводится к риторическим приемам убеждения. Это именно смысловое построение, суть которого состоит в выработке объяснения как выявления причинно–следственных связей, каузальности. Третий уровень тоже строит некое объяснение, но уже на других принципах — не каузальности («почему?»), а телеологичности, целесообразности («зачем?»), как выявления некоего замысла, целей, намерений, мотивации, порождающей или использующей каузальность. Примером такого варианта объяснений может служить детектив, главным моментом которого является выстраивание поздней рационализации, в которой хронология и каузальность стыкуется и объясняется мотивацией, выявляющей ответственность за происшедшее. Фактически, речь идет о двух хорошо известных основных стратегиях познания[91]. Первая свойственна естествознанию и точным наукам (sciences, die Naturwissenschsften), вторая — гуманитарным (himanities, die Geistwissenschaften). Третий уровень наррации присутствует и в science, но в усеченном, старательно элиминируемом виде: в обоснованиях актуальности исследований, заявках на гранты, популяризациях. Акцентированное присутствие и важность третьего уровня наррации в истории, помимо прочего, лишний раз подтверждает принципиальную несводимость истории — как humanities — к science.

---

[91] Wright G.H.von, Explanation and Understanding. London: Routledge & Kegan. Paul, 1971.

Такая модель вполне соответствует модели научного знания Й. Галтунга, демонстрируя взаимосвязь эмпирики, теории и конструктивной целостности[92]. Согласно Й. Галтунгу, развитие социальной науки происходит в постоянном движении между тремя «полюсами»: данными, теорией и ценностями. (См. Рис. 9.)

Рис. 9. Модель науки Й. Галтунга



Осмысление эмпирических данных с ценностных позиций реализует критицизм («критическая компетентность»). Синтез теории и эмпирических данных реализует эмпирицизм. Синтез теории и ценностей дает конструктивизм — как возможность построения образа желаемого будущего. Конструктивистский анализ возможности достижения предпочтительного мира открывает возможность выработки предложений по проведению изменений, воплощению новой или исправлению старой реальности, другими словами — перспективу объединения усилий науки и практики.

Все три уровня наррации имеют место во всех науках — вплоть до точных и естественных, где замысел, интенциональность, перформативность — выносятся в целевой контекст исследования —

---

[92] Galtung J. Methodology and Ideology. Vol. 1. Essays in Methodology. Copenhagen: Christian Ejlers, 1977. — 490 p.; Alker H.R., jr. Political Methodology, Old and New // A New Handbook of Political Science / ed. by Robert E. Goodin and Hans–Dieter Klingemann. Oxford: Oxford univ. press, 1996. P. 787–799.

его обоснования (актуальность, решаемая проблема, цели, задачи) и интерпретации результатов (их новизна, практическая значимость). Но в гуманитарном знании третий тип наррации непосредственно участвует в выстраивании предмета и содержания знания. Исходный посыл научного познания бифокален: с одной стороны — выявление объективной детерминированности явлений, каузальности, с другой — интенциональность, установки, выражающиеся уже в наблюдении, вычленении и распознавании предмета рассмотрения. Естественным наукам свойственно стремление элиминировать интенциональность, достичь максимально возможной объективности. В гумунитарных же, да и в социальных науках тоже, интенциональность проявляется в обоих фокусах: это не только познающий субъект, но и участники исследуемой предметности, обладающие намерениями, стремлениями, надеждами, планами, волей к их реализации. Иначе их чаяния, стремления, надежды редуцируются к абстрактным схемам, а сами они уподобляются автоматам в мире каузальности.

Если в постмодернистской нарратологии Р. Барта, М. Фуко, Ж. Дерриды, М. Джеймисона, ассоциируемой с ними философской герменевтики Х.–Г. Гадамера, доминировал пафос принципиального плюрализма, допустимости любой наррации как свободы высказывания, истинности любого сказанного, которое указывает на уже и еще не сказанное, то с освоением таких возможностей все более становится ясной социально–культурная и политическая ангажированность исторических нарраций. Это делает нарративные практики чрезвычайно удобными для трансляции явных или неявных идеологем[93].

Конечно, переоценка коллективного прошлого в зависимости от изменения контекста — задача, прежде всего, историков. Но и политики активно участвуют в этом процессе. Изменения государственной символики, официальных ритуалов, содержания

---

[93] Gill G. Symbolism and Regime Change in Russia. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2013; Малинова О.Ю. Актуальное прошлое: символическая политика властвующей элиты и дилеммы российской идентичности. М.: РОССПЭН, 2015.

учебников и учебных программ, календаря памятных дат, отмена и учреждение общенациональных праздников — все это далеко не полный перечень политического использования истории, а то и его целенаправленной составляющей в качестве «исторической политики»[94]. Прошлое становится не только одним из риторических ресурсов легитимации власти, пропаганды, но частью самой политики[95].

Историческая память социума всегда и везде пристрастна, эмоционально и нравственно окрашена. Она конструируется исходя из актуальности настоящего, аккумулируя в себе позитивное начало и вытесняя негатив. Академическое — стремящееся к объективности, согласованию с фактами — историческое знание в контексте символической политики существенной роли не играет. Если общественному мнению нельзя, но очень хочется, то можно…

Помнится, как меня удивила икона св.Великого князя Александра Невского, в житийных клеймах которой Александр воюет с татарами. Любому, кто хотя бы немного знает отечественную историю, ясна невозможность этого. Ярлык на княжение был им получен в Орде, ради чего Александр ползал перед ханом на животе… Не просто «смотрящий» за русскими княжествами, но и ханский побратим, посылавший русские дружины на усмирение бунтовщиков в Китае… Татарская конница, остановившая немецких «псов–рыцарей» на льду Чудского озера (этого нет в фильме С. Эйзенштейна, но есть в летописи)… Так что Александр Невский мог воевать с кем угодно, но не с татарами…. Но это в реальной истории. А с кем должен был воевать в ***общественном сознании*** один из всего двух (А. Невский и Д. Донской) русских православных святых — воинов–защитников? Конечно — с басурманами! Вот он с ними и воюет в иконописном жизнеописании. Ярким примером смысловой трансформации культурно–исторических

---

[94] Историческая политика в XXI веке / Под ред.А.Миллера, М.Липман. М.: НЛО, 2012.

[95] Малинова О.Ю. Актуальное прошлое: символическая политика властвующей элиты и дилеммы российской идентичности. М.: РОССПЭН, 2015.

нарративов является история раннего христианства[96]. Великая сила общественного мнения в том и заключается, что, как говорил мудрый В.Б. Шкловский, — в истории остаемся не мы, а легенды о нас.

Так же и в современной политике исторической памяти представления об истории как прикладной части идеологии не имеют слабое отношение к фактам и установившимся в исторической науке оценкам событий. Идеологи, журналисты, представители власти, рассуждающие об уважении к истории, необходимости борьбы с ее искажениями, имеют весьма приблизительное представление о профессиональных стандартах исследователей, предполагающих точность цитирования, уважение к источнику и одновременно проверку информации. Это им даже мешает. Главное — броский образ, запоминающиеся фразы. Достоверность изложения прошлого вопрос глубоко второстепенный, гораздо важнее — его трактовка, ее пропагандистская трансляция.

Таких примеров бесконечное количество. Если высшая власть использует историю в качестве универсальной анестезии с некоторой осторожностью, то уж на средних и нижних этажах государства и общества творится такое, что даже концепция академика Фоменко кажется скучным перечнем очевидностей. Расценивать такой подход к истории как тиражирование невежества не совсем точно. Транслируемая символическая политика — нарратив 3–го уровня, к которому требования объективности мало применимы. Историческая политика в современной России используется отнюдь не для просвещения, а как инструмент для решения сиюминутных политических и идеологических задач.

Демонстративная архаизация в пышных юбилейных торжествах и подражании дореволюционным и советским государственным деятелям иногда это принимает анекдотический характер за гранью здравого смысла и приличия. Так, депутаты и общественные деятели Пермского края заменили на портретах советских

---

[96] См.: Латынина Ю. Иисус. Историческое расследование. М.: Эксмо, 2019. — 544 с.

маршалов времен Великой Отечественной войны их изображения своими собственными[97].

Такая «глубокая, безоглядная, по самые ноздри погруженность в прошлое, не отличимое от настоящего»[98], лишает возможности не только представить будущее, не описывая его в образах, примерах прошлого, но и не дает ни оценить, ни даже ощутить само настоящее — как нечто свое собственное, не имеющее прецедентов. Речь идет, фактически, о буквальной, даже гипертрофированной реализации формулы Оруэлла, представленной в эпиграфе данной работы — полном отсутствии дистанции и даже желания дистанцироваться от всего, что уже случилось.

Преувеличенное обращение к истории в сегодняшней России не имеет прямого отношения к прошлому. Речь идет о массированном формировании исторической памяти, если не коллективной памяти просто, а по сути — активной фазе несколько запоздалого формирования российской идентичности — не столько русской (этнической), сколько именно российской. Отсюда и гипертрофированное вспоминание именно имперского, государственного прошлого. Чем менее внятна идентичность, тем актуальнее становится тема коллективной памяти. А на невнятность российской идентичности внимание обращалось чуть ли не с самого начала постсоветского периода, а то и раньше[99].

---

[97] Аптекарь П. История: с большой буквы // http://www.vedomosti.ru/opinion/articles/2015/07/21/601422–istoriya–s–bolshoi–bukvi

[98] Степанова М. Предполагая жить: http://www.colta.ru/articles/specials/6815.

[99] Ближе к концу СССР в творчестве ряда писателей от В. Пикуля до В. Чивилихина был уловлен интерес к истории страны, который был удовлетворен писаниями, выдержанных монархически–охранительных тонах, очень часто с антисемитским оттенком. Российское прошлое предстало в облике царей, митополитов, генералов, верноподданных заводчиков, купцов и крестьян. В Перестройку эти исторические фэнтези стали издательским и книготорговым мейнстримом. 1990–е еще более подняли, точнее — опустили планку исторического масскульта. Водочные марки с «историческими», шоколадом и майонезом, изготовленным по древним рецептам предков. К началу 2000–х задорно–циничные маркетологи и рекламисты перекочевали из коммерции в политику.

Доминантой идентичности «советского человека» было главный миф основания — Октябрьская революция, юбилеи были главным праздничным событием года. Сегодня предпринимается попытка утверждения исторической памяти и российской идентичности вокруг двух основных событий — крещения Руси и победы над фашистской Германией, историческая дистанция между которыми только призвана подтвердить идею Тысячелетней России. Показательно — насколько активно был принят обществом символ этой идентичности — георгиевская ленточка — артефакт времен Екатерины II, использовавшийся для некоторых военных наград прошлого[100].

Если история (как собственно историография) делит течение времени на отдельные периоды и события, маркирующие различия, без которых непредставим ход истории, то историческая память акцентирована на сходствах, что вытекает из ее природы и функции как мифа: поддержании иллюзии неизменности и постоянства социума. Общество с годами и столетиями меняется, но историческая коллективная память призвана игнорировать эти изменения, подчеркивая преемственность и неизменность — основу идентичности. Более того, она ведет активную селекцию, отбрасывая все негативное и сомнительное, мешающее сознанию общности[101]. Если история всегда отстраненный

---

[100] По свидетельству А.И. Миллера, этот символ был придуман журналисткой «РИА Новости» накануне 60–летия Победы (сама она о своей придумке говорила как об «абсолютно блондинистом решении»). (Миллер А.И. Кто взорвал консенсус истории и чем за это заплатит. О европейских войнах памяти и роли России, которая активно в них участвует // Новая газета. № 38, 04.06.2015, с. 3.) Символ был моментально подхвачен, поддержан государством: в 2008–2009 годах появились бюджетные средства на георгиевскую ленточку и ее распространение. Символ получил первоначально широкое распространение даже не столько в России, сколько в Украине, Молдове, в сопредельных странах, где ведется спор по поводу идентичности, отношения к России.

[101] Показательно, что на исторической вине и покаянии построена, пожалуй, только современная германская идентичность — да и то во многом под давлением оккупации и членства в НАТО и СЕ. И этот комплекс вины с лихвой перекрывают достижения послевоенного

взгляд, отслеживающий развитие, то коллективная историческая память — взгляд изнутри общности, что порождает совершенно специфическую перспективу осмысления: картину сходства, постоянства, когда любые изменения в социуме превращаются в сходства, уподобляются, а в самих различиях, изменениях ищется сходное содержание с основополагающими чертами самой группы[102].

Историческая память трансформирует различия в сходства и конструирует идентичность за счет превращения всего в постоянно воспроизводимые и неразличимые стереотипы. Она, как и любой миф, принципиально тавтологична. Более того, в мифологизированной исторической памяти происходит полное стирание отличий, а вместе с ним — ликвидация истории как таковой.

Но такое погружение в прошлое, одновременно, порождает неожиданное следствие реализации знаменитой формулы Оруэлла «Кто управляет прошлым, тот управляет будущим. Кто управляет настоящим, управляет прошлым»: уклонение от настоящего, нежелание настоящего и страх перед ним.

Что же до реального настоящего, то транслируемая мифология, становящаяся общественным мнением, становится реальностью настоящего. Она пронизывают содержание не только СМИ, искусства, но и образование. Она воплощаются в поступки, монументы, произведения искусства, другие артефакты, дизайн... Возникает не только «духовная», но и материальная культура, которую потом станут изучать историки и буду удивляться — почему она была именно такая. Общественное мнение, завладевшее критически значимым количеством членов общества, становится реальностью, творит ее.

В ход идут фото– и видео–материалы неважно какого происхождения, копьютерное моделирование, костюмированные реконструкции. В 1930–х в США выходил хроникально–новостной тележурнал «The March of Time», в котором инсценировались некоторые эпизоды, связанные с актуальными дискуссионными

социально–экономического развития ФРГ. А в Польше и Литве покаяние за Холокост не пошло дальше публичных выступлений высших руководителей этих стран.

[102] Halbwachs M. La mémoire collective. Paris, PUF, 1968, p. 78.

темами. В наши дни в этой стилистике создаются целые новостные блоки и документальные сериалы с широким спектром мифотворчества: от эстетских «Намедни» Л. Парфенова до хорроризирующей телезрителей «научной» документалистики «Плесень», «Вода», а также выдаваемой за достоверность деконструкции реальности в «разоблачающих» оппозицию материалов «Анатомия протеста» и «Анатомия протеста–2», практикуемых НТВ.

В современных кино, ТВ, других традиционных СМИ, сетевых медиа с помощью документальных жанров создается немало мифов. Репортаж, хроника, интервью, документальное кино, документальная драма, историческая реконструкция, мокьюментори, семидокумьентори, реалити–шоу — перечень таких жанров можно продолжать и продолжать... Но самым мифологизированным явлением оказывается сама действительность: как настоящее, так и прошлое, и будущее.

Немаловажно и то, что массовое общество в сочетании с интенсификацией коммуникации имеет следствием глубокую вовлеченность практически всего населения земли в происходящее на планете — если не непосредственно, то через СМИ. Войны, революции, перекраивание границ, катастрофы, массовые убийства, энические чистки затронули миллионы людей. Такая массовая вовлеченность ведет к «историзации» массового сознания, к тому, что история становится значимой частью личного опыта миллионов, оседает в их памяти[103]. Фотография, кино, медиа — особенно телевидение и интернет визуализируют происходящее в разных концах мира, позволяя чувствовать себя виртуальным участником. А массовое образование, социально–культурные практики от праздников до компьютерных игр закрепляют этот опыт. Особую роль играют новые «мнемонические технологии», дополнившие обычные технологии музеефикации, мемориалов, книгопечатания широчайшими мультимедийными возможностями[104].

---

[103] Winter J. Historical Remembrance in the Twenty–First Century // The Annals of the American Academy of Political and Social Science. 2008. №. 617, pp. 6–13.

[104] Memory and Power in Post–War Europe. Studies in the Presence of the Past / ed. by J.–W. Mueller. 2nd ed. Cambridge: Cambridge Univer. Press, 2004.

Отдельной проблемой является распознавание фейков, пропагандистских нарративов и способность противостоять им. Особенностью современной пропаганды, которую Г.Г. Почепцов называет «пропаганда 2.0», является новый формат новостных потоков в СМИ [105]. Если обычные новости отражают события физического мира, то фейковые новости (пропаганда 2.0) прямо транслируют создаваемый ими виртуальный мир, подавая его как мир физический. Обычные новости допускают альтернативную точку зрения, поскольку за ними стоит некая реальность, которая может оцениваться с разных позиций. Пропаганде 2.0 не может быть альтернативы — она сама претендует на статус физической реальности. Тем самым, современные пропагандистские нарративы изначально создаются так, чтобы быть нераспознаваемыми.

Это делает распознавание фейков делом сложным. У широких слоев населения нет знаний и навыков, ни времени, ни желания, необходимых для анализа. Человек массового информационного общества чувствует себя гораздо комфортнее в ситуации готового ответа, чем дискуссии, особенно — когда рассматриваемая проблема не входит в круг его особых интересов. Он просто принимает информации как данность.

Тем не менее, определенный инструментарий для распознавания пропагандистских нарративов возможен, поскольку они выстраиваются по определенным правилам. Поэтому иммунитет к фейковой пропаганде 2.0 возможен в случае медиапросвещения, переводящего слушателя, зрителя в контекст, на мета–уровень, в позицию «вненаходимости» (М. Бахтин), без которой невозможно осмысление происходящего.

Г.Г. Почепцовым был составлен свод пропагандистских приемов, в котором были обобщены идеи Лассуэла, Э. Бернейса, У. Липпмана еще первой половины XX века. Получился базовый свод пропагандистских приемов, практикуемых и в наше время.

Первый уровень распознавания пропагандистских нарративов:

– перенос вины за конфликт, войну на врага,

---

[105] Почепцов Г.Г. Распознавание пропаганды и языка ненависти: http://osvita.mediasapiens.ua/trends/1411978127/raspoznavanie_propagandy_i_yazyka_nenavisti/, 2015.

– усиление веры людей в то, что враг несет ответственность за войну примерами порочности врага,
– акцент на единство и победу во имя истории и сакральных целей,
– формулировка четких целей войны,
– навязывание веры, что неблагоприятные новости являются вражеской ложью,
– сопровождение всего этого ужасными историями,
– усиливать моральное единство своей собственной страны,
– ослаблять мораль врага,
– выигрывать в области поддержки нейтральных стран.

Второй уровень — проверка фактов по альтернативным источникам — действен только для активной образованной части населения.

Третий уровень — наличие цензурирования: если о каком–то факте умалчивают, а значимость его веска, это может служить доказательством его правдивости.

Четвертый — доверие конкретным лидерам мнений, доказавшим свою правдивость ранее.

Пятый — доверие авторитетным нейтральным источникам.

Шестой — хорошим признаком является отсутствие эмоциональных перекосов в освещении. Завышенный градус подачи материала и полемики с большой вероятностью выдает пропагандистский материал.

Седьмой — доверие знакомым нам очевидцам событий. Это могут быть родственники, коллеги, их знакомые — очень часто их свидетельства отличаются от того, как трактуют события СМИ.

Восьмой. Внезапное начало и окончание информационной кампании (или ее четких этапов). Вход и выход из кампании происходит стремительно, поскольку подчиняется не информационным, а совершенно иным законам.

Девятый — ограниченное число спикеров на ТВ, которых зовут все телеканалы также выдает специально организованную информационную кампанию.

Десятый — негативная подача информации по отношению к целой стране, народу, этнической группе сразу сигнализирует о пропагандистских целях.

Пропаганда пользуется специфическим языком и аргументацией: фальшивые факты, некорректная аргументация, лексика разделения и противопоставления («мы против них»), дегуманизирующие оппонентов метафоры («нелюди», «убийцы», «фашисты» и т.п.).

Сила пропаганды 2.0 еще и в возможностях бесконечного повторения ее нарративов.

Практика наррации, выстраивающей смысловую картину миру предполагает закрепление соответствующих эмоций на уровне переживаний соответствующего эмоционального состояния. Эту функцию выполняет практика повторов опыта таких переживаний. «Повторяются, возвращаются не смысловые аспекты в их предметности (т.е. отвлеченные от личностной активности), а моменты живого ощущения деятельности, активности. Деятельность не теряет себя в предмете, а снова и снова чувствует единство в себе самой, в напряжении души и тела»[106]. Такое единство есть единство личностного переживания деятельности. Причем, особую роль в сохранении и возврате чувства единства деятельности играет ритм. На этом основана роль ритма в организации трудового процесса, поэтической речи, в изобразительном, пластическом искусстве. Очевидно, можно говорить о фундаментальной смыслообразующей функции повторов — именно с их помощью закрепляются нейронные сети, формируя память, которая, в свою очередь, почти эвфемизм сознания, вменяемости.

Ритмика, повторы и возвраты упорядочивает время, вносят порядок в хаос. Эту роль выполняют природные ритмы — годовые, месячные, суточные циклы, биоритмы организма, включая сон и бодрствование. Не говоря уже о ритмике музыки, танца, песни. Ту же роль упорядочения и закрепления жизненных циклов выполняют обряды, ритуалы. Вся культура пронизана ритмами, формирующими и закрепляющими смысловую картину мира в возвращающихся переживаниях[107].

---

[106] Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. М.: Худ.лит., 1975, с. 64.

[107] Ритмология культуры. СПб.: Алетейя, 2012. — 280 с.

Согласно русским формалистам и символизму позднего Андрея Белого, смысл — не только социальное назначение вещи, он ощущается через восприятие произведения в целом. Применительно к художественному тексту речь идет о понимании не через значения слов и фраз, а на надфразовом уровне текста, через его звуковую и ритмическую организацию, фиксируя смысл в своеобразном повторе, в результате чего смысл предстает следом некоего события (возможно — идеального), а целое произведение — как некая виртуальность, результат эффекта от пересечения серий биографических свидетельств, социально–исторических контекстов, истолковывающих друг друга в перспективе прояснения определенных типов чувственности, свойственных конкретной эпохе[108]. Переживания и сопереживания этих эмоциональных повторов и определяют смысловое содержание художественных образов и произведений.

Важно, что речь идет не о психике, а о сфере телесного опыта, расположенной между ощущением тела как части объектного мира и потоком приватных телесных ощущений, собираемых в некое психосоматическое единство[109], которое, однако не сводится к чувствам (феноменам субъективным и обманчивым). Речь идет о чувственности самого материала (слова, звука, краски на холсте), о том, что подлинное искусство, согласно В.Б. Шкловскому, делает с помощью остранения, вырывая восприятие из автоматизма повседневности, и придавая артефакту увеличение его ощущения, например, «каменности камня»[110]. Смысл художественного произведения, согласно В.Б. Шкловскому, суть восстановленное с помощью остранения ощущения реальности человеческой жизни, ее полноценной чувственности.

В этой связи Г.Г. Шпет выделял поэзию, которой отдавал предпочтение перед изобразительным искусством и музыкой в плане возможностей естественной синтетичности реализации

---

[108] Чубаров. Коллективная чувственность. Теории и практики левого авангарда. М.: ИД ВШЭ, 2016, с. 96–102.

[109] Подорога В.А. Феноменология тела. М.: Ад Маргинем, 1995, с. 13.

[110] Шкловский В.Б. Гамбургский счет: Статьи — воспоминания — эссе (1914–1933). М.: Советский писатель, 1990, с. 61.

художественного осмысления. Говоря о когнитивных возможностях искусства, Г.Г. Шпет отмечал, что художник не подражает существующим вещам, а воплощает идеал вещи, впервые его реализуя[111]. В этом он видел назначение основного художественного приема, как отрешенности — прямого аналога «остранения» В.Б. Шкловского[112]. Для последнего вещность не состоявшееся бытие, а поток телесного становления и особого рода событий восприятия. Такие события не часты, но произведения искусства способны создавать им поводы, что, собственно и является их назначением. И тогда содержание атрефакта — не столько в его предметном значении, сколько в форме его сделанности и презентации. Как писал В.Б. Шкловский в программной работе «Искусство как прием»: «Искусство есть способ пережить сделанность вещи, а сделанное в искусстве не важно»[113]. И такое понимание артефактов искусства — как события чувственно–телесного становления (переживания) противостоит как изобразительному объективизму, так и чисто потребительскому пониманию знаков культуры[114].

Казавшееся довольно комичным правило начальной школы — «повторение — мать учения» — оказывается выражающим принципиально важный и глубокий механизм смыслообразования.

Собственно, когнитивные процессы от распознования до мифопоэтических образов и логических рассуждений строятся на возможности отождествления, в логических терминах — законе тождества (А = А). Начало и возможность сознания — та или иная степени устойчивости, инвариантности, что возможно только при

---

[111] Шпет Г.Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. М.: РОССПЭН, 2007, с. 313.

[112] Ср.: «Если жизнь есть искусство, то искусства нет» (Шкловский В.Б. Гамбургский счет, с. 182.) и «искусство всегда было вольно от жизни…» (Шпет Г.Г. Искусство как вид знания, с. 79).

[113] Шкловский В.Б. Гамбургский счет, с. 63.

[114] В этом принципиальное антропологические различие остранения В.Б. Шкловского и отчуждения раннего К. Маркса, как характеристик, соответственно, — творчества и труда. Первое характеризует возможность обострения сопричастности становлению предметов как артефактов социальной культуры. Второе — деперсонализацию актора социально-культурной деятельности в создании предметов как товара.

условии повторяемости[115]. На нейрофизиологическом уровне это связано с образованием и закреплением определенных нейронных сетей, создавая основу формирования памяти.

Повторы, ритмика, рифмы в поэзии обеспечивают возвращение, повторение переживаний, эмоций. На этом основана грандиозная роль музыки в стимулировании и закреплении эмоций — от армейских маршей до лирической песни и классической музыки.

Именно повторение придает связность нарративам и коммуникации в целом[116]. «Связность текста, — писала Е.В. Падучева, — основана в значительной мере на повторении в смежных фразах одинаковых семантических элементов»[117].

Повторы акцентировано используются не только в обучении, но пропаганде, попытках внушения, является одним из эффективных приемов манипуляции в массовой коммуникации. Они широко практикуются в художественной культуре массового общества, «повторной», даже сериальной по самой своей природе. В этой связи в современном искусстве четко разделяются два вектора, два тренда: массовое искусство и элитарное (арт–хаус, «авангард»). Новое в искусстве это что–то неповторимое, неузнаваемое, необычное. Это может быть необычный образ, принципиально новый концепт, а может быть необычный взгляд на хорошо известное, привычное. В массовой же культуре используются повторы, что, например, отличает массовую литературу (паралитературу) от собственно литературного произведения, в котором новое, оригинальное, уникальное доминирует над повторяемым, тогда как в паралитературном — повторяемое[118]. Такое акцентированное педалирование повторов порождает инфантильность стилистики массового искусства[119].

---

[115] Климов Ю.Е. Рационализм и культура. Т. 2. Ростов–на–Дону: Изд. СКНЦ ВШ, 2002, с. 387.

[116] Зарецкий В.А. Ритм и смысл в художественных текстах // Труды по знаковым системам. II. Тарту, 1965, с. 64–75.

[117] Падучева Е.В. О структуре абзаца // Труды по знаковым системам. II. Тарту, 1965, с. 285.

[118] Козлов Е.В. Развлекательная повествовательность в контексте массовой культуры. Волгоград: Изд. ВАГС, 2008, с. 114, 156.

[119] Козлов Е.В. Развлекательная повествовательность, с.115-116.

Помимо нацеленности на коммерческие результаты артефактов массовой культуры, что, как и их маркетинг, невозможно без простого узнавания сюжетов и образов, это связано с апелляцией к глубоко архаичным слоям смыслообразования и сознания: с точки зрения психоанализа, речь идет об апелляции к регрессивным психическим состояниям.

Масскульт пользуется повторным, неоднократным ага–узнаванием хорошо известного, привычного, транслируя стандартную нормативность. Собственно, в этом и состоит его участие в социализации. Арт–хаус, «авангард», тоже участвует в социализации, но иначе — не транслируя норму, а провоцируя ее, тестируя и проверяя ее границы. То, что происходит на сценах, в выставочных залах, на экранах, страницах книг — недопустимо в норме. Площадки современного искусства становятся площадками анормативности, смыкаясь с политическим протестом, освобождаясь от институтов, разума, морали, подавляющих нас. Но для такой провокативности, гипеространения нормы нужна сама норма, нужно привычное, узнаваемое, чтобы его повторить и преодолеть.

Авангард начала XX века стремился выйти к трансцендентным (в кантовском смысле) образам, выражающим условия возникновения любого образа с помощью звуков, красок, линий, морфем, ритмов. Это было отрицание свойственной предыдущему искусству ставке на оригинальность, редукция любого оригинального к вневременному универсальному, попытка реализовать универсальное как основание создания нового мира. Б. Гройс связывает это с поиском предпосылки сильных знаков власти, протеста, традиции, героизма, шока, страха, используемых в актуальной истории[120]. Нынешний «авангард» по самые брови в настоящем, его повседневности и обыденности, реализует «слабые жесты» обыденных универсалий, привычных штампов, расхожего редимейда.

Поэтому, как представляется, различия между масскультом и артхаусом только в рыночном позиционировании. В главном они едины. В искусстве массового общества, в силу отмечавшейся имманентной самодостаточности общества массового

[120] Гройс Б. О новом. Опыт экономики культуры. М.: Ад Маргинем пресс, 2015. — 240 с.

потребления, утраты им образа будущего, настоящее, современное не есть переход от прошлого к будущему, а пролиферация нарративов о прошлом[121]. Б. Гройс характеризует это как неуверенность в истине, но уверенность в пересмотрах. Настоящее не ведет к будущему, не инвестируется в него, а постоянно самовоспроизводится. Это искусство самоповторения и самопродуцирования. Новое подменяется накоплением различий (differance)[122] за счет остранения старого, известного: сериалы, сиквелы, приквелы, пародии и т.п. Символом этой новизны и уникальности как «вечного, бесконечного настоящего»[123] является редимейд (redy made) в качестве артефакта, когда автором, художником, используются и представляются не им созданные предметы, вещи, тексты: от кирпича и консервной банки — до предметов ширпотреба и старого писсуара. Масскульт легко переходит в артхаус, а тот (в случае попадания в модный тренд) — в масскульт и тиражирование. А попадание артефакта в музей означает его попадание в архив для новых проектов, каковым музей, собственно и оказывается[124].

Однако дело не ограничивается сериализацией искусства. Политика, спорт, новости, войны, телешоу, Инстаграм, Фейсбук, ВКонтакте порождают столько образов, что конкурируют с искусством и даже его превосходят. Это множество легко узнаваемых образов, брендов задают, по сути дела, типологию мифов, порождающих определенные эмоции, направлен на стимулирование этих эмоций, желаний. Повторы обеспечивают стандартизированность эмоциональных состояний аудитории, массовых коммуникаций, обращение к ее эмоциональной памяти. В массовой каультуре этому служат такие приемы как сериальность в массовой литературе, кино, ТВ. Сиквелы, приквелы, пародии и прочие перепевы «старых песен о главном». Как писал Х. Ортега–и–Гассет:

---

[121] Такая потеря исторической перспективы способна обернуться непродуктивно потраченным временем настоящего. [14, с. 57–58, 82–85]

[122] Голосовкер Я.Э. Избранное. Логика мифа. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2010. — 496 с.

[123] Гройс Б. О новом, с. 86.

[124] Там же, с. 149.

«...кто хочет на нее (массу) влиять, не нуждается в логической проверке своей аргументации, ему подобает живописать ярчайшими красками, преувеличивать и всегда повторять то же самое»[125].

Повторяемость — главное условие мифологизации. Миф и есть вечно воспроизводящийся нарратив и образ[126], придающий смысл происходящему. Он больше чем реальность, он то, что делает реальное реальным, узнаваемым и понятным. Ритуалы, обряды, культурные традиции в целом, — закрепляют повторы с помощью памятных знаков, монументов, охранных зон, задающих пространственно–вещественные маркеры культурной памяти. Празднование знаменательных дат, юбилеев, других праздников, обычно связываемых с этими местами, локациями, задают темпоральность повторов, закрепляющих смысловую картину мира. Но ключевым моментом таких хронотопов выступают именно нарративы, конкретизируемые этими пространственными и временны́ми привязками к реальности.

Реальность нарративна и зависит от ценностно–нормативных операторов, задающих контекст осмысления, сводящих личностные переживания в фокус. социальных значений, закрепляя это повторами. По сути речь идет об упорядочении хаоса, преодолении неопределенности и связанных с ними фобий, аларма, сводя различные точки зрения (распределенное знание индивидуальных монад[127]) к общему порядку осмысленной картины мира. Именно смысловая наррация обеспечивает содержание (контент) действия культуры как «машины» смыслообразования и формирования определенных типов идентичности.

Содержание исторической памяти стандартно и хорошо известно:

– миф основания, происхождения социума;
– отцы–основатели;
– выдающиеся исторические деятели;
– деятели культуры, искусства, науки, выдающиеся изобретатели, инженеры;
– великие, славные события;

---

[125] Ортега–и–Гассет Х. Восстание масс. М.: АСТ, 2001, с. 220.
[126] Элиаде М. Миф о вечном возвращении. СПб: Алетейя, 1998. — 250 с.
[127] Малышкин Е.В. Две метафоры памяти. СПб: СПб ГУ, 2011, с. 185.

– великие герои–триумфаторы;
– великие жертвы;
– связанные со всем предыдущим места и даты.

Типологическим примером развертывания исторической памяти может служить нарратив «Великой–Исторической–Победы–Над–Смертельным–Врагом», в котором реализуется структурирование осмысления в модели «Герой–Враг–Жертва». Герой борется с Врагом, чтобы спасти Жертву. При этом Жертва может представь в двух образах: как victim, т.е. жертва–от–чего(кого)–то, и как sacrifice — жертва–во–имя–чего–(кого)–то.

Практики воспроизводства и трансляции исторической памяти по сути дела представляют собой социальную коммуникацию, в которой: транслируются представления о происхождении данного социума (рода, племени, нации), важнейших событиях, славятся герои, внушается гордость за своих предков, задаются образцы нравственного поведения, отличия от соседей и чужеземцев, позволяя позиционировать данный социум, его представителей в пространстве и времени.

В традиционном обществе эти функции обеспечивались ритуальными, религиозными практиками, фольклором. Не малую роль играли сказки, легенды, хроники, былины, эпос. С их помощью выстраивалась и транслировалась новым и новым поколениям устойчивая смысловая картина мира, органическая целостность социальной жизни, различных ее форм.

В обществе модерна на первый план стал выходить городской образ жизни, на историческую арену вышло третье сословие, началось формирование наций: неспроста в подавляющем большинстве языков слово «гражданин» восходит к слову «горожанин» (Bürger, bourgeois, citoyen, citizen). В этой ситуации традиционные практики сохранились, но к ним добавились и на первый план вышли образование, гуманитарные науки, искусство, СМИ, индустрии развлечений, а в XX веке — спорт. Результатом такого мощного и разветвленного формирования исторической памяти стали секулярность, «разволшебствление» мифа происхождения, распад синкертизма на различные сферы деятельности со своим этосом.

В современном массовом информационном обществе ко всем указанным выше практикам добавились и «переупаковали» их

технологические проекты символической политики, экранные технологии, Интернет, социальные сети. Тем самым оказалось почти полностью утраченным трансцендентное качество исторической памяти, которая стала имманентной, достигнув с помощью медиа «достоверности объективности». Ценностный релятивизм привел к углублению распада синкретизма до личностных этосов, что не могло не привести и привело к конфликтам исторической памяти и ее интерпретаций.

А. Эткинд[128] различает две основные формы символической презентации прошлого: «мягкие» (software) и «твердые» (hardware). К первым относятся фольклор, искусства, образование, гуманитарные науки, медиа, практики нарративной интерпретации прошлого. Ко вторым — музеефикация, монументы, мемориалы, места исторических событий, выступающие ориентирами, маркерами привязки нарративов к пространству реального опыта.

Однако представляется важным дополнить эту типологию третьим компонентом воспроизводства прошлого. Речь идет о хронотопах, событиях (special events): ритуалах, празднованиях, церемониях, реконструкциях, перформансах, хеппенингах, т.е. — практиках презентации прошлого и сопричастности ему.

Реализация всех этих форм и практик предполагает их инициаторов — акторов политики исторической памяти. Такая политика может осуществляться сверху и снизу. В первом случае ее акторами выступают органы власти, политики, система образования, культурные индустрии, традиционные и новые медиа. Во втором — общественные организации, инициативы граждан, медиа, различные группы поддержки или протесты.

Исследования показывают наличие трех режимов реализации исторической памяти[129]. Во–первых, это оперативный режим,

---

[128] Etkind A. Warped Mourning. Stories of the Undead in the Land of Unburied. Stanford: Stanford Univ.Press, 2013.

[129] Тульчинский Г.Л. Наррация в символической политике: Уровни и диахрония // Символическая политика: Вып. 4: Социальное конструирование пространства. М., 2016, с. 65–83.

реализуемый медийными технологиями, индустриями культуры и искусства. В этом режиме содержание исторической памяти наиболее подвижно (с лагом до 3 лет) — в зависимости от текущей внешней и внутренней ситуации, политического курса и т.п. Во–вторых, это образование — режим более инерционный (лаг 15–20 лет), обеспечивающий воспроизводство более устойчивого содержания исторической памяти. И, в–третьих, это собственно культурная память, режим наиболее устойчивый, поскольку задает культурную идентичность. Поэтому его лаг составляет 30–50 лет, не менее 2–3 поколения.

Принципиальную роль играет согласование темпов и интенсивности динамики изменения исторической памяти. Их рассогласование порождает социумы с «разорванной» исторической и культурной памятью. До недавнего времени примерами таких обществ были Мексика, Алжир, Турция, Россия — общества в которых элитами транслировались представления о целях и путях развития, резко отличающиеся от культурной памяти социума, а то и отрицающие само содержание этой памяти. Не случайно в таких обществах предлагаемые элитой реформы и программы развития сталкиваются с серьезными проблемами и сопротивлением, предполагая дополнительные сверхусилия по консолидации общества, что сопровождается социальными конфликтами и даже насилием.

В этой связи весьма показательна динамика современной российской символической политики исторической памяти, когда примерно с 2012 существенно изменилась оперативная символическая политика «сверху». Политическая элита заговорила на языке культурной памяти (включая советский опыт), что оказалось довольно неожиданно для академической (научно–образовательной среды), и, одновременно, поддержала идею гражданской идентичности, что оказалось не менее неожиданно для обыденного этнического понимания наций и сторонников этнофедерализма. Такая динамика тем более порождает необходимость интенсивных коммуникаций в обществе, осмысление возможных ассоциаций, соотношения символических презентаций прошлого и других направлений работы с содержанием исторической памяти, ее систематизации.

Такие попытки могут быть связаны с различением жанров исторической памяти[130], что позволяет наметить логику такого осмысления и такой систематизации.

Прежде всего, это триумф — торжество социума: слава героев–победителей, несостоятельность врагов, вызовов. Но не менее важны и скорбь, траур — травмы социума. Как показывает опыт некоторых наций, страдания соединяют в большей степени, чем радости[131]. Именно с ними связаны память о героических (активных) жертвах «во имя» (sacrifice) и о трагических (пассивных) жертвах, мучениках «от» (victim). Показательно, что одним из уроков прошлого столетия стали практики стыда, покаяния. Ряд глав современных государств принесли публичные покаяния за трагедии Холокоста (шоа).

К практикам стыда и покаяния примыкают практики забвения, которые очень важны для формирования национального самосознания, вообще культурной идентичности. Как писал Ф. Ницше, без забвения нет ни жизни, ни счастья, ни будущего, ни спокойной совести[132]. А Э. Ренан в своем знаменитом сорбоннском докладе 1882 года «Что такое нация?» подчеркивал, что нация это общность людей, у которых много общего и которые вместе многое забыли[133]. Действительно, как и в истории каждой семьи есть свои «скелеты в шкафу», так и в истории народов есть обстоятельства, о которых не хотелось бы вспоминать. Но забвение не может сводиться к простому замалчиванию неприятных фактов истории. Остаются исторические факты, документальные архивы, свидетельства и память очевидцев, хранителями которых являются или сами очевидцы или их потомки. Наконец, эти факты и обстоятельства могут храниться в исторической памяти других народов, входить как исторические травмы в их память и идентичность.

---

130 [Цымбурский, 2011]

131 Тульчинский Г.Л. Роль геноцида в национальном самосознании // Геноцид в исторической памяти народов и информационных войнах современности. М.: Ключ–С, 2015, с. 154–167.

132 Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990, с. 441–442.

133 Ренан Э. Что такое нация? // Ренан Э. Собрание сочинений в 12–и т. Т. 6. Киев, 1902, с. 91–92.

Именно следствием замалчиваний, педалированием собственного героизма и являются конфликты и войны исторической памяти. Не будучи включенными в историческую память, не осмысленные ею, эти темы образуют незалеченные травмы общественного сознания, его «невротичность», обусловленную невозможностью дистанцироваться от прошлого, зафиксировать его, уверенно жить дальше. Такое прошлое постоянно присутствует, вызывая навязчивые повторы.

Ярким примером такой невротичности является современное российское общественное сознание с его патологией незалеченных исторических травм, неопределенностью отношения к прошлому — как давнему, так и новейшему. Это проявляется не только на уровне искусства и СМИ, в радикальных пересмотрах учебников и учебных программ, но и в переименованиях городов и улиц, разрушении памятников, охранных зон, даже на уровне вынужденно замалчиваемых тем семейной памяти. В не столь давнем советском прошлом дело доходило до уничтожения и фальсификации документов — например, дат и причин смерти репрессированных.

Рядом исследователей отмечается «этический поворот», произошедший после II Мировой войны, и связанный с трагедией Холокоста[134]. Произошла глобализация памяти народов и человечества. Формируется общечеловеческая культура скорби и ответственности.

Основной тренд конструктивной эволюции национальной памяти связан не только и не столько с триумфальной или оскорбленной честью. Он включает и совместную память исторических травм: скорбь и признание общей ответственности, а также меморизацию трагедии.

Переживания исторической травмы[135] включают в себя этапы:

- выявление Жертвы,
- молчание (шок): дистанцирование, завороженность трагедией,
- осмысление,

---

[134] Ассман А. Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика. М.: НЛО, 2014, с. 123–124, 304.

[135] Welzer H. Lehte — Kunst und Kritik des Vergessens. München: Beck, 2005.

- преодоление,
- меморизация.

Практики конструктивного забвения достаточно хорошо известны. Можно только предложить их некоторую систематизацию. Во–первых, это изживание прошлого на уровне научного осмысления: исторические и социологические исследования, их последующее архивирование, а также включение их результата в образовательные программы высокого уровня. В начальных классах и в средней школе знакомить детей с деталями трагедий не обязательно — достаточно общего представления. И, во–вторых, это символические презентации этой памяти, связанные с глубокой рефлексией (скорби, печали). Без такой рефлексии исторические травмы предстают как нечто, достойное сожаления, но не более того. А неизжитые травмы постоянно возвращаются, порождая конфликты.

XX век — один из наиболее трагических, если не самый трагический, в отечественной истории. Фактически за период жизни одного поколения российское общество несколько Великих Травм, отношение к которым до сих пор раскалывает наше общество.

Великая Отечественная война — неспроста стала главным праздником. Эта великая травма глубоко и широко осмыслена обществом и его элитами. Но остались травмы исторической и культурной памяти.

Это I Мировая война. Неспроста попытка 100–летия этой трагедии, фактически, потерпела неудачу. Общество оказалось не готовым к осмыслению и включению этой трагедии в свою историческую память. Требуется дополнительная работа по осмыслению этой ключевой для понимания всего столетия трагедии, ее героев, жертв–во–имя и меморизации.

То же самое можно сказать и о Гражданской войне — требуется признание общей ответственности и меморизация трагедии

Не менее важно и осмысление трагедии Репрессий. Их трагичность признана, но требуется осмысление «жертвы во–имя», «жертвы–от», констатация источника трагедии, признание общей ответственности и меморизация. В этой связи, последние решения об увековечении памяти жертв сталинских репрессий в Москве является важным шагом в конструктивном направлении.

Наконец, Распад СССР — травма, коренным образом изменившая судьбу страны и ее граждан, требует осмысление жертвы «во–имя» и «от», признание общей ответственности и меморизации.

Широкое внимание привлекло расследование Денисом Карагодиным обстоятельств расстрела в 1938 г. его прадеда Степана Карагодина. Правнуком была документально прослежена вся цепочка решений и исполнения: от решений, подписанных руководством страны до лиц, подписавших приговор и приведших его в исполнение. И одним из результатов публикации материалов этого расследования в сети стало письмо внучки Николая Зырянова (палача С. Карагодина, только 21.01.1938 г. расстрелявшего 36 человек):

«…Умом понимаю, что я не виновата в происшедшем, но чувства, которые я испытываю, не передать словами… Отца моей бабушки (маминой мамы), моего прадеда, забрали из дому, по доносу, в те же годы, что и Вашего прадедушку, и домой он больше не вернулся, а дома остались 4 дочки, моя бабушка была младшей… Вот так сейчас и выяснилось, что в одной семье и жертвы, и палачи… Очень горько это осознавать, очень больно. Но я никогда не стану открещиваться от истории своей семьи, какой бы она ни была.»[136]

Представляется, что эта история дает наглядный урок конструктивной практики забвения. Бои за прошлое, его реконструкция, разумеется, важны. Но это только первый шаг к консолидации социума. Как самоцель, они — способ не заниматься будущим. Главное — дать покой мертвым, успокоить память живых и вместе строить жизнь дальше.

Такие конфликты «памятей» начинают принимать международный характер. И дело уже не с только в «конфликте культур» в духе С. Хантингтона, который сам по себе стал опытом нарративной реконструкции, сколько в реалиях «проснувшегося ислама», довольно неожиданном всплеске православного фунда-

---

[136] Фомина Е., Рачева Е. От шофера «черного воронка» до Сталина // Новая газета. 23 ноября 2016. https://www.novayagazeta.ru/articles/2016/11/23/70635–ot–shofera–chernogo–voronka–do–stalina (дата обращения 17.12.2016).

ментализма в России, не объяснимого исключительно практикой пропагандистского манипулирования. Речь идет о нуждающемся в осмыслении запросе на наррацию третьего уровня, выходящую за пределы сиюминутного политического контекста.

Такое осмысление особенно важно применительно к странам ускоренной модернизации, когда изменения в долговременной культурной памяти не успевают за динамикой транслируемых нарративов символической политики. Всплески антимодернизационных настроений широкой общественности в таких странах, как Алжир, Мексика, Турция, Россия, где относительно малочисленная элита разделяет и транслирует новые смыслы и ценности постиндустриального общества, тогда как собственно многочисленное население руководствуется памятью культурной традиции, — наглядные тому примеры. Пример России в этом плане особенно замечательный. В стране на полтора столетия не только радикально, по историческим меркам — мгновенно менялась собственность, а каждый новый политический режим начинал с отрицания сделанного предыдущим, нарративы исторической памяти менялись настолько быстро и радикально (с переписыванием учебников, переименованием улиц и городов, выносом трупов), что к их сменам выработался не только иммунитет, но уже, похоже и идеосинкразия.

Нельзя исключать, что сложившийся разрыв между целостной, обеспеченной традиционной мифическим содержанием «памятью» (спонтанной, спящей, бессознательной, циклически повторяющейся) и современной исторической памятью (непрерывно меняющейся мифологии второго рода, склонной к дивергенции в результате перманентного нарративного отбора) накопил критическую массу различий[137]. Теперь, похоже, эти различия перерастают в противоречие, а мы переживаем своеобразное «восстание памяти» или, по крайней мере, — вступаем в разгорающийся конфликт между двумя типами мифологий, между «памятью» и «историей».

---

[137] О различиях между историей и памятью см.: Nora P. Between Memory and History // Realms of Memory. Vol.1. N.Y.: Columbia Univ.Press, 1996, pp. 1–23.

Символическая политика и смысловые войны

Бурные споры последнего времени относительно преподавания истории, сохранения исторических памятников, отношения к историческим деятелям давнего не столь давнего прошлого, оценки содержания художественных произведений, затрагивающих исторические события, стилистики празднования знаменательных и памятных дат — являются не случайными. Хотя бы по той причине, что все эти темы связаны с культурно–исторической памятью, которая является важнейшим фактором консолидации социума, формирования культурной и гражданской идентичности каждого из его членов. В этом плане, история, культурно–историческая память выступают социально–политическим институтом, реализуемым в различных формах и различными социально–культурными технологиями: от образования, исторической науки и искусства — до массовых праздников и средств массовой информации.

Особое значение сказанное имеет применительно к современному российскому обществу, с его поисками самоопределения, позиционирования в современном мире, а главное — собственного внутреннего самоопределения, формирование которого невозможно без осмысления исторического прошлого. Проблема осложняется еще и тем, что речь идет не просто об исторических фактах, «белых» или «черных» пятнах в отечественной истории, а выборе тех фактов, которые представляются важнейшими, существенными для понимания настоящего, а главное — перспектив развития общества, фактически — того символического наследия, без которого невозможно построение будущего, которое важно для выявления и понимания перспектив этого будущего.

Тем самым, проблема культурно–исторической памяти предстает как предмет символической политики. Политика, как деятельность, связанная с формированием, удержанием, передачи власти, обеспечивающая целостность социума, внутренние и внешние условия его существования и развития, в наше время в изрядной степени предполагает активное использование символических ресурсов. Идеи «мягкой силы» (soft power, smart

power)[138], «символической политики» (как symbolic politics, так и symbolic policy)[139], «символической власти»[140] не только активно обсуждаются, осмысляются, но и, что самое главное, активно используются в решении политических задач различного уровня, включая реформы и революции, гражданские и межгосударственные конфликты.

Идея символической политики, как и другие, примыкающие к ней упомянутые концепции, открывает более широкий горизонт анализа, чем доминирующая в «нормальной» (в смысле Т. Куна) политической науке концепция рационального выбора, восходящая к экономической социологии маржиналистского толка. А без подобного расширения горизонта политический анализ сталкивается с серьезными проблемами в объяснении и прогнозирования развития современного общества, что особенно видно на примере современной России[141].

Как писал М. Эдельман — один из критиков редукционизма парадигмы рационального выбора — она сводит политические отношения к якобы «очевидным» интересам, что, с очевидностью, не соответствует реальным практикам. Правящие элиты не только и не столько реализуют интересы граждан, сколько формируют восприятие и понимание ими реальности, фактически, формируя ожидания, надежды, опасения и другие интересы и

---

[138] Nye, Joseph S. Yr. The Powers to Lead. NY: Oxford University Press, 2008; Nye, Joseph S. Yr. Soft Power: The means to Success in World Politics. NY: Public Affairs, Perseus books Group, 2004.

[139] Малинова О.Ю. Символическая политика: контуры проблемного поля // Символическая политика. Вып.1: Конструирование представлений о прошлом как властный ресурс. М.: ИНИОН РАН, 2012, с. 5–16; Поцелуев С.П. «Символическая политика» к истории концепта // Символическая политика. Вып. 1: Конструирование представлений о прошлом как властный ресурс. М.: ИНИОН РАН, 2012, с. 5–16.

[140] Бурдье П. Социология социального пространства / Пер. с фр.; отв. ред.перевода Н.А.Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб: Алетейя, 2007.

[141] Тульчинский Г.Л. Политические трансформации в России и современная политическая наука // Неприкосновенный запас. 2014, № 98 (6/2014), с. 95–112.

запросы[142]. Более того — саму политику можно и следует изучать как «символическую форму»[143].

Политическая консолидация социума происходит не столько в результате реализации принятых решений, сколько в процессе их принятия. Именно рациональная и главное — эмоциональная сопричастность этим решениям, их поддержка — консолидируют социум, формируют политическую идентичность, сторонников и т.п. Причем результаты реализации решений приводят к тому, что именно сторонники политических действий могут оказаться в числе проигравших, потому что в итоге выгоды достаются совсем другим группам[144]. Отличным примером такой ситуации являются итоги советской «перестройки» 1980–х, когда наиболее проигравшими в итоге оказались именно массово поддержавшие ее группы населения: учителя, ученые, врачи, студенты.

Согласно П. Бурдье, символическая власть — это «власть учреждать данность через высказывание, власть заставлять видеть и верить, утверждать или изменять видение мира». Тем самым она предстает как «воздействие на мир, а значит, сам мир...»[145]. Правящий политический класс не ограничивается формированием символической политики как некоего идеологического конструкта. Он сам действует в рамках задаваемых представлений, приоритетов, целей. Поэтому символическая политика не ограничивается манипулятивными технологиями выстраивания смысловых комплексов — она предстает социальной инженерией конструирования реальности[146], которую Д. Лакофф связывает с когнитивным рефреймингом[147].

---

[142] Edelman M. Politics as symbolic action. Mass arousal and quiescence. Chicago: Markham publishing company, 1971, p. 7–8.

[143] Edelman M. The symbolic uses of politics. Urbana: Univ. of Illinois press, 1964, p. 2.

[144] Edelman M. Politics as symbolic action, p. 4.

[145] Бурдье П. Социология социального пространства, с. 95.

[146] Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М.: Academia, Медиум, 1995.

[147] Lakoff G. The political mind: A cognitive scientist's guide to your brain and its politics. New York etc., 2009; Lakoff G. Thinking points: Communicating our Americam values and vision. New York, 2006.

Человеку свойственно (и это отличает его от животного мира) строить свое поведение не только генетически определенно, но и на основе осмысления и реконструкции прошлого, чаяний, надежд, образов будущего. Эти представления обобщаются в неких символах, образах, мифах, предопределяющих даже чувственные восприятия и ощущения. Это делает возможным абстрагирование, категоризацию, строить сложные рассуждения, планировать действия, поступки[148].

Обычно символическая политика понимается как деятельность, связанная с производством определенных способов интерпретации социальной реальности и борьбой за их доминирование[149]. В этом плане символическая политика предстает не только выстраиванием приоритетов в балансе интересов социальных сил, но и выстраиванием картины мира в головах носителей этих интересов, сценариев их поведения. И современные технологии массовых коммуникаций дают для этого мощные инструменты.

Речь идет о широком наборе технологий и инструментов: традиционные и новые СМИ, дискурсивные практики, идеи, образы, нарративы, знаки, изображения, образы, брендинг (стран, регионов, лидеров, программ, проектов)[150], специальные события (праздники, церемонии, конкурсы, фестивали, выставки, соревнования и т.п.)[151]. Даже экономика все в большей степени предстает производством и потреблением знаков, символов — не

---

148 Edelman M. Politics as symbolic action. Mass arousal and quiescence. Chicago: Markham publishing company, 1971, p. 33–35.

149 Малинова О.Ю. Символическая политика: контуры проблемного поля; Поцелуев С. П. «Символическая политика» к истории концепта; Идейно–символическое пространство постсоветской России: динамика, институциональная среда, акторы / Под ред. О.Ю. Малиновой. М.: РАПН; РОССПЭН, 2011; Киселев К.В. Символическая политика: власть vs общество. Екатеринбург: Издательский Дом «Дискурс–Пи», 2006.

150 Тульчинский Г.Л. Total Branding: мифодизайн постинформационного общества. Бренды и их роль в современном бизнесе и культуре. СПб: СПб ГУ, 2013.

151 Герасимов С.В., Лохина Т.Е., Тульчинский Г.Л. Менеджмент специальных событий. СПб: Лань, 2010.

только брендов, но маркетизированных симулякров[152]. Собственно, любые (если не все!) феномены социальной реальности (тексты, изображения, личности, природные катаклизмы etc, etc) могут выступать инструментами символической политики при двух условиях:

A: Они становятся предметом интерпретации в публичном коммуникативном пространстве. Вне публичного пространства они могут быть предметом спецопераций, кулуарных действий, которые, впрочем, в случае огласки тоже становятся инструментом символической политики.

B: В этих интерпретациях они связываются с современным контекстом (проблемами, целями). В этом плане прошлое, образы будущего тоже становятся средством символической политики. Вне контекста настоящего они предстают исследованиями, проектированием. Впрочем, лишить их актуального контекста также весьма сложно.

Функционал символической политики важен и широк. Прежде всего, это задание системы социальной мифологии, позволяющей ориентироваться в социальной реальности, категоризацию этой реальности, обеспечивая «ага–узнавание». Тем самым обеспечивается не только узнавание, но и понимание, объяснение происходящего. На основе этого общего понимания формируется как консолидация социума, так и идентичность индивидов (принадлежность и сопричастность социуму).

Важно и то, что концепты и технологии символической политики, осуществляемой посредством массовых публичных коммуникаций, не только обеспечивают влияние, «мягкую силу». Они также открывают теоретические возможности, дают новые инструменты анализа социальной реальности в конфликтологии, прикладной политологии, социологии и социальной психологии. Более того, сами эти исследования (модели, аналитики, опросы, статистические данные, их обработка и т.д.) сами, в свою очередь становятся компонентами символической политики, потому что

---

[152] Мосейчик Г.И. Экономика семиотики как экономика пороков и добродетелей эпохи пост модерна // Экономика пороков и добродетелей. СПб: СПб ГУ, 2015, с.68–69.

предлагают определенные интерпретации, объяснения социальной реальности. Особую роль при этом играет их включение в медийное пространство.

Ярким примером такой технологии, предстающей одновременно и теоретической моделью интерпретации, являются «информационные (смысловые) войны»[153]. Ранее было проведено сопоставление известных толкований таких терминов как «информационная война», «политическая манипуляция», «пропаганда», «слухи», «идеологическая диверсия», «психологическая война»[154]. Если однонаправленные информационные атаки, действия типа пропаганды, манипуляции и слухов имеют целью убеждения, мнения, то смысловые информационные войны второго рода преследуют кратковременные практические цели, стимулируя определенные действия, необходимые для решения конкретной проблемы. Специфика таких «войн» в том, что нельзя однозначно идентифицировать их акторов, их мотивацию, полученные результаты. При желании за любой новостью, за любым событием можно проследить мотивационную цепочку, «коварный замысел», который можно приписать неким «врагам».

Социально–политическая реальность является результатом взаимодействия, столкновения, конкуренции таких проектов и кампаний. Именно это имеется в виду, когда историю понимают как «равнодействующую воль». Тем не менее, акторы «информационных войн» во многом оказываются продуктами интерпретаций, дискурсивных практик, которые, в свою очередь, тоже могут рассматриваться как «информационные войны». Тем самым, сам феномен смысловой информационной войны переводится не то

---

153 Бухарин С.Н. Методы и технологии информационных войн. М.: Академический проект, 2007; Власенко И.С., Кирьянов М.В. Информационная война: искажение реальности. М.: Канцлер, 2011; Волконский Н.Л. История информационных войн: в 2–х тт. / Петрова И. (ред.). СПб: Полигон, 2003.

154 Глазунова С.М., Тульчинский Г.Л. Парадоксальность «информационных войн» как репрезентации конфликтов в современном обществе: в поисках «постинформационного Третьего» // Модернизация как управляемый конфликт. М.: Изд. Дом «Ключ–С», 2012. с. 333–338.

что в дискурсивную практику мифотворчества, а в игру ума аналитиков и политтехнологов — кто кого «переинтерпретирует». Это не только и не столько собственно осуществляемые взаимные информационные, пропагандистские, манипулятивные атаки, сколько именно ***конфликт интерпретаций*** этих действий. Интерпретаций, в которых (и за которыми) обозначаются противоборствующие стороны, инициаторы этих атак, а также их мотивация, стоящие за ними интересы.

Более того, подобная смысловая информационная война — предстает конфликтом, представленный в информационном пространстве, имеющим целью активизировать некоего «Третьего» (группу влияния, инстанцию, лиц, принимающих решение), обладающего ресурсами и полномочиями решить конфликт, стоящую за ним проблему. Именно к этому «Третьему» фактически апеллируют обе стороны конфликта, обосновывают свои действия («не мы первые начали»), собирают аргументы неправоты противников и оппонентов[155]. В речь идет не столько о доказательствах, сколько о *привлечении внимания и побуждении к необратимым действиям*.

Используемые средства при этом могут быть самыми различными, включая весь набор манипулятивно–пропагандистских технологий. В результате интенсивности и концентрации подачи информации становится неприлично, несправедливо оставлять фактам статус «полуправды», слухов, игнорировать их. Обнародование фактов придает им такую степень publicity, когда не просто «все говорят», а когда «нельзя замолчать», когда уже «надо действовать».

В плане наличия мотивации акторов по воздействию на адресатов, символическая политика может трактоваться как манипулирование общественным сознанием. Правда, в случаях не состоявшейся или не успешной манипуляции, а также в случае ее разоблачения, манипуляция перестает быть таковой и становится предметом анализа. И в этом «лишенном манипулятивности»

---

[155] Tulchinskii, Grigorii. Information wars as a conflict of interpretations: activating the «third party» // Russian Journal of Communication, 2013, Vol. 5, № 3, pp. 244–251.

качестве она может стать предметом символической политики — опять же, при соблюдении указанных выше условий **А** и **В**.

В этом плане особый интерес представляет такой фактор исторической памяти, как геноцид — чрезвычайно острая тема, о которой трудно, а, наверное, и невозможно говорить бесстрастно. Тем более, что это отнюдь не просто тема исторической памяти, не только история. Это и отчаянная борьба за признание исторических фактов, их интерпретацию, осмысление и переосмысление. При этом важно понимать, что в объяснении этого чудовищного явления главное — это понять, что геноцид — не просто насилие, и даже не просто массовые убийства. В геноциде главное — его мотивация, оправдание этих действий, имеющих целью уничтожение целого народа, стирание его с лица земли, лишение возможности жить, любить, рожать детей, продолжать культуру... Другими словами, геноцид начинается, коренится в определенном состоянии общественного сознания, находящего нравственные основания для массового уничтожения людей потому, что они не просто «какие–то не такие», а заслуживающие вычеркивания из жизни, из истории человеческого рода.

В этой связи нельзя не признать, что геноцид — суть проявление слабости, обвинение других в своих собственных бедах и проблемах, возложение на них ответственности за эти проблемы. Именно поэтому геноцид столь привлекателен для безответственных политиков, склонных к пропагандистской манипуляции. Как говорил Й. Геббельс, пропаганда — это когда широким массам предлагаются простые ответы на сложные вопросы. А что может быть проще обвинения в своих проблемах некоего злокозненного врага, указание на него и призыва к его уничтожению?! Это слишком большое искушение, чтобы властолюбцы отказывались от него.

Дело еще и в том, что источником этой мотивации является не просто злая воля безответственных политиков. Их пропагандистские приемы находят благодарный отклик по одной простой причине — они отвечают на существующий массовый запрос на эти «простые ответы на сложные вопросы». Аргументы и призывы ложатся в благодатную почву, чтобы прорасти массовым одобрением геноцида и даже массовым участием в нем, как это было с массовым участием в «акциях» по уничтожению евреев

в Восточной Европе, или с участием курдов в этнических чистках армян в Турции и Ираке.

Итак, (1) — питательной средой геноцида является массовое недовольство положением дел. Это недовольство направляется в определенное русло с помощью (2) — формирования образа Врага, виновного в этих бедах. Подпиткой ненависти к этому Врагу является (3) — демонстрация его «злодеяний», фактов и жертв этих «злодеяний» посредством привлечения внимания широкой общественности к специфически интерпретированным реальным событиям или организованным провокациям и прочим special events. И тогда дело остается за малым — (4) спусковым крючком, запуском геноцида становится призыв к массовому насилию, (5) — сами акты насилия, совершаемые при (6) — попустительстве, поддержке или при прямой организации органами власти.

Именно эти шесть условий образуют комплекс причин геноцида, своевременное разоблачение каждого из которых может рассматриваться как профилактика и предупреждение практики геноцида: (1) — указание реальных причин сложившегося положения дел; (2) — разоблачение слабости власти и пропаганды, сводящей весь комплекс причин недовольства, фокусирующей его на конкретной, но обезличенной общности «врагов»; (3) — объективное расследование конкретных причин трагедий; (4) — разоблачение провокационных призывов, их возможных последствий; (5) — пресечение актов насилия; (6) — демонстрация и реализация властной воли по пресечению насилия и наказанию его инициаторов.

Важно понимать также, что совершённый, реализованный геноцид играет особую роль в исторической памяти его жертв. Это не только глубокая травма конкретного социума, но и мощный фактор формирования национального самосознания. Парадоксально, но механизм действия этого фактора, фактически, тот же. Прежде всего, это — образ Большого Врага, осуществлявшего попытки уничтожения данного народа. Ничто так не консолидирует социум как наличие общей опасности и противостояние общему врагу — внешнему или внутреннему. Безопасность — базовая ценность социогенеза, лежащая в основе формирования любой общности: вместе легче противостоять опасностям, неопределенности, фобиям… Особую роль играют

Герои, противостоящие Врагу, являющие примеры победительности. Не меньшую роль в формировании осознания общности и принадлежности этой общности (идентичности с нею) является и образ Великой Жертвы, героев как безвинных жертв (victims) злодеяний Врага. В этой связи можно говорить о геноциде, как мощном факторе этнической и национальной идентичности.

Так, очевидно, именно наличие геноцида в исторической памяти армянского и еврейского народов объясняют феномен этих народов, прошедших через многие столетия, сохранив свою культуру и идентичность. А поскольку эти народы имели государственность, потеряв ее (в том числе и в результате неоднократного геноцида), смогли ее вновь обрести уже в Новейшее время, можно говорить об их многовековой национальной идентичности. Можно предположить, что многовековые преследования цыган также сыграли свою роль в сохранении этого народа и соответствующей этнической идентичности.

Более того, можно привести примеры попыток апелляции к отмеченной роли геноцида. Так, политическая элита курдского социума в борьбе за собственную государственность активно апеллирует к злодеяниям Врага в лице турецких и иракских властей. Арабское население Палестины, испытывая вот уже многолетние проблемы с формированием государственности, отчаянно апеллирует к злодеяниям Израиля, культивируя уже не в одном поколении палестинцев образ Великого Врага, интерпретируя любые меры по пресечению собственного насилия, как злодеяния этого врага и жертвы этих злодеяний. Показательна и ситуация в Украине, вступившей в решающую фазу буржуазной национальной революции, и испытывающей серьезнейшие экономические проблемы. Образ Врага в лице России и русских был сформирован за считанные месяцы. Правда, следует признать, что некоторые действия России весьма поспособствовали этому. А в качестве исторической памяти геноцида активно используется и даже культивируется «голодомор» 1930–х. Аргументы, что инициированные сталинской верхушкой действия, приведшие к массовым голодным смертям, унесли многие жизни не только украинцев, но и русских, татар, евреев, захватили также другие регионы страны, отбрасываются и замалчиваются.

Возможно роль геноцида в исторической памяти как эффективного средства формирования национального самосознания, объясняет некоторые проблемы с формированием российского самосознания и идентичности. Так, образ Великого врага в отечественной истории носит «блуждающий», несфокусированный характер. Более того, вчерашний враг неоднократно становился другом, и — наоборот. Так, в образе такого «друга–врага» побывали Германия, Франция, Австрия, Англия, США, евреи, «лица кавказской национальности»... Проблема и с Великой Жертвой. Точнее, сама эта Жертва была, и неоднократно... Татаро–монгольское иго — это жертва, принесенная во имя защиты европейских народов, или это был синтез Руси и Орды? Великая Отечественная война — несомненно, великая жертва, великая Победа народа, присвоенная режимом... Большевистская революция, Гражданская война, советский эксперимент, сталинский террор — Великая жертва. Но и тут возникают проблемы с ее осмыслением: во имя чего и кому она принесена.

Проведенное рассмотрение отнюдь не уравнивает жертв и инициаторов геноцида. Одно дело — пережитый геноцид. И другое — инициированный — пусть даже и в целях консолидации нации. Главный урок геноцида совпадает с главным уроком истории — цель не может оправдывать средства. Цели сами по себе не подсудны — никто не желает зла, все стремятся к добру. Подсудны используемые средства. Построить собственное счастье на могилах тысяч и миллионов людей невозможно. Неспроста акты публичных покаяний, извинений, принесенных руководителями Германии, Польши, Литвы, стали актами политической ответственности. Мир изменился. Решать проблемы одного народа за счет захвата территорий, вытеснения, переселений других народов, этнических чисток становится все труднее, если вообще возможно.

Еще одним итогом проведенного рассмотрения является задача понимания причин геноцида, опасности безответственных квалификаций и призывов, выработка общественного иммунитета по отношению к ним. А главное — ответственности — не только политиков, но и историков, других гуманитариев, деятелей культуры и искусства, журналистов.

Тесная взаимосвязь и даже взаимодополнительность массовых публичных коммуникации и символической политики создают

качественно новый характер современной цивилизации, предстающей насыщенным и даже перенасыщенным символическим пространством. Это пространство имманентно и самодостаточно[156]. В этой ситуации поиск нового опыта, трансцендирование в иное заменяются фрактализацией настоящего и прошлого. В этой ситуации утрачивается образ будущего. Более того, возникает аларм по отношению к будущему, его нежелание, страх перед ним. Место научной фантастики заняло фэнтези с его средневековой стилистикой. Характерна ситуация в искусстве, в котором на первый план вышли сиквелы, приквелы, пародии, когда происходит накопление разнообразия без приращения нового.

Лавинообразный рост интерпретаций интерпретаций интерпретаций даже порождает идею жесткой регламентации символов[157]. Введение символического регламента вряд ли поможет, но возрождение интереса к религии (как традиционным формам, так и альтернативным) — явление именно этого порядка.

Философские нарративы как проектирование новых смыслов

Особый интерес представляет практики осмысления и смыслообразования в философии. Философские взгляды с трудом поддаются классификациям и систематизациям — в лучшем случае, по эпохам и культурно–этническим факторам. Всякие другие классификации и рационализации есть огрубление одних концепций в рамках других, их неизбежное искажение. Поэтому очень часто философы различных школ и направлений просто не понимают друг друга — ни о чем, ни как, ни зачем они говорят, пишут и думают. Однако все вместе, в своей целостности они образуют прочную и всюду плотную ткань философствования, покрывающую (или пронизывающую) все сферы жизнедеятельности.

В этой связи представляется плодотворным и оправданным не строить различные рационалистические конструкции, не

---

156 Тульчинский Г.Л. Современность: имманентность и поиски трансценденции // Философские науки. 2013, № 5, с. 56–67.

157 Синицын А. Сакральный регламент // Ведомости. 2015, № 3823, с. 1–6.

изощряться в решении вечной проблемы дефиниции философии, а взглянуть непредвзято на само реальное бытование философствования. С таких позиций философия предстает не столько единой, монолитной, строго упорядоченной системой, сколько «системой систем», которые находятся в отношениях и связях друг с другом, напоминающих «семейства языковых игр» Л. Витгенштейна. Эти отношения и связи напоминают плетеную (типа кольчуги) или войлочную структуру. Философские концепции и способы философствования относятся друг к другу не как род и вид. Они образуют сложные цепочки и плетения, в которых каждое из звеньев пересекается с близлежащими, цепляется за них. Но при этом может не иметь никаких непосредственных связей с другими, может никак к ним не относиться или иметь сложно опосредованные переходы к ним. Например, непосредственный переход от позитивизма к экзистенциалистскому философствованию без опосредующей роли феноменологии практически невозможен.

В этой связи особый интерес представляют возможности смыслообразования, открываемые средствами коммуникации современного «информационного массового общества», реализующими практику перманентного всеобщей доступности, включенности в коммуникацию, и, одновременно, дивергенцию точек зрения, подходов, мнений. Тем более это актуально применительно к философскому осмыслению, тяготеющему к всеобщности и универсальности. Поэтому попытки, а тем более — практики — раскрытия и реализации этих возможностей не могут рассматриваться иначе как фронтиром современной философии — как в концептуальном, так и социальном ее планах.

При всем разнообразии своих форм философия — на редкость целостная нормативно–ценностная система культуры. Будучи выражением мировоззрения и миропонимания, если не мироощущения, любая философия, она суть попытка осмысления мира, человека и его места в мире. Круг «философиеобразующих» вопросов хорошо известен: какова природа действительности, что представляет собой реальность самой реальности? что такое человек? что происходит в момент смерти? почему вообще возможно познание и каким образом мы узнаем, что правильно, а что неверно? в чем смысл человеческой истории?

Уже этот перечень делает ясным главное. Философствование есть попытка конечного существа понять бесконечный мир. Из этого следует, что философия, в принципе не является и не может быть наукой в самом точном смысле этого термина — в смысле science. И это несмотря на самые наукообразные и рациональные формы возможного философского осмысления.

Реальные предметы можно увидеть, потрогать пальцем, изучать с помощью специальных приборов. Реальные вещи и процессы и составляют предмет science. Но кто и когда видел истину, свободу, красоту, добро, идею как таковые? Кто, где и когда видел мир вообще, как таковой? Его первопричину? Все они суть абстракции, еще точнее — культурные смыслы, задающие контекст конкретных интерпретаций.

Смысл слова уясняется из контекста предложения. Смысл предложения — из контекста текста. Аналогично невозможно дать ответ на вопрос о смысле жизни, оставаясь в границах самой жизни. И тогда смысл жизни оказывается связанным с Богом, историческим прогрессом, воплощением определенной идеи, последующими поколениями, всем тем, что превосходит жизнь отдельного человека. Но в своем осмысляющем порыве философия неизбежно сталкивается с проблемой смысла мира вообще, который может быть найден только с позиций «не от мира сего». Философствование по самой своей природе принципиально метафизично: вне– и над–природно. Из трансцендентности философствования следует ряд принципиальных обстоятельств, характеризующих любое его проявление.

Во–первых, философия оказывается индивидуальным выходом человека к свободе, его самоопределением. Будучи предельным осмыслением, она есть свобода выбора своего идеала, реализующаяся как поиск, нахождение и утверждение человеком самого себя — конечного существа — в бесконечном мире. Философствование дает человеку смысложизненное оправдание. Всякая философия, так или иначе, но отвечает на вопрос о смысле жизни — обстоятельство, очевидное для нефилософов и неочевидное для некоторых философов лишь потому, что они, подобно Журдену, не знают, что «говорят прозой».

Однако философия не является и не может быть учением о том, «как жить дальше». Философствование, как самоопределение,

в конечном счете есть путь и способ самопознания, самообъяснения и самооправдания. И это — во-вторых. Сколь бы не стремился мыслитель учить, как жить дальше, на самом деле, его учение есть ответ на вопрос, зачем и как жил он сам. Разум дан человеку для осознания меры и глубины его ответственности, его «не-алиби-в-бытии» — как говорил М.М. Бахтин. И философия — не только наиболее общий, но и наиболее подходящий путь такого осознания. Ее привлекательность лежит в самой природе самооправдательных возможностей философской рефлексии. Философия, как всякое рациональное осмысление, есть позднейшая рационализация пройденного пути. Она объясняет смысл ситуации, в которой находится субъект — не более. Но и не менее.

В-третьих, в силу первого и второго, философствование должно располагать богатым спектром выразительных возможностей, позволяющих осмыслять всю полноту действительности во всей ее противоречивости. Извне, с позиции непосвященного, философствование выглядит особенно изощренной игрой ума, не имеющей реального практического смысла. На самом же деле, как универсальное, предельное самоопределение, философия оказывается исключительно важным моментом человеческого бытия, многообразным — как само это бытие — способом реализации свободы самоопределения.

Но тогда как реализуется философствование? В каких осмысляющих нарративах выражается? Имеется ли универсальная форма выражения предельного осмысления? Если бы такая форма была возможна, мы располагали бы универсальным каноном — идеал, к которому стремится практически каждое учение. Достижим ли он и насколько он соответствует реальному бытованию философствования?

Как всюду плотная ткань осмысления действительности, философия подобна фольклору, «народной мудрости» — столь же универсальному (тотально-всеобъемлющему) осмыслению реальности, покрывающему и пронизывающему все ее сферы и проявления. Аналогия с фольклором важна — фольклорное осмысление дается с самых различных позиций, даже взаимоисключающих. Например, в паремиях — пословицах, поговорках, инвективах и т.п. — даются осмысляющие примеры и нормы на все случаи

жизни, в том числе — на основе взаимопротиворечащих оценок. Они вполне могут исключать друг друга: «семь раз отмерь, один раз отрежь», но «смелость города берет» и «кто не рискует, тот не пьет шампанское». Или: «везде хорошо, где нас нет», но «свой хлеб лучше чужих пирогов»; «с глаз долой — из сердца вон», но «старая любовь не ржавеет». Таких примеров — великое множество. Однако такая взаимопротиворечивость отнюдь не нарушает целостности фольклорного осмысления, а наоборот — укрепляет его целостность и полноту.

В философии прямым аналогом подобного мозаичного осмысления является философская афористика. Некоторые мыслители склонны именно к «паремиологическому» философствованию, позволяющему им наиболее полно (хотя и фрагментарно) выразить свое мировоззрение и миропонимание. М. Монтень, Б. Паскаль, Новалис, В.В. Розанов — перечень таких мыслителей можно продолжать. За счет чего же достигается целостность «паремиологического» философствования? Его противоречивая полнота есть выражение целостной неповторимости личности философа. Именно неповторимая индивидуальность его выступает интегрирующим фактором. Противоречия осмысления объединены его личностной неповторимостью и уникальностью. Философские паремии, в силу своей смысловой самодостаточности, текстологически, нарративно между собой не связаны. Они перечислительны и не выстраиваются в какую–то сюжетную линию. История их развития — нарратив личной биографии мыслителя. Поэтому наиболее развитой формой паремиологического философствования являются дневниковые записи.

Однако философствование может носить и сюжетный характер. Например, буддистские притчи и коаны являются, по сути дела, мировоззренческими паремиями, объединенными сюжетами. Сюжеты эти могут быть короткими (притчи), внешними по отношению к тексту (письма). Они могут разрастаться в назидания, в эссе, в диалоги, новеллы, повести или романы, как скажем, в творчестве Платона, М. де Унамуно, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, А.Ф. Лосева могут иметь самостоятельное художественное значение. Важно подчеркнуть, что философствование может

реализовываться практически в любом речевом акте и в любом жанре речевого и языкового общения и наррации.

Общей чертой паремиологического и сюжетного философствования является необходимость толкования афоризма или сюжета для осознания полноты выраженного в них мировоззрения. Такое толкование может само стать способом философствования, сводящим результаты осмысления в некоторый герменевтический компендиум с различной степенью упорядоченности, «инвентаризации» мысли. Примерами могут служить не только новомодные «деконструкции», но и классические философствования Аристотеля, Фомы, Вольфа. Различия — в степени упорядоченности таких нарративов. Но объединяет их сюжетность мысли, именно не мысленный сюжет, а сюжет самой мысли, становящийся системообразующим фактором. Дополнительные возможности дают многообразные способы «непрямого говорения», систематизированные Л.А. Гоготишвили[158].

Окончательно логика осмысления выходит на первый план в философских системах — от Р. Декарта и Б. Спинозы до И.Г. Фихте и Г.В.Ф. Гегеля. Если для паремиологического и сюжетного философствования противоречивая целостность органична, естественна и есть выражение множественности осмысляющих позиций в бесконечном мире, если для компендиума она — терпимый и несущественный факт, обстоятельство инвентаризации, то в системном философствовании, основанном на последовательном развертывании исходных принципов, требование противоречивости — парадоксальный, но необходимый и достаточный принцип. Мировоззренческая полнота философской системы возможна только в случае ее изначальной противоречивости. Поэтому наиболее последовательные концепции и начинают с противоречия, кладут его в основу философствования (Фихте, Гегель, систематизаторы диалектического материализма). Из противоречия следует все, что угодно. Именно этот логический принцип и позволяет «логически последовательной» системе достичь полноты осмысления.

---

158 Гоготишвили Л.А. Непрямое говорение. М.: Языки славянских культур, 2007.

Способы философствования, очевидно, не исчерпываются рассмотренными текстовыми вариациями жанров[159]. Хотя уже на примере этих форм выражения, так сказать, «левополушарного», словесного философствования видно богатство философской палитры. И опыт показывает, что существует и «правополушарное» философствование, реализуемое с помощью иконических знаков — схем, рисунков, изображений, визуальных образов. Так, на геометрически–наглядном рассуждении основана античная математика. Но и философия оперирует наглядными образами. И не обязательно — словесными их описаниями. Есть философы, склонные к непосредственному оперированию с иконическими знаками. Причем характер используемых средств — схем, графиков, блок–схем, фигур, изображений и даже склонность к вполне определенным фигурам (или треугольникам, или кругам, или прямоугольникам, или стрелкам и т.д.) способны многое сказать о способе и стиле философствования. Недаром в свое время П.А. Флоренский задумал даже создание Symbolarium'a — словаря иконических знаков–символов и их смысловой палитры: от точки до сложных фигур и конфигураций[160].

Особая проблема — перевод «левополушарных» способов философствования в «правополушарные» и наоборот. Речь идет не только о дидактических целях такого перевода вроде проблемы наглядности в преподавании. Ф. Бэкон считал, что задачей философии является обнаружение «скрытого схематизма» явлений[161]. И наглядные образы, метафоры, модели могут не только иллюстрировать словесно выраженную мысль, но и предшествовать ей. Вербализация может быть описанием осознанного схематизма, быть вторичной. Поэтому систематическое взаимодействие и взаимоперевод — самостоятельный стимул и фактор развития философской мысли.

---

[159] Благодатный материал исследования различных жанров нарративного философского творчества, их взаимодействия и взаимопереходов дает наследие А.Ф. Лосева.

[160] Флоренский П.А. Symbolarium (Словарь символов). Предисловие Труды по знаковым системам V. 1971. С. 521–527.

[161] Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2.М.: Мысль, 1978. С. 86.

Нетривиальным способом философствования является жанр «проективного словаря»[162] — жанр философствования, пожалуй, еще более радикально фрагментарный, чем паремиологический, и при этом чрезвычайно репрезентативный, концептуально целостный и связный. Но — не сводящий все к неким исходным понятиям (как в гегелевской «Энциклопедии философских наук»), а порождающий возможности новых смыслообразований. Речь идет о словаре принципиально нового типа — философствовании словами, терминами, как квинтэссенцией осмысления и смыслообразования, причем — сведенными в систему.

Во–первых, обычно словари, энциклопедии содержат термины, которые уже употребляются в обыденном или профессиональном дискурсе. В словарях эта практика употребления закрепляется. В *проективном словаре* представлены термины, которые либо впервые предлагаются автором для употребления, либо привычные термины, получающие новые, нетрадиционные толкования, наполняются существенно иным понятийным содержанием. Иначе говоря, такой словарь не регистрирует, а проектирует дискурсивные тенденции, открывая «окна» концептуальных и терминологических возможностей. Весь словарь в целом — это своего рода нарратив, переходящий в перформатив. Последний, как известно, отличается от констатирующих описаний тем, что осуществляет то, о чем сообщает, самим фактом высказывания. Такие высказывания, как «обещаю» или «договорились», сами вводят в действие то, о чем говорят. Аналогично и проективный словарь, сообщая о предлагаемых терминах и их содержании, самим фактом сообщения стремится ввести их в интеллектуальные практики. В этом плане, проективный словарь — своеобразный перформативный жест, поступок в сфере языка и культуры.

---

[162] См.: Проективный философский словарь. Новые термины и понятия / Под ред. Г.Л. Тульчинского и М.Н. Эпштейна. СПб.: Алетейя, 2003. — 512 с., а также его продолжение на страницах журнала «Философские науки» в 2009–2011 годах. В этом проекте приняло участие 11 отечественных и зарубежных авторов. См.также: Эпштейн М.Н. Проективный словарь гуманитарных наук. М.: Новое литературное обозрение, 2017. — 616 с.

В этой связи, во–вторых, словари (тем более — дисциплинарные, не говоря об энциклопедических) обычно являются итогом коллективной работы, обеспечивающей максимально возможную полноту содержания. В данном случае словарь акцентированно и демонстративно — авторский, причем — в двойном смысле: все статьи в нем написаны одним автором; и большинство концептов и терминов в этом словаре принадлежит ему же. Словарь не только проективный, но и буквально — персонологический, поскольку автор статей выступает как мыслящая персона, делящаяся собственными терминами и понятиями, а не описывает и систематизирует введенные другими авторами.

И такая персонологичность — тоже достаточно философична. Терминообразование всегда играло особую роль в философии, которая занята поиском таких понятий и терминов, которые освобождают мысль от плена повседневного языка и предрассудков здравого смысла. Мышление невозможно без своего языкового выражения, а творчески мыслить — значит заново создавать язык, очищенный от обыденных значений, автоматизмов здравого смысла, остраняющий их. При этом философ может пользоваться словами, уже существующими в языке, придавая им новый фундаментальный смысл, т.е. творя не столько лексические, сколько семантические неологизмы. «Идея» Платона, «вещь–в–себе» И. Канта, «диалектика», «отрицание» и «снятие» Г.В.Ф. Гегеля, «позитивизм» О. Конта, «сверхчеловек» Ф. Ницше, «интенциональность» и «эпохе» Э. Гуссерля, «здесь–бытие» и «временение» М. Хайдеггера, «многоголосие», «участность», «вненаходимость», «не–алиби–в–бытии» М.М. Бахтина, «различание» Ж. Деррида — именно в таких новых словах (новых по своему составу или только по смыслу) интегрируется целая новая система мышления.

Придумывание экзотических словечек не является самоцелью для автора проективного словаря. Главное даже не в самих терминах — они являются поводом для рассуждений, порождения нового дискурса. Словарь представляет собой именно опыт гипотетического дискурса, так сказать, рассеивания тех понятий–семян, которые могут дать всходы в новой генерации тематизаций, концептуализаций и операционализаций. Можно

воспользоваться метафорой В. В. Розанова и говорить об «эмбрионах» новых мыслей и концептов.

Несмотря на то, что словарные статьи в упомянутой практике носят авторский характер, их оформление унифицировано и единообразно. Русское написание термина дается с указанием ударения, приводятся перевод на английский и этимология, дается дефиниция. В тексте каждой статьи выделены другие термины, содержащиеся в словаре, к которым дана отсылка. В конце каждой статьи приводятся сноски к цитатам и список работ к данному термину. Словарные статьи группируются по разделам: от общих вопросов гуманистики в целом — к философии и таким ее разделам, как онтология (бытие и мир), эпистемология (мышление и познание), модальность (потенциальность и творчество). Рассматриваются центральные темы гуманитарных исследований: время и история, религия, личность и этика, культура и эстетика, литература, текст, язык. Последние разделы посвящены тематике, на материале которой гуманитаристика пересекается с тематикой других дисциплин — биологических, социальных, технических (жизнь и тело, общество и политика, техника и информатика). Указываются тематические группы терминов, такие как: дисциплины, интеллектуальные направления и мировоззрения, художественные и литературные жанры, приемы, политические режимы, практики и проекты, типы текстов и слов.

Ряд словарных статей непосредственно ориентирован на интеллектуальные, культуральные, технические, социальные процессы, характерные для начала 3–го тысячелетия и требующие новых способов осмысления и артикуляции. Так, в упомянутом словаре М.Н. Эпштейна даются определения таких терминов как «интеЛнет», «инфиниция», «кенотип», «культуроника», «скриптурика», «текстоид», «тривиалогия», «унитекст», «эротема», и другие, которые раньше не использовались никем, кроме автора. Именно благодаря Словарю эти термины могут войти в профессиональное обращение, получить дополнительную разработку, расширить возможности анализа. Некоторые из терминов, приведенных в словаре, уже были использованы в авторских публикациях. «Метареализм» (творческое движение конца прошлого века), «транскультура» (пространство встречи разных культур),

«видеократия» (власть визуальных образов), «хроноцид» (упразднение времени в тоталитаризме и постмодернизме как концепциях) уже активно входят в обиход гуманитарных наук в России и за рубежом, что свидетельствует об их эвристическом потенциале.

Новая интерпретация предлагается некоторым обыденным понятиям, таким понятиям как «игра», «любовь, смысл», «событие», «веселье», «выверт», «глубина», «душевность», «интересное», «молчание», «мудрость», «обаяние», «упаковка», которым придается новый терминологический статус. И это одна из задач проективного словаря — артикуляция именно таких пробелов в терминологии гуманитарных наук, введение в нее таких понятий, которые раньше воспринимались как слова повседневного языка, значение которых понимается интуитивно.

Особое внимание уделено расширению механизма терминообразования, выходу за рамки практики, когда термином выступают исключительно существительные. Глаголы, предлоги, другие служебные части речи обладают существенным потенциалом выражения концептуального содержания. И проективный словарь пытается восполнить этот пробел и ввести в терминологический обиход понятия, выраженные глаголами и другими частями речи, элементами слова. Так, самостоятельные статьи посвящены концептам, выраженным глаголами («божествовать», «обытийствовать», «особытить», «смертствовать»), прилагательными и причастиями («древностное», «существуемое»), предлогом «в», артиклем the», местоимениями, приставками («амби–», «гипер–», «гипо–», «нега–», «недо–» и «прото–»), суффиксами («–остн–»), знаком пробела « ».

Проективный словарь можно читать как единый гипертекст. При этом указания и ссылки в статьях выводят в «засловарье» — внешний по отношению к словарю круг работ автора, расширяя масштаб концептуальной целостности всего проекта.

Как неоднократно замечает М.Н. Эпштейн, задача, достойная современного философа, — не переделывать мир, а открывать его возможности, потенциировать бытие. Поэтому гуманитарий и интеллектуал наших дней не столько строит объяснения, наивно сводя все разнообразие к чему–то одному, какому–то первопринципу, не разрабатывает идеологии и программы преобразований,

а, в первую очередь, открывает и умножает возможности бытия и его осмысления. Сегодняшний гуманитарий — потенциатор бытия, тот, кто открывает новые возможности культуры. Пример работы именно в этом направлении и дает сам М.Н. Эпштейн, открывающий своим проективным словарем целый портал возможностей. Такой словарь, по сути дела, — порождающая модель, латентно содержащая энергетику расходящихся векторов дальнейшей работы, которые могут иметь противоположную направленность, воплощать разные концепции, защищать разные позиции, но при этом использовать общий терминологический и концептуальный ресурс.

Более того, представляется, что палитра способов философствования не исчерпывается разнообразием вербализации и схематизации. Существует «поступочная» философия — как способ философствования, выражающийся непосредственно в образе жизни, поведении. Примерами могут служить не только киническая традиция, но и бессловесное философствование мудрых людей, самой своей жизнью воплощающих ценностную норму. Иногда поступки, жизненный путь философа — как в случае А.Ф. Лосева, Г.Г. Шпета, братьев Бахтиных — дополняют его философствование, помогают его пониманию.

Возможно, существует философское осмысление, основанное на висцеральных источниках информации. По крайней мере в мировоззрении и миропонимании П.Я. Чаадаева, по его собственным свидетельствам, играли заметную роль пищеварительные и другие обстоятельства внутреннего самочувствия[163].

Философия, подобно Протею, способна принимать самые различные, непохожие друг на друга обличья. Она столь же многообразна, как и пути человеческого самоопределения, самосознание, самообъяснение и самооправдание. Поэтому вряд ли обоснованы претензии какого-то одного способа философствования на исключительность и общезначимость. К такому выводу приводит рассмотрение даже чисто внешних форм бытования философии. Что же говорить о разнообразии

[163] Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В двух томах. Том 2. М.: Наука, 1991. С. 18–64.

философствования, если включить в поле зрения его концептуальное разнообразие?!

Оценочно–нормативная модель содержания смыслообразующей наррации

Многими исследователями и неоднократно обращалось внимание на то, что набор механизмов наррации ограничен и поддается систематизации. Более того, эти схемы наррации оказываются универсальными для смыслообразования, практически, в любых сферах социально–культурной деятельности. Так, выявленные В.Я. Проппом на материале афанасьевского корпуса русских сказок чуть больше 30 элементов сюжетосложения (названных им «функциями»)[164], оказались релевантными для моделирования искусственного интеллекта. Традиционные жанры эпоса были применены В. Цымбурским для описания специфики культурно–цивилизационных идентичностей[165]. А классические приемы риторики позволили Д. Макклоски выявить и описать механизмы развития экономической теории[166]. Обобщение этого круга идей позволяет выявить некий экстракт — своеобразное пространство нарррративного смыслообразования (см. Рис. 10.)

Исходной идеей этой модели является роль смысла в попытках конструктивного преодоления неопределенности, порождающей экзистенциальный и когнитивный дискомфорт. Выстраивая осмысляющие нормативы человек преодолевает эти дискомфорты, связанные с ними неоднозначности, тревоги, страхи. При этом, факторы личного опыта и эмоций, связанных с переживанием этого опыта, например, угроз выживанию, предшествуют

---

[164] Пропп В.Я. Морфология <волшебной> сказки. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 1998.

[165] Цымбурский В.Л. Конъюнктуры Земли и Времени. Геополитические и хронополитические интеллектуальные исследования. М.: Европа, 2011.

[166] Макклоски Д. Риторика экономической науки. М.; СПБ: Ин–т Гайдара, 2015.

факторам рационально–когнитивным[167]. В строящихся нарративах объяснения вторичны, играют роль поздней (или защитной) рационализации эмоционально окрашенных реакций и переживаний.

Интонации — великое дело. Дети до трех лет — как и домашние животные — не очень понимая референциональность, реагируют на интонации. С этой оценочно окрашенной эмоциональности (=интенциональности) и начинается осмысление. Как в сказе про Алису: сначала появляется улыбка Чеширского кота, потом к улыбке прорисовывается кот. Потом кот исчезает, а улыбка некоторое время остается. Впрочем, и у стариков то же самое — сначала угасает референциональность, последней — интонация.

В. Кандинский — не только классик авангарда в живописи, но и один из создателей Российской (Государственной) Академии художественных наук (РАХН, затем — ГАХН) истоком творческой деятельности считал эмоцию, чувственную аффектацию автора, передаваемую через художественную форму. Применительно к живописи — через совмещение фигуры и цвета, различные комбинации которых дают определенные типы эмоциональных реакций зрителей. В этой связи В. Кандинский надеялся разработать эмпирически обоснованную своего рода грамматику чувственности[168].

Без эмоций нет и не может быть решений, стремлений их реализации. В коммуникации передать сообщение, это во многом — передать настроение, заразить им, вызвать настроение и отношение, в котором передаваемые знаки будут восприняты и поняты. Без человека мир амбивалентен, лишен смысла, который возникает только с человеком как носителем сознания и свободы. В.В. Налимов говорил о мире как семантическом вакууме, проводя аналогию с моделью строения материи как физического вакуума, при энергетическом воздействии на который возникают элементарные частицы. Так и семантический вакуум порождает смысловые структуры при воздействии на него человека (μ–функции В.В. Налимова), энергетикой своей жизни порожающего смыслы.

---

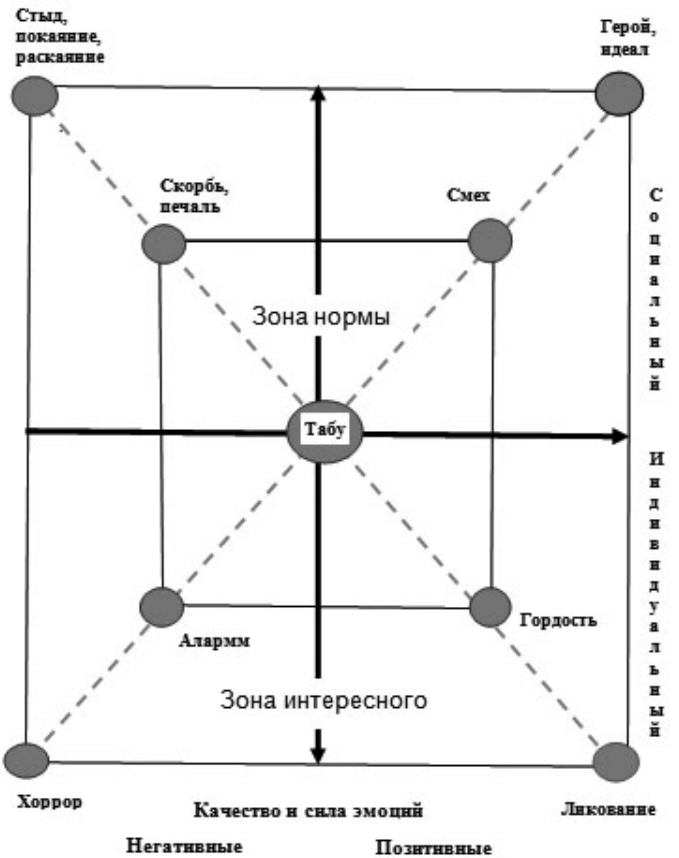
[167] Инглхарт Р. Культурная эволюция. Как изменяются человеческие мотивации и как это меняет мир. М.: Мысль, 2018.С. 42–45.

[168] Кандинский В.В. Избранные труды по теории искусства. В 2–х т. М.: Гилея, 2001.

Будучи, как уже отмечалось существом конечным, он, помещая себя в этот смысловой континуум, позиционирует себя в нем, относится к нему, оценивает его, действует в нем, пытается изменить существующее, увиденное, что невозможно без эмоций.

Важно подчеркнуть, что модель представлена не в виде диаграммы, а именно пространства, определяемого двумя осями, это пространство задающими, что позволяет квалифицировать сюжетосложение, прослеживать его динамику.

Рис. 10. Ценностно–нормативная модель нарративного смыслообразования



Горизонтальная ось представленной модели связана с ключевой ролью эмоционально–оценочных факторов смыслообразования: эмоций разной силы и качества. Согласно известной концепции П.В. Симонова[169], качество и сила эмоций (Э) зависят от потребности решить некую проблему (П) и разности информационного (знаниевого) потенциала — между имеющейся информацией (Ии) и информацией, необходимой для решения проблемы, снимающей неопределенность (Ин):

$$Э = П\ (Ии – Ин).$$

Чем сильнее потребность, тем сильнее эмоциональное переживание. И, если имеющегося знания достаточно, то эмоция положительна, а если — недостаточна, то эмоция негативна (от дискомфорта и тревожности до страха, ужаса и паники).

Вертикальная ось связана с соотношением индивидуального и социально–группового уровня оценки и переживания.

В свою очередь, диагонали позволяют прослеживать перформативные установки наррации. Диагональ «левый низ — правый верх» представляет «когнитивную» линию установки на противостояние неопределенности, борьбу с нею, крайним проявлением чего является насилие. Герой, защитник в этом противостоянии способен проявить сверхнормативное насилие. Другой — разрушительной крайностью выступает хоррор, ужас бессилия перед разрушительной силой. Крайние точки этой диагонали демонстрируют отношение к такому сверх–нормативному насилию: позитивно–конструктивному со стороны героя и негативно–разрушительному со стороны стихии или врага. Диагональ «левый верх–правый низ» прослеживает моральные установки на выражение ответственности социализированной личности: от стыда и раскаяния до гордости за торжество желаемого должного и ликующей сопричастности.

Выделенные в модели узлы позволяют обозначить определенные формы наррации, их основную тематику, а также зону

---

[169] Симонов П.В. Лекции о работе головного мозга. Потребностно–информационная теория высшей нервной деятельности. М.: Ин–т психологии РАН, 1998.

нормативности (внутренний квадрат) — свою для каждой конкретной культуры, сферы деятельности и связанного с ними социума. Одновременно фиксируется и «зона интересного» — нарраций, порождающих повышенный интерес (новости, слухи, эпатаж), поскольку их тематизация выходит за рамки нормативного, которое обычно интерес не вызывает.

Как координатные оси, так и диагонали пересекаются в точке отсчета любой культуры — системы запретов. Ограничения, табуирование задают первичное социальное нормирование, свойственное культуре как определенному способу жизни конкретного социума, отличающего его от других. Эмоционально негативные отклонения от нормы связаны с переживаниями и соответствующими нарративами на социальном уровне — от скорби и печали до стыда и покаяния, а на индивидуальном — от тревоги до ужаса. Позитивные эмоции связаны с торжеством разделяемых представлений о желаемом должном: на социальном уровне от смеховой радости этого торжества до прославления идеального героя, а на индивидуальном — до гордости за сопричастность.

Главное же в данном контексте– то, что представленная модель увязывает в целостной картине традиционные культурно–исторические темы, определяющие осмысление социальной реальности, историческое наследие и культурную идентичность. Традиционные тематические компоненты хорошо известны: отцы–основатели, герои, жертвы, исторически значимые места, события, даты с ними связанные и т.п.

Более того, данная модель открывает возможности построения аналитических профилей нарративных практик различного уровня и масштаба: национальных, этнических, профессиональных культур и субкультур, их сопоставления. Действительно, традиционные тематические компоненты культурных идентичностей, исторической памяти хорошо известны: отцы–основатели, герои, жертвы, события и места, с ними связанные, важные для памяти гордости и скорби. Связанные с ними нарративы занимают свои вполне определенные места в пространстве предложенной модели.

Так, уже предварительные исследования показывают, что российской культуре, осмыслению ее истории в большей степени

свойственны торжествующие исторические наррации, чем наррации скорби, печали раскаяния[170], чем, например, германской[171], что требует обоснования анализа выявления факторов такой акцентуации. В первом приближении, за такой акцентуацией стоит исторический опыт выживания в критических ситуациях, требующего экстраординарных усилий: героическое и сакральное сверхнормативно. В этом плане, нравственный максимализм и страстотерпение в применении к власти приводят к ультрапарадоксальному единству взаимоисключающих характеристик. Профанные нормы не распространяются на власть. Поэтому, с одной стороны, она непререкаемо сакральна, а с другой — ее можно обманывать, не выполнять обязательства, красть. Не случайно на Руси самодержец — предмет искреннего поклонения, помазанник Божий, отец родной, и почти одновременно — проклинаемый всеми злодей, а то и Антихрист. «Сама по себе власть, по крайней мере власть самодержавная, — это нечто, находящееся либо вне человеческого мира, либо ниже его, но во всяком случае в него как бы и не входящее. Благословение здесь очень трудно отделить от проклятия»[172], — писал С.С. Аверинцев.

Нарративы вменяемости

Если любые артефакты, выводимые на рынки культурных индустрий, производят и воспроизводят некий опыт, то нельзя не отметить особую роль экранной культуры, ориентированной на визуализацию этого опыта. Все виды искусства и связанные с ними культурные индустрии расширяют опыт прежде всего и преимущественно, через воображаемую несуществующую

---

[170] Тульчинский Г.Л. Соотношение исторической и культурной памяти: практики забвения // Социально–политические науки. 2016, № 4, с. 10–14; Etkind A. Warped Mourning. Stories of the Undead in the Land of Unburied. Stanford: Stanford Univ. Press, 2013. — 326 p.

[171] Ассман А. Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика. М.: НЛО, 2014. — 328 с.

[172] Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир. 1988, № 9, с. 235.

реальность, как называл ее М.А. Лифшиц — объективную «кажущуюся сторону бытия», «реально кажущегося мира»[173] которую все больше квалифицируют как «виртуальную». Фактически, речь идет об объективированной смысловой картине мире, о верификации которой речь не заходит.

Кроме того, искусства используют и вызывают эмоционально окрашенные переживания. А в контексте «глубокой семиотики»[174], это осмысление включает не только социальное значение (в его предметном и ценностном выражении), но и личностный смысл, включая оценочное отношение и переживание. Поэтому предпосылкой осмысления является наличие некоторого актора, который выстраивает сюжет с какой–то точки зрения, позиции, в каком–то смысле. В этом плане, актор осмысления выступает вменяемым субъектом в обоих смыслах этого слова: во–первых, он руководствуется некоей мотивацией, реализуемыми намерениями и возможностями, и, во–вторых, он несет или также берет ответственность за такую реализацию. Собственно, именно эта вменяемая позиция нарратора и придает картине связность динамики развития. Что или кто, и как реализует эту вменяемость?

Ранее автором были выделены три группы (уровней) кинонарративов[175].

---

[173] Лифшиц М.А. Varia. М.: Грюндриссе, 2010, с. 108–109.

[174] Tulchinsky G.L. G. Chpet et les nouvelles perspectives du paradigme des sciences humaines.: le texte en tant qu'intonation de l'etre ou l'autre rationalite de la semiotique // Slavica Occitania, Num. 26. Gustave Chpet et son heritage aux sources russes du structuralisme et de la semiotique. Toulouse–Bordeaux, 2008, p. 345–359; Тульчинский Г.Л. Лиминальность: «глубокая» семиотика и самоопределение // Семиозис и культура. Вып. 6. 2010, с. 16–28. Проективный философский словарь. СПб: Алетейя, 2011.

[175] Тульчинский Г.Л. Три уровня нарративов как понимания: метфора сна // Киноапофатика. Сб.статей под ред. Л.Д. Бугаевой. СПб: ИД Петрополис, 2018, с.145-151. Модель была предложена в докладе на конференции «Кинотекст: Киноапофатика, или пределы кинотекста» в 2015 году и оказалась применимой к анализу символической политики, публичной политики, особенностей и перспектив социально-политических наук.: См.: Тульчинский Г.Л. Наррация в символической политике: Уровни и диахрония // Символическая политика: Вып. 4:

(I) Презентация — формируются фрагментами картины, демонстрацией событий персонажей, их конфликтов, подвигов, свершений, просто неких действий. Этот уровень наррации отвечает на вопросы «что?», «кто?» — о чем, о ком, собственно идет речь.

(II) Каузальность — формируются идентификацией персонажей, объяснением причин их действий, событий, представляемых или самими персонажами, или также неким рассказчиком, иногда — домысливается зрителем. Этот уровень наррации отвечает на вопросы «почему?», «как?» произошло и происходит представленное на первом уровне. Такой ответ может быть дан в самом конце киноповествования, переворачивая все строившиеся до этого схемы объяснения — иногда даже без слов, как бы последним штрихом нарратива первого уровня, как это представлено в фильме «Другие», где умершими предстают не загадочные персонажи, пугающие героиню и ее детей, а они сами. Или в фильме «Девушка в тумане», где итоговым нарратором оказывается полицейский эксперт–психотерапевт.

(III) Целеполагание — формируется автором или финальным рассказчиком, или зрителем. Этот уровень наррации отвечает на вопросы «зачем?», «с какой целью?» совершены действия, поступки, реализацией какого замысла явилось произошедшее или происходящее. Этот нарратив может быть завершен в самом кинотексте (как это имеет место в большинстве детективов, например — Эркюль Пуаро, мисс Марпл), но может быть и открыт как осмыслению, так и развитию. Так в финал фильма «Три билборда на границе Эббинга, Миссури», вроде бы, сюжетно не завершен — героиня с бывшим полицейским, досаждавшим ей на протяжении большей части фильма, садятся с оружием в машину с явным намерением расправиться с предполагавшимся насильником–убийцей. Но, поскольку в фильме представлена и динамика нравственных позиций основных персонажей (что удивительно редко в современном кинематографе), постольку

Социальное конструирование пространства. М. ИНИОН РАН, 2016, с. 65–83; Тульчинский Г.Л. Объяснение в политической науке: конструктивизм vs позитивизм // Публичная политика. 2017, № 1, с. 76–98.

уверенности в завершении этого сюжета нет, о чем свидетельствует и последний обмен репликами в фильме[176].

В этой связи можно говорить о трех видах (уровнях) ответственности. На первом уровне — за представление происходящего. На втором — за каузально ясную картину происходящего, ее связность. На третьем уровне — за адекватное понимание осмысленности представленного в кинофильме.

Завершающую роль играет нарратив третьего уровня, развертывающий рассказываемую историю как игру воль. При этом, в самом общем виде, вменяемую картину представленного в фильме кинотекста обеспечивают отчасти уже упомянутые три возможных группы нарраторов: (А) герои, персонажи фильма; (В) авторы фильма и (С) зрители, включая специалистов, экспертов, критиков, исследователей. Каждый представлямый ими нарратив выражает различные интерпретации. При этом, хотя с самой общеэпистемической точки зрения между этими интерпретациями принципиальной разницы нет, с точки зрения исследовательского анализа на некую полноту осмысления претендует С–нарратор, для которого интерпретации, формулируемые А– и В–нарраторами являются материалом для его герменевтических конструкций.

В дальнейшем рассмотрении большего внимания заслуживают схемы А–наррации. Тем не менее, находясь, фактически, в позиции С–нарратора и признавая за автором(ами) полное право на свое понимание и толкование своего творения на уровне В–наррации, и признавая, что между этими видами нарративов много общего — хотя бы потому, что они являются внешними, контекстуальными по отношению к исходному тексту, следует обозначить несколько принципиально важных общих моментов.

Наиболее разработана теория относительно конструкций с позиций В– и С–нарраторов. Обе они связаны с выходом

[176] За трагикомедией нравов на первом уровне наррации, детективной наррацией второго уровня, на третьем уровне «Три билборда...» предстает историей нравственного возвышения главных (и не только) персонажей уровне, что делает фильм заметным событием в современном кинематографе.

в общекультурный контекст порождения конкретных артефактов и текстов, и их роли, применения в социуме.

Вменяемыми акторами А–нарративов могут быть персонажи в самом разном обличье: как человеческом и человекоподобном, так и абсолютно неантропоморфном.

Такая шкала достаточно обширна. Если взять за основание различения антопоморфизм и человекоподобие, то на этой шкале находится место для персонажей нечеловеческих в смысле «еще не» человеческих, человеческих, нечеловеческих в смысле «уже не» человеческих и сверх человеческих. В категории еще не человеческих акторов можно различать их естественные формы (персонифицированные стихии, предметы, растения, животные и прочая «живая природа»), формы искусственные (вещи, изделия, машины, аппараты, роботы и прочие «франкенштейны»), а также «недочеловеческих» персонажей. К последним относятся беспамятные и душевнобольные люди, коматозные больные, обретшие самостоятельность части тела — вроде гоголевского Носа майора Ковалева или головы профессора Доуэля.

Очевидна «человеческая» категория. Особое значение тела героя в тоталитарных социумах Германии (представитель чистоты расы) и СССР (труженик и воин). Этот сюжет неожиданно актуален для поссоветской России. Рухнул радикальный проект, ориентированный на будущее. А очередная фаза буржуазной революции с неизбежным запросом на национализм, сменил вектор с ориентации на будущее — в прошлое, оттуда и черпаются героичсеские образы. Фигур типа Нео из американской «Матрицы» или Терминатора в российском кино нет.

Помимо героев, это жертвы (сакральные и victims), нуждающиеся в защите дети, женщины, старики, инвалиды. Сюда же можно отнести маски — персонажей–носителей типических начал. Примером маски может служить киногерой Чаплина, а также другие традиционные комических персонажей.

К категории «уже не человеческих» персонажей можно отнести мертвецов, зомби, вампиров, скелеты и прочую нежить, а также фигурирующие в хоррор–анимации части тела — останки (черепа, отдельные кости).

Наконец, категорию сверхчеловеческих акторов составляют мифологические персонажи, ангелы, супер–герои, некий космический разум, мыслящий океан. В принципе, к этой категории может быть отнесен любой из упомянутых выше персонажей в слуае наделения его сверх–силой, сверх–способностями или магическим артефактом.

Данная типология вменяемых акторов–нарраторов представлена в Табл. 2.

Табл. 2. Типология персонажей — акторов А–наррации

Категории персонажей–акторов А–наррации	Персонажи — акторы А–наррации
Еще не человеческие	
Естественные	
	– персонфицированные явления природы, стихии (ветер, море, солнце, ночь и т.д.)
	– предметы
	– растения
	– представители фауны
Искусственные	
	– вещи, изделия
	– машины, аппараты
	– роботы
	– искусственные существа (киборги, супермозг и т.п.)
Недочеловеческие	
	– беспамятные персонажи
	– душевнобольные
	– коматозные больные
	– отделившиеся части тела
Человеческие	
	Герои
	Жертвы: священные и мученические (victims)
	Беззащитные
	Маски

Уже не человеческие	
	мертвецы, вампиры, зомби, скелеты
	части тела (останки)
Сверх–человеческие	
	мифологические персонажи
	ангелы
	сверх–герои
	космический разум, мыслящий океан
	любой из вышеуказанных персонажей, наделяемые сверх–силой, магическим артефактом.

Типология может иллюстрироваться хорошо известными примерами фильмографии. Особый интерес представляет множество форм презентации нечеловеческих персонажей, которым могут придаваться (для облегчения восприятия) антропоморфные элементы (прежде всего — глаза, рот, другие части лица и тела), что особенно наглядно представлено в анимации.

А–нарраторами может быть представлена целостная завершенная картина, доведенная до 3–го уровня осмысления. Это могут быть представления нескольких вариантов всей сюжетики фильма. Так, в «Расёмоне» А.К уросавы представлены три версии конфликта на лесной дороге: с позиций разбойника, женщины и духа ее супруга–самурая, погибшего в столкновении с разбойником. А в «Супружеской жизни» Андрей Кайятта представлены две версии краха, представленные с позиций любивших и любящих друг друга супругов. Такие презентации могут иметь некое обрамление — как в «Расёмоне» (где это конечное торжество добра и любви), или — как в «Супружеской жизни» — за зрителем остается пространство и время для интерпретаций причин и мотиваций в конфликтном соотношении любви и самоутверждения.

Более сложна ситуация, когда такие — доведенные до 3–го уровня А–наррации представлены пресекающимися и влияю-

щими друг на друга фрагментами. И, в конечном счете, могут просто дискредитироваться нарративом 1–уровня, поданным от В–нарратора (автора) — как в «Девушке в тумане» Донато Карризи.

В этой связи — несколько соображений относительно проблемы достоверности / недостоверности. На конференции «Кинотекст: History & Story в тексте и кинтоексте» (22–24.03.2018, СПбГУ) в докладах В.В. Коршунова, Ф.В. Фуртай этой теме было уделено много внимания, и дискуссия лишний раз показало, что достоверно все: сны (с их причудливыми, парадоксальными и бредовыми «сюжетами»), сказки с русалками и кентаврами, анимации, фейки (включая «документальный» фильм «Первые на Луне» о полете на Луну советских космонавтов в 1938 году). Во всех этих случаях мы имеем дело с достоверно описываемой реальностью сна, фантазии, вымысла… Достоверность всегда — «в рамках» вида искусства, жанра, стиля, культуры, в пределах их нормативности. Критика недостоверности суть критика недекватности этой нормативности. И главный вопрос не в самой этой реальности, а в позиции, с которой происходит ее демонстрация и осмысление. Например — от первого лица, или в третьем лице.

Важно подчеркнуть, что как активные, так и пассивные участники такой наррации предполагаются вменяемыми акторами (субъектами). В качестве критериев вменяемости киноперсонажа предлагаются проявления указанных выше мотивации и ответственности. Такими проявлениями могут выступать артикулируемые или приписываемые намерения, а также роль персонажа в развертывании кино–нарратива. Дополнительными критериями могут выступать его способность к коммуникации и демонстрируемое наличие у персонажа памяти. (См. Табл. 2) Лишенный памяти персонаж, даже обладающий сознанием, стремлениями, способностью к коммуникации, лишен важного параметра вменяемости — рефлексивного самосознания, понимания своей роли в нарративе.

С точки зрения мотивации, намерений актора, это может быть артикуляция добра (помощи, спасения) или зла (порабощения, подавления, всевластия, уничтожении, гибели). Возможна и мотивация трудного выбора, когда актор находится на распутье.

Другим проявлением вменяемости, помимо мотивации, может выступать ответственность за происходящее, когда персонаж выступает главным героем или злодеем, или проходящим испытание. Может он выступать и в качестве жертвы — сакральной или трагической (безвинной, мученической). Может быть и персонажем массовки, обеспечивающим нюансировку происходящего (вроде героя Т. Круза в «Войне миров»).

Табл. 3. Проявления вменяемости акторов внутренней наррации

Проявления вменяемости	**Тематика наррации**
Мотивация, намерения	Добро, помощь, спасение
	Зло, порабощение, всевластие, гибель, уничтожение
	Выбор, «на распутье»
Ответственность за происходящее	Главный герой (спаситель, защитник)
	Главный злодей
	Испытуемый, проходящий квест
	Священная жертва
	Трагическая жертва
	Персонаж массовки
Память	Наличие памяти
	Временная амнезия
	Полная амнезия
Способность коммуникации	Нормальная коммуникативность
	Затрудненная коммуникация
	Нормальная коммуникация невозможна

Сведение двух линий анализа — вменяемости и типологии акторов А–наррации позволяет построить матрицу вменяемости киноперсонажа, представляющую интерес не только для осмысления и квалификации кинотекстов, но и в построении кино–видео–нарративов различного применения. Такая концептуализация, однако, выходит за рамки данного рассмотрения.

От нарративов к перформативам: цифровизация, скорость и «новая животность»

Одной из главных проблем современного образа жизни являются последствия тотальной цифровой медиализации всех социально–культурных практик: бизнеса, работы, отдыха, культурных индустрий, образования, науки, политики, личной жизни. В том числе — специфика динамики формирования общественного и индивидуального сознания, в котором активно участвует современная экранная культура.

Устные «рассказы у костра», в духе описанного Ж.–Л. Нанси, слушания у костра рассказов об общем происхождении, об истории, объединяющей ранее разобщенных людей, давали им представление о славных свершениях в их общем прошлом, образуя их общую память, выходящую за рамки личного жизненного горизонта. Но и устные, и дополнившие их письменные рассказы имели дефект достоверности — она оказывалась недоступной непосредственному физическому восприятию. Недаром сюжеты этой мифологической достоверности дополняли и украшали не только культовые объекты, но и домашнее жилище, бытовую утварь. В обществе модерна человек все меньше готов верить в подлинность того, что отличается от привычного ему — это не убеждает его в реальности. Доверие собственным восприятиям (в том числе и благодаря эмпирической науке) вытеснило доверие умозрительным концепциям, преданиям, легендам, религиозным текстам.

Новые возможности открыли технологии визуального запечатления действительности начиная с фотографии и кино, формы которых множатся и множатся благодаря компьютерным технологиям, интернету и мобильной связи: Facebook, Instagram, YouTube, фотосессии, селфи… Полная, дополненная и переполненная реальность, умноженная и преумноженная ее запечатленность. Мир факторизирующейся и фрактализирующейся реальности, ее визуальных копий. Тем самым создается документальная питательная среда для мифотворчества.

Суть древней как человеческий мир практики не изменилась. Как не изменился и транслируемый контент исторической наррации: миф о происхождении, об отцах–основателях социума,

о славных исторических деятелях, великих героях и жертвах, о великой победе над смертельным врагом, замечательных свершениях и трагедиях. Но если не изменилась суть, то изменились и разнообразились ее формы и технологии. Экранная визуализация понимается как собственно правда жизни и реальности, как гарант достоверности отображения действительности и истории. При этом произвольный монтаж этих осколков реальности предстает как погружение в историческую достоверность и углубление ее понимания: «…рождается некий мифологический пласт смыслов — о рождении магической Достоверности, особой эксклюзивной Объективности, о чудесной экранной… Реальности, более реальной, чем простое некультивируемое и нескандализированное документальное кино и чем сама жизнь»[177]. Не даром нынешние дискуссии о фейках и пост–правде (post–true) ушли в песок.

В результате самым мифологизированным явлением оказывается сама смысловая картина действительности не только прошлое, но и настоящее. Все активнее в этот процесс вовлекается игровое кино. Фрагменты снятого С. Эйзенштейном на десятилетие Октябрьской революции фильма «Октябрь» (особенно — штурма Зимнего дворца) — транслируются и воспринимаются как документальная съемка. С. Эйзенштейн был мастером ярких образов. Недаром не только «псы–рыцари» в рогатых шлемах, но фразы из его фильма «Александр Невский» прочно вошли в историческую память российского (а еще ранее — советского социума). В настоящее время эту роль начинают играть телевизионные сериалы, усиливающие объем исторической кинонаррации и образного материала.

Ранее говорилось об исследованиях, показавших наличие трех основных режимов трансляции и динамики нарративов исторической памяти[178]. Во–первых, режим, реализуемый медийными

---

[177] Сальникова Е.В. «Докумиф, или погоня за реальностью // Наука телевидения. Научный альманах. Вып.11. М.: ГИИ, 2014, с. 63.

[178] Тульчинский Г.Л. Историческая память, наследие и образование // Наследие. 2018. № 1(12), с. 8–15; Тульчинский Г.Л. Наррация в символической политике: Уровни и диахрония. // Символическая политика. Вып. 4. М.: ИНИОН, 2016, с. 65–83.

технологиями, индустриями культуры и искусства. В этом режиме содержание исторической наррации наиболее подвижно (с лагом до 3 лет) — в зависимости от текущей внешней и внутренней ситуации, политического курса. И это не только неизбежно, но и необходимо, оправдано: меняется цивилизационный фон, расстановка политических сил и т.д., что вызывает необходимость их переосмысления. Во–вторых, это образование и гуманитарные науки — режим более инерционный (лаг 15–20 лет) — ученым, выявившим новые факты нужно и их доложить на конференциях, обсудить с коллегами, опубликовать, да и переписывать учебники надо, но не каждые 3 года — 5 лет. И, в–третьих, это собственно культурная память, режим наиболее устойчивый, поскольку задает культурную идентичность (лаг 30–50 лет, не менее 2–3 поколений).

При этом, как показал опрос представителей 3 поколений (окончивших школу до перестройки, в середине 1990–х и в 2010–х годах) исторические нарративы, транслируемые кино и экранной культурой в целом, играют доминирующую роль в смысловой картине различных поколений, перекрывая действие двух других режимов[179]. Это лишний раз подчеркивает роль и значение динамичных социально–культурных практик, к которым принадлежит кино. Нарративы символической политики, при должной настойчивости и последовательности власти и элиты, рано или поздно, становятся частью актуальной картины мира. Пусть не нынешнего поколения, но следующего. И при наличии политической воли и социальной базы, при нынешних средствах коммуникации это происходит стремительно, буквально на глазах. Но такие оценки, как представляется, носят временный характер. Ситуация имеет тенденцию к радикальному изменению. Решающим фактором становится скорость изменений — уже не столько политической конъюнктуры, сколько коммуникативных технологий в экранной культуре.

---

[179] Тульчинский Г.Л. Историческая память и социально–культурная реальность: как настоящее управляет прошлым и будущим // Наследие 2015, № 2 (7), с. 131–152; Тульчинский Г.Л. Историческое сознание и экранная культура // Наука телевидения и экранных искусств. Вып. 13. М.: ГИИ/ИКиТ, 2017, с. 84–96.

Здесь снова уместна аналогия с человеческой памятью. Исследования нейрофизиологии мозга показывают два обстоятельства, важные в контексте данного рассмотрения. Во–первых, это роль повторов, способствующих закреплению нейронных сетей, а значит — устойчивых структур памяти. Повторы акцентировано используются не только в обучении, но и в пропаганде, попытках внушения, является одним из эффективных приемов манипуляции в массовой коммуникации. Они широко практикуются в художественной культуре массового общества, «повторной», даже сериальной по самой своей природе. Помимо нацеленности на коммерческие результаты (маркетинг артефактов невозможен без простого узнавания сюжетов и образов), это связано с апелляцией к глубоко архаичным слоям смыслообразования и сознания.

Не менее важно, во–вторых, и то, что в череде воспоминаний нейронные сети изменяются, в результате чего мозг вспоминает не первое впечатление, а последнее. Неоднократные пересказы накладываются друг на друга, пересекаются, порождают ассоциации, и — иногда существенно — видоизменяют память, в которой что–то вытесняется, а что–то добавляется. Факт хорошо известный — очевидцы одного и того же происшествия вспоминают его по–разному, по прошествии времени добавляя новые и новые детали («врут как очевидцы» — профессиональный мем у юристов).

И вот эти повторы становятся в современных коммуникативных технологиях или просто невозможны, или, если реализуются, то способствуют не столько консолидации, сколько дивергенции социума. Упрощение и ускорение предъявления осмысляющей наррации в современном киноискусстве иногда трактуется как деградация стилистики, возвращение к истокам кино как развлечения. С течением времени становится ясно, что это, скорее, ответ на изменение общего цивилизационного контекста, обусловленного развитием коммуникативных технологий и цифровизацией.

Скорость смыслообразования достигла такого уровня, когда презентации смыслов не требуется оставлять следы такой презентации (snapchat). Современное искусство не предметно и не беспредметно, оно гиперреалистично. Оно не отображает, не обозначает реальность, не отсылает к ней, а непосредственно предъявляет новую. Его означающие (знаки, тексты) не нужда-

ются в означаемых, они не нарративны, а перформативны. От зрителя, слушателя, читателя требуется не «длинные мысли», рассуждения и обоснования понимания, а реакции — оценки и действия («лайкать, банить и покупать»).

Клиповое (мозаичное) сознание на глазах превращается в геймерское, в реакцию на ситуацию, задаваемую неким алгоритмом. При этом эмоциональное переживание связано не столько с занимаемой позицией, сколько является непосредственной, желательно быстрой (автоматической) реакцией на ситуацию, что можно квалифицировать как один из аспектов «новой животности» (Дж. Агамбен). До сих пор человек отличался от животного, являющегося частью природного мира, способностью трансцендировать в иное. Животное просто сканирует реальность, а обладающий сознанием человек способен заглянуть за природный экран, в результате чего из–за этого экрана вываливаются ракеты, компьютеры, протезы и прочие артефакты, которых в природе не существует. Теперь с помощью технологий маркетинга, опирающихся на оцифрованные Big Data, можно не только удовлетворить, но и стимулировать практически любые потребности.

Оцифрованная реальность не нуждается в музеях, театрах, кинотеатрах, библиотеках, поскольку сама есть и то, и это. И зритель, читатель, слушатель — часть этой реальности, не только пользователь соответствующих опций. Такое сознание оказывается неглубоким и «коротким», не способным на «длинные мысли». Череда образов без нарратива не удерживается в памяти. Такое сознание оказывается беспамятным, значит — не способным не только на выявление причинно–следственных связей, но и на простое прослеживание хроникальной последовательности событий. Прошлое, если возникает, то каждый раз перевоссоздается как новое — под сиюминутное настоящее.

При этом оно в своей ad hoc–мифологичности оказывается удивительно целостным. По своей целостности это не линейное, дологическое мышление, вероятно, даже превосходит мышление линейное[180]. Прошлое и будущее в нем схлопывается

[180] Яковлева А.М. Клиповое чтение: текст как изображение–симулякр // Наука телевидения. Научный альманах. Вып.№ 11. М.: ГИИ, 2014, с. 221.

в настоящее, меняющееся подобно цвету хамелеона. Личность же превращается в беспамятного странника по этим разноцветным мирам. Ни о какой точке сборки свободы и ответственности такого странника говорить не приходится. А не способное к рефлексии сознание оказывается идеальным объектом манипулирования.

Если человек, сформировавшийся в культуре выстраивания нарративов, прослеживания сюжетных линий, способен понимать достаточно сложные смысловые построения, то человек экранной цифровой культуры оперирует только смыслами «твиттерного» формата и не может работать со знаковыми и смысловыми структурами произвольной сложности. А источники информации воспринимаются ими как блюда на «шведском столе», с которого он набирает произвольные наборы по своему усмотрению. Хорошим примером, еще ждущим своего глубокого осмысления, является опыт проекта «Дау», далеко выходящий за рамки кинематографической инсталляции.

В отличие от линейного рефлексивного сознания, способного к сопереживанию, фрагментированное малосвязными образами «клиповое» сознание, имеющее дело с калейдоскопической реальностью в духе телевизионного zapping'а, если и способно к эмпатии, то непродолжительной, неустойчивой, вспышками приходящей и быстро уходящей, забываемой. Социальный опыт не переживается, и социализация заведомо оказывается неполной. В электронных социальных сетях образуются сообщества, члены которых «лайкают» друг друга, проявляют негативные, а то и агрессивные отношения к другим сообществам. Смысловая картина мира и ее носители имеют тенденцию все большей дивергенции, недоверия и агрессии, все чаще выходящей из формата on line в режим off line.

Похоже, в ловушку этого процесса попало и киноискусство. Изменяется не только стилистика, сближающая кино и компьютерные игры, но эстетика смотрения, в которой прослеживается та же тенденция. Традиционная мифология давала устойчивые структуры исторической памяти и миропонимания в целом. В современном клиповом геймерском, мозаичном, а то и snapchat'овском сознании историческая память менее устойчива,

а то и утрачивается за ненадобностью. «Новый человек оказывается все более "текуч"...»[181].

Эта «текучесть» человека ставит задачу переосмысления персонологических истоков смыслообразования. Если «животность» обусловлена телесностью и соответствующими телесными практиками, то как меняется телесность смыслообразования в контексте динамики цивилизационных условий современной жизни. Насколько телесна «новая животность»?

[181] Дуков Е.В. Компьютер и человек // Телескоп: журнал социологических и маркетинговых исследований. 2013, № 4, с. 23.

III. Хапос смысла и осмысление хапоса

Телоцентризм и хаптичность современной культуры. Некоторые пророки и предтечи. Хаптика: тело смысла и смысл тела. Осязательность и эротичность познания. Внутителесный опыт смыслообразования и боль. Хаптичность культуры и культурогенеза. Персонология: хаптическая природа личности.

Телоцентризм и хаптичность современной культуры

В последнее двадцатилетие XX столетия мощно проявился кризис понимания человеческой жизни как жизни в идее, когда смысл жизни каждого и всех придает некая идея, оправдывающая все тяготы этой жизни. Тем самым, помимо прочего, объяснялось и пренебрежение к жизни — своей и чужой, так же как и ... телу. Своеобразной реакцией на эту установку, перегибанием согнутой ранее палки в другую сторону, стал повышенный и нараставший к концу столетия интерес к телу, ко всем проявлениям телесности. На переломе столетий и тысячелетия стало возможным даже говорить о телоцентричности современной цивилизации.

Телоцентризм — одно из следствий кризиса рационализма и его критики в культуре постмодерна. Сутью современной цивилизации, с которой кое–кто связывает даже «конец истории», является идея рациональности в двух своих основных ипостасях. Во–первых, как «слово», которое «было вначале», которое «было у Бога» и которым «был Бог». То Слово, которое Логос в греческом оригинале «Евангелия от Иоанна». А Логос, по–гречески, это не только слово, но и мысль, и разум, и правило, и закон.

Иначе говоря, Слово как разумное содержание мира, доступное человеческому познанию в силу и в меру разумности самого этого познания. И во–вторых, это эффективное и целенаправленное действие, оказывающееся рациональным именно в силу достижения желаемого результата с оптимальными затратами средств. Можно по–разному идентифицировать эту цивилизацию — как фаустовскую, как прометеевскую, как Abendlandes и т.д. — но факт налицо — ее содержанием является именно идея рациональности во всех ее проявлениях и коннотациях от разумности до эффективности, иначе говоря, — слова и дела.

Активизм и прагматизм давно уже ставились под сомнение за тенденцию самозванного преобразовательного насилия. И круг этих сомневающихся постоянно рос — от гуманитариев и пацифистов до защитников окружающей среды — и критика велась, как с позиций самой рациональности, так и извне ее. Примером может служить длительная традиция такой критики в рамках эстетики, восходящая к эпохе романтизма. В этом плане постмодернистская критика Просвещения не является принципиально новой. Просто в постмодернизме эта критика приобретает более бескомпромиссный и даже апокалиптический характер: поскольку современность полностью выявила потенциал Просвещения, для постмодернистов весь жизненный мир оказывается подавленным рационализированной логикой, тем, что Ж. Деррида называет «логоцентризмом»[182]. Воля к истине, которая стимулировала мифологизацию этой фикции, есть завуалированная форма воли к власти, которая зажав нас в железные тиски рациональной эффективности, порождает различные формы насилия и подавления современной жизни. Поэтому многие постмодернисты видят в Просвещении главный источник террора и беспорядка в современном мире[183].

К концу XX–го столетия вызрело и приняло характер общего места сомнение в рациональности как таковой. И в постмодернизме

---

[182] Derrida J. Margins of Philosophy. Chicago: University of Chicago Press, 1982. — 330 p.

[183] Waugh P. Practicing Postmodernism / Reading Modernism. New York, London: Edward Arnold, 1992. P. 69.

был сделан шаг — в направлении смены системообразующего центра современной культуры. Таким центром стало тело — как источник первичного опыта, как главная жертва логоцентризма и как главное средство его преодоления.

Рассмотрим главные особенности современной цивилизации, свидетельствующие о ее телоцентричности.

Начнем с общей ***телесно–визуалистской ориентации социальной и экономической сфер культуры*** конца второго тысячелетия, выражающейся в потребительстве (консьюмеризме), культе здоровья, сексуальной акцентуации, процветающей порноиндустрии, бурном развитии сексуального туризма[184], формировании и продвижении привлекательных имиджей в рекламе, политике, искусстве, даже религии и науке, роли новой образности в виртуальной реальности информационных технологий.

Телесный характер труда и естественность телесных практик в непосредственной практической деятельности и образе жизни в целом, свойственные скотоводческим, земледельческим, охотничьим культурам, делают их образ жизни весьма органичным. Современная же урбанизированная техногенная цивилизация вызывает утрату телесной органичности и порождает такие эрзацы телесной практики как спорт, зарядка, фитнес, джоггинг, бодибилдинг и т.д.

Немалую роль сыграла и сексуальная революция, в том числе: отмена запретов на описание и изображение секса как наиболее полного и сильного выражения человеческой природы и природы личностного Я, большая свобода поведения, резкое сужение зоны стыда[185]. Освобождение от условностей

---

[184] С большим знанием дела описанного и обоснованного в романе М. Уэльбека «Платформа».

[185] Показательна в этом плане история бывшей афророссиянки Анжелы Ермаковой, некоторое время промышлявшей проституцией в Великобритании, а затем умудрившейся востребовать с известного теннисиста Бориса Беккера $3 млн. на воспитание дочки, родившейся после орального секса. Успешный опыт г–жи Ермаковой радикально изменил стиль общения богатых плейбоев с молодыми авантюристками.

пронизывает моду, обыденное поведение[186]. Порнография и проституция стали составной частью публичной социальной жизни. Известные телеведущие и спортсменки гордятся возможностью сняться для эротических и порнографических изданий, публикацией соответствующих фото и видеоматериалов в Интернете. «В эпоху свободного обслуживания любовью тело и секс становятся инструментами субъективации и несения ответственности; нужно накапливать опыт, использовать любовный капитал, вносить новизну в комбинации... Ваше тело — это вы сами, его нужно холить, любить, выставлять напоказ...»[187]. Тело становится объектом своеобразного поклонения и обожания: в стремлении сохранить его молодым, полным сил, в борьбе с морщинами, в заботе о здоровье (тела), о фигуре, о гигиене, в целых ритуалах аэробики и шейпинга, посещения солярия, сауны, массажных кабинетов и т.п. В целую индустрию превратился спорт, центральным персонажем которого является опять–таки именно тело, его достижительность и победительность.

Ситуация усугубляется и закрепляется социальной практикой торговой и политической рекламы с ее существенно психоаналитической подоплекой: женское тело, рот, телесная тайна вхождения одного тела или предмета в другой, овладение чужим внутренним пространством. Играют свою роль и технологии формирования и продвижения привлекательного имиджа, т.е. наглядного в своей телесной целостности образа, формирование имиджеологии и имиджмейкерства для обслуживания бизнеса, политики, массовой культуры.

Довольно широкое распространение получили пластические операции по совершенствованию и изменению лица, тела. Соответствующие клиники оказывают услуги по увеличению, уменьшению или изменению формы груди, коррекции носа и

По сравнению с нею Моника Левински, хранившая платье с засохшей спермой президента Клинтона, выглядит наивной герл–скаут.

[186] Примером может служить jerk (дерганье) — «самовыражение» тела на молодежных дискотеках.

[187] Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. СПб: Изд. Владимир Даль, 2001. С. 52.

ушей, стоп — вплоть до компьютерного моделирования и соответствующей коррекции контура тела. По мнению известного хирурга–косметолога И. Вульфа, пациенты идут на такие операции как на «ритуальный акт самосовершенствования», дающий сильные эмоции и переживания. «После этого человек чувствует себя свободнее, увереннее, даже независимо от того, насколько удачна сама операция. Он сам меняется»[188]. Дело даже не в стремлении сменить или усовершенствовать внешность, «прожить много жизней», а в том, что, приобретая опыт новой телесности, новую телесную рефлексию, человек довольно радикально меняется психически — в плане самосознания, его содержания, конкретного представления о себе самом.

Бытийность человеческой телесности, формы ее существования становятся поливариантными. Манипулирование с телом: косметические и пластические операции, татуировки, пирсинг, бодибилдинг и бодиарт. Длинные волосы хиппи, панковские ирокезы и бритые головы скинхедов сменились в конце XX века проколотыми ноздрями, языками, бровями, гениталиями, ставшими атрибутами некоторых молодежных субкультур. Дело дошло до разрезаний языка и фаллопластики — не просто украшения, пирсинга и татуировки гениталий, а их серьезной трансформации. За меатотомией — надрезом, увеличивающим устье уретры с целью проникновения в него, увеличивающего остроту ощущений во время петтинга, последовало еще более радикальная трансформация пениса — почти полное разрезание его по всей длине, делающее доступной тактильному воздействию внутренней поверхности уретры. Подобное продольное вскрытие пениса увеличивает его видимую толщину, его сечение изменяется, контакт с женскими гениталиями происходит совсем по–другому (внутренняя поверхность женского тела вступает в контакт с внутренней поверхностью тела мужского), а партнерша воспринимает видоизмененный пенис как более сексуальный. За такой операцией обычно следует следующая — создание дополнительных отверстий для уринации. Некоторые приверженцы этой практики не останавливаются на продольном разрезе полового

[188] Перелицовщик судеб // Общая газета. 1999. № 37 (319). С. 16.

члена и дополняют ее полным расположениванием головки пениса. В результате, помимо прочего, радикально меняется мотивация полового акта — его целью изначально становится не извержение семени мужчины в женское лоно, а исключительно обоюдный оргазм.

Игра с телом в обыденном опыте и в искусстве, доходит до вседозволенности и эстетического освоения гомосексуализма — как мужского, так и женского. Сексуальный партнер оказывается важным не столько своей биологической природой, сколько культурной, грубо говоря, возбуждает культурно, а не биологически.

Радикально меняют отношение к телу ***достижения биологии и медицины***.

Практика упоминавшихся пластических операций, практика смены пола — как в результате хирургических операций, так и посредством игры в иные личности и жизни в виртуальной реальности, превращают тело в некий скафандр, а то и аналог одежды, который можно менять.

Во времена Платона еще можно было понимать человека как бесперое двуногое с мягкой мочкой уха и плоскими ногтями. Но что есть человек сейчас? Возможные ответы все более утрачивают шансы на однозначность. Если исходить из происхождения, то оно становится все более многовариантным: человек может быть зачат, выношен и рожден уже не только обычным «натуральным» образом, но и возникнуть из пробирки, быть выношенным и рожденным суррогатной матерью, а теперь даже и мужчиной.

Разработаны генные технологии, позволяющие гомосексуальным парам иметь собственных детей: создавать «мужскую» яйцеклетку и оплодотворять ее сперматозоидами другого мужчины. Потребуется только донорская женская яйцеклетка, в которой будет заменено ядро и суррогатная мать, чтобы выносить ребенка. Для женских гомосексуальных пар подобное зачатие осуществить еще проще. Технология эта сложна и дорога, но она уже реальна. Более того, Институтом репродуктивной медицины и генетики (Лос–Анжелес) разработана искусственная сперма, которая стимулирует яйцеклетку воспроизводить свои собственные хромосомы, в результате чего образуется полный набор хромосом,

необходимый для начала деления. Правда и в этом случае все дети, зачатые таким образом, могут быть только девочками.

Биотехнологии позволяют определять пол зародыша на ранних стадиях, а значит и, фактически, влиять на демографию. Разработаны методы создания условий для появления на свет детей с определенными генетическими характеристиками. И хотя со временем эти методики могут стать дешевле и доступнее, долгое время они будут доступны только очень обеспеченным людям. Тем самым создаются предпосылки закрепления разрывов в социальном статусе на генетическом уровне.

Возможности генной инженерии, банки спермы и яйцеклеток, клонирование порождают все большую неоднозначность относительно конечности человеческого существования, массу ***этических и религиозных проблем***. Перспектива применения клонирования к человеку вызвала столь бурную дискуссию. В дополнительном протоколе к принятой Парламентской Ассамблеей Совета Европы Конвенции о правах человека и биомедицине записано: запретить всякое вмешательство, преследующее цель создать человеческую особь, идентичную другой, живущей или мертвой.

Большинство ведущих религиозных конфессий однозначно выступили против клонирования на том основании, что в данном случае человек претендует на роль Творца. Так, в принятой «Социальной концепции Русской православной церкви» говорится, что «замысел клонирования является несомненным вызовом самой природе человека, заложенному в нем образу Божию, неотъемлемой частью которого являются свобода и уникальность личности... Вместе с тем клонирование изолированных клеток и тканей организма не является посягательством на достоинство личности и в ряде случаев оказывается полезным в биологической и медицинской практике...» В этом позиция РПЦ совпадает с мнением большинства медиков, видящих в клонировании одно из решений проблем трансплантации, зашедшей в тупик из–за того, что больных много, а органов мало. Поэтому выращивание необходимых для трансплантации органов с помощью технологии клонирования из клеток самих больных — радикальное решение столь острой проблемы. Более жестко относится РПЦ

к практике донорства половых клеток: «Если муж или жена не способны к зачатию ребенка, а терапевтические и хирургические методы лечения бесплодия не помогают супругам, им следует со смирением принять свое бесчадие как особое жизненное призвание... К допустимым средствам медицинской помощи может быть отнесено искусственное оплодотворение половыми клетками мужа, поскольку оно не нарушает целостности брачного союза... Манипуляции же, связанные с донорством половых клеток, нарушают целостность личности и исключительность брачных отношений, допуская вторжение в них третьей стороны...»

В иудаизме активное обсуждение учеными, врачами и раввинами религиозных проблем, порожденных перспективой клонирования человека, привело к выработке следующих общих принципов: «Технология клонирования человека не представляет собой угрозы вере в Единого Бога, Творца всего сущего. Клонирование никак не изменяет человеческие моральные ценности. Оно может применяться исключительно в благих целях, соответствующих моральным ценностям монотеизма. Человечество должно поддерживать существующее общественное устройство, сохраняя его основу — семью с ясно определенными, природными отцом и матерью. Клонирование может использоваться для рождения ребенка, только если естественная супружеская пара не способна осуществить деторождение иным способом». В этом случае, однако, возникают трудноразрешимые религиозно–этические проблемы. Вот лишь несколько таких головоломок и их решений, предложенных толкователями Талмуда.

Будет ли клонированный человек иметь статус человека? А значит, будет ли на него распространяться запрет на его убийство? Или продукт клонирования будет иметь статус «голема» — искусственного человека, сделанного из глины и одушевленного магическим образом и которого, поскольку он не человек, можно убивать? Ответ отрицательный: голем создается искусственным путем, а клонированный человек рождается, как и все люди, из чрева матери. Значит, он имеет статус человека и на него распространяется запрет на убийство.

Является ли клонирование исполнением божественной заповеди «плодитесь и размножайтесь»? Здесь мнения раввинов

расходятся. Некоторые считают, что заповедь относится только к гетеросексуальным парам, вступающим в законный брак и размножающимся естественным образом. Другие полагают, что заповедь относится к результату, а не к способу зачатия.

Кто считается отцом клонированного ребенка? Согласно Галахе — своду еврейского религиозного права — отцом считается тот, чья сперма оплодотворила женщину, даже в том случае, если он является платным, добровольным или анонимным донором. Однако, в Галахе ничего не говорится о донорстве не семени, а генетического материала вообще — ядра клетки. В решении этой проблемы возможны два варианта.

Первый — если мужской ген для оплодотворения яйцеклетки взят из собственных клеток матери. Тогда отцом ребенка является его … дедушка со стороны матери, который «дал» ему мужскую генетическую информацию. Но он не давал свое семя и потому отцом не считается. С другой стороны, отцом такого ребенка является его собственная мать, потому что лишь она принимала участие в оплодотворении. Но Галаха не позволяет женщине быть отцом, как и в случае усыновления детей лесбийскими парами. Поэтому ребенок будет официально считаться как дитя неизвестного отца. Такой человек в еврейской общине не может вступить в брак из–за опасности возможного кровесмешения. Но на клонированного такое ограничение не будет распространяться, поскольку известно, чью мужскую генетическую информацию он несет.

Второй — если донорская клетка с мужским геном получена замужней женщиной от другого мужчины. Тогда возникает подозрение в невольном адюльтере и угроза появления незаконнорожденного ребенка. Правда, в этом случае процесс оплодотворения происходит путем не полового акта, а отцовство не определяется донорством генетического материала. Но тогда возникает другой сложный вопрос: является ли в таком случае отцом ребенка законный муж женщины, если именно он дал ей для оплодотворения свой генетический материал?

Не менее острые дискуссии вызвала технология выращивания эмбрионов примерно до 14–дневного возраста, чтобы затем получать из них стволовые клетки, из которых уже можно выращивать

любой орган и живую ткань — костную, мышечную и т.д. Подобное «терапевтическое клонирование» открывает невиданные ранее перспективы трансплантологии, лечения до сих пор неизлечимых болезней.

Использование стволовых клеток используется для лечения болезней Паркинсона и Альцгеймера, всех видов онкологических заболеваний, рассеянного склероза, дефектов костей и суставов, для комплексного омолаживания организма. Периодически появляются на правах рекламы сообщения об использовании этой технологии крупными политиками, звездами эстрады и другими состоятельными людьми. Сообщается о некоем московском ученом в возрасте 20 лет испытавшем на себе эту технологию и вот уже более 10 лет сохраняющем внешние, физические и психические качества 20–летнего молодого человека.

Дискуссия об использовании стволовых клеток приобрела колоссальный резонанс — в нее вмешалась даже Римская католическая церковь и лично ее глава, объявивший морально неприемлемыми любые манипуляции с живыми человеческими эмбрионами. А прошедшие в США дискуссии о создании эмбрионов для научных исследований, подвигли в свое время администрацию Дж.Буша–младшего к отказу от финансирования таких исследований.

Главное возражение противников этой практики имеет чисто этический характер: речь идет о бесчеловечном манипулировании с людьми, фактически — убийстве. Проблема чисто персонологическая — являются ли используемые эмбрионы личностями, распространяются ли на них этические и правовые нормы? При этом аргументы противников клонирования логически противоречивы: запрет доращивать клонированные эмбрионы до рождения предполагает их тождественность человеку–донору, а запрет использовать их как биоматериал — их индивидуальность и самоценность. Это опять–таки подчеркивает персонологический характер проблемы.

А как относиться к тому факту, что в мире ежегодно отправляются в помойку десятки (если не сотни) тысяч живых человеческих эмбрионов, являвшихся материалом лечения некоторых форм бесплодия? При искусственном оплодотворении из

некоторого количества оплодотворенных яйцеклеток, значительная часть которых начинает успешно развиваться, отбирается только одна, которая и отправляется в лоно счастливой пациентки, а остальные — невидимые простым глазом скопления — в лучшем случае в сосуд с жидким азотом. Что это? Или кто это? Отходы лечения? Вторичный «биоматериал», который можно использовать для спасения других жизней? Если это уже кто–то, то они — жертвы бесчеловечных технологий. Не случайно всего огромного авторитета Папы не хватило для того, чтобы остановить публичное обсуждение «терапевтического клонирования» даже в традиционно католической Италии.

На этом фоне в политическую проблему превратился аборт. То, что еще в середине XX века рассматривалось как свободное волеизъявление потенциальной матери, превратилось в человекоубийство, квалификация которого оказалась связанной с вопросом — на какой стадии (недель или даже дней) развития плода он может считаться человеческим индивидом.

Человечество остро нуждается в выработке общих оснований решения этих проблем. Такое решение уже не может быть делом каждого общества в отдельности. Так в России до сих пор нет законодательного запрета на клонирование. А это означает возможность ввоза в Россию оплодотворенных яйцеклеток для выращивания клонированных людей. В некоторых странах запрещено выращивать плод с помощью суррогатной матери, а в России можно. Более того, найти суррогатную мать в России — не проблема, в том числе и для ребенка–клона.

Упомянутые нравственные, правовые и религиозные проблемы относятся к разнообразию ответов на вопрос о природе личности в контексте современных медицинских и генных технологий. Рождение и воспитание ребенка является одним из высших проявлений человеческой свободы и ответственности. Но современная генная инженерия, успехи медицины не просто породили биоэтику, но создают совершенно немыслимые ранее нравственные, правовые и религиозные казусы. И речь идет не только о шумной проблеме клонирования.

Молодая вдова договаривается с врачами о сохранении спермы погибшего мужа и вынашивает ребенка, отцом которого является

покойник. Имела ли она право на беременность без согласия или выявленного желания на то отца ребенка? Не нарушила ли она клятву, данную перед алтарем, — быть со своим избранником до самого конца жизни? Или еще... Родители, выполняя предсмертную просьбу неизлечимо больной дочери, желавшей иметь ребенка, сохраняют ее яйцеклетку, оплодотворяют ее донорской спермой (донор был выбран их дочерью по базе данных в банке спермы), находят суррогатную мать, которая вынашивает и передает им ребенка. Кто мать этого ребенка? Покойница? Выносившая и родившая женщина? Бабушка? Кто ответствен за его рождение?

Новые технологии по-новому поворачивают и проблему смерти. Так погребение на основе высушивания замораживанием, когда тело усопшего помещают под большим давлением в жидкий азот, в результате чего от тела остается 20–30 кг порошка бежевого цвета, оказывается не только более экологичным, но порождает этико-мировоззренческие проблемы. В порошке сохраняются молекулы, из которых состояло тело. Поэтому, с одной стороны, почти буквально возрождается проблема метемпсихоза. С другой, по мнению разработчиков технологии, глядя на куст сирени или шиповника, а то и на герань, которые раньше были его близкими, человек с большим уважением будет относиться к природе и более спокойно — к смерти.

А оправдано ли и в какой степени лечение генной коррекцией? В каком смысле человек останется человеком, если поменяет свою генетическую идентичность, включив в свой геном часть генома крыс для повышения устойчивости к неблагоприятной экологии? Или часть генома свиней, что откроет широкий дополнительный ресурс транспантологии. Или — часть генома растений для более эффективной утилизации солнечного излучения?

Как, на фоне всеобщего движения за поддержку прав инвалидов, расценивать заявления ряда ассоциаций слепых и глухих, в которых они протестуют против планов разработки геномных методов лечения их недостатков, поскольку это грозит гибелью их особых субкультур, аккумулирующих специфический опыт и ценности, недоступные «нормальному» миру? И как быть с нередкими обращениями к врачам родителей-инвалидов,

например, когда и отец, и мать — слепые, помочь им и «скорректировать» развитие плода, чтобы их ребенок родился тоже слепым. Как написано в одном из таких заявлений: «Мы не хотим, чтобы он был одним из вас. Мы хотим, чтобы он был одним из нас, остался в нашей семье, в нашем сообществе. В нашем мире, о котором вы ничего не знаете, не хуже, чем в вашем»[189].

Возникли и менее экзотические проблемы. Например, появление группы общедоступных лекарств, позволяющих корректировать поведение, вызвали неоднозначную ситуацию в педагогике и семейном воспитании. Например, если ребенок импульсивен, не может долго задерживать внимание, не слушает, когда к нему обращаются, испытывает трудности при выполнении заданий, требующих внимания и интеллектуальных усилий, легко отвлекается, то ему может быть поставлен диагноз — синдром недостатка внимания и гиперактивности, и назначено лечение риталином, который «нормализует» поведение. В ряде американских школ это лекарство потребляют до 10 % школьников. Противники все расширяющегося потребления риталина обращают внимание на том, рост потребления препарата связан со стремлением снять с себя ответственность. Школьник освобождается от ответственности за свое безобразное поведение: его надо не воспитывать, развивая самодисциплину, а просто дать лекарство. Родители освобождаются от ответственности за плохое воспитание своего чада, просто за то, что запустили ребенка. Виноваты не они, какая–то патология и исправлять поведение они должны — не уделяя ребенку больше внимания и заботы, а оплачивая лекарство и визиты к врачу. Ну и само собой, учителя освобождаются от ответственности за неспособность привлечь внимание или призвать к порядку шалуна: риталин в их сознании занимает место педагогического таланта и опыта.

Важные сдвиги к телоцентризму произошли в других областях гуманитарной сферы.

Невиданный ранее интерес к телу проявляет ***современное искусство***. Ситуацию обостряет гипертрофия аудиовизуальных

---

[189] Эти и другие примеры см. Тищенко П.Д. Био – власть в эпоху биотехнологий. М.: ИФ РАН, 2001. — 175 с.

каналов в социальной коммуникации[190]. Объем и интенсивность этой информации порождают дистанцию, «холодок пропасти» между человеком и реальностью, лишают человека глубины существования, остроты ощущения и переживания. В результате, чтобы идентифицировать себя как живого, человек вынужден реализовывать какие–то специальные телесные, в том числе — деструктивные, практики, компенсирующие дефицит неаудивизуальной информации.

Речь идет уже не просто о некоей предельно откровенной изобразительности. Наоборот — интерес к телесности проявляется в сочетании с отказом от изобразительности в пользу осязательности.

Французская художница С. Галль провела опрос среди слепых об их любимых картинах. В первой части трилогии о человеке и его теле немецкой постановщицы–хореографа Саши Вальц — спектакле «Тела», показанном весной 2004 года в Москве, каталогизируются и систематизируются все существующие способы не только представить, но и трансформировать тело. Тело используют в самых различных целях целиком и по частям, тело дергается, рыпается, истязает себя и других, в результате чего ответа на вопрос — так зачем же нам тело — не оказывается.

В фильме М. де Ван «В моей коже» героиня (которую играет сама режиссер и сценарист) испытывает тягу к собственным плоти и крови, с удовольствием наносит себе раны, строгает свое тело на кусочки, которые жадно поглощает. И это не смакование садомазохизма или пропаганда насилия — ничего, кроме отвращения сцены самоедства не вызывают. Апофеоз гастрономического самоистязания скрыт от зрителя показом орудий процедуры с последующей демонстрацией забинтованной героини. Сама М. де Ван говорит о стремлении своей героини познать себя, на вкус убедиться в реальности своего тела, преодолеть разрыв между духом и телом.

Еще радикальнее поступает профессор Г. фон Хагес, разработчик технологии пластинации и организатор серии выставок своих произведений — специально препарированных тел реальных

---

[190] Дебор Г. Общество спектакля. М.: Логос, 2000. — 184 с.; Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. — 387 с.

покойников. Пластинация — особая методика консервации трупов, позволяющая делать не только искусные наглядные пособия для студентов–медиков, но и создавать специальные композиции, вроде скелета, держащего на вытянутой руке собственную кожу или «шахматиста» с открытым мозгом. Некоторые экспонаты повторяют композиции С. Дали, Микеланджело. Большинство из 200 «пластинатов» Хагеса — бывшие казненные из Китая. Более десятка бесхозных трупов продал Хагесу в 2002 году чиновник из новосибирского бюро судебно–медицинской экспертизы, что вызвало большой скандал. Но выставки «Миры тела», проходящие на высоком организационном уровне, вызывают ажиотажный интерес — их посетителями стали уже десятки миллионов людей. Страдающий болезнью Паркинсона анатом завещал пластинировать после его смерти собственное тело.

Оформилось даже целое направление — биоискусство. Если искусство — то, что хранится в музее, то музей — сакральное место, обеспечивающее вечную память. Тогда мумификация, действительно, становится фактом эстетическим. Похоже, человечество, разуверившееся в реальности жизни как настоящей, так и загробной, начинает видеть возможность утверждение собственной реальности в посмертной музеефикации.

В современном искусстве в его игре с телом, существенное значение приобретает расчленение тела, убийство, смерть, замена живого неживым («Терминатор», «Робот–полицейский» и прочие популярные версии этой темы), путешествие внутри тела (от серии различных киноверсий этого сюжета до «Главна» Я. Персикова).

Следствием этих процессов в искусстве стало вытеснение литературы на периферию художественного опыта и перемещение в ядро художественной культуры визуального (прежде всего — экранного: кино, видео, ТВ, мультимедиа) искусства, в основе которого — показ человеческого тела и зрительные метафоры, апелляция к телу и его частям, прежде всего — в качестве эротической символики. Дело доходит до того, что одной из негативных оценок художественного произведения или творчества автора является упрек их в «литературности». Динамика этих смещений акцентов достаточно очевидна — стоит вспомнить, что еще у Л.Н. Толстого плохое

в искусстве было связано, прежде всего, с телесностью, вниманием к телу. Теперь же современные культура и цивилизация обвиняются в «фаллогоцентризме», т.е. слово и логос рассматриваются как источник зла современной культуры: насилия, маскулинности, линейности, активизма, etc., etc., etc... Логика, рациональность воспринимаются как моветон философствования.

Игра со словом в литературе заменяется игрой с телом — чужим, своим собственным, изображением тела, акцентуированностью внимания к телесному вообще. Произошедшие перемены в гуманитарной культуре ярко прослеживаются в современной отечественной литературе — сфере традиционно титульной для российской культуры. По словам одного из ведущих специалистов по истории русской словесности, «в 1970–80–х гг. литература — благодаря в высшей степени талантливым усилиям Пригова, Рубинштейна, Сорокина и некоторых других — скончалась. Сорокин продолжил ту традицию издевательства над литературой в литературе же, которую создали Рабле, Стерн, Достоевский, Андрей Белый, Селин. И все же самоотрицание литературы никогда не заходило так далеко, как у Сорокина. Потому что он боролся и борется не с одной лишь литературой, как его предшественники, но с любым продуктом воображения, т.е. с культурой во всем ее немалом историческом объеме»[191]. При этом культуротворчеству уже не противопоставляется ничего: ни самоценность творчества или авторской индивидуальности, ни даже деконструкция. Пойти дальше В. Сорокина в теме самоистребления духа и плоти, в расчеловечивании человека, раскультуривании культуры трудно, если вообще возможно, — с этим согласится каждый читавший «Пир» или «Голубое сало». Можно только или адаптировать эту тематику для масскульта в духе В. Пелевина, или заниматься автокомментариями к автокомментариям с уходом в саморефлексию по поводу саморефлексии (П. Пепперштейн). Имеется еще вариант гипертекстуального письма в духе Н. Григорьевой.

Динамика русской литературы за последние полтора столетия, вообще, чрезвычайно показательна: от нравственной проблематики конца XIX — начала XX века через амбивалентную

[191] Григорьева Н., Смирнов И. Sensus privates. СПб: Алетейя, 2001. С. 88.

игру со словом к современным текстам В. Сорокина, М. Климовой, которым позавидовал бы маркиз де Сад.

Интересна в этом плане эволюция творчества Г. Сапгира, начинавшего с выхода из плотных слоев советского жаргона и остранения бытовой речи, обратившегося в конце жизни к допредметной реальности — «фактуре реальности», посредуемой тактильными и висцеральными ощущениями[192]. Г. Сапгир стал один из создателей тактильного искусства, которое не только вовлекает читателя (зрителя — тяжело найти необходимое слово) в процесс создания. Оно включает его в сам объект искусства, обращая его внимание на самого себя, оно даже делегирует ему актуальность и механизм подключения к той герметической реальности высокоскоростной информации, к которой практически невозможно достучаться иным способом. Как отмечалось в информации о выставке тактильного искусства памяти Г. Сапгира (прошедшей в Санкт–Петербурге 19–28 января 2001 года), тактильность позволяет «чувствователю» определить себя как человека фактурного, чьи следы отпечатываются на почве бытия, должен почувствовать свою близость этому нарождающемуся движению, и может быть, принять в нем участие. В этом же русле можно рассматривать и ставшую заметным событием в российской культурной жизни первого года нового тысячелетия выставку «Память тела» на материале белья советской эпохи (куратор Е. Деготь).

В собственно ***философии*** переход от Слова к Телу, от интеллектуальности и духовности к телесности, от вербальности к зрительному образу, от рациональности к «новой архаике», поставил в центр осмысления и смыслообразования тело, плоть: «На место Слова встало Тело, культура перестала быть логоцентричной и оказалась телоцентричной»[193]. Более того, «в постмодернистическом опыте телесность и ментальность как бы меняются местами: тело становится внутренним, а ментальность — внешним планом «считываемого» содержания[194].

---

[192] Сапгир Г. Лето с ангелами. М.: НЛО, 2000. — 475 с.

[193] Золотоносов М. Телоцентризм // Вечерний Петербург. 1996. С. 4.

[194] Silentium. Философско–художественный альманах. Вып. 3. СПб, 1996. С. 523–534.

Невербальный ratio, осязательность и эротизм, sexus и сексизм, как источники и исходные метафоры философствования, переход в базовых познавательных чувствах от зрения и слуха к осязанию, тактильности, возрождение на этой основе интереса к донаучным и вненаучным формам осмысления действительности. Такой подход обладает несомненным креативным потенциалом, дает мощный стимулирующий импульс интуиции, научному поиску, аргументации.

Инорациональность тела, своеобразный дискурс невыразимого открыли новые проблемные поля философского осмысления, недоступные или игнорировавшиеся ранее. Так в телоцентрической парадигме возникла возможность говорить о пределах онтологической разрешимости тела, феноменологии коммунальной телесности, анатомии покойной мысли, теле и греческом мифе, женском теле как предмете и способе философствования[195], осязании мысли[196], сознании живого тела[197], философском осмыслении телесности ландшафта[198], телесно–сексуальных сюжетах, аспектах, фактах биографий в художественном творчестве и политике[199], политологии[200], философии раны, крови и культуры, даже философии пощечины[201], семантике плевка, каннибализме и фекализации культуры[202], философии стулоотделения и мочеиспускания, анальной улыбке и урогенитальном плаче[203], психосоматике пуканья[204] и т.п.

---

[195] Язык и текст: онтология и рефлексия. СПб: СПб ГУ, 1992. С. 26, 205–212.
[196] Silentium. Философско–художественный альманах. Вып. 3. СПб, 1996. С. 523–534.
[197] Никитин В.Н. Психология телесного сознания. М.: Алетейя, 1998. — 448 с.
[198] Подорога В. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX — XX вв. М.: Наука 1993. — 319 с.
[199] Эткинд А.М.: Содом и Психея: Очерки интеллектуальной истории Серебряного века. М.: ИЦ–Гарант, 1996. — 413 с.
[200] Post–Theory, Games, and Discursive Resistance. The Bulgarian Case. N.Y.: State University of New York Press, 1995. — 190 p.
[201] Савчук В.А. Кровь и культура. СПб, 1996.
[202] Язык и текст…С. 26, 205–212.
[203] Смирнов И. Человек человеку философ. СПб: Алетейя, 1999. — 369 с.
[204] Слотердайк П. Критика цинического разума. М.–Екатеринбург: АСТ–У–Фактория, 2001. С. 181.

Телесность во всем спектре пространственно визуализированных метафор становится доминантой подлинности происходящего, спасением от «симулякризированных пустот»[205]. Именно с этих позиций ведет свою критику рационализма («логоцентризма»), европейской философии и культуры Ж. Деррида, согласно которому в основе европейского рационализма лежит агрессивная, сексуально окрашенная, даже — непристойная и порнографичная установка, восходящая к эротическому насилию и обладанию: познать как поять, овладеть истиной, открытие как срывание покрова, обнажение реальности как и т.д. В этой связи Ж. Деррида даже говорит о «фаллогоцентризме» европейского рационализма[206]. Еще дальше идет Н. Григорьева[207], персонажи которой, постоянно меняя пол, возраст, язык, раздваиваясь и разтраиваясь «трансцендируют» столь разнообразно и интенсивно во все возможные отверстия, что позволяет говорить уже о «фаллоановагиноорологоцентризме»[208].

Вообще в стилистике постмодернизма есть что–то фемининное. Данный пассаж безоценочен. Мужчина, с его убогой линейной логикой, всегда находится как бы в одном файле, и для того, чтобы перейти из одного файла в другой, ему надо сначала выйти в директорий. Женщина же всегда пребывает как бы во всех файлах одновременно. Именно поэтому женщины более точно оценивают ситуации, людей, именно с этой стереометрической целостности восприятия связана знаменитая женская интуиция и женская логика. Этому типу сознания характерны целостность, предпочтение интуиции перед рациональностью, образность и метафоричность, неопределенность (да и нет не говорить), незавершенность мысли и дискурса, как бы тестирующего оппонента, предпочтение невербальных средств общения вербальным, многословие и словесная экспрессивность

---

[205] Язык и текст… С. 332–343.

[206] Derrida J. Apokalypse. Wien: Passagen Verlag, 1985.

[207] Григорьева Н., Смирнов И. Sensus privates. С. 10–85, С. 222–236, С. 104–143.

[208] Там же, С. 101.

в сочетании со словесной невыразимостью мысли и т.д.[209]. Практически все характеристики этого типа сознания и ментальности применимы и к постмодернизму. В этом плане показательны и терминология, и активность постмодернистских авторов в непосредственно феминистской тематике.

Подводя некоторый итог проведенного обзора, можно констатировать, что телоцентризм современной культуры обладает всеми признаками ментальности, характерной для ситуаций перехода (социальных ломок, реформ, катастроф) с их отрицанием научной рациональности, увлеченностью мистикой и эзотерикой, катастрофизмом, темой конца света и смерти, повышенным интересом к социальным девиациям, маргиналам, сексуальной свободе, гомосексуальности, транссексуальности, и т.д. Тотальный характер приобрели пародирование с травестированием, акцентурированный черный юмор. Процессы эти развиваются на фоне энергичного формирования массового общества, прежде всего за счет экспансии массовой культуры и обслуживающих ее средств массовой информации (масс–медиа).

Как представляется, телоцентристская традиция и парадигма являются своеобразным следствием дуализма духа и тела (плоти) платонистской и неоплатонистской традиции в европейском и особенно в российском философствовании. Более того, можно говорить не только о платонистском дуализме, но и об очевидном гностицизме с его ориентацией на эзотерику и мистический духовный опыт. В гностической традиции неоплатонизма мир представал книгой для чтения, и плоть воспринималась как нечто осмысленное, то, что можно читать, понимать и интерпретировать. Деконстсруктивистские дискурсивные практики современной гуманитаристики вполне укладываются в эту традицию.

Иначе говоря, постмодернистский телоцентризм оказывается не столько преодолением традиционной философии, сколько очередным проявлением платоновской метафизической традиции с ее дуализмом духа и тела. Только если рационализм

---

[209] Курбатов В. Женская логика. Ростов–на–Дону: Изд. Ростовского университета, 1993. — 224 с.

акцентировал внимание на интеллигибельности телесного, то постмодернизм — на телесности мысли.

Постмодернистский телоцентризм в определнном смысле продолжает традицию хождения по кругу, о которой писала Х. Арендт. Слухи о преодолении логоцентризма и рациональности оказались сильно преувеличнными. Можно сколько угодно интересно, ярко и «со страшилками» говорить и писать о крахе рациональности и логики. Но следует все–таки помнить, что у истока современной цивилизации лежит встреча Иерусалима и Афин, синтез двух великих идей монотеизма и логоса. Мир един и человеку дана возможность с помощью рационального мышления познавать скрытые за внешними проявлениями закономерности этого мира. В основе всей современной культуры и цивилизации, как ни крути, но лежит именно рациональность. Именно она, треклятая и убогая рациональность, позволяет пользоваться плодами цивилизации, в том числе и создавая развесистые симулякры. В основе ЭВМ, как IBM PC, так и столь любимых постмодернистами Макинтошей, лежит «убогая» бинарная логика, причем не только в программном обеспечении, но и буквально «в металле», поскольку именно «ограниченные» законы логики моделируются в чипах, и либо сигнал проходит, либо нет, а третьего не дано. И именно эта убогая бинарная логика и создает возможности нового «нелинейного» письма.

Другой разговор, что рациональность и «бинарность» настолько глубоки и изощренны, что способны принять вид симулякра, новой телесности и прочей крутой квазирациональности.

Призывы к новой архаике и заклинания логоцентризма в известной степени обусловлены общей впечатлительностью и научно–технической необразованностью большей части гуманитарной общественности. Как в свое время жившие в доселе понятном им мире племена, столкнувшись с европейской цивилизацией, воспринимали ружье как «огненную палку», так и нынешние «новые дикари» принимают имидж и рекламу за реальность, не зная кем, как и зачем она сделана. А Силиконовая Долина и Денвер могут позволить себе веселиться, глядя на деконструктивистское ломание игрушек, устройство которых уже не понять вполне взрослым дядям и тетям. И какая–нибудь

очередная страшилка (терминатор, трансформер, тамагучи и т.п.) сделанная на потеху детям, даст гуманитариям пищу для очередного откровения и культурологического обобщения.

Имеются разные уровни осмысления действительности и, несомненно, обыденный опыт ближе гуманитарию. Поэтому то, что говорится постмодернизмом о кризисе логоцентристской культуры, имеет под собой веские основания. Это, собственно, и есть реальное поле игры постмодернизма. Здесь ему и карты в руки. Более того, не менее несомненно и наличие обратной связи — влияния новоархаических мифов и метафор на современную науку, технику и экономику. Единственно чего мне хотелось, так это обратить внимание на виртуальность постмодернистской метафизики и онтологии, на неизбывность логоцентризма цивилизации. Изгоняемый в дверь, он влетает в форточку и вылезает из подвала. Постмодернистский пафос относительно кризиса рационализма оказывается несколько дутым. Постмодернизм пугает, а не страшно. Телоцентризм не отменяет и не заменяет логоцентризм, а дополняет его и надстраивается над ним.

Более того, сам постмодернизм, и в том числе — телоцентризм, ни что иное как все та же игра слов, суть проявление того же логоцентризма, Слова, причем в самой что ни на есть многословной, перенасыщенной словесной игрой форме. Критика логоцентризма обернулась не просто логомахией, а буквально грамматоцентризмом, «центризмом» означающих без означаемых.

С другой стороны, постмодернистский телоцентризм открывает интересные перспективы онтологии и феноменологии, предполагает, пусть даже неявно, весьма специфическую метафизику нравственности.

Социальное развитие во многом было историей обуздания животного, телесного, внутреннего — самой жизни, придания ей внешних, упорядоченных культурных форм. Современный мир как бы вывернулся наизнанку. Глубинное вышло наружу, а внешнее неожиданно ушло под какие–то не всегда приятные, но вышедшие наружу слои бытия. «История бежит от себя, возвращается вспять, чтобы заняться чуждыми ей вопросами — не об устройстве жизни, а о жизни как таковой. Теперь она решает примерно те же проблемы, что стоят перед всеми животными,

начиная с амебы, — рождение, размножение, смерть»[210]. Похоже, что привычный мир пережил своеобразный Апокалипсис, самым удивительным результатом которого стало продолжение жизни за пределами нашего о ней представления, правда, без объяснения и раскрытия нам сокровенного смысла как происшедшего, так и его продолжения.

Мы расплачиваемся за излишне упрощенные рациональные, причинно–следственные и пространственно–временные представления о нашем окультуренном мире. Не случайно попытки прорваться за пределы этого горизонтального и потому двухмерного мира в XX столетии неизбежно оборачивались провалом: путь вверх вел вниз. Вместо небоскреба В. Хлебникова и башни Татлина получался котлован А. Платонова — яма в бытии, ставшая могилой одной из величайших утопий в истории. Но и поход за политкорректностью и толерантностью оборачивается войной полов, а то и массированными бомбардировками во имя прав человека.

Мир оказался сложнее и многомернее. Или, подобно ленте Мебиуса, одномерным и односущим, но как–то причудливо замкнутым сам на себя. Конец XX столетия был явно отмечен своеобразным впадением в детство. В начале XXI эта болезнь усилилась. Пережив шок 11 сентября 2001 года, симулякризованное, утратившее реальность социальное бытие, пудрой и помадой замазывая свои морщины и трещины, наклеив чужие усы, отчаянно пытается играть в казаков–разбойников, изображая взрослое, надежное, основательное и добропорядочное XIX столетие. Тем самым эскалация лицемерия продолжилась.

В погоне за «истинной реальностью» мы создали гиперреализм — искусство не отражающее, а продуцирующее действительность. Симулякры в искусстве, политике, экономике — копии без оригиналов, существующие сами по себе, без всякого отношения к реальности[211].

За этими процессами обычно улавливается динамика семиотических (знаковых) средств социальной коммуникации. Например, возможно изящное обобщение, согласно которому мы переживаем

---

[210] Генис А. Расследования — ДВА. М.: Подкова–ЭКСМО, 2002. С. 142.

[211] Baudrilliard J. Simulations. N.Y.: Columbia Univ. Press, 1983. P. 11.

завершение некоего цикла развития знаковых средств. У истоков этого цикла стоит тело и телесный контакт, развитием которого стало создание средств практической деятельности, продолжающих и дополняющих человеческие органы, прежде всего — руку и органы чувств, то, что П.А. Флоренский, а до него — Э. Капп, называли органопроекцией[212]. Следующим шагом в этом цикле стало возникновение собственно знаков: сначала иконических, замещающих реальные предметы и феномены на основе подобия им (рисунки, схемы, карты и т.п.), затем — индексных, находящихся с означаемым в причинно–следственных отношениях, и, наконец, — с имволических, находящихся с означаемым в сугубо условно–конвенциональных отношениях.

При сохранении роли иконических и индексных знаков дальнейшая эволюция средств коммуникации была связана все–таки преимущественно символическими знаковыми средствами, Словом: язык, устная речь, письменность, печать, искусственные языки науки (математики, химии, логики и т.д.), СМИ, компьютерная технология. И теперь, в итоге этого цикла мы имеем новую телесность. Возможно, что с этого Нового Тела начинается новый цикл.

Требуется переосмысление телесности и осязательного опыта. Эта область была условно обозначена М.Н. Эпштейном как «хаптика» — от греческого слова haphe, означающего «трогать, осязать»[213]. Именно этот глагол используют Платон и Аристотель для описания пятого органа чувств. Например, Аристотель пишет в трактате «О душе»: «Осязание (haphe) получается от непосредственного соприкосновения (haptesthai) с предметами, потому оно и носит это название. Хотя и остальные органы чувств воспринимают путем соприкосновения, но через иное. По–видимому, только осязание воспринимает непосредственно».

---

[212] Флоренский П.А. Органопроекция // Декоративное искусство. 1969, № 12 (145). С. 39–42. Kapp E. Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtpunkten. Braunschweig: George Westermann, 1877. — xvi, 360 s.

[213] Проективный философский словарь. Новые термины и понятия. СПб.: Алетейя, 2003. С. 451–457.

В теории знаковых систем довольно давно уже сложилась «гаптика» — специфическая отрасль невербальных знаков — семиотика касаний[214]. Термин «хаптика» представляется, однако, более предпочтительным. Он позволяет, отмежевавшись от гаптики, выйти на более высокий уровень обобщения. Кроме того, выразительность термина «хаптика» в русском переложении подчеркивается его перекличкой с грубоватым, но зато вполне корпоральным разговорным «хапать», т.е. осязать полную меру захвата одной плоти другой. Собственно, в основе многих терминов, обозначающих акт познания, постижения, лежит тот же хватательный, осязательно–эротический жест, выраженный по–русски корнем поять–понять, по–немецки begreifen, по–английски conceive — схватить, понять, зачать.

Вот лишь несколько проблем и тем, связанных с подобной эпистемологией, культурологией и персонологией осязательности, или хаптикой в ее разнообразных дисциплинарных преломлениях:

– Осязательность и эротичность любого познания. Познание и понимание возможны лишь по отношению к привлекательному, вызывающему интерес.

– Первичность осязания по отношению к зрению и слуху, дистанцирующим субъект познания от его объекта.

– Функциональная осязательная, манипулятивная активность рук определяет возможность формирования дискурсивной деятельности префронтальных зон лобных частей мозга.

– Первичность непосредственного личного переживания и опыта.

– Любое осмысление оказывается всегда контактом, взаимооплотнением, выходом за границу, в некий осязаемый контекст, который и определяет, задает смысл. Осязание выступает и как конститутивный признак персонологии, установления контакта и диалогического взаимооплотнения личностей через границу их тел.

– С эпистемологией осязания связана и семиотика знака как метки, раны, наносимой в историческом начале культа и культуры процессом жертвоприношения и знакового присвоения собственности как прообразом письма, условного нанесения

[214] Крейдлин Г. Невербальная семиотика. М.: НЛО, 2002. – 592 с.

меток на поверхность живого тела, которое впоследствии метафорически замещается шкурами животных и растений (пергамент, папирус, бумага).

– Другая тактильная предпосылка культурогенеза — процесс очищения и взаимной чистки (роль груминга в социальных взаимодействиях, значение «чистоты» в системах воспитания и религиозных установках разных культур, и т.д.).

– Хаптичность лежит в основе таких феноменов как власть, насилие, жертва, страдание и, как следствие двух последних, — сакральности.

Если в XVIII–ом веке Баумгартен очертил новую дисциплину эстетику как область низшей, чувственной логики по сравнению с собственно логикой, как дисциплиной высших интеллектуальных способностей, то теперь очевидно, что сама эстетика установилась в течении двух последних веков на «высших» чувственных основаниях зрения и слуха и тем самым указывается на необходимость третьей соотносительной дисциплины, лежащей в области логики осязания. Хаптика, по мнению М.Н. Эпштейна, в отношении эстетики есть то, чем эстетика в XVIII веке была по отношению к логике — парадигмальный сдвиг в область новых культурных стратегий, осваивающий еще один, до сих пор преимущественно культурно немой и слепой орган чувствования[215].

Хаптический подход, думается, позволяет выявить более глубокие основания упомянутых выше процессов, причем основания, коренящиеся не во внешних проявлениях социального бытия и технологии коммуникации, а затрагивающие глубинную природу человеческого бытия.

Некоторые пророки и предтечи

У хаптики и телоцентризма имеются авторитетные и убедительные пророки. Собственное бытие дано человеку, прежде всего, в телесной форме, как телесность. Именно тело очерчивает первичную границу Я и не–Я. Кроме того, тело — это и источник энергетики существования, побуждений, стимулов. Поэтому

[215] Проективный философский словарь. С. 451–457.

осмысление тела и телесности играет особую роль в персонологии, динамике смыслообразования и культуры в целом.

В христианской традиции сложились три основные традиции понимания тела (плоти): (1) гностическая, согласно которой тело — результат грехопадения, бесконечный источник скверны; (2) неоплатонистская, согласно которой тело, как и всякая материя — оболочка, не имеющая сущностной реальности духа; (3) патристическая, в которой принимается идея спасения и обожения тела[216].

Дальнейшее развитие европейской философии с ее акцентуированным вниманием к субъект–объектным отношениям довольно жестко развело телесное и духовное начало, что и выразилось в осознании и формулировке психофизической проблемы, порожденные ею противостояние материалистической и идеалистической традиций, картезианский дуализм и лейбницевский психофический параллелизм. Новый философский интерес к телесности был связан с реакцией на абсолютный идеализм гегельянства. А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, Л. Фейербах, К. Маркс, З. Фрейд, М. Хайдеггер заново тематизировали телесность как факт непосредственного присутствия в мире, некая синкретичная неразличенность внутреннего и внешнего в человеческом бытии.

Так, согласно Ф. Ницше, совесть, добро, зло, грех, ответственность противоречат целостной человеческой природе. Они суть болезнь христианства, привнесенная в него евреями и греками — нациями купцов и менял, но не воинов. Свобода для Ницше есть воля — «беззаботная, насмешливая и насильственная». Философствованию глубоко больного Ф. Ницше вообще свойственна изрядная висцеральность, отсылы к обонянию и пищеварению, «веселому желудку», апелляции Заратустры в «Ecce homo» к великому здоровью[217].

Помимо общепризнанных предтеч постмодернизма (Ф. Ницше, М. Хайдеггер и др.) стоит отметить и авторов, уделивших немало внимания именно телесности. Наиболее очевидной фигурой в этом плане является З. Фрейд, пытавшийся лечить логоцентричный

---

[216] Очерки социальной философии. СПб: Наука, 2003. С. 132–133.

[217] Ницше Ф. Избр. произв. В двух книгах. Л.: Сирин, 1990. Кн.2. С. 388.

мир от порожденных им же самим неврозов с помощью выявления стоящих за словом, за словесным описанием символов, имеющих телесно–сексуальную природу. Поэтому З. Фрейд — наиболее часто цитируемый постструктуралистами непостструктуралистский автор.

Менее часто упоминается в связи с постмодернизмом Э. Канетти, очевидно потому как он практически никак не был связан с французской философской культурой и не часто цитируется культовыми постструктуралистами. И, тем не менее, трудно найти философа столь органично близкого постмодернизму и телоцентризму. В «Массе и власти» Э. Канетти сформулировал по–своему убедительную, фактически — новоархаическую мифологию. Осмысление природы власти он строил с помощью обстоятельного сопоставления ее с образами хватающей руки, поглощения, зубами и пастью[218]. На этой основе Э. Канетти была развита своеобразная, можно сказать — «новоархаическая», культурология, а на ее основе и политология. Центральное место в них занимает идея смерти, поскольку именно смерть — удел массы, и только выживающий в условиях смерти других может претендовать на власть. Поэтому властителю нужно периодически прорежать своих подданных («перебирать людишек», как говаривал Иван Грозный). Власть оказывается оборотной стороной смерти, а смерть — инструментом власти. В этих построениях Э. Канетти оказывается удивительно созвучным А.А. Зиновьеву в понимании социальности (коллективности и стайности), религии, войны и т.д.[219]. Но применительно к Э. Канетти важно, что речь идет не о дискурсе власти, смерти и массы, а о прямой энергетике непосредственного телесного воздействия и «превращения» всерьез. У Э.Канетти нет проблемы души и тела. Все решается с телом и на уровне тела. Не случайно столько внимания уделяет Э. Канетти прикосновению — знаку угрозы смерти, а значит и знаку власти. Танатология Э. Канетти с очевидностью анаучна и если не иррациональна

---

[218] Канетти Э. Масса и власть. М.: Ad Marginem, 1997. — 528 с.

[219] Зиновьев А.А. Коммунизм как реальность. М.: Центрополиграф, 1994. — 495 с.; Зиновьев А.А. На пути к сверхобществу. М.: Центрополиграф, 2000. — 638 с.

или арациональна, то, по крайней мере, инорациональна. И она, как и любая мифология, обладает несомненной убедительностью, привлекает не только яркостью и внятностью, но и операциональностью и практичностью. Неспроста ведь А. Секацкий, пожалуй, один из наиболее сильных отечественных философов нового поколения, с помощью этой мифологии спел своеобразный гимн новорусским браткам и их криминальным разборкам, поскольку власти достоин только тот, кто способен поставить на кон не только жизнь других, но и свою собственную[220].

Весьма поучителен опыт осмысления гендерной и персонологической проблематики в русской философии на стыке XIX–XX веков. Особый интерес представляет сопоставление взглядов таких мыслителей как В.С. Соловьев и В.В. Розанов, которые во многом определили, как постановку этих проблем в отечественной философии «Серебряного века», так и направление главных подходов к их решению. И наиболее ярко контрапункты и консоннансы взглядов обоих мыслителей проявились именно в контексте проблемы пола и личности[221].

Проблема пола занимает особое место в российской и европейской культуре конца XIX–начала XX веков в целом. С нею непосредственно сопрягались интенсивные духовные поиски и осмысление природы и значения искусства, творчества.

Вообще, трудно представить в русской философии фигуры с более контрастным личностным складом: В. Соловьев с его

---

[220] Секацкий А. Братва. И господин, и брат // Вечерний Петербург, 27.08.1997. С. 3.

[221] Сопоставление взглядов и поизиций двух выдающихся российских мыслителей позволяет нащупать главный нерв гендерной и персоналистической тематики, перспективы решения современных проблем. Тема «Василий Розанов — Владимир Соловьев» сама по себе есть великое искушение для любого, знакомого с русской философией. В сопоставлении их идей привлекают как напряженный подспудный спор между ними, так и сама контрастность этих фигур во всей их яркости и размашистости. Возможно, что в этом сопоставлении проявляется главная оппозиция русской философии на самом водоразделе российской истории. Подробнее см. Тульчинский Г.Л. Постчеловеческая персонология, с. 246–282.

серьезным отношением к религии и интеллектуальному труду и В. Розанов с его склонностью к юродству. И при этом оба мыслителя одинаково уделяли повышенное внимание эротику и даже исходили из эротического. Для обоих мыслителей самосознание и базовая идентичность начинаются с обнаружения божественного исходного начала и первоосновы личности. Как конкретно понимать абсолютно единое и как существует в нем индивидуальное? Для В. Соловьева преодоление пустоты как бессмысленности бытия, наполнение жизни смыслом связано с выходом за рамки физического и вещественного в сферу духовной энергетики жизни. В. Розанов же апеллирует к жизненности как таковой. Но ни в чем взгляды В. Соловьева и В. Розанова не расходятся в столь противоположных направлениях, как относительно роли и значения пола и половой идентичности (гендера) в человеческом бытии. Один — воспел пол, другой — звал к его преодолению. Один видел в личности и поле духовный и творческий прорыв к божественному, другой — болезненную аномалию естества.

В. Соловьев различает genus — родовую сущность человека и genius — его сущность индивидуально неповторимую. Первая есть выражение творчества природы, оставляет человека в вечном круге смерти и жизни, обезличивающее его. Вторая — выражение духовного творчества, личностной свободы, прорыв к бессмертию, полноте вечной жизни[222]. Genus — начало несвободное, безжалостное, бесстыдное и внекультурное. И в этом смысле — недостойное человека, до и вне человека как личности. «В генитальном акте воплощается бесконечность природного процесса... Недостойно человека быть только средством, или орудием природного процесса, в котором слепая сила жизни увековечивает себя за счет рождающих и гибнущих особей, поочередно *вымещающих* друг друга.»[223]. И наоборот — «мы называем гениальными людей, у которых живая творческая сила не тратится вполне на внешнее дело плотского размножения, но идет еще и на внутреннее дело духовного творчества в той или иной области. Гениальный человек есть тот, который помимо жизни рода

[222] Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 226–227.
[223] Там же. С. 226.

увековечивает себя самого и сохраняется в общем потомстве, хотя бы и не производил своего.»[224]. Плотское соединение двух лиц для В. Соловьева есть «окончательное примирение человека с царством смерти, которое поддерживается и увековечивается плотским размножением», а проповедь пола и придание ему общекультурного значения для него «...чистейшая бессмыслица, изобретенная лицемерами: ну кто же когда–нибудь, отдаваясь плотскому влечению, думал этим обеспечивать будущность человечества?»[225] Поэтому в соловьевской трактовке гендер есть зло, противостоящее личности как проявлению божественной природы человека.

Личность для В. Соловьева не телесна, а духовна. Но тогда что представляет собою самосознание личности? Что такое *есть Я*? Для В. Соловьева каждая человеческая личность несет в себе «... нечто совершенно особеное, совершенно неопределимое внешним образом, не поддающееся никакой формуле и несмотря на это налагающее опредленный индивидуальный отпечаток на все действия и на все восприятия этой личности. Эта особенность есть не только нечто неопределимое, но вместе с тем нечто неизменное: она совершенно не зависит от внешнего направления воли и действия этого лица, она остается неизменной во всех обстоятельствах и во всех условиях, в которые может быть поставлена эта личность»[226]. В этой связи В. Соловьев констатирует факт трансцендентальности субъекта: «*я сознаю себя всегда как только субъекта своих психических состояний, или аффектов, и никогда как их субстанцию...*»[227]. И человек обычно полностью уверен в тождестве (идентичности) своего я и своей личности[228]. Сомнения в этой идентичности лишает основания все содержание сознания[229].

---

[224] Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. 1. С. 226.

[225] Там же. С. 148.

[226] Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве СПб.: Художественная литература, 1994. С. 54–55.

[227] Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С.785.

[228] Там же. С. 788–789.

[229] Там же. С. 790–791.

Самосознание Я, «подлинный субъект внутреннего мира» предстает некоей точкой сборки опыта, впечатлений, переживаний: он, с одной стороны, есть «самодостоверная, но пустая форма сознания, а с другой — обильное, но призрачное его содержание»[230]. В.Соловьев в этой связи упоминает возможность трактовки субъекта как *потенции* психологического бытия (идея весьма современная и чрезвычайно актуальная, к которой мы еще вернемся), констатируя, что ответ на вопрос — чье именно сознание — можно и должно отвечать: неизвестно[231]. Главное в другом: «*Человеческая личность*, и, следовательно, каждый единичный человек, *есть возможность для осуществления неограниченной действительности, или особая форма бесконечного содержания*.»[232].

Самосознание как духовное освобождение и нравственное возвышение у В. Соловьева, фактически, есть установка на преодоление человеческого в человеке. В этой связи В. Соловьевым был предложен теософский проект Богочеловека и Богочеловечности. С этой точки зрения Иисус Христос предстает не последним словом царства человеческого, а как безусловная индивидуальность Богочеловека, первое Слово Царства Божия, за которым грядет универсальное откровение Богочеловечества. Так же как растения физиологически вбирают в себя окружающую неорганическую среду, животные питаются растениями и психологически вбирают в себя более широкий круг явлений, а человек с помощью разума включает в себя и отдаленные, непосредственно не ощущаемые круги бытия, так и богочеловек ... осуществляет универсальную осмысленность целостность и единство бытия[233]. При этом каждый высший тип не создается предшествующим, а только обусловливается им, как созданием необходимых условий[234]. Здесь мы вновь сталкиваемся со своеобразным поссибилизмом В.Соловьева в его трактовке бытия.

---

230 Там же.

231 Там же. С. 793–795.

232 Там же, С. 282.

233 Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве СПб.: Художественная литература, 1994. С. 54–55.

234 Там же. С. 279.

Исходя первоначально из теософской трактовки проблемы, позже В. Соловьев несколько переинтерпретировал идею Богочеловека, предложив на этой основе трактовку ницшеанской идеи сверхчеловека, в котором он увидел следующий шаг «космического роста» в процессе «усложнения и усовершенствования природного бытия»[235]. Речь идет не об изменении телесной «морфологии», а о чертах «для биологии несущественных, нетипичных», о «беспредельном ряде степеней внутреннего — душевного и духовного — возрастания»[236]: преодоление самого себя, преодоление человеческого как приближение к Божественному, а значит — достижение некоей сверхчеловечности.

Поскольку же человек — смертное существо, постольку суть такой сверхчеловечности состоит в преодолении этой ограниченности, в преодолении смерти. Животному смерть и смертность не могут быть поставлены «в укор и в характеристику», поскольку животное не борется сознательно со смертью, а значит и не может быть ею побеждаемо. «... человек же есть прежде всего и в особенности «смертный» — в смысле *побеждаемого, преодолеваемого* смертью... значит, «сверхчеловек» должен быть прежде всего и в особенности победителем смерти.., и, следовательно, исполнителем тех условий, при которых возможно или вовсе не умирать, или, умерев, воскреснуть для вечной жизни»[237]. Поэтому сверхчеловечность по В. Соловьеву, это не стремление стать выше других, не борьба с ними, а борьба со смертью, стремление стать выше ее.

Причем В. Соловьев понимает эту проблему практически, вполне в духе Н. Федорова: «Положим, цель далека и теперь. Как она оказалась далекой для тех неразумных христиан первого века, которые думали, что вечная жизнь в воскресших и нетленных телах сейчас же упадет к ним с неба, — положим, она далека и теперь. Но ведь путь–то к ней ведущий, приближение к ней по этому пути, хотя бы и медленное, исполнение, хотя бы и несовершенное, но все же совершенствующееся, тех условий, полнота

---

[235] Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. 2, С. 630.

[236] Там же.

[237] Там же. С. 632–633. См. также Соловьев В.С. Литературная критика. М.: Современник, 1990. С. 276–277.

которых требуется для торжества над смертью, — это–то ведь, несомненно, возможно и существует действительно. Те условия, при которых смерть забирает над нами силу и побеждает нас, — они–то нам достаточно хорошо известны и по личному, и по общему опыту, так, значит, должны быть нам известны и противоположные условия, при которых *мы* забираем силу над смертью и в конце концов можем победить ее.»[238]. Перед нами титанический проект преодоления конечности существования личности, достижения «нераздельной единосущности между собою отцов и детей»[239].

Поскольку смерть связана с плотью, то преодоление ее для В. Соловьева оказывается преодолением самой плоти. При этом половая принадлежность получает «более определенное и глубокое значение»: «женщина не есть, подобно животным самкам, только воплощение одной страдательно–воспринимающей стороны природного бытия, — она есть сосредоточенная сущность целой природы, окончательное выражение материального мира в его внутренней страдательности, как готового к переходу в новое, высшее царство — к нравственому одухотворению»[240]. В «истинном браке», согласно В.С. Соловьеву, естественная половая связь «пресуществляется»: главное значение переносится на «средний элемент» — любовную экзальтацию как пафос любви. При этом женщина предстает как «самоцель, или как существо, способное к одухотворению и «обожению», а ее избранник — «действительным спасителем, который должен открыть ей и осуществить смысл ее жизни». В результате брак предстает «огромной задачей», разрешаемой только «постоянным подвигом» и «мученичеством», а деторождение — «естественным последствием не достигнутого в настоящем совершенства и как необходимый путь для его будущего достижения», поскольку детьми должно быть сделано не совершенное родителями[241].

---

[238] Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т.2, с. 633. См. также Соловьев В.С. Литературная критика. С. 277.

[239] Там же. С. 494.

[240] Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. 1. С. 490.

[241] Там же.

Как трактовка В. Соловьевым пола и брака, так и программа достижения сверхчеловечности — идеи, совершенно неприемлемые для В. Розанова. После своей первой работы «О понимании», претендовавшей на философическую системность и классификацию наук, В. Розанов задумал сосредоточиться на проблеме потенциальности: актуальный мир лишь частность, мгновение, «что растет»[242]. Однако этот замысел не был им осуществлен В. Розанова увлекло открывшееся ему единство физического и духовного, на первый план для него вышло то, что в нас растет, становится, а не то, что возможно и, в этом плане, случайно[243]. И это единство он увидел в поле — открывшейся ему силе «повсеместной... как Ньютоново тяготение»[244]. Местом реализации этой силы В.В. Розанов видел семью.

Эта позиция была В. Розановым глубоко личностно выстрадана. Он не принимал Бога умопостигаемого, разъясняемого посредством абстрактных рассуждений. Присутствие в реальности такого над– и вне–мирного Бога невозможно ощутить, тогда как Божественное воплощено в самой природе, стихии жизненности. В. Розанов не уставал повторять, что истинно живым является лишь телесно осязаемое, то, что можно ласкать или хотя бы потрогать[245]. «Связь пола с Богом, — большая, чем связь ума с Богом, даже чем связь совести с Богом...»[246]. Гендер в розановской трактовке предстает фундаментальной, базовой идентичностью. Она не связана с рациональным сознанием и самосознанием. Она им предшествует, представляя в человеке абсолютное божественное начало. Для В.В. Розанова неприемлемо противопоставление пола — как

---

[242] В этом плане В. Розанов может рассматриваться как предтеча современых идей о смене гуманитарной парадигмы, смещении акцента с проблем сущего (истины, реальности) и должного (преобразования реальности) к овозможниванию, потенции рованию бытия. Ср.: Эпштейн М.Н. Философия возможного. СПб: Алетейя, 2001.

[243] Бенуа А. Мои воспоминания в пяти книгах. Книги четвертая, пятая. М., 1980. С. 296.

[244] Розанов В.В. В.В. Розанов. Т. 2. М.: Правда, 1990. С. 465, 678–679.

[245] Розанов В. Уединенное. СПб, 1912. С. 117–118. (В.В. Розанов. Том 2. С. 229–230.)

[246] Там же. С. 168. (С. 243).

низменного, физического («животной функции») — разуму, культуре, другим духовным («высоким» и «благородным») началам. Феномены пола для него не отделимы от феноменов нравственности, этики, религии[247]. «Указав пол, я указал душу и жизнь, родник духовного и физического; указал вместе родник вообще творческого: самой темной области, где всегда путался человек, не находя именно корней его.»[248]. Этой своей интуиции В. Розанов не изменял на протяжении всего своего творчества. В 1918 году, незадолго до смерти он писал Э.Ф. Голлербаху: «Я уверен, что «в тело Аписа» раздробляется вся «Вселенная», т.е., что вся «Вселенная» есть модусы и модусы, части и части одного невыразимого и непостижимого Аписища, «ноумена–Аписа» и, собственно, одних только его genitali'й и еще собственнее — его вечно брызжущего семени, бурь семени, гроз семени.»[249]. В.Розанов священнодействует вокруг эроса — сам творец мира, Бог, оказывается у него гением эроса: творчество мира есть половое творчество, непрестанное космическое зачатие, которому нет ни конца, ни края[250].

Трактовка Розановым пола лишена как позитивистского («базаровского») наукообразия, так и скабрезной пошлости[251]. Пол для него космичен, мистичен, экстатичен и невыразим. И если пол для В. Розанова священен, то брак — религия. В семье для него неразрывно, мистически слиты духовное и животное, священное и плотское, религиозное и обыденное[252]. В. Розанова интересует в семье прежде всего именно сплетение телесного и духовного, соитие духа и плоти, взаимное влечение и слияние разнородного и непохожего. Фактически, говоря о сакральности пола и брака, Розанов всегда говорит о сакральности священного соития в лоне семьи, о сакральности coitus'a и genitalia. По его мнению, существующая религиозная практика неадекватна. Рождение ребенка,

---

247 Розанов В.В. Во дворе язычников. М.: Республика, 1999: С. 404–405.
248 Там же. С. 216.
249 Стрелец. Сб. 3. Пг.: Стрелец, 1922. С. 41.
250 Розанов В.В. Из восточных мотивов. Вып. 2. Пг.: Сириус, 1916, С. 36.
251 Голлербах Э.Ф. В.В. Розанов. Жизнь и творчество. Пб.: Полярная звезда, 1922. — 112 с.
252 Розанов В.В. Из восточных мотивов. Вып.2. С. 34.

не говоря уже о зачатии — факты сугубо личной жизни родителей, зато смерти придается исключительное социальное значение: похороны, некрологи и т.д. Согласно Розанову, все должно быть наоборот — именно рождению и совокуплению должно придаваться главное социальное значение, им пристало совершаться в храмах. Первые храмы, по его мнению, и были местами для совокупления[253].Он призывает к «накоплению материала» художественного изображения coitus в искусстве[254]. Более того, весь мир для него есть одно космическое «соитие всего со всем — неистовство бесчисленных совокуплений, которые обычно человек просто не замечает, как не замечает семена деревьев и растений, разбросанные по земле в разгаре лета, вовсе не задумываясь, что вокруг него мириады попыток зачатия новой жизни»[255].

Таким образом, персонология В. Розанова вся пронизана идеей гендера. В становлении личности, ее развитии, проявлениях пол выступает первичным жизненным опытом, предопределяющим все формы осмысления и смыслопорождения.

Это — исходна позиция в его ***критике христианства***. Христианский идеал святости как кенозис, самоистощание для Розанова, прежде всего, есть отказ от пола, а значит — от жизни[256]. В христианстве его отталкивало негативное отношение к реальности, плоти, лишение их красоты, добра, перевод их в плоскость сверхчеловеческого. Христос, согласно В. Розанову, убил живое в религии, единство живого, святость плоти, теплого и мокрого, оставив только слово, страдание и дух[257]. Логику своей критики христианства В.Розанов распространяет и на социализм, социал–демократию. Если в его трактовке иудаизм — религия единства духа и плоти, а христианство — абстрагирования духа от плоти, то социализм — абстрагирование слова, буквы от этого

---

[253] Розанов В.В. Семейный вопрос в России. тт.1, 2. СПб.: Тип. М. Меркушева, 1903.

[254] Розанов В.В. Люди лунного света. Метафизика христианства. СПб: Тип. т–ва А.С. Суворина «Новое время», 1913. С. 141.

[255] Носов С. В.В. Розанов. Эстетика свободы. СПб: Логос, 1993. С.75.

[256] Розанов В.В. В темных религиозных лучах. М., 1994.

[257] Розанов В. Апокалипсис нашего времени.

духа[258]. Поэтому социалисты, с их «товариществом» по партии, для Розанова, тем более — содомиты, зовущие в царство бессеменных связей[259].

Гендерный сюжет привносится В. Розановым и в ***литературоведение***. Особенно в этой связи досталось Н.В. Гоголю, которого В. Розанов квалифицировал не иначе как «оборотня», «страшное подобие человека», как исчадие ада, «архиерея мертвечины», для которого живы и прекрасны только покойницы, а живые — только куклы. Гоголь, согласно В. Розанову не развивался духовно, а просто перенес с Украины в Петербург свои темы и образы, которые и сыграли, по Розанову свою мертвящую роль в дальнейшем развитии русской литературы: тоска, недоумение, злоба, лишние, дурные люди, нигилизм. Источник всей этой безжизненности В. Розанов видел в «половой загадке Гоголя», связывал с тем, что тот «бесспорно не знал женщины», не имел «физиологического аппетита к ней»[260].

Половое чувство для В.Розанова — ключ к пониманию природы ***творчества***, питательная среда творчества во всех его формах и проявлениях[261]. Отталкиваясь от биографий признанных гениев (И. Канта, Б. Спинозы, Р. Декарта, М. Лермонтова, Байрона и др.), В. Розанов констатирует такие особенности гениальной личности как бездетность, половые аномалии, ранее половое развитие, пороки детства, склонность к разврату. Для него действует своеобразный «закон сохранения», «дополнительности»: «Поражающий вас талантами человек как часто бывает физиологически бесплоден… Напротив, люди и даже целые народы… чрезмерно плодовитые — мало духовно творят…»[262]. Результатом и рождения, и творчества является «дитя *с душою, живое и воодушевленное*».

---

[258] Поэтому для В. Розанова нет загадки в фигуре Христа «в белом венчике из роз» во главе революционного патруля в блоковской поэме «Двенадцать».

[259] Розанов В.В. Люди лунного света. С. 141 и далее.

[260] Розанов В.В. Опавшие листья. Короб первый. С. 314–315, 358; Короб второй. С. 493–494; 536–537; 564.

[261] Розанов В.В. Природа и история. СПб, 1903. С. 38–105.

[262] Розанов В.В. Во дворе язычников. С. 215.

«...великие умы, ...поэты, философы, цари творят *живое* из себя, не мертвечину, и создания их, поэтические, живописные, религиозные, мы *любим*, ими *трогаемся*, из них *поучаемся*, им *следуем*, ...в них бьется неродившееся физиологическое *дитя*; они в точности, а не в переносном смысле суть *живые создания*..., только без мускулов, костей, один «*дух*»... Неродившийся ангел с закрытыми глазками, без первого вздоха... — вот великая поэма или закон Ньютона...»[263]. Метафора эмбрионов, зародышей мысли[264] лежит в основе понимания В. Розановым и собственного творчества, своего главного и любимого жанра и стиля, оформившегося впоследствие в «Уединенное» (1910–1911), «Смертное» (1912–1913), «Сахарну» (1913), «Опавшие листья» (1913–1915), «Мимолетное» (1914), «Апокалипсис нашего времени» (1918).

Одновременно с творчеством рождается и индивидуальность, которая вся есть и производное полового творчества, и его исход, и его исток — жизнетворение половой аномии. Существо человека для В. Розанова есть пол, сущность человека — его «самочность», то, что суть либо *самцы*, либо *самки*[265]. Личность же возникает из расшатывания природной основы человеческой жизни и здоровой сексуальности. Возникающая таким образом зона свободы и ее разрастание пронизывает различные стороны человеческого бытия, заваривая в них творческий «бульон» духовного брожения. Творчество и индивидуальность, согласно В. Розанову, порождены нарушением жизненного равновесия, утратой женской и мужской «самочности», половых стремлений и ролей, с биологической точки зрения — болезненные формы. Индивидумм, лицо возникают из непослушания природе, нарушения ее закона, единообразия и постоянства, «обыкновенного», «естественного», «всеобще–ожидаемого»[266].

Историческое развитие европейской цивилизации, в розановской трактовке, обусловлено противоестественным взаимным и

---

[263] Розанов В.В. Во дворе язычников. С. 215–216.

[264] Розанов В.В. Эмбрионы // Гражданин, 1900, №№ за 2, 5, 9 марта.

[265] Розанов В.В. Люди лунного света // Розанов В.В. Т.2. М.. 1990. С. 28–29. (СПб, 1913. С. 30–31).

[266] Розанов В.В. Люди лунного света. С. 27. (С. 29.)

нарастающим умалением мужского и женского начал, возникновением «*третьей* психики — *не* мужской и *не* женской», содомической по своей сути. Будущее этой цивилизации — весьма призрачное будущее «третьего пола», которого не знает и не терпит природа: «Одна виноградинка и нет лозы... Таким образом будет разрушен *тип социальной жизни*, разрушен не в бытовом, а в психологическом корне, т.е. более глубоко. Это есть разрушение, на месте которого ничего не вырастает. Не менее разрушится *тип истории*. У него оставляется голова и отсекается туловище. Будущее не нужно тому, у кого нет потомства, — будущее полное, всеобщее. Судьба последующего человечества представится под углом зрения не интересов этого человечества, а интересов группы этих одиночек, ... среди человечества, но против человечества, отрицая самый его корень.»[267].

В своей трактовке ***женского вопроса*** В. Розанов напоминает исламского фундаменталиста. Всячески подчеркивая роль женщины в российской истории и культуре, что «вовсе не университеты вырастили *настоящего* русского человека, а добрые безграмотные няни»[268], он отрицает значение и сам смысл женского образования[269]. Удел женщины — замужество и рождение детей, а «всякий, оплодотворяющий девушку, сотворяет то, что нужно»[270].

В конце концов, это и его ***стиль поведения, общения*** — многих эпатировали откровения В. Розанова о том, что он пишет, вдохновляясь от собственного эрегированного фаллоса, держась за его и поглаживая его головку левой рукой.

Итак, для В. Розанова человек, прежде всего, — мужчина или женщина и может рассматриваться как личность лишь в той степени, в какой он / она следует своему гендеру. Базовая идентичность,

---

[267] Розанов В.В. Люди лунного света. С. 137–138. (С. 197–198).

[268] Розанов В. Опавшие листья. Короб первый // Розанов В.В. Т. 2. М., 1990. С. 396.

[269] «Все женские учебные заведения готовят в удачном случае монахинь, в неудачном — проституток. «Жена» и «мать» в голову не приходят.» (Розанов В. Опавшие листья. Короб первый. С. 325.)

[270] Розанов В.В. Опавшие листья. Короб второй. С. 602.

по В.Розанову, «самочна», изначально гендерна. Личность же, как индивидуальность, есть отпадение от гендера, противоестественная «третья психика третьего пола»[271]. Упреки В. Розанова в адрес христианства, его адептов, в том числе — в адрес В. Соловьева, в содомизме — суть упреки именно в этой противоестественности «человека вообще», как самодостаточного Я. Для В. Соловьева же человек становится личностью только преодолевая свой гендер.

---

[271] Можно иронизировать над самооценкой В. Розановым по поводу открытия им «новой эры миропостижения», но «Пол и характер» О. Вейнингера был опубликован в 1903 году (русский перевод в 1908), а фрейдовские «Три статьи о теории полового влечения» («Очерки теории сексуальности») были опубликованы впервые в 1905 году. Первый же розановский инсайт о роли семьи и пола относится, самое позднее, к 1897 году. Первое издание его книги «В мире неясного и нерешенного» вышло в 1901 году — в нее вошли статьи и полемические материалы, публиковавшиеся в «Биржевых ведомостях», «Новом времени», «Русском труде», «Санкт–Петербургских ведомостях» на протяжении 1898 г. Сборник «Религия и культура» вышел в 1899 году, «Природа и история» — в 1900, двухтомный «Семейный вопрос в России» — в 1903. Впоследствии В. Розанов, если и был знаком с работами З.Фрейда, то не выделял их особо из общего фона озабоченности гендерной темой культур России и Австро–Венгрии начала XX века. Близость и взаимовлияния этих культур хорошо известны. Не стоит забывать и ту роль, которую сыграли в окружении З. Фрейда и К. Юнга такие выходцы из России, как Сабина Шпильрейн и Сергей Панкеев («человек–волк»). Люди они были образованные, начитанные, круг розановских идей им был известен. Да и факт остается фактом, что в России генедерная «озабоченность» была инициирована и поддерживалась в общественном сознании, прежде всего, В. Розановым. А. Белый вспоминал «огонь, оплеснувший нас из книги «В мире неясного и нерешенного»», З. Гиппиус называла ее автора «великим «плотовидцем»», а Д. Философов расценивал «полную гениальных прозрений» книгу Розанова «собиранием камней для фундамента будущей культуры». Тогдашнюю широкую публику розановские тексты могли эпатировать, но в наше время, думается, что роль В. Розанова в становлении философии пола еще не оценена по достоинству. А в своей стилистике, акцентированном внимании к телесности В. Розанов удивительно близок нынешнему постмодернизму и может рассматриваться как его предтеча.

Радикально различны позиции В. Соловьева и В. Розанова и в понимании самого личностного проявления личности — любви. Если для В. Соловьева любовь есть самоотрицание личности и утверждение им другого, выражение духовности, «единство себя и своего отрицания, ... в более отвлеченной форме ... Бог есть любовь.»[272], то для В. Розанова любовь — мистика продолжения рода, «я тебе рожу», coitus, стремление к воспроизводству жизни. «Любовь подобна жажде. Она есть жаждание души тела (т.е. души, коей проявлением служит тело)»[273]. В принципе, В. Розанов, говоря о любви — «не могу без тебя», имеет в виду, тем не менее, не столько единственность «ее» или «его», сколько всепронизывающее влечение полов, имеющие целью дом и детей. Стихия эроса, не направленного на воспроизводство жизни для В. Розанова деструктивна. Проститутка — общеупотребительна, публична и, в этом смысле, десакрализует, объективирует эрос. Любовница — уже величина субъективная, но только законная супруга (или супруг) — сакральная интимная ценность «для одного», не вызывающая никаких восторгов у посторонних, ею не владеющих.

Однако акцентуация пола у В. Розанова не решает проблемы идентичности личности. Во–первых, пол — есть условие и предпосылка продолжения жизни, бессмертия рода, но не индивида. Бессмертие гена, но не вот этой травинки, вот этого индивида. Даже клонирование — это еще один, специфический вид размножения. Я–клонированный — не буду Я. Это будет другой человек, у него будет свой опыт, свои переживания. Он не воспроизведет мои переживания, мои впечатления, радости, страхи.

Поэтому, во–вторых, апелляция к полу есть апелляция к живому человеку просто, апелляция к человеческой жизни вообще, в том числе — каждому ее проявлению еще в утробе матери. В. Розанов прав в своем противопоставлении этой незаменимой и единственной человеческой жизни всякой отвлеченной схеме и абстракции, но это акцентуация значения еще не личности, а, по точному сравнению М. Пришвина. — «культ священного эмбриона»[274].

---

[272] Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. С. 705.

[273] Розанов В.В. Опавшие листья. Короб второй. С. 333.

[274] Пришвин о Розанове // Контекст–90. М.: Наука, 1990. С. 207.

Пол, в–третьих, — только предпосылка возникновения, формирования и развития личности — не более, вполне сопоставимая с едой. «Совершенно так же, как выделил он как священное начало жизни человека — половой акт, можно выделить и пищеварительный процесс с его конечным выделением священного навоза, удобряющего землю для растений и прекраснейших цветов, и так же, как о браке, можно написать и о желудке.»[275].

В–четвертых, и это — главное противоречие розановской персонологии, она, с одной стороны, констатирует противоестественность Я, а с другой — провозглашает: «гуляй, душенька!». Это особенно проявляется в розановской трактовке творчества, более того — в его собственном творческом самосознании. Немало юродствуя, что творчество — не более чем способ добывания средств к существованию и подсчитывая — сколько человек кормится его скромным пером, В. Розанов постоянно болезненно, подчеркивает свою особость и острое чувство одиночества, «буквально — стонущий вопль экзистенции самодостаточного Я[276].

В этой связи, показателен, в–пятых, и крах жизненного проекта самого В. Розанова — его семьи, его священного гнезда и дома его души[277]. По выражению М. Пришвина, хорошо знавшего и самого В. Розанова на разных этапах жизненного пути и его дочерей, «несчастный В.В. Розанов возвеличил свой обезьянник–семью»[278].

---

[275] Пришвин о Розанове. С. 176.

[276] Розанов В.В. Уединенное. С. 252. (С. 203.)

[277] Нелепая смерть единственного и особенно желанного сына Василия. Ни одна из четырех дочерей не держалась дома, наоборот, при первой же возможности они уходили из дома, подолгу жили в чужих семьях, не имели детей. Вера после смерти отца покончила с собой, не найдя сил для дальнейшей жизни, а взаимоотношения Нади, Вари и Тани в последующем были весьма своеобразными, доходящими до антагонизма и даже — драк. (См. Пришвин о Розанове. С. 186; Розанова Т. «Будьте светлы духом». (Воспоминния о В.В. Розанове). М., 1999.) Воспоминания старшей дочери В. Розанова — Татьяны — проиводят тяжелое, если не трагическое впечатление атмосферой розановской семьи: культа отца, подчеркнутого благочестия и одновременно — глубочайшего непонимания членами семьи друг друга.

[278] Пришвин о Розанове. С. 203.

М. Пришвин бросает прямой упрек В. Розанову: «Главное, чего вам не дано, В.В., это любви к женщине в смысле дон–жуановского святого мгновения, как любви одной, раскрывающей в человеке личность. Вы свою неудачу перемогли творчеством, изобразив свою семейную жизнь как роман. Вам это можно было сделать, потому что семья для вас была невсерьез, а как опыт ваш для творчества, если бы иначе, вы бы не написали о ней, и эта жизнь вошла бы в состав вашей личности и осталась бы в ней тайной»[279].

Базовой идентификацией В. Розанова стали его гендер, его семья — не столько, как реалии его жизни, сколько как выражения его неповторимо уникальной творческой позиции. Идентичность, самосознание личности — якорь ее спасения и у каждого он свой. Кто–то спасается в поле, семье, кто–то — в научном или художественном творчестве, кто–то в бизнесе, кто–то в религиозной идее, кто–то в революции, кто–то в служении другому, посвящении себя ему. Но во всех случаях результат будет один и тот же — то, чему человек посвятил всего себя, чему он принес на алтарь свою жизнь, — оказывается нужным только ему одному. Дети найдут свои якоря. Сподвижники обязательно затеют какие–то компромиссы и ревизии в поисках новых общностей интересов. Идентичность — само–отдача, отдача самости, сопричастность чему–то, приравнивание себя чему–то, отказ от собственной уникальности ради чего–то общего. Иначе она просто невыразима и нереализуема.

Идентичность — стремление сохранить себя неповторимого, вложив его во что–то общее. Недаром Голосовкер называет «побуд к бессмертию» «культурным побудом» — именно он является главным мотиватором творчества, позволяющего личности сохраниться в долговременной памяти человечества, каковой является культура. Человек как личность, склонная и способная к развитию, есть сущность над– и вне–природная. Преодоление себя «есть бессмыслица для животного, так как для него

---

[279] Там же. С. 202. Право на такие жесткие слова в адрес В. Розанова, пожалуй, имел только именно М.М. Пришвин, сам постоянно и глубоко осмысливший свой опыт и свои весьма непростые отношения с В Розановым, сыгравшие важную роль в его детстве и в творчестве.

действительность есть то, что *его* делает»[280]. Розановский же человек может развиваться только вместе с природой. Безостаточная принадлежность естественному предполагает бездуховность, отсутствие источника для самсоятельного творчества, не совпадающего с естественным развитием — «творчеством» самой природы. Да и сам В. Розанов признает, что культура и творчество противостоят человеческой естественности.

Иначе говоря, в конечном счете, вроде бы, прав оказался В. Соловьев, для которого поиски бессмертия в природе в стиле «stirb und werden» были обманчивы: «... красота природы — только пестрый, яркий покров на непрерывно разлагающемся трупе. ... Говорят об умирающей и вечно возрождающейся природе. Какое злоупотребление словом! Если то, что сегодня рождается, — не то же самое, что умерло вчера, то в чем же здесь возрождение? Из бесчисленного множества мимолетных смертных жизней ни в каком случае не выйдет одна бессмертная... Жизнь природы есть сделка между смертью и бессмертием. Смерть берет себе всех живущих, все индивидуальности и уступает бессмертию только общие формы жизни.»[281].

Если В. Розанов приводит индивидуальность к смертной тоске экзистенциального одиночества, то В. Соловьева интересует, прежде всего, судьба индивидуального, ибо только оно духовно, а душа не может быть общей и безличной, иначе она не душа, а некий стереотип. Поэтому самосознание, самоидентификация есть всегда рождение духовности, по В. Соловьеву, — рывок из природы, а не просто болезненная аномалия. Когда речь идет о спасении не рода, а лица, не о преемственности органического существования, а о самостоятельной ценности духовного бытия, с которым природа не считается и к которому она совершенно равнодушна, заигрывание с религией природы представляется В. Соловьеву великим заблуждением и тщетностью, оставляющей индивидуальность и духовность беззащитными.

Но когда речь заходит о конкретной реализации проекта такого спасения, соловьевская аргументация начинает зависать и

---

[280] Соловьев В. Собр. соч. Т.8. СПб: Просвещение, 1914. С. 388.

[281] Соловьев В. Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 241–242.

пробуксовывать. Речь идет либо о таком аргументе как личность Иисуса Христа, смертию смерть поправшего — аргументе весомом, но исключительном в своей единственности, а при его расширении чреватом человекобожием; либо об абстрактны рассуждениях о беспредельности нравственной силы и чистоты[282]. Либо это титанический утопизм вроде «общего дела» Н.Ф. Федорова по воскрешению отцов, с проектом которого В. Соловьев был знаком и влияние которого признавал сам, да оно и проявилось в его проекте сверхчеловека.

Показательна в этом плане также трактовка В. Соловьевым «женского вопроса». В нарождающемся феминизме он увидел «смятение женской души», в котором «ждать совершенно нового, неслыханного слова есть, конечно, ребяческая иллюзия», поскольку «единое слово истины сказано и другого мы не услышим... Устарело не оно, а наше разумение его... Женщины первые поднялись навстречу вокресшему Христу. Смысл нынешнего женского движения, по избавлении от семи бесов, приготовить новых жен–мироносиц для предстоящего воскресения всего христианства»[283]. Последующее столетие, однако, оказалось скорее торжеством «семи бесов», чем реализацией соловьевского прогноза — маскулинного, в конечном счете.

Так что, о какой–то итоговой правоте в напряженном и не всегда явно выраженном противостоянии позиций В. Соловьева и В. Розанова можно говорить только условно. Оба предложили космично–титанические подходы к проблеме личности: один — преодоления конечности и ограниченности (в том числе и прежде всего — гендерной) существования; другой — полного растворения личности в стихии пола. И оба остановились перед «последними вопросами», не дали «последних ответов». Наверное, скорее

---

[282] Например: «Если сила физическая неизбежно побеждается смертью, то сила умственная недостаточна, чтобы победить смерть: только беспредельность нравственной силы дает жизни абсолютную полноту, исключает всякое раздвоение и, следовательно, не допускает окончательного распадения живого человека на две отдельные части: бесплотный дух и разлагающееся вещество.»(См. Соловьев В.С. Три разговора. С. 244).

[283] Соловьев В.С. Литературная критика. М.: Современник, 1990. С. 358.

прав был тот же М.М. Пришвин, когда писал, что Сверхчеловек и Пол — два противоположных решения вопроса о личности и обществе, поставленного в Евангелии. И этот вопрос о личности поставлен для разрешения на тысячи лет, тогда как всякое конкретное Я коротко и проходяще как туман[284].

Если признать типологической чертой российской философии поиски некоей универсальной всеобщности (всеединства, соборности, космического обустройства и т.д.), то можно сказать, что В. Соловьевым и В. Розановым были предложены два проекта персонологического космизма. Оба проекта были сформулирваны «в принципе», «вообще», не были продуманы до уровня эффективной реализации. И парадоксально, но факт, — оба проекта осуществлялись на протяжении XX столетия и продолжают осуществляться.

Показательно, в этой связи что, многие прозрения В. Розанова — звучат пророчески и весьма актуальны. И наоборот — некоторые современные проблемы и дискуссии звучат совершенно по–розановски. Взять хотя бы проблему клонирования человеческих эмбрионов в научных и медицинских целях. А неожиданно выросшая до размеров политической проблема абортов! А толерантность к девиантному поведению, дошедшая в некоторых странах до признания (юридического, а то и конфессионального!) браков вне зависимости от пола и количества вступающих в брак — со всеми правовыми и имущественными последствиями, вплоть до родительских прав!

Думается, что в нынешних спорах вокруг терапевтического клонирования, абортов, операций по смене пола и прочей толерантности В. Соловьев и В. Розанов были бы по разные стороны баррикад. В. Розанов, очевидно, увидел бы в этом посягательство на святая святых, а В. Соловьев, скорее всего, — дальнейшие шаги по «совершенствованию условий» преодоления смерти на пути к сверхчеловечности.

Прослеженные контрапункты и консонансы В. Соловьева и В. Розанова выходят далеко за рамки гендерной тематики. В начале уже отмечалось, что, сходясь в некоей главной точке,

---

[284] Пришвин о Розанове. С. 198.

оба мыслителя расходятся в диаметрально противоположном направлении. В. Соловьев более традиционен для православной российской ментальности, главной интуицией которой является апофатизм — отрицание возможности позитивного выражения Абсолюта и связанное с ним отрицание ценности этой, реальной жизни. Как известно, онтологическое и другие рациональные доказательства бытия Божия, столь характерные католицизму и протестантизму, православию не свойственны. С апофатическим трансцендентализмом связаны и утопизм, и эсхатологизм, и революционаризм российского духовного опыта. Соловьевская интуиция относительно пола находится в этом русле — она апофатична по своей сути. В. Розанов, на удивление, катафатичен. Он любит жизнь во всех ее проявлениях и деталях, вплоть до «ноготка состриженного», не говоря уже о поле, который для него играет роль единого духовно–физического начала бытия[285]. Возможен ли синтез этих тенденций? Можно лишь сказать, что, когда он будет осуществлен, тогда будут преодолены «загадочность» русской души — маятника между безответственной нетерпимостью и гиперморализмом.

Не менее интересной фигурой является Н.М. Бахтин — старший брат М.М. Бахтина и близкий английский друг Л. Витгенштейна, человек интереснейшей судьбы и нетривиальный философ, поразивший своими лекциями и статьями русскую парижскую эмиграцию. Среди основных тем его философствования: активизм мысли, слово как поступок, персонология свободы, связанные с телесностью, осязательностью и эротизмом,

[285] Катафатика прадоксальным образом представлена в российско–советском духовном опыте, несмотря на его доминирующую апофатику. Примеров достаточно. Это конструктивизм А.А. Маркова и Н.А. Шанина в основаниях математики. Это и своеобразие различных направлений русского авангарда в изобразительном искусстве. Это и русский формализм с его «материальной эстетикой», пониманием искусства «как приема» и акцентуированием «сделанности». Показательно, что формализм в наши дни вернулся в обличье постструктурализма с его акцентированным интересом к телесности.

трагичностью культуры, танатологией[286]. Согласно Н. Бахтину, зрение и слух — незаинтересованные и безвольно созерцательные основания чувственного опыта, создающие прозрачный холодок между человеком и миром. Они не самоценны, а лишь предварительны. Первично в человеческом опыте — осязание, дающее человеку сведения о пределах себя самого и являющееся непосредственно эротичным постижением бытия. Человеческое сознание по Н. Бахтину движется не от бытия к смыслу, а живет непосредственно эротическим ощущением бытия. Телесность — форма индивидуальности. Она преходяща и потому — трагична. И тогда любой оптимизм как приписывание бытию смыслов и смыслу бытия — духовно нечистоплотен, поскольку бытие не имеет никакого оправдания. Единственный критерий жизни — смерть, недаром тип культуры определяется, прежде всего, типом погребения. На этой основе Н. Бахтиным развивается нетривиальная культурология и персонология свободы и ответственности.

Несомненного внимания заслуживает концепция телесности в трансперсональной психологии Ст. Грофа и его сотрудников, главная идея которой состоит в трактовке человеческого бытия независимо от эмпирически данной телесности. Тело предстает посредником в укоренении человеческого бытия в космических процессах. В определенном смысле Гроф продолжает неоплатонистскую традицию понимания телесности. Как и в неоплатонизме сверхсущее Единое постигается только в экстатическом опыте: «при определенных обстоятельствах человек может функционировать как безграничное поле сознания, преодолевающее все пределы физического тела, так и ньютоновское время, пространство, причинно–следственные связи»[287]. Согласно Грофу, сознание осуществляется не в мозгу и вообще за пределами тела, которое, тем не менее, способно, играть роль медиатора в экспериментальном постижении этого сверхчеловеческого сознания.

---

[286] Бахтин Н.М. Из жизни идей. Статьи. Эссе. Диалоги. М.: Лабиринт, 1995. — 152 с.

[287] Grof St. Beyond the Brain: Birth, Death and Transcendence in Psychotherapy. N.Y., 1985. P. 73.

Хаптика: тело смысла и смысл тела

В древних и современных европейских языках различаются то, что по–русски называется «плоть» и «тело», например, соответственно:

греческий: sarx — soma
латинский: caro — corpus
немецкий: Leib — Koerper
английский: fleish — body
французский: chair — corps

Первый ряд означает телесные массы (гуморы, ткани и т.п.), некое непросвещенное естество, греховнуюприроду человека. Второй — целостную форму, осмысленную и отрефлектированную, результат рефлексивной деятельности сознания[288]. Смысл и тело — одна из ключевых проблем нового сдвига гуманитарной парадигмы.

Как уже отмечалось, любое осмысление есть попытка конечного, т.е. ограниченного в пространстве и времени, существа понять бесконечный мир. Оно обречено занимать какую–то позицию в этом мире, очерченную осязательными границами, «кожным покровом», через который оно полагает свою инаковость осмысляемому и, следовательно, ощупывает–отделяет его в процессе тактильного взаимодействия. Поэтому любое осмысление оказывается всегда контактом, взаимооплотнением, выходом за границу, в некий осязаемый контекст, который и определяет, задает смысл.

Особого внимания заслуживают телесные факторы динамики осмысления, смыслообразования и идентичности. Во–первых, потому что от них отвлекалась и отвлекается до сих пор традиционная теория познания в своем стремлении иметь дело с неким внеличностным субъектом — трансцендентным или социальным, главное — безличным, абстрагируясь от «слишком человеческого», конкретной психосоматики. Во–вторых, потому что с необходимостью учета именно этих обстоятельств столкнулись

[288] См. также Кириленко Е.И. Принцип внутренней формы и проблема телесности // Г.Г. Шпет / Comprehensio. Четвертые Шпетовские чтения. Томск, 2003, с. 210–216.

исследования по моделированию интеллектуальных процессов, логики и методологии науки и т.д., а нетривиальная роль телесности в смыслообразовании — одна из серьезных заслуг постмодернимзма. В–третьих, сама возможность переосмысления и нового выхода к трансцендентности должны не отвлекаться от телесности, а включать ее как предпосылку.

Смысл, как уже отмечалось, есть результат попыток конечного существа постичь бесконечное. Смысл — конечен и обусловлено это конечностью человеческой телесности, его граничностью. «Тело есть место, размыкающее, разводящее, располагающее с интервалами в пространстве фаллическое и цефалическое: оно дает им место стать событием (наслаждаться, страдать, мыслить, рождаться, умирать, заниматься сексом, смеяться, чихать, дрожать, плакать, забывать…)»[289]. Удовольствие и страдание, все прочие проявления психики — опространствлены, «имеют место местами».

Роль телесного в смыслообразовании определяюща. Например, в налимовской концепции именно тело выступает не только биологической поддержкой личности, но фактором, обеспечивающим возбуждение семантического вакуума, порождения «экситонов». Особенность личности, при всей ее открытости вселенской потенциальности, состоит в том, что она телесно капсулизирована. В этой связи учение Лейбница о врожденных идеях и кантовское учение об априорных формах чувственности приобретают очевидно хаптическое звучание. Как замечал М. Хайдеггер, вопрос об априорности и врожденности может быть решен только после уяснения бытийного устроения человеческого существования[290]. А оно задается телесно–хаптически. И дело не только и не столько в том. Что воспроизведение мира человеком и другими представителями животного мира весьма различно в силу генетической предопределенности. Как будет показано в конце работы, это обусловлено именно рефлесивным самозамыканием самосознания.

Аналогично и В.В. Налимов понимал кантовское учение об априорных формах чувственности именно как предзаданные фильтры осмысления: «…человек приходит на Землю не пустым,

---

[289] Нанси Ж. – Л. Corpus. М., 1999. С. 41.

[290] Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб, 2001. С. 95–96.

но хорошо экипированным для взаимодействия с миром»[291]. На уровне физического тела, где действуют нейролептиды, с помощью определенных телесных практик воздействия на самати-ческое состояние человека (релаксация, регулировка дыхания, специальные упражнения, массаж, применение психоделиков) можно отключать высшие уровни сознания.

Как говорил З. Фрейд, «психика протяженна: но ничего не знает об этом». С этой точки зрения бессознательное есть протяженность психики, т.е. именно телесно. Довольно давно уже телесное понимается как источник и поле бессознательного, а идеальное — как результат социализации и сознательной рефлексии. На этом, собственно, и основано противостояние идеального и материального, сознательного и бессознательного, самосознания и тела, плоти[292]. Мое подлинное самопознание — есть познание себя в «изначальном еще–никем–небытии»[293].

С этой точки зрения телесность противостоит идентичности. Тело лишено «яйности», оно не есть собственно Я. Также и для меня «своего тела» не существует — это всегда некая реконструкция, работа ума и души. Тело всегда противопоставлено мне или другому. Более того, тела — это прежде всего и всегда — именно другие. «Я никогда не познаю своего тела, я никогда не познаю себя в качестве тела даже там, где «corpus ego» безоговорочно достоверен. Но других я познаю всегда в качестве тел. Другой — это тело, потому что только тело и есть другой. У него такой–то нос, цвет кожи, родинка, рост, ямочка. Он столько–то весит. От него исходит такой–то запах»[294]. Как пела Земфира, «я помню все твои трещинки».

Тело потому именно таково, что оно всегда есть другой. И мое тело — это «мое иное». На это обстоятельство обращал внимание

---

[291] Налимов В.В. Разбрасываю мысли. В пути и на перепутье. М., 2000. С. 35.

[292] Бергер П., Лукман Т. Социальное конструрирование реальности. М., 1995.

[293] Слотердайк П. Критика цинического разума. М.–Екатеринбург, 2001. С. 102.

[294] Нанси Ж.–Л. Corpus. С. 158.

еще М. Шелер, согласно которому в основе любого самовосприятия и самосознания лежит направленность на себя как «другого» и на самом первом уровне в качестве такого в качестве такого «другого» выступает собственное тело. Оно опосредует акт самовосприятия и вообще любого восприятия, но опосредует не просто как канал ощущений, а как посредник понимания: «Даже когда мы направляем наше внутреннее созерцание на себя самих, мы можем выделить определенное переживаните из жизненного потока не непосредственно, а только опосредованно — через действие этого переживания на состояние нашего тела»[295]. И при этом тело оказывается даром, преподнесенным другим телам: «целый corpus образов, протянувшихся от тела к телу, цвета, локальные тени, кусочки, частицы, ареолоы, поллуночки, ногти, волоски, сухожилия, черепа, ребра, тазы, животы, протоки, пена, слезы, зубы, слюни, щели, массы, языки, пот, жидкости, вены, горести и радости, и я, и ты»[296].

Мое «я», писал Ж.–П.Сартр, — это прежде всего моя плоть, и в этом смысле — та же вещественность, что окружает меня со всех сторон. «Существую. Это что–то мягкое, очень мягкое, очень медленное… У меня во рту постоянная лужица беловатой жидкости, которая — ненавязчиво — обволакивает мой язык. Эта лужица — тоже я. И язык — тоже. И горло — это тоже я. Я вижу кисть своей руки. Она разлеглась на столе… Она…будет продолжать существовать, а я буду продолжать чувствовать, что она существует; я не могу от нее избавиться, как не могу избавиться от остального моего тела…»[297]. Не обязательно собственное тело вызывает подобное чувство отвращения и отраненности, но Шелер прав — оно всегда воспринимается как мое «иное».

Именно как мое иное тело есть источник и основа осмысления, или, как говорит Ж.–Л.Нанси, «тело смысла». В нем осуществляется прорыв континуума, бесконечности, которые размыкаются в нечто конечное и ограниченное, некое место, позицию. Как

---

[295] Scheler M. Die Sinngesetze des emotionalen Lebens. Bd.I. Wesen und Formen der Sympatie. Bonn, 1923. P. 251.

[296] Нанси Ж.–Л. Corpus. С.158.

[297] Сартр Ж.–П. Тошнота. М., 1994. С. 111.

подобное конечное образование тело и посредует осмысление. Но оно — не воплощение идеальности смысла, а ее взлом, осуществляемый существованием[298]. Тело — не означающее и не означаемое. Оно — протяженность места взлома бытия иным = иным бытия и в этом плане — архитектоника смысла. Смысл «смысла» есть «тело», а смысл «тела» есть «смысл».

Тело подобно черной дыре — тотальное означающее смысла, абсолютное стяжение и свертывание означающего, в которое проваливается любой смысл. В этом плане исхождение смысла из тела и вхождение в него — подобное дыханию, выдоху и вдоху — и есть духовное. Душа есть форма тела и сама (как протяженное) есть тело, а дух есть тело смысла или «истинное тело» как тело преображенное. Поэтому мое тело как мое иное — не просто Некто, а источник и изобилие смысловой энергии.

Думается, что П. Слотердайк глубоко прав: новая философия возможна только как философия «сознания во плоти»[299]. Соотношение духа и плоти, трансцендентного и телесного есть соотношение способного к любой идентификации и самотождественного. Тогда, в некотором смысле оно аналогично рассмотренному ранее соотношению общих и индивидных сущностей. Метафора, уподобление неуподобляемого, отождествление нетождественного, лежащее в основе смыслопорождения. Оконечивание бесконечного, воплощение трансцендентного, реализация возможного, виртуального — все это, в конечном счете, есть опыт телесности. Условием и предпосылкой определения человеческого существования является его конечность — в пространстве и во времени[300].И наиболее очевидным выражением этой смыслообразующей конечности существования является телесность.

---

[298] Нанси Ж.–Л. Corpus. С. 48–49.

[299] Слотердайк П. Критика цинического разума. С. 14. Часто говоря, философия всегда в той или иной степени была «сознанием во плоти». Помимо прочего, и в том плане, что духовная и интеллектуальная мощь мыслителей компенсировала их телесные изъяны и немощь.

[300] Гадамер Х.–Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988.

Осязательность и эротичность познания

Всякие познание и понимание возможны лишь по отношению к привлекательному, вызывающему интерес. Первичность осязания по отношению к зрению и слуху подчеркивал Н.М. Бахтин, согласно которому зрение и слух дистанцируют субъект познания от его объекта, создают «холодок пропасти» между ними[301]. Подтверждением этому служит опыт воспитания слепоглухонемых детей, убедительно показывающий, что именно осязательность оказывается minimum minimorum познавательной способности и фундаментом формирования сознания[302].

В этом плане осязательно и даже эротично любое познание. В становлении и развития знания первичны непосредственное личное переживания и опыт. Телесный опыт — первичный бульон динамики познания. Это проявляется в роли первых (индивидных) сущностей (Аристотель), твердых десигнаторов (С. Крипке, Х. Патнем и др.) и знания по знакомству (Б. Рассел) — как фиксаторов телесно–остенсивного основания опыта и познания, в роли личностного знания (М. Поляни), в феномене знания «на кончиках пальцев», в неоднократно отмечавшейся проблеме исследований по искусственному интеллекту, связанной с невозможностью моделирования на ЭВМ творческого интеллекта в силу его разлитой телесности, а также с успехами когнитологии, показавшей неотделимость даже наиболее абстрактных уровней сознания от телесных и пространственных метафор (Марк Джонсон, Лабов).

В высшей степени показателен феномен функциональной асимметрии полушарий головного мозга. Природа этого феномена обусловлена осязательной, манипулятивной активностью рук: у правшей дискурсивная деятельность закрепляется за левым полушарием головного мозга, у левшей — за правым.

Традиционно соотношение тела и разума понимается в кантовском духе доминирования разума и трактовки тела как аппарата получения чувственных ощущений. С хаптической же точки зрения, ситуация перевертывается, но не в банально

---

[301] Бахтин Н.М. Из жизни идей. Статьи. Эссе. Диалоги. М., 1995.

[302] См. Мещеряков А.И. Слепоглухонемые дети. М., 1974.

материалистическом плане, а в том плане, что тело оказывается трансцендентным началом.

Тело, как иное, как другой, — очевидно и представимо. Буквально: ясно и отчетливо оче–видно, пред–ставимо. Что создает ловушку — связывать переживание телесности и познания тела прежде всего со зрением. Так Н. Постолова связывает тело и возможность его идентификации со светом[303]. Но телесный опыт, появление на свет тел, как справедливо замечает Нанси, «имеют место при той самой ясности, что приходит после захода луны, но до восхода солнца»[304]. Телесный опыт — опыт не на свету, не на дистанции, не извне, а изнутри. Но тело — иное, не потому, что между мною и ним холодок дистанции, рождаемый зрительной рецепцией. Слепой тоже имеет телесный опыт. Более того, можно сказать, что и телесный опыт зрячего — опыт с закрытыми глазами. Потому что телесный опыт — осязателен и висцерален по преимуществу. Хаптичен.

Но что такое опыт телесности? Аристотель обращал внимание на то, что тело, хотя оно и состоит из вполне вещественных элементов, таких же как и весь остальной мир, — не дано в восприятии. Так же как зрение не является чувством зрения, так и тело — универсальное чувствилище — чувством не является. Наше тело не предмет, явленный для нас, оно — источник чувственности. «… Сознанию необходимо овладеть сначала чувством, или телом. Это означает, что необходимо сначала осознать тело как условие данности, чтобы затем стал возможным данный предмет. Не тело следует сознавать в качестве предмета, и не предмет, данный независимо от тела, но тело сознавать как форму данности, т.е. форму известности, или явленности всякого предмета»[305].

Чтобы тело (чувство) сознавалось, оно должно перестать быть, должно выпасть из потока естественного существования, прекратить движение. Как справедливо подчеркивает О.М. Ноговицын, тело страдательно, мы чувствуем его только когда естетственное развитие и движение сталкивается с препятствием. «Жизнь

303 Статус иного.
304 Нанси Ж.–Л. Corpus. С. 75.
305 Статус иного. С. 14.

совершается, когда назначению тела не мешают какие бы то ни было внешние обстоятельства»[306]. Поэтому всякое стремление сопряжено со страданием, порождает его. Препятствие естественному жизненному процессу порождает страдание, которое и есть первое проявление субъективности. Жизнь сама по себе — движение ради движения — приобретает момент субъективности, когда мы как–то относимся к своей жизни, поскольку не можем ее осуществить. Именно телесная страдательность лежит в основе чувственности как оплотняющей телесной рефлексии — предпосылке сознания. «Благодаря ограничению телесного движения мы сознаем, и это ограничение (т.е. страдание) и есть уже сознание»[307].

Страдательное в своей основе ограничение, «оплотнение» (М.М. Бахтин) и есть источник не только телесной рефлексии, но и смыслообразования в целом. Фактически речь идет о познавательной и культурообразующей стратегии, связанной с «низшей» областью чувственности — осязанием. Как пишет Аристотель в трактате «О душе», «В других чувствах человек уступает многим животным, а что касается осязания, то он далеко превосходит их в тонкости этого чувства. Именно поэтому человек самое разумное из всех живых существ. Это видно также из того, что и в человеческом роде одаренность и неодаренность зависят от этого органа чувства и ни от какого другого. Действительно, люди с плотным телом не одарены умом, люди же с мягким телом одарены умом».

Опыт телесности это: касаться, задевать, цеплять, сжимать, погружать, упираться, сдавливать, поглаживать, царапать, потирать, ласкать, ощупывать, разминать, растирать, обнимать, стягивать, ударять, щипать, кусать сосать, держать, отпускать, лизать, облизывать, трясти, пробовать, уклоняться, избегать, целовать, укачивать, качаться, носить, весить…

Показателен опыт философствования некоторых мыслителей, исходным пунктом которого были внутренние ощущения: вкус, пищеварение, другие функции организма. Замечательный материал такого плана дают письма П.Я. Чаадаева, дневник Я. Друскина.

---

306 Статус иного. С. 16.

307 Статус иного. Метафизические исследования. Вып. 14. СПб, 2000. С. 16.

В основе телесного опыта, который первичен по отношению к любому осмыслению, лежит касание, прикосновение, рождающее оплотнение смыслов и сопричастность им. Отсюда особое значение хаптичности в формировании самосознания, жизненного, эротического, профессионального опыта, любой культуры. Именно в этом плане следует понимать хайдеггеровскую трактовку наличного бытия как das Vorhandene (буквально — «под рукой»), как–то соотносящегося «…с тем, кому до него есть *дело*, кому оно попадается под руку (vor die Hand kommt), кому оно по руке (ein Handliches ist)»[308]. Как замечает А.Г. Черняков, в русских переводах работ Хайдеггера общепринято переводить «das Vor–handene» как «наличное», в отличие от «das Zu–handene» — как «подручное». Тем самым утрачивается принципиальная для Хайдеггера в трактовке этих строго различных онтологических терминов тема руки (Hand) как «орудия орудий»[309].

Согласно М.Хайдеггеру, быть чем–то, быть сущностью (реальностью или «что–бытием» в его терминологии) означает «… специфический способ бытия сущего, возможность им распорядиться, …его наличие под рукой… Наличное онтологически постигается в отношении своего наличия [под рукой]не столько тогда, когда принимают во внимание возможность им распорядиться и его [определенным образом] употребить.., но, скорее, когда сосредотачиваются на том, что оно находится в нашем распоряжении, находится перед нами, обнаруживается»[310].

Хаптичны, контактны и технологии современной цивилизации, поскольку в них реализуется опыт взаимодействий и касаний различных аппаратов и устройств. Более того, в 2002 году было впервые обеспечена передача осязательных, тактильных ощущений в Интернете. Британские и американские экспериментаторы

---

[308] Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб, 2001. С. 133.
[309] Там же (примеч. 42).
[310] Там же, с. 143–144. Подробнее о трактовке сущности как синтезе сущего, должного и возможного см. Тульчинский Г.Л. О существенном // Мысль. Ежегодник Петербургской Ассоциации философов. № 1. Философия в преддверии XX столетия. — СПб: СПб ГУ, 1997. С. 114–138.

двигали через Атлантический океан коробку в студии, обменивались рукопожатиями с помощью зонда, который воспроизводил мелкую моторику кисти руки, температуру и влажность ладони. Новой технологией тут же заинтересовались порнографы — к сожалению, они первыми в массовом порядке осваивают все новое.

Внутителесный опыт смыслообразования и боль

Серьезную роль в хапосе как опыте телесной рефлексии, инициируя ее, обращая человека к самому себе, к своей телесности играет опыт боли. В том числе — инициированной, например, в случае пытки.

Пытка всегда интересовала гуманитариев, например, в плане ее роли в становлении науки — знания «о–пытного». В самом деле, становление науки хронологически совпадает с судами инквизиции и охотой на ведьм. Речь идет об одном и том же векторе ментальности на своеобразный «диалог» с объектом познания. С этой точки зрения нет принципиального разницы — пытать несчастную женщину или природу. Главное — чтобы ответили, сознались, признались, открыли тайну. Но в таком случае пытка рассматривается исключительно с позиции исследователя–палача. Но пытка «эпистемична» и для жертвы, играя нетривиальную роль в динамике и ее опыта, в том числе — духовного. Угроза «Будет тебе хорошая наука!» на обыденном уровне выражает такой подход.

Хорошо известна идея С. Киркегора «Жала в плоть» как структуры, в которой опыт претерпевания пытки ставит под вопрос возможности различения физической и духовной сторон человеческого бытия. Согласно Киркегору, жало в плоть это та цена, за которую Господь продал человеку знание. Но тогда человека и его сознание можно понимать как отклик на жало в плоть, как бесконечный полигон боли. И Киркегор говорит о боли как о той цене, которой уплачено за дух, величие духа, язык и т.д. Согласно Х. Арендт, боль — единственное состояние, «...в котором человек действительно ничего не чувствует кроме самого себя; в удовольствии, наоборот, наслаждаются не самим собой, а предметом. Боль есть единственное поистине

абсолютно внутреннее чувство, которое по беспредметности вполне может соперничать с логическими и математически умозаключениями и убедительная сила которого вполне сравнима с силой очевидности этих последних»[311].

Пытка и причинение боли, прежде всего, есть демонстрация власти, технология власти, вторгающейся в тело и манипулирующей им. И не только вторгающейся и манипулирующей непосредственно, но и угрожающей болью, пыткой, а то и смертью. Но боль, как переживание такого хапоса, в силу взаимной разобщенности тел, непередаваема непосредственно. Если бы это было возможно, человечество уже давно захлебнулось бы в болевом шоке.

Возникает проблема трансляции боли, обеспечения ее интерсубъективности. Для решения этой проблемы культурой выработаны различные технологии и приемы. Так, если программирование с помощью боли — всегда индивидуальное программирование ad hoc, то обряд инициации должен пройти каждый. Каждый должен быть обработан, каждому должна быть нанесена татуировка, рана, шрам, обрезание, дефлорация и т.д. Так обеспечивается общность опыта боли. Особую роль играет публичность, например, казни или наказания. Играет свою роль и искусство, которому вообще и всегда свойственно стремление, как к недостижимому пределу, к непосредственной трансляции переживания, к некоему трансперсональному объединению тел, к телесной communitas. И именно благодаря тому, что это практически невозможно, искусство строит столь причудливые тоннели для такого прорыва, что удается только большим мастерам.

Но в какой–то момент проходится некий порог, наступает определенное привыкание, когда простая пытка становится неэффективной. Когда испытано уже все, что испытано на уровне физиологии, следующий шаг всегда будет связан с изменением позиции. Как например, в порнографическом фильме, когда испытываются все позиционно возможные варианты и тогда делается следующий шаг — подглядывание, или подглядывание за подглядыванием. В пытке таким шагом становится моральное унижение. И именно унижение есть одна из важнейших особенностей пытки.

---

[311] Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. СПб, 2000. С. 404.

Но дело не только в потребности социального контроля и программирования. Это только одна сторона дела. Есть и другая: индивидуальный хапос. Акция пытки это в изрядной степени все–таки, действительно, когнитивный акт. Пытать — значит вопрошать тело как некую замкнутую непроясненную сферу, некий black box. И самое интересное в этом black box'е — личность, душа человека. Это стремление пробиться к ней сквозь скорлупу тела, нарушая, но не уничтожая ее, внедриться в нее — вот путь пытающего. И для пытаемого этот момент внедрения чужого в себя самого, страх этого внедрения чужой органики и психики в свою — есть переживание утраты себя, расставания с самим собой. Особо изощренные пытки играют именно на этом, возвращая и возвращая человека к этому переживанию.

В этой связи рассуждения В. Подороги о когнитивной роли боли представляются несколько поверхностными. По его мнению, «Я знаю. Что мое Я способно «видеть» свою боль именно потому, что боль открывает мне пространство моего тела, из которого Я изгнано и от которого оно легко отреклось.... Благодаря боли я оказываюсь вне своего тела и полагаю тогда, что я сам есть собственная душа»[312]. Пытка как технология боли направлена не на отделение духовного Я от тела и осознание этой отдельности, а на расставание со своим Я как таковым.

Следователям в сталинских застенках непременно стремились добиться от своих жертв признания. Зачем? Ведь и так все фальсифицировалось и без всякого признания можно было расправиться с кем угодно. Но расправа творилась только после того, как жертва признавала свою вину и справедливость казни, соглашалась на расправу с собой, принимала ее. Так же как в древности от жертвенного животного требовалось согласное кивание головой. А самые совершенные пытки требовали от жертвы такого чудовищного признания, которое та не могла дать, принять очевидную ложь за истину. Именно невозможность признания определяет пытку как мучение для жертвы. Потому что такое признание есть полный отказ от себя, уход от себя, ускользание духа, когда остается только бездуховное тело.

---

[312] Подорога В. Эпоха Corpus'а? // Нанси Ж. – Л. Corpus. М., 1999. С. 196.

Более того, во время пытки человек должен полюбить палача и возненавидеть себя самого.

Но такова не только феноменология столь экстремального опыта как пытка, чудовищного по своей болезненности и травматичности. Но разве не то же самое происходит в актах инициации? Дело, ведь, не только в изменении статуса и переходе мальчика — в воина, девочки — в женщину и т.д. В этих ритуалах также происходит отказ от своего прежнего опыта, знания, прежнего тела, прежней памяти и обретение нового самосознания. Манипулирование с телом оказывается опытом дистанцирования не только от него, но и от своей прежней идентичности, своего нового самопроявления. Как образно выражается А.К. Секацкий, если при шизофрении подобная деперсонализация заканчивается для личности печально, то в упомянутых обрядах и ритуалах последний акт самопроявления всегда состоит в том, что мое собственное тело становится мне чужим, потому что оно уже попалось и я уже не его хозяин. Но я могу ускользнуть, отбросив его старое, как ящерица бросает свой хвост.

С этой точки зрения первой пыткой, которой подвергается человек, является рождение, родовая травма — опыт хапоса, который остается с человеком на всю жизнь. Покидание материнского лона, где плод находится в состоянии единства и гармонии с миром, — не что иное как момент вхождения в чужеродную, неизвестную, тактильно неприятную среду, абсолютно отличную от прежней. И если свести пытку к вычленению человека из мира как возможности ускользания, забвения, если пыткой является насильственное погружение в неблагополучную среду, замыкание на этом дискомфорте, то на этой основе возможно широкое обобщение — речь идет о насильственной изоляции, хапоса как приведения к себе и замыкания на себя.

В этом плане пыткой является язык — проникновение некоего вируса в человека, разрастания и изменения его внутренней духовной структуры. Неспроста Б.Ф. Поршнев в свое время связывал возникновение сознания с дипластией и контрсуггестией, защитной реакцией на языковое суггестивное воздействие. Быстрое расселение homo sapiens по самым различным климатическим зонам и континентам он объяснял именно бегством от себе

подобных, их языкового контроля, стремлением отгородиться от контроля и вмешательства чужих, создать систему фильтров. Факт многообразия языков, диалектов, жаргонов, сленгов и т.д. — подтверждает эту гипотезу.

Сознание — акт самозащиты травмированного тела, а самосознание Я — последний заключительный этап в этой самозащите травмированного сознания. Словом «Я» ребенок начинает пользоваться, когда он уже говорит предложениями, имеет развитую языковую интуицию, но зато при афазии оно забывается первым.

Хаптичность культуры и культурогенеза

С эпистемологией осязания связана и семиотика знака как метки, раны, наносимой в историческом начале культа и культуры процессом жертвоприношения и знакового присвоения собственности как прообразом письма, условного нанесения меток на поверхность живого тела, которое впоследствии метафорически замещается шкурами животных и растений (пергамент, папирус, бумага).

В качестве другой тактильной предпосылки культурогенеза может рассматриваться процесс очищения и взаимной чистки, распространенный среди животных и задающий поступательные уровни различения между чистым и грязным, своим и чужим, должным и недолжным, священным и профанным в ходе как филогенеза, так и ортогенеза (роль груминга в социальных взаимодействиях, значение «чистоты» в системах воспитания и религиозных установках разных культур, и т.д.).

В этой связи интересна трактовка происхождения культуры, предложенная М.Н. Эпштейном[313]. Традиционные концепции исходят из противопоставления культуры и «натуры» — Эпштейн же ищет условия культуры в самой природе и связывает их с инстинктом grooming'а — самоочищения, занимающего заметное место в жизни не только животных, но и других биологических видов. Этот инстинкт, по мнению. Эпштейна, направлен на

---

[313] Эпштейн М.Н. Самоочищение. Гипотеза о возникновении культуры //Вопросы философии. 1997. № 5, С. 72–79.

«отделение организма от среды и бесконечное повышение его упорядоченности (чистоты) по сравнению со средой. Чиститься можно бесконечно, даже при отсутствии грязи, — это процесс самодовлеющий, чувственно самоценный... таков врожденный нарциссизм живого существа... и только в этом самоочищении животное поворачивается себе навстречу, огладывает и ощупывает себя со стороны. Пожирая и совокупляясь, тварь всегда устремлена к чему–то внешнему, как бы "выскакивает" из собственной шкуры; акт самосозерцания, самосознания не может вместиться в эту безостановочную и безоглядную поглощенность чем–то или кем–то другим — добычей или партнером. И только самоочищение не выводит животное из себя, а возвращает к себе — это как бы эстетические, медитативные минуты в жизни животного, когда оно свободно от угроз извне и от собственных вожделений и, обретая самодостаточность, ласкает, вылизывает самое себя. Не отсюда ли человеческое самосознание, столь близкое — на духовном уровне — потребности ощупать себя, очистить от всего внешнего, наносного, исторгнуть, словно из налипшей шелухи, ядро своего истинного "я"»[314]. Груминг, по сути дела, есть некая пра–рефлексия, самооплотнение телесности.

В этой связи культуру можно понимать как продолжение grooming'а, как систему фильтров, очищающих среду обитания человека, строящих вокруг него новую, искусственную среду. Фильтров гигиенически–цивилизационных — как чистоты тела ради здоровья тела биологической особи; экономических — отделяющих свое от чужого на основе собственности; эстетических — чистоты ради самой чистоты; этических — уже очищения не тела, а очищения от самого тела ради чистоты души; интеллектуально–логических — очищающих не только от телесности, но и от душевности, от собственной единичности вообще, выявляющих в человеке всеобщее. В последнем случае от Я отделяется мыслящее, сверхсознающее «сверх–Я». Наконец, можно говорить о чистоте в сверхприродном и сверхкультурном смысле, когда источник грязи обнаруживается не вовне, а в самом себе, в глубине духовной самости, как изначальная греховность, подверженность страстям и искушениям.

---

[314] Там же. С. 74.

Стремление к чистоте и самоочищению, система запретов, табу, действительно, лежит в основе всех религиозных культов и становящихся из них культур. Животное, вычищая грязь из своей шкуры, как бы вылепляет себя из сплошного и вязкого земного месива, продолжает процесс своего рождения на свет — уже собственными усилиями. Так и человек с помощью культуры очищает себя, высвобождаясь от внешней среды, липнущей к нему и затягивающей в себя, и в этом высвобождении находит в себе принадлежность чему–то высшему. В еде и совокуплении человек существенно не полон, зависим от внешнего мира, животен. И он приобретает свою человеческую самость, личностность с помощью культурного grooming'а.

Хаптичен опыт освоения иных культур. В том числе и такой экзотический как блестяще описанное К. Кастанедой освоение духовных практик мексиканских индейцев яки — наследников древней культуры нагуа. «Я стал туманом, как и накануне, желтым свечением, непосредственно воспринимающим окружающий меня мир. Я был способен «узнавать» предметы. Я не думал, я был уверен. И когда возникло ощущение чего–то мягкого, упругого, напоминающего губку, находящегося вне и все же как–то внутри меня, я "узнал" дерево… Оно меня не отталкивало. Скорее приглашало раствориться в нем. Оно поглощало меня, или, наоборот, я поглощал его. Между нами образовалась связь…»[315].

В различных культурах к этой изначальной хаптичности существует различное отношение. Так, существует радикальное различие между западным и российским хапосом, соответствующими дискурсами тела. В первом совершается некоторая реконструкция тела с опорой на гендер и секс. Однако позиция концентрированности на гендере и сексе связана с определенными социально–культурными репрезентациями тела, и эта позиция уклоняется от столкновения с метафизическим опытом. Гендер суть одна из базовых идентификаций, сложившаяся в определенные культурно–исторические эпохи артикуляция и модель поведения. Например, в эпоху романтизма и после него, когда субъект

[315] Ксендзюк А.П. Тайна Карлоса Кастанеды. Анализ магического знания дона Хуана: теория и практика. Одесса, 1995.

картезианской философии, существо вне пола и тела, вдруг превратился в ницшеанско–шопенгауэровского персонажа, который ощутил себя мужчиной и начал выстраивать соответствующий дискурс. С неизбежностью появился Другой, который естественно оказался женщиной: с одной стороны — матерью, бесконечно дающей и кормящей, а с другой — любовницей, сексуальным объектом и тираном одновременно.

С утвердившейся с тех пор точки зрения гендер рассматривается как базовая идентификация. В соответствии с нею определяются особенности гендерного поведения, представление о нормах такого поведения и отклонений от него.

Подобная гендерная установка, зафиксированная в западном буржуазном социальном и политическом сознании XIX века, в российской традиции почти не реализовалась. Более того, она оспаривалась в российской философской традиции, Как уже отмечалось, В. Соловьев, например, видел в поле, в роде — лишеность человека свободы. В советское же время гендер отменился вообще, а в силу всеобщего равенства под угрозой оказалась вообще сексуальное самоопределение и идентичность. Государство взяло на себя роль регулятора сексуального поведения: закон о гомосексуализме, совместное обучение, «в нашей стране секса нет» и т.п.

Зато, при неразвитой гендерной рефлексии и неразвтом дискурсе секса, чуть ли не единственной возможностью осуществления дискурса тела в российской ситуации пока оказывается пытка. Чего стоит этимология таких выражений как «изумиться» и «подлинная правда». Оба восходят к пыточной терминологии. Повесят человека на дыбе, сунут ему под ноги сковородку с раскаленными углями, а он «из–умится», из ума выйдет. Особенно замечательна именно возвратная форма этого глагола: сам, мол, из–умился. А что касаемо подлинной правды — в русском дискурсе выражающей представления об истине самой высшей пробы.... Орудие пытки еще в XIX столетии так и называлось — линник (от «линь» — кнут, бич). Линником пороли и узнавали подлинную правду –весьма специфическую истину — на грани самооговора. Российский исторический и духовный опыт удивительно точно аккумулировался в языке и сохранился в русском дискурсе.

Если метафизический европейский субъект совершает акт самоопределения и мышления вообще через радикальное сомнение, то российский — через опыт боли. Процесс же нанесения какой-то травмы — себе или другому — или какой-то изначальный физический изъян оказываются операцией самоудостоверения: это моя рана, это моя немощь и одновременно — проявление не моего, того, что я сам не могу помыслить и почувствовать, но на моей территории, как некий подарок судьбы. Различие между российским и европейским сознанием онтологично.

Пытка, рана — это дыра в тело, граница, где тело каким-то образом проявляется. Это как бы напоминание, что у нас есть тело. И напоминание, что телом можно жить так же, как и разумом. Драка, пощечина, воинский или спортивный поединок также могут рассматриваться как своеобразное телесное напоминание человеку о себе самом, обращение внимания на себя, обретение себя. Недаром воинская подготовка издавна считается способом к укреплению и мобилизации духа личности. Более того, рана может рассматриваться как первая метка, первый знак[316]. Архаический ритуал как некоторое нанесение раны на тело земли или любой другой субститут (камень, дерево и т.п.), на собственное тело... Затем замена субститутов в виде деревянных и глиняных дощечек... Нарастает дистанция. И тело постепенно вытесняется из коммуникаций, выносится за скобки.

Боль — последний критерий существования, открытый сознанию. Она — универсальный невербальный способ переживания бытия. Человек как человек и люди как люди способны почувствовать только свою боль, а значит — понять боль другого[317]. В социальных отношениях боль — один из знаков **власти**, нетерпимости. Порог боли — порог терпимости, универсальный предел социальной толерантности.

Современная западная цивилизация все более утрачивает переживание боли: медицина, законодательство, наркотики,

---

316 Савчук В.А. Кровь и культура. СПб, 1996.

317 Рорти З. Случайность, ирония и солидарность. М., 1996.

прочие плоды цивилизации дают довольно прочный механизм защиты от возможной боли и снятия боли реальной — вплоть до возможности спокойно умереть при самых тяжелых болезнях. И тогда человек атомизируется, утрачивая пространство реального переживания. Следствием этого является ностальгия об утрате, повышенный интерес к показу, описанию и обсуждению боли и насилия, свойственные современной культуре и искусству. «Тот, кто избивает тело, набрасываясь на очевидность, не может или не хочет знать, что с каждым ударом он делает этот "субъект" — это hoc — еще более явным, беспощадно явным»[318]. Не случайно издательская программа Ad Marginem начала удовлетворять интерес к западному постмодернизму и телоцентризму с публикации текстов маркиза де Сада и Захер–Мазоха.

Российское же общество видит в этой ориентации западной культуры моральное разложение. Похоже, что российская и западная культура движутся встречными курсами. Но в любом случае современная цивилизация становится все более хаптичной. Точнее она, все более сознает себя таковой — менее хаптичной она никогда и становилась, будучи таковой, как и любая другая. Такое осознание — следствие не только усталости от тотальной визуальности «глаза без века, уставшего видеть и быть видимым». Дело и не в том только, что современный образ жизни становится все более «плотным»: как никак, а нас сейчас уже более пяти миллиардов тел и дело идет к восьми миллиардам в скором будущем — человечество становится все более «осязаемым».

Акцент внимания на телесности, игра с телом в современной культуре выражают не только первичность телесного опыта. Поэтика и практика расчеловечивания помимо прочего, открывает перспективу новой ре–аггрегации, возможность заново собрать человека и мир. Телесные практики современной культуры показывают не только «что есть телесное», но «что есть я в теле», открывают перспективы новой персонологии, в том числе — постчеловеческой.

---

[318] Нанси Ж.–Л. Corpus. С. 76.

Персонология: хаптическая природа личности

Уяснение хаптической природы культуры — как в плане происхождения, так и развития культуры позволяет по–новому взглянуть на хорошо известные идеи диалогической персонологии М. Бубера, М.М. Бахтина.

Осязание выступает и как конститутивный признак персонологии, установления контакта и диалогического взаимооплотнения личностей через границу их тел, как ценностое оформление.

Согласно М. Буберу и М.М. Бахтину человек обретает сознание в результате оплотнения его смыслового тела. Душа, согласно Бахтину, нисходит на меня как благодать на грешника, даруемая мне другими. Так же как для формирования и рождения физического тела, его материального «оплотнения» необходимо тело другого — лоно матери, так и для формирования человеческой личности как духовного тела, необходимо оплотнение его другими. Ребенок начинает ценностно–осмысленно воспринимать себя через отношение окружающих. Особую роль при этом играют родительские ласки. Даже первичный дискурс ребенка выражает это отношение, о самом себе и частях своего тела ребенок начинает говорить с родительскими интонациями: «моя головка», «моя ручка» и т.д.

Именно другие даруют нам не только тело, но и душу. Как говорил Данте, если мы когда–то и воскреснем, то не для себя, а для знавших и любивших нас. Что, тем не менее, не лишает человека возможности самостоятельной работы ума и души — самосознания и саморефлексии, своеобразного культурного и духовного grooming'а, способствующего еще более глубокой индивидуализации личности.

Существуют и простейшие источники первичной хаптической рефлексии — проявления тела как тела в моментах результативного исполнения дела, к которому предназначено тело, особенно — в ситуациях предельного напряжения, сверхусилия, на пределе телесных возможностей, как некое телесное самоопределение. Именно в такие моменты тело может обнаружить вовне некий собственный образ, который откладывается в памяти.[319]

---

[319] Мацалова Н.Г. Состав человеческий. Человек в традиционных соматических представлениях русских. — СПб, 2001.

Массаж и самомассаж, способствующие не только повышению физиологического тонуса, но и осязательной рефлексии, являются появлением хапоса. Притупление эротической чувственности, автоматизм, утрата чувства себя, а значит, и другого порождает необходимость нового возврата к себе, новой телесной рефлексии, т.е. необходимость нового хапоса, что способно привести к поиску нового опыта, изменам, к развитию садизма, мазохизма.

Переход к визуальной рефлексии, прыжок к имиджу уже предполагает некое дистанцирование от телесности, более глубокую рефлексию, недоступную животным, которые неспособны распознать себя в собственном отражении в воде или зеркале. В этом плане Н.М. Бахтин совершенно прав: зрительные и слуховые анализаторы являются «высшими» органами чувств — в том плане, что зрительная и слуховая идентификация предполагает уже развитую рефлексию и ту или иную степень самосознания.

Это, однако, лишь подчеркивает главное — что основой и предпосылкой, возможно — источником самосознания является телесная рефлексия, хапос.

Хаптическая персонология сталкивается с рядом существенных проблем. Так, если тело задает границы личности, то — что есть границы тела? На первый взгляд, ответ очевиден — границы тела заданы кожно–волосяным покровом. И тогда, например, полость рта, легкие, носовая полость являются внутренними частями тела. Но, с точки зрения топологической, человеческое тело есть тор. И тогда не только слизистые, но и кишечник оказываются часями наружной поверхности тела.

Имеются и другие трудности. Так, например, обычно человек рассматривает руки и ноги не как внешние объекты, а как части своего тела. Но в случае болезни конечностей, эта уверенность может быть поколеблена. Речь идет не только о случаях хирургического лечения, предполагающего ампутацию конечностей. Некоторые психические заболевания сопровождаются ощущением чуждости каких–то частей тела. И хотя нормальная чувствительность в конечностях может сохраняться, тем не менее, человек себя с ними может не отождествлять, воспринимая их и относясь к ним как к посторонним объектам. Например, приняв ванну, такой человек забывает вытереть отчужденную конечность.

А как быть с инструментами и другими формами «органопроекции»?[320] Опыт пользования молотком, использования слепым трости убедительно демонстрирует сдвиг фокуса сознания на точки их соприкосновения с объектом, который рассматривается как внешний. Сам же инструмент или щуп воспринримается как часть тела, его продолжение, часть личности, проекция вовне, т.е. как часть личности. Аналогичная проекция происходит в сознании автомобилиста, отождествляющего себя со своим автомобилем, свои габариты с его габаритами, «чувствующего» все удары и неровности дороги.

Вырастая из клетки, человек непрерывно меняет свои ткани, внешний облик, иногда, посредством протезирования, меняет целые части тела и органы: вставные зубы, суставы, сердечный клапан и т.д. Что делает нас уверенными в собственной идентичности? Телесная (соматическая) целостность? Согласованность физиологических процессов? Личная память? Отношение окружающих?

Что есть тело и телесность для сознания? Еще у Аристотеля можно обнаружить противоречивость ответа на этот вопрос. С одной стороны, во–первых, тело есть универсальное чувствилище. Как уже отмечалось, осязание является исходной моделью всех других органов чувств — и для зрения, и для слуха, и для обоняния, и для вкуса. Во всех этих случаях, так или иначе, но дело сводится к контакту и взаимооплотнению, отделенности и проблеме соединения. А если вспомнить про топологическую торообразность человеческого тела, то изначально осязательны и висцеральные ощущения и копуляция[321].

С другой стороны, во–вторых, плоть — суть «среда, налипшая на органы чувств». В этом случае сознание, познающий субъект

---

[320] Флоренский П.А. Органопроекция // Декоративное искусство. 1969, № 12 (145). С. 39–42.

[321] Недавние исследования нейрохирургов НИИ морфологии человека Российской Академии медицинских наук показали, что крестообразная связка в коленном суставе может рассматриваться как специфический орган чувства, связанный с прямохождением — в качестве рецептора сложившийся только у млекопитающих.

выделяется из телесного мира и даже противопоставляется ему. Такая позиция ведет не только к платонизму, но и к идее трансцендентального субъекта.

Эта дилемма определяет все содержание дальнейшего рассмотрения[322]. Думается, что, в первом приближении, ответ может заключаться в том, что, если генетически телесное выступает источником и механизмом формирования сознания и познания, то в какой–то момент («вдруг»?) происходит оформление трансцендентального субъекта — носителя самосознания.

[322] Хаптика — лишь начальный, хотя и центральный (постановочный) сюжет в осмыслении телесности. После него напрашивается ряд весьма интересных сюжетов: о поверхностях, пустотах и тенях (как границах тела), за чем неотвратимо маячат сюжеты сгущения и интенсивности (как нырок в глубь).

IV. Постелесность и деперсонализация

Новый сдвиг гуманитарной парадигмы: гуманитарность contr гуманизм. Выход из социума. Выход из пола. Выход из телесности. Нечеловеческое. Дискурс лиминальности. Деперсонализация как трансцендирование. Свобода как человеческое измерение бытия и самосознание как чувствилище свободы. Посттелесное Я как точка сборки свободы и ответственности. Парадокс российского духовного опыта.

Новый сдвиг гуманитарной парадигмы: гуманитарность contr гуманизм[323]

Что такое гуманитарность сегодня? Что определяет содержание, направленность гуманитарной культуры и гуманитрного знания? Насколько вообще совместимы понятия гуманитарности и знания? Неспроста ведь в английском отсутствует понятие «гуманитарные науки». Вместо него используется понятие humanities — широкая сфера проявлений человеческого духовного опыта. Результатам этой деятельности характерны уникальность, неповторимо личностный характер, оценочность, эмоциональная окрашенность. В этом случае можно говорить не столько о знании и познании, сколько о смыслопорождении и осмыслении (понимании). Этой сфере, с ее смысловой неоднозначностью,

---

[323] Основное содержанпие этого раздела впервые было опубликовано в работе: Тульчинский Г.Л. Современная гуманитарная парадигма: гуманитарность против гуманизма? // Науки о человеке в современном мире. Часть 1. Философский век. Альманах.21. СПб: СПб Центр истории идей, 2002, с. 129–135.

противостоит наука, science, под которой понимается деятельность, связанная с получением знания в результате расчета и эксперимента, т.е. преимущественно — естествознание и математизированные науки.

Содержание гуманитарности выстраивается в несколько уровней.

(I) Внешний уровень (слой) образуют экономика, политэкономия, экономическая география, политология, социология — так называемые социальные науки (social sciences). Речь идет о социальной, политической, экономической, природной ***инфраструктуре*** — среде, условиях (гарантиях) существования и развития конкретных ***культур***: от кормящего ландшафта и экономики до политического менеджмента и права. При этом речь идет не только об отдельных культурах, но и условиях и гарантиях их сосуществования.

(II) Следующий уровень — ***культурологический***: рассмотрение конкретных культур и субкультур, содержания их нормативно–ценностные системы, идентичности (включая глобальную), а также условий и совместного развития. Любая культура (точнее, культуры: национальные, этнические, возрастные, профессиональные) есть внегенетическая система порождения, сохранения и трансляции социального опыта. И в этом смысле — ***инфраструктура***, обеспечивающая формирование и развитие определенного типа человеческой ***личности***. Именно освоение конкретных культур обеспечивает социализацию и индивидуализацию личности, определяет идентичность личности — фактор, консолидирующий общество.

(III) Психосоматической основой, ***инфраструктурой личности*** до сих пор преимущественно является человек как представитель определенного биологического вида. Поэтому важным аспектом являются условия существования человека как такового — биологической особи, сохранения психосоматической целостности: от общих условий жизни до медицинского обслуживания. Это рассмотрение может быть выделено в самостоятельный — ***антропологический*** — уровень.

(IV) Еще глубже ***персонологический*** уровень — выявление форм, условий и гарантий формирования, развития и сосу-

ществования личности, ее сознания, психологии, самореализации, творчества. Но и личность оказывается инфраструктурой, обеспечивающей реализацию того, носителем чего является — свободы и духовного опыта сознания. Даже границы личности (временные и пространственные) определяются и задаются именно границами свободы как ответственности, т.е. вменяемости.

(V) Поэтому суть, ядро гуманитарности образует проблема свободы — внебытийного и добытийного начала бытия. Она не столько небытие, «дыра в бытии» (Ж.–П. Сартр), сколько бытие в возможности (дюнамис Аристотеля). Свобода источник творения новой реальности, откровения новых миров. Единственным пока носителем свободы является человек, существо, наделенное способностью к трансцендированию в иное. Проявлением этой способности и является созание, разум, все то, что обычно связывается с интеллектуальной, духовной деятельностью. Неслучайно по–немецки гуманитарные науки называются die Geistwissenschaften — науки о духе.

Таким образом, самый глубокий уровень гуманитарности — уровень ***метафизики нравственности, проявления свободы воли***. Именно он оказывается главным, стержневым, на который наслаиваются все другие. Игнорирование этого уровня обессмысливает все остальные. Более того, ограничение одним или только несколькими другими уровнями, без рассмотрения условий и гарантий реализации свободы не только несостоятельно, но и опасно.

Наиболее очевидна несостоятельность ограниченность и несостоятельность осмысления на первом уровне. Самодостаточность чисто экономического, политического и т.д. подхода чревата серьезными, если не катастрофическими издержками. Последние российские реформы — убедительный тому пример. Так или иначе, но использование природных, финансовых и других ресурсов не может осуществляться в ущерб другим обществам и культурам. Иначе такая деятельность не выдерживает гуманитарной экспертизы и в этом состоит первая миссия гуманитарного знания и

гуманитариев как профессиональной группы. И с этим согласятся практически все из них.

Но не менее опасно и ограничение культуральными критериями. Можно только приветствовать попытки типа разработки «Декларации прав культуры», инициированной в середине 1990–х академиком Д.С. Лихачевым. Каждый народ и каждый этнос должен иметь право на реализацию базовых ценностей культуры, с которой он себя идентифицирует, на доступ к культурно–историческому наследию. Однако, не следует и забывать, что самодостаточность отдельных культур[324] очень часто оборачивается в лучшем случае — изоляционизмом, а чаще нетерпимостью к иным культурам и их носителям, а то и шовинизмом. И хорошо известно, что национализм чаще всего выпестовывается в среде гуманитарной интеллигенции. Поэтому главной задачей гуманитарной экспертизы в этой связи оказывается выработка представлений о гарантиях сосуществования и развития различных культур и оценки в соответствии с этими критериями.

Особенность современной ситуации в том, что если раньше развитие культур и этносов было возможно за счет миграций целых народов, экспансии, поглощения, а то и уничтожения иных культур посредством войн, этнических чисток, геноцида и т.д., то современность поставила границы такой практике. В глобальном мире развитие культур предполагает их сосуществование, вынуждает к этому. Это принципиально иная ситуация. Малейшее проявление нетерпимости становится достоянием всей мировой общественности и осуждается ею.

Еще менее очевидна, а значит — нетривиальна и важна ограниченность самоценности человека. Человек — это не всегда хорошо и не всегда самоценно. В. Шаламов был глубоко прав, бросая упрек великой русской литературе с ее гуманистической

---

[324] В этой связи броское слово сочетание «диалог культур», часто используемое в названиях конференций, сборникорв статей, а то и монографий, представляется некорректным. Культуры не могут вести диалог — в силу своей нормативной самодостаточности. Диалог могут вести люди — носители культур — существа не самодостаточные, нуждающиеся в развитии социального, жизненного опыта.

традицией и ставя в вину гуманизму опыт кровавого тоталитаризма и насилия XX столетия. Лозунгом «Все во имя человека, все для блага человека!» могут оправдываться самые страшные злодеяния и самозванство — делание других счастливыми помимо и вопреки их воле. Собственно, именно об этом и написана Ф.М. Достоевским «Легенда о Великом Инквизиторе». На стыке XIX–XX веков Ф.М. Достоевским была предпринята радикальная критика европейского гуманизма и человеко–центризма, последствий их рецепции в России. Основной итог глубоких и интенсивных исканий, представленный в его романах, дневниках, переписке, — гуманизм, идея, что человек есть мера всех вещей, ведет в нравственный и духовный тупик, оборачиваясь злом, торжеством дьяволизма[325]. Есть, должно быть бóльшее человека, добытийная основа бытия — Абсолют, Бог, свобода. За человеком — существом, в общем–то, амбивалентным, надо видеть главное, носителем чего он довольно часто выступает — свободу. Покушение на свободу всегда, так или иначе, оказывается покушением на бытие, ничтожит его.

Традиционно философия и мораль ставили на первое место внеличностные факторы. Высокие требования рациональности порождали и порождают разрыв с реалиями жизни. Речь не о конечном торжестве индивидуализма, а об опасности реализации гуманистических идеалов. Это показало XX столетие. Об этом было написано мое «Самозванство». Теперь стали ясными опасности гуманно– и культуро–центризма. Мораль утверждает конкретные отношения конкретных людей в конкретных обстоятельствах. Нормы и ценности не выдумываются, не изобретаются и не валятся с дерева. В них аккумулируется и выражается опыт эффективного выживания. А этот опыт меняется на глазах. Интенсивно формируется новая жизненная компетентность. И она уже довольно легко распознается. Собственно, об этом и написана эта книга. Этот новый опыт может производить неоднозначное впечатление, иногда — имморальности, но он есть, и он действует. Что это? Конец проекта рационализма Просвещения? Начало нового проекта?

---

[325] См. также препод. Иустин (Попович). Достоевский о Европе и славянах. М.–СПб, 2002. С. 125 и далее.

Серьезной заслугой постмодернизма является демонстрация несостоятельности и тупика культуроцентризма, а также самодостаточности творчества. Разкультуривание современной культуры, перенасыщенной культурой, в которой сама культура становится предметом игрового манипулирования, развенчивает амбиции культроцентризма. Тем самым обессмысливается и творчество. И то, и другое, ставящееся во главу угла, — обессмысливается, не находят основания в самом себе. И не найдут никогда, потому что смысл, как это очевидно ясно, задается контекстом. Но в тупик ведет и самоценность человека. Поэтому так называемое «расчеловечивание» современной культуры и цивилизации, так пугающее иных записных гуманистов, в высшей степени плодотворно.

Современная хаптика, телесные практики в науке, медицине, искусстве, игра с телом в обыденном опыте открывают несущественность антропоморфности, человеческого. Можно сказать, что современная культура расчеловечивает — и слава Богу! Причем, в буквальном смысле. Это расчеловечивание открывает важность пост–человечности, позволяет за тремя соснами увидеть лес и путь в нем.

Не менее любопытные процессы произошли и происходят в мировой правовой культуре и практике. Еще в начале XX столетия фиксировались право было озабочено соблюдением неких норм социальной жизни в экономической, политической сферах преимущественно. Нарушение прав национально–этнического плана не становилось вопросом правовой экспертизы. Например, армянский геноцид так и не стал в свое время рпредметом правовой оценки. Но уже Холокост расценивался Нюрнбергским процессом как преступление против человечности. В 1993 году решением Совета Безопасности ООН был создан Гаагский трибунал по преступлениям в бывшей Югославии. В 1994 — трибунал по преступлениям, совершенным во время гражданской войны в Руанде. Однако деятельность этих органов сдерживалась противодействием отдельных государств, предпочитавших отдавать приоритет собственным национальным юрисдикциям.

Переломным моментом можно считать 1999–2001 годы, еще точнее — дело А. Пиночета, а затем и С. Милошевича. Первый был

задержан в Великобритании за преступления против человечности — массовые репрессии против собственного народа за годы правления в Чили возглавляемой им военной хунты. Второй же был Международному трибуналу за преступления против человечности в годы гражданской войны в распадающейся Югославии. Эти два прецедента зафиксировали гигантский сдвиг в мировой правовой системе, может быть — самый значительный за всю историю. Суть этого сдвига в том, что неотъемлемые права человека приобретают наднациональную юридическую значимость. И, значит, как следствие, любой представитель власти, какой бы высокий государственный пост он ни занимал, должен нести уголовную ответственность за геноцид, за преступления против ЧЕЛОВЕЧНОСТИ.

В 1998 — принято решение о создании Постоянного международного уголовного суда по военным преступлениям, преступлениям против человечности и геноцида. Более того, международное сообщество вернулось к правовой оценке армянского геноцида начала XX века. В Польше прошла острая национальная дискуссия по оценке активного участия польского населения в уничтожении евреев на территории Польши в годы гитлеровскорй оккупации. Дискуссия завершилась публичным принесением Президентом Квасневского полкаяния от имени польского народа.

Речь идет именно о, похоже, необратимой динамике. От экономики, политики право в мировом масштабе шагнуло в обеспечение гарантий национально–этнической культуры. Повсеместно активизировались правозащитные движения, все более гуманными становятся законодательства и пенитенциарная система. Яркий пример тому — запреты или моратории на применение смертной казни. То есть, право закрепилось уже и на уровне гарантий существования отдельной личности. (В этой связи, стоит отметить все большее расхождение российской правовой системы с быстро меняющейся мировой правовой культурой. Например, мы все более отдаляемся от исторически неизбежной правосудной и политической оценки преступлений большевизма, сталинского режима и КПСС перед собственным народом. Общественное мнение резко негативно относится к защите прав человека, ограничению смертной казни.)

Однако, похоже, назревает следующий шаг — к сердцевине гуманитарности. Речь идет отнюдь не только о гарантиях свободы вероисповедания и прочей культурной идентичности. Это гарантии предыдущих уровней. Речь идет о свободе доличностного уровня. Яркий пример — упоминавшиеся проблемы абортов и использования генной инженерии, клонирования и т.п. Все они связаны с правовой защитой еще не сформированной личности, некоей возможности личности. Это, конечно же, не аргумент, но я по себе чувствую эту динамику. Два ранних аборта моей супруги в конце 1960–х ни у нее, ни у меня не вызывали нравственных переживаний. А вот аборт в конце 1990–х вызвал серьезное потрясение и глубокое переживание вины. И дело не только и не столько в том, что за эти 30 лет выросли четверо детей, а в том, что изменилось понимание самого факта.

Поскольку право, закон — формализованная часть нормативно–ценностного содержания культуры, нравственности, фиксируя в «сухом остатке» закрепляемые нормы социальной жизни, то общая динамика гуманитарной культуры за последнюю сотню лет становится тем более очевидной.

Похоже, настала пора четкого различения понятий гуманизма и гуманитарности, включая в последнюю и постчеловеческую персонологию. Гуманизму, похоже, место рядом с экономизмом и национализмом — формами ограниченной гуманитарности. Гуманитарность же предстает персонологией свободного духа. Перспектива — постчеловеческая персонология[326]. И если гуманитаристика — наука, то это Geistwissenschaften. В буквальном смысле.

---

[326] Предложенные мною термины «постчеловеческая персонология», «постчеловечность» (см. Тульчинский Г.Л. Постчеловеческая персонология. СПб, 2002, а также Проективный философский словарь. СПб, 2003) не очень удачны. Как спрашивал редактор: «Это про что? Про ангелов или про компьютеры?». Однако этимологически, возможно, и более точные выражения типа «мета–человеческая», «неантропоморфная» персонология или «неантропоморфная человечность» представляются еще менее удачными, поскольку вызывают неоднозначный ассоциативный ряд. В конце концов, самое главное — смысл. Постчеловеческая персонология это овозможнивание, потенцирование бытия, творящего ничто (добытийной и внебытийной свободы),

Одно соображение, представляющееся важным. Проявления духовного универсальны и едины — в силу своей постчеловечности. В этой перспективе несколько неожиданно открывается возможность гуманитарных наук. Условием science является единство природы, дающее основание универсальности открываемых научных законов. Возможность гуманитарного знания основано на единстве и универсальности духа.

Другой разговор, что единый и универсальный дух проявляется через конкретную личность, занимающую конкретную и уникальную позицию в мире. Но, впрочем, и в science единый и целостный мир открывается в каких–то приближениях, с каких–то позиций исследования, экспериментирования, средств наблюдения, измерения и т.д.

Еще С. Киркегор заметил, что до тех пор, пока мы в сократовском или кантовском смысле будем обосновывать мораль, задающую масштаб осмысления нами самих себя исключительно на основе человеческого познания, у нас не будет оснований для переноса моральных суждений в практику[327].

В современной гуманитаристике обнаруживаются две встречные и, на первый взгляд, взаимоисключающие тенденции. С одной стороны, движение мысли от объективной реальности («натуры») через социальное (экономику, политику) и нормативно–ценностные системы культуры к персонологии (психология и антропология) и свободе, потенцирующему и овозможнивающему ничто — к духовности. Речь идет о тенденции выхода к трансцендентному, возможному, иному. С другой стороны, не менее очевидна тенденция, прорастающая в истории. От задания целостного синтеза Абсолюта (на основе теологии) через гуманизм Возрождения и Просвещение (которые вывели на первый план идею человека) и систему деятельности, очеловечивающей человека (культура) ко все более разрозненным частностям человеческого бытия, порождающей «специалистов»–гуманитариев.

вектор направленности которого задается некоей точкой сборки (личностью) — не обязательно связанной с психосоматической целостностью человека.

[327] См. Киркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993, с. 316.

Не случайно вторая тенденция наиболее явно выражена в развитии гуманитарного образования, с его нарастающей специализацией и дифференциацией, нарастающей проблемой утраты личностной целостности, превращении личности в человека–функцию. Показательно, что в обеих тенденциях итог один и тот же — преодоление, утрата личностности!

Поэтому тем более оказывается важным согласование (гармонизация, оптимизация) различных позиций и критериев. А это, в свою очередь, возможно, только при условии признания абсолютного и внебытийного критерия — свободы и условий ее реализации.

Свобода — инорациональность ответственности в гармоничном целом мира. Глобализация привела к трансцентализации. Источник всего разнообразия современного единого мира (единого в своем разнообразии и разнообразного в своем единстве) коренится в сердце души каждой уникальной личности. И в этих глубинах бытия нет зла.

Во второй половине XX столетия созрели условия для преодоления антропоцентризма. Если в психосоматическом комплексе присутствует потенциальная возможность его уничтожения и радикальной трансформации, то не может быть и речи о каком–то централизованном единстве. Слово «человек» может обозначать либо стадию метаморфозы данного комплекса, либо пустоту, конфигурация которой образована всем, что не имеет человеческих признаков и свойств. Человек — открытая система. Именно отказ от геоцентризма открыл перспективы развития представлений о Земле и Вселенной, так же, как впоследствии отказ от гелиоцентризма обеспечил прогресс знания о Солнечной системе. Так же и отказ от антропоцентризма открывает реальные перспективы представлений о человеке. Смысл слова задается фразой, смысл фразы — текстом, смысл текста — контекстом и т.д. Аналогично и всякий самодостаточный «центризм» ведет в тупик. Развитие предполагает выход в «контекст».

Наше время — время тотального ухода от идентичности практически по всем возможным векторам. Смысл постчеловечности довольно точно выражен Х.Л. Борхесом в «Его конце и его начале»: «...Он прошел через долгий ряд агоний, миновал кряж отчаяния

и сиротства. Скитания были чудовищными, превосходя все прежние чувства, воспоминания и надежды. Сам ужас разверзся перед ним во всей небывалости и блеске. И тогда он понял, что удостоился прощения, а все это время был в раю». Человеком, действительно, был пройден долгий путь агоний, отчаяния и сиротства — чтобы он понял, как смысл своего оправдания, так и то, что «все это время был в раю». А теперь за человеком пришли.

Выход из социума

Развитие технологий, условий труда, быта, новых масс– и мульти–медиа, рост достатка, доминирование урбанистической среды обитания, успехи пластической хирургии и генной инженерии, возникновение и распространение новых форм религиозности — все это коренным образом изменило среду обитания человека и человеческую жизнь в целом, которая все более отрывается от своей природно–биологической основы. Более того, наметился все более явный отрыв и от социума, культуры — основы, отрыв от которой был немыслим на протяжении всей предыдущей человеческой истории.

Современный человек все более остро переживает опыт метафизического одиночества, наличия в себе до– и пост–человечноского начала, преходящности и временности, случайности, а значит — необязательности собственной социальности, возможности альтернативных форм поведения и идентичности.

Сначала «умер Бог», потом стали бороться против собственности, власти, государства, мужского господства. Сегодня философы объявили о смерти человека и, наконец, самой философии[328]. На самом деле происходит поэтапное высвобождение сердцевины гуманитарности — духовного опыта свободы. Носителем и инфраструктурой свободы является личность. В свою очередь, условием реализации, инфраструктурой формирования и развития личности, выступают, с одной стороны — ее биологическая основа — человеческий организм, с другой — социально–культурная среда

[328] См. Марков Б.В. Реквием сексуальности // Бодрийар Ж. Забыть Фуко. — СПб.: Владимир Даль, 2000. — С. 6–7.

формирования и развития собственно личности, выступающей всегда носителем определенной культуры. Но и сама культура имеет определенные условия, инфраструктуру формирования и развития: экономику, политику, социальные факторы и т.д. Но все эти инфраструктуры наслаиваются на центральное, ядерное звено, поддержкой которого все они, в конечном счете, являются — добытийной и сверхбытийной свободы.

В XX–м столетии было ускоренно пройдено поэтапное высвобождение этой свободы, деконструкции ее внешних инфраструктур. Сначала произошло от экономических, политических, социальных факторов. Затем пришел черед антропологии и культурологии, затем логоцентризма и даже фаллогоцентризма. Теперь пришел черед персонологии.

Однако всякий выход из замкнутой целостности в контекст лишает определенности и вызывает страх. М. Хайдеггер прав — сам факт бытия в мире уже вызывает страх[329]. «Человек децентрализованный» оказывается в ситуации беспокойного присутствия иного, трансцендентного. Некоторые становятся исследователями потустороннего, аутсайда и зачастую — жертвами безосновательных фантазий, спекуляций.

Большинство людей притупляют или обманывают этот экзистенциальный страх с помощью различных «больших референтов» — любви, работы, денег, честолюбия... Если смысл жизни задается ее контекстом, то что есть этот контекст? Что дополняет жизнь до полноты универсума? Не–жизнь? Смерть? Жизнь иная? Культура? Потомки? Научная или политическая идея? ... В самой жизни смысла нет, но есть проблема смысла жизни — поиска некоего контекста, в который личность вписывает свое существование. Свобода воли оборачивается волей к неволе, отказом от свободы.

Стратегия стирания с тела знаков и превращения его самого в один из знаков в тотальной сети означающих без означаемых привел к тому, что режим трансвестивности, транссексульного кича заменил режим тождества и дифференциации. «Мы уже не имеем времени искать в архивах памяти или в проектах будущего

[329] Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Ad Marginem, 1997, с. 40.

идентичность. В качестве инстанции идентичности выступает публичность, которая мгновенно верифицируется...Так как собственная экзистенция не является больше аргументом, остается жить явлениями: конечно, я — существую, я — есть, но при этом я — есть образ, воображаемое.»[330].

Речь идет не о самоуглублении и нарциссизме[331]. Современный человек становится импрессарио собственного облика, реализуя стратегию своего собственного жизненного маркетинга, рекламы и PR. Этот имидж — внешность без глубины. Он подобен видеоклипу с небольшим разрешением, производящим некий спецэффект. «Это даже не мода, которая нацелена на подчеркивание необычного, ибо перечеркивает ее. Современный облик не опирается на логику различия, он не строится на игре дифференциации, он сам играет ею, без веры в нее. Он индифферентен, предлагает себя здесь и сейчас, а не завтра и потом; это разволшебствование маньеризма. Мир без манер.»[332]

Более того, думается, что человек не всегда контролирует этот имидж, который начинает жить своей жизнью. «В отличие от того, *что* есть человек, в отличие от свойств, дарований, талантов, недостатков, которыми мы обладаем и поэтому держим в руках подсвоим контролем.., собственно личное *кто* всякого человека ускользает от нашего контроля, непроизвольно обнаруживаясь во всем что мы говорим или делаем. Лишь совершенное молчание и совершенная пассивность способны, пожалуй, спрятать этого *кто*, скрыть от слуха и зрения других обитателей мира, но никакой умысел на свете не сможет им свободно управлять, коль скоро он объявился. Намного вероятнее, наоборот, что этот *кто*, так недвусмысленно и однозначно показывающий себя миру современников, как раз от самого показывающего навсегда останется утаен, словно он тот *даймон* греков, который хотя и сопровождает человека на протяжении всей его жизни, однако всегда лишь выглядывает у него сзади через плечо и потому ока-

---

330 Бодрийар Ж. Забыть Фуко. С. 33.

331 См., например, Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. СПб.: Владимир Даль, 2001. — 336 с.

332 Бодрийар Ж. Забыть Фуко. С. 33.

зывается виден лишь тому, кто смотрит в лицо его подопечному, не ему самому»[333].

Этот даймон (имидж?) не суть и не идентичность личности — это «личность–для других». И он не тождествен моему Я.

Я — не полное, частичное существо: в гендере, в возрасте, в этничности, в профессии, социальном статусе. И я стремлюсь к полноте бытия, трансцедируя в иное, в другое, в других, но это не дает избавления от частичности, не дает полноты. Наоборот — обнаруживает все новые формы этой частичности. Всякая моя идентификация превращает меня в «некто», в другого.

Современная культура не просто дает мне великое множество таких частных идентичностей. Она во все большей степни выявляет два обстоятельства. Во–первых, место Я–истинного, единственного заняло Я–возможное, поливекторное, потенциальное, не привязанное к культуре, собственности, полу, собственному телу. И во–вторых, понимание, что путь к полноте, слиянию с полнотой и целостностью — избавление от этой расчлененности, отказ от нее.

Главное Я — человек без свойств, тот, кто еще не явлен другим, не идентифицирован, но может быть кем угодно.

Выход из пола

Пафос борьбы адептов постмодернизма и феминизма с фаллогоцентризмом современной цивилизации производил весьма комическое впечатление. Однако вполне можно согласиться с Б.В. Марковым, что, наблюдая за изменениями внешнего облика и сексуальных ориентаций современной молодежи, приходишь к выводу: «мы все становимся транссексуалами (если точно в философском смысле понимать это слово, означающее «выход за пределы сексуальности»); мы становимся «полыми» или, точнее, бесполыми людьми, занимающимися сексом исключительно знаково...»[334]. Бородатая Кончита Вурст (Т. Нойвирт), победившая на конкурсе Евровидении, как российско–украинская Верка

---

333 Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. С. 234.

334 Марков Б.В. Реквием сексуальности. С. 6.

Сердючка (А.М. Данилко) — только сценические образы, провоцировавшие общественное мнение, и на волне эпатажа приобрели немалый паблицитный капитал. Жестче и определенней позиционировала себя российская эстрадная певица с характерным сценическим именем Butch. В ответ на расспросы тележурналистки — правда ли, что она с помощью пластичской опрации убрала грудь, верить ли слухам, что она то ли голубой, то ли активная лесбиянка? — заявила: «Я биологическая женщина. Точка. Но я ощущаю себя мужчиной. И веду себя как мужчина. Точнее, во мне и мужчина и женщина. Таких много, скорее даже все. Но кто–то по–женски красивый — как Вы, Анфиса. Кто–то больше мужчина, как мой гитарист. А кто–то — как я».

Думается, однако, что мы имеем дело не столько с плодами постмодернизма и его социальных проявлений, сколько сами они — результат объективных подвижек в современной цивилизации, одним из проявлений которой стала «сексуальная революция». Если еще в начале XX столетия осуждался секс, не ведущий к зачатию, а демонстрация его все стен супружеской спальни или даже публичное обсуждение его трактовались как крайнее выражение асоциальности и девиации, то в наши дни многое изменилось. В высшей степени показательна в этой связи история Б. Клинтона и М. Левински, когда президент великой державы публично уточнял детали (в том числе — медицинские) своего внебрачного полового общения. Эти детали стали достоянием обсуждения в мировых СМИ. И все это фактически никак не отразилось на популярности и позитивном имидже президента как внутри страны и за рубежом.

Б. Клинтон, уклонявшийся в конце 1960–х от службы в армии, выступавший против войны во Вьетнаме, оказался достойным представителем своего поколения. Сексуальная революция, «дети цветов», «make love no war» не прошли даром. Секс стал элементом публичности, вплоть до политической жизни. Публичное обсуждение деталей интимной жизни членов королевской семьи Великобритании. Порнозвезда Чиччолина в итальянском парламенте. В. Жириновский строит свой политический имидж на сознательном сексуальном эпатаже. Публично признавший свой гомосексуализм политик становится мэром Парижа. Б. Моисеев

строит на гомосексуализме сценический имидж и добивается заметного успеха в отечественной эстраде, а потом объявляет о том, что открыл для себя мир традиционного секса. Известные спортсмены и артисты не скрывают своих нетрадиционных сексуальных ориентаций. Целый ряд престижных профессий предполагает смену «естественных» форм сексуального поведения. В ряде стран такие перемены закреплены в правовой культуре, гражданском праве, когда брачные отношения (со всеми правовыми последствиями брака) фиксируются вне зависимости от пола вступающих в брак.

В результате пол утратил ту остроту и важность, которая еще в середине XX столетия рождала неврозы, ломала судьбы, карьеры. Секс стал вполне амбивалентным знаком — не более. Означающим без означаемого. Он утратил свою обязательность и непреложность. Оргия сексуальной революции породила трансвестита. Лавина эротической и порнографической информации выродилась в индифферентную театральность, в часть технологии рекламы и маркетинга. Если в 1980–х еще могло казаться справедливым и остроумным наблюдение Р. Барта, что сексуальность в Японии существует в сексе и больше нигде, тогда как в Соединенных Штатах сексуальность существует повсюду, кроме секса, то в наши дни оно с очевидностью устарело. Сексуальная амбивалентность поглотила и культуры, ценящие свои традиции и гордящиеся ими. Самый большой, если не сказать оглушительный успех российский эстрадный дуэт «Тату», строящий свой сценический имидж на нетрадиционных отношениях девочек–подростков, имел в Японии.

По замечанию Ж. Бодрияра, «возможно, что порнография и существует только для того, чтобы воскресить это утраченное референциальное, чтобы — от противного — доказать своим гротескным гиперреализмом, что где–то все–таки существует подлинный секс»[335]. Думается, что это, казавшееся еще недавно метким, замечание приобретает с каждым годом все более явно романтический оттенок. Порнография все более утрачивает ореол запретного, влекущего, становится вполне рутинной индустрией

[335] Бодрийар Ж. Забыть Фуко. С. 43.

услуг в сфере досуга, чем–то вроде обучающей, если не просветительской информацией.

Интенсивнейшее обсуждение гендерной тематики в последние два десятилетия окончательно деконструировали культурное значение пола. Стратегия сексуального освобождения стремилась к максимальному осуществлению эротической ценности тела, но стало прелюдией к конфликту полов. Пафос же феминизма, в свою очередь, оказался чреватым, с одной стороны, оформлением двух самодостаточных цивилизаций — феминной и маскулинной, а с другой, выявил главное — несущественность гендера.

Является ли гендер основой для понимания самосознания или сам гендер — результат идентичности, т.е. культурный феномен? Или иначе: гендер является предпосылкой рациональности или он сам является порождением рациональности? Думается, что в проблеме гендера имеется несколько аспектов (уровней):

- нейрофизиологический («натуральный») — с этой точки зрения гендер предопределяет мировосприятие и сознание;
- социально–культурный — с этой точки зрения гендер есть способ описания идентичности и ориентации в мире, социальная роль, определеяемая экспектациями родителей и прессингом окружения;
- психосоматический — как самоидентификация, самосознание, результат и процесс осознания сопричастности миру.

В начале века В.В. Розанов в России и О. Вейнингер в Австрии подвергли весьма энергичной критике христианство именно за отрицание фундаментальной роли пола в человеческом бытии. Ни в коей мере не умаляя этой роли, следует отметить, все–таки, что такой подход ставит в центр внимания первые два аспекта (уровня) гендера, делает акцент именно на них, лишь в результате выходя к третьему, наиболее важному и интересному для целей данного рассмотрения. Дело не столько в физиологических корнях хапоса и базовых мотиваций, сколько в особенностях мировосприятия, осмыслении действительности, себя и своего места в ней как некоего метафизического опыта.

Разумеется, различия между мужским и женским мировосприятием существуют. Используя компьютерную метафору, можно

сказать, что мужчина всегда находится в каком–то одном файле, а для того, чтобы перейти из одного файла в другой, ему надо сначала выйти в директорий. А женщина всегда находится во всех файлах одновременно. Поэтому ее мировосприятие удивительно многопланово и многовекторно, если не сказать — стереоскопично, оно более целостно и органично. Именно с этим связана природа знаменитой женской интуиции. Действительно, женщина более точно интуитивно оценивает ситуации и людей, зачастую она не может объяснить это словами, но просто интуитивно чувствует возможные опасности и перспективы. Мужчина лучше понимает сказанное, женщина — недосказанное или вообще несказанное. Женскому уму свойственна особая практичность, здравый смысл, стремление избежать ошибки, действовать наверняка. Этому имеются вполне естественные основания. Женщине действительно свойственны охранительно–сохранительные стремления, да и ошибки обходятся женщине слишком дорого — цена женской ошибки выше мужской. С этим различием связаны отличия в мужском и женском стиле аргументации, существование знаменитой так называемой «женской логики». Обычная («мужская») аргументация строится рационально, упорядоченно с ориентацией на истинность и непротиворечивость. «Женская» же логика, весьма элегантная «игра без правил» зачастую основана на интуиции и вся соткана из парадоксов и противоречий. Если в ней и существует некое общее правило, то это непризнание необходимости подчиняться каким бы то ни было общим правилам. Поэтому она имеет заведомое преимущество перед «мужской» аргументацией. Отдельную и весьма интересную проблему составляет динамика соотношение фаллоцентризма и колпоцентризма и динамика этого соотношения в современной культуре[336].

И все–таки, гендер есть предпосылка рациональности или наоборот — ее следствие?

Если в начале XX века, когда тема пола проходила одной из стержневых нитей через Серебряный век российской культуры,

---

[336] Кузин И.В. От фаллогоцентризма к колпоцентризму // Космизм и новое мышление на Западе и Востоке. — СПб: Изд.РГПУ, 1999. С. 275–283.

очевидным выглядел первый ответ, то сейчас во все большей степени — второй. Тогда В. Розанов мог вести энергичную критику христианства с позиций фундаментальности гендера (половой идентичности) в бытии человека. Согласно В. Розанову, отказ от пола есть отказ от человека, от его укорененности в бытии, отрицание бытия как такового. Однако, в нынешней ситуации, когда личность превращается в метафизическую точку сборки ответственности, похоже, начинает сбываться мечта христианства о человеке вообще. В исторической перспективе прав оказался В. Соловьев.

В наши дни, когда тело превращается в подобие костюма, который довольно легко перелицевать, а то и сменить, гендер утрачивает статус базовой идентичности личности и становится лишь одной из идентификаций Я в зоне его свободы. И тогда не пол как выражение психосоматического своеобразия лежит в основе самосознания, а наоборот — самосознание, самоидентификация определяет гендер.

Но тогда возникает целый веер вопросов. Например, в этой ситуации, гендерное поведение — нормально или девиантно? И как норма и как девиация оно есть выражение определенных социальных ролей, а также интенсивности их играния. Но тогда, оно, как проявление самоидентификации личности, определяется преимущественно нейрофизиологически или социально–культурными факторами — семейным воспитанием, родительскими ожиданиями, давлением социального окружения (например, в тюрьме, в армии)? Не является ли гендер вообще культурным феноменом, а то и данью моде?

Гендер утрачивает черты предопределенности, все более становится лишь способом описания мира и способа ориентации в нем, но в любом случае — процессом и результатом осознания сопричастности миру, метафизическим опытом (experience) личности, причем, опытом выбора и самоопределения.

В духовной истории XX столетия отчетливо прослеживается персонологический сюжет: от радости узнавания феноменологии гендера к постмодернистскому телоцентризму с его деконструкцией тела, а от него — к метафизике личности как точке сборки свободы как ответственности.

Выход из телесности

Кажется, сбылась мечта христианских проповедников и школьных учителей. Дамаскин полагал, что после смерти люди воскреснут и им будет дана новая плоть. Старое тело было главным источником страданий и несчастий человечества. Юное прекрасное женское тело вызывало вожделение у мужчин и часто приводило к эксцессам. Аналогичным образом мужское тело становилось причиной соперничества у женщин. Избавление от полового диморфизма, считал Дамаскин, стало бы основой новой жизни. Кажется, эта революция, наконец, совершилась. Транссексуалы — эти новые Франкенштейны — путем аэробики, косметики, химии и медицины создали себе новое искусственное тело–протез, которое лишено явных половых признаков. Мадонна, Майкл Джексон — типичные примеры подобной асексуальной, андрогинной телесности. Особый интерес представляет Майкл Джексон — существо вне возраста, пола и расы. Его искусственно созданный новый облик — результат осветления кожи и волос — объединяет черты всех рас, подобие некоего андрогинного существа.

Что и где есть современное Я? Человек? Машина? Мужчина? Женщина? Предприниматель? Врач? Специалист–эксперт? Гражданин? Немец? Русский? Православный? Ответ на эти вопросы все более приобретает чисто знаковый характер, все более зависим от конкретных социальных технологий и — главное — от самоопределения. Но что или кто делает выбор в этом самоопределении? Что и где есть это «само» или его носитель?

Нанотехнологии проектируют полный синтез естественного и искусственного. Самовоспроизводящиеся роботы на субмолекулярном уровне будут циркулировать по человеческому телу, соединяясь с органическим веществом для того. Чтобы затормозить процессы старения и повысить эффективность функционирования головного мозга. О перспективах коррекций генома уже говорилось.

С одной стороны, органически выросшее соединяется с технически созданным. С другой — продуктивность человеческого духа все больше отделяется от живой субъективности.

Складывается ситуация, провоцирующая радикальную трансформацию самосознания и этики человеческого вида в целом.

Реальной общечеловеческой проблемой становится осознание того, что «существует нечто, что не может быть согласовано с нормативным самосознанием личностей, самоопределяющихся как живые и ответственно действующие»[337].

Ситуация может показаться окончательным распадом социального порядка. Самое время обратиться вспять, припасть к истокам и корням, впасть в различного рода фундаментализм: религиозный, национальный, политический, моральный. Начать борьбу за чистоту рядов. Искушение очень и очень велико. Оно уже реализуется. Еще Хайдеггер говорил о необходимости признания почвы и судьбы. Собственно, это и является питательной средой современного национализма и фундаментализма. «Распалась связь времен». «Неладное творится в датском королевстве».

Однако общий ход цивилизации неумолим. Несмотря на апокалиптические пророчества, современники охотно прибегают к услугам пластической хирургии, некоторые изменяют пол. И отказ от собственного облика, лица отнюдь не ведет к метафизически трагическим последствиям как это описано у Мерло–Понти, С. Киркегора, Кобо Абэ, потому что речь идет не о об отказе от собственного Я, а выстраивании его позитивного, адекватного проявления, адекватного собственным представлениям, лежащим в основе самоопределения. Иначе говоря, человеческая свобода приобрела дополнительные возможности реализации. Преодолены казавшиеся незыблемыми границы — границы психо–физиологической целостности, границы тела, плоти. Само тело предстает не столько «темницей души», сколько первичной одеждой, которой можно манипулировать, играть, предавать любую, в том числе — модную, форму.

Упоминавшиеся в первой главе достижения генной инженерии, нейрохирургии, фармакологии и прочей посттелесности подвигли Ф. Фукуяму связывать спасительные перспективы в «нашем постчеловеческом будущем» (так даже называется его книга[338])

---

[337] Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? М.: Весь мир, 2002, с. 54.

[338] Показательно совпадение терминологии и названий этой книги Ф. Фукуямы с вышедшей на несколько недель раньше моей «Пост-

с сохранением «чувства достоинства, имманентно присущего личности». Рассмотрев это понятие в контексте мировой интеллектуальной традиции — от Аристотеля до наших дней, Фукуяма пришел к выводу, что именно чувство достоинства может стать основой формирования политических и правовых институтов, способных предотвратить перерождение человека. Думается, что достоинство — слишком ненадежная гарантия — это, во-первых. А во-вторых — вторичная, производная от свободы. Достоинство — суть ни что иное, как сознание соответствия некоторым разделяемым личностью образцам и стандартам, то есть — проявление социализации личностью. Признание достоинства личности — признание за нею права на свободный выбор такого образца. Со всеми, правда, вытекающими последствиями и ответственностью за них.

Достижения современной биологии, медицины вызывают прямые ассоциации с упоминавшимся титаническим проектом В.С. Соловьева сверхчеловечества как преодоления смерти. Похоже, что, улучшая себя и совершенствуя условия бытия, человечество все меньше тяготится своей плотью, доставшейся ему в результате естественного отбора, готовясь к другим формам бытия. Сбывается пророчество Дж. Бернала, который в 1929 году писал: «Постепенно наследование по прямой линии человечества — наследование изначальной жизни, появляющейся на поверхности Земли — сократится, в конце совершенно исчезнет, сохраняясь, возможно, как какая-то любопытная реликвия, в то же время как новая жизнь, которая не сохранит ни одну из сущностей, но весь дух, займет его место и продолжит свое развитие. Это изменение будет таким же важным, как то, при котором впервые появилась жизнь на поверхности Земли, и может быть таким же постепенным и незаметным. В конце концов, само сознание может закончиться или исчезнет в человечестве, которое стало полностью бесплотным, потеряв плотно сплетенный организм, став массой атомов в космосе, поддерживая связь радиацией, и в конечном счете, возможно, полностью

человеческой персонологией». Не мы придумываем идеи, они просто носятся в воздухе.

превратившись в свет. Это может быть конец и начало, но отсюда все уже неисповедимо»[339].

Если у М. Фуко «практики себя» реализуются в сфере духовности, если Ж. Бодрияр понимал новые практики телесности исключительно как протезирование, т.е. как одно из проявлений тотальной симулякризации, то в реальной практике «…для большинства людей, прибегающих к услугам пластической хирургии, коррекция фигуры, смена лица и даже пола кажется не утратой природной или культурной идентичности, а обретением иного, хотя и искусственного, но вполне онтологического статуса. Современный человек меняет знаки не потому, что утратил связь с почвой, наоборот, он меняет почву и судьбу, которые ранее считались незыблемыми»[340].

Это и есть реальная постчеловеческая, посттелесная, постантропоморфная персонология. Посттелесность порождает новый онтологический статус.

Нечеловеческое

Попытки осмыслить нечеловеческое в человеке предпринимались и предпринимаются уже давно[341]. Нечеловеческое — прежде всего, потусторонние силы и персонажи. Это не только «небесное»: Бог (Иегова, Яхве, Аллах), боги (античного Олимпа, Бхагавадгиты), ангелы. Это и инфернальные персонажи: дьявол, сатана, черти, демоны. Все они принадлежат иным мирам, но имеют доступ и в мир земной, вмешиваясь в земные события и проблемы. Это и почти бытовые персонажи вроде нав, духов болезеней, привидений, домовых, леших, водяных, русалок. К сфере нечеловеческого, способного влиять на ход человеческих дел относятся и животные, растения, стихии (ветер, буря, мороз, море), предметы и вещи (камни, горы, мельнички, горошины и т.д.) — все они могли становиться предметами магических действий, заклинаний, а то и поклонения.

Но нечеловеческое это и покойник, труп — уже нечеловек, но еще сохранивший подобие с таковым, становящийся от этого

---

339 Bernal J.D. The World, the Flesh and the Devil. L.: Methuen & Co., Ltd., 1929.

340 Марков Б.В. Реквием сексуальности, с. 15.

341 Миф в культуре: человек — не–человек. М.: Индрик, 2000.– 316 с.

загадочным и наделяющийся сверхестественными качествами. Сюжет сверхчеловеческих способностей и качеств вообще имеет чрезвычайно древнюю историю. Ими наделяются не только колдуны, ведьмы и оборотни. Это и люди, овладевшие секретами мастерства, недоступными другим (музыканты, камнерезы и т.д.), и люди, по роду своих занятий, в представлениях окружающих, вступающие в контакт со стихиями, животным миром и потому владеющие «тайным знанием», «секретным ремеслом» (кузнец, пастух, охотник, лозоходец и т.п.). Это и традиционные гадалки, юродивые, бесноватые, одержимые, и новомодные медиумы, контактеры.

Современная картина нечеловеческого будет неполной без инопланетян и монстров, а также без творений рук человеческих, выходящих из–под контроля создавших их изобретателей: роботы, автоматы, киборги и прочие големы и франкенштейны. Всех этих персонажей мифологии и религиозных представлений, обыденных суеверий и художественной фантазии объединяет не просто качество «не быть человеком». Отрицательный предикат «не–человек», как и любое отрицание, комплементарен, дополняет человека до полноты универсума рассуждения. «Не–человек» — это все, что человеком не является: столы, стулья, автомобили, планеты, галактики, гвозди, коровы и все–все прочее на свете.

Главное, что объединяет перечисленных «персонажей», — это именно их персонологичность. Не просто активность, а активность, наделенная сознанием, волей, т.е. личностным началом. В высшей степени показательно, что это личностное начало не обязательно связано с телесностью, не предполагает телесного воплощения. Кроме того, все они отличаются также и доступом к иным (по отношению к нашему) возможным мирам. Речь идет не только об иных реальностях и проявлениях бытия как possibilitas. Им подвластны иные причинно–следственные связи, позволяющие свободно реализовывать возможности. Иначе говоря, им доступно «бытие в возможности» как potentia.

Человек в этом плане предстает неким срединным существом между небесным, расположенным «выше и в будущем», — с одной стороны, и хтоничным, расположенным «ниже и в прошлом» — с другой. Он оказывается окруженным вне–, до–, после–, бес–человеческим, вплетен в него, сталкивается с ним, пытается

понять его, проникнуть в него. В принципе, вся история человеческого познания, осмысления и освоения действительности есть осмысление и освоение нечеловеческого.

Показательна акцентируемая необходимость баланса человеческого и нечеловеческого. За этим, фактически стоит признание их целостности, дополнительности до некоего гармонического единства. Иными словами, речь идет о проявлении своеобразного «закона сохранения», т.е. космичной рациональности, той самой, что лежит в основе любой метафизики нравственности: от простого «око за око, зуб за зуб» до золотого правуила этики и категорического императива И. Канта.

Представления человека о самом себе базируются на некотором хапосе, опыте рефлексии собственной телесности. Такая рефлексия строится, прежде всего на некоем уподоблении формы. Хаптическая рефлексия небезосновна, она ищет опоры вовне, уподобления каким–то формам бытия. Представления о человеческой самости, идентичности человеческого самосознания с какой–то формой ищут и находят некие фундаментальные метафоры для такого уподобления. Традиционные схемы динамики образа человека ограничиваются общей схемой исторических эпох: Античность — имманентность человека Космосу (космоцентризм), Средневековье — Богосотворенность человека (теоцентризм), Новое и Новейшее время — со–бытийность с Другими (антропоцентризм). Такой схематизм может приниматься только в самом первом приближении, в плане отношения человека к мировому системообразующему началу. Самопознание же предполагает следующие за определением общего места в бытии шаги, прежде всего — самоидентификацию.

В самопознании человек не может ничему не подражать. И здесь, очевидно, срабатывает принцип близкодействия, когда основой уподобления становится окружающий растительный и животный мир. Действительно, кому или чему может уподобить себя, с кем или с чем может идентифицировать себя человек? С такими же людьми? Ну а эти люди, осознавшие свою идентичность — с кем или с чем? Прамифология, тотемизм и язычество убедительно показывают, что основой такого уподобления–отождествления выступает окружающий мир: природные стихии и явления, растения, животные.

Особого внимания заслуживают последние. Природные стихии и явления (солнце, луна, ветер, горы, реки и т.д.), растения обычно связываются с формами бытия, определяющими человеческое существование, но предшествующим ему или в которые оно уходит после своего прекращения. Животное ближе человеку по формам бытия и телесности. Недаром испокон веков человек отождествлял свое природное начало с животным началом в себе, со своей животностью.

Поэтому множеством нитей воображения человек связан с животным миром и, пока существует человек как homo sapiens, он будет уподоблять себя каким–то зооформам: одной или нескольким избранным — вместе, поочередно или в каких–то комбинациях. Поэтому вполне можно согласиться с довольно сильным, но точным утверждением Ю.М. Романенко: «Если представить реально невероятную гипотетическую, но логически непротиворечивую, а потому абстрактно возможную (как некий возможный мир) ситуацию, что будет выведено поколение людей, не знакомых с животными даже по картинкам и, следовательно, не имеющих возможности мимезиса, то тел у таких «людей» не будет, или будет такое тело, которое нам еще не ведомо»[342].

Но человека, принадлежащего некоей культуре, окружает мир не только естественный, но и искусственный, мир преобразованной реальности, в наиболее развитом случае — мир техники. Поэтому можно говорить и второй фундаментальной метафоре человеческого бытия — о техноморфизме, когда человек уподобляет, идентифицирует свою телесную форму с какими–то механизмами, аппаратами, инструментами. В механицистской картине мира изымается субъективность[343]. Эта картина претендует на универсальность и всеобщность, потому как признает только одну, «объективную» точку зрения. Это при том, что сам «объективизм» порождается именно позицией инженера–создателя сущего, которое как в своих фрагментах, так и в целом предстает

---

[342] Романенко Ю.М. Зооморфные анекдоты (Метафизический комментарий) // Мифология и повседневность. СПб, 1999. С. 534.

[343] Подробнее см. Погоняйло А.Г. Философия заводной игрушки, или Апология механицизма. СПб.: Изд. СПбГУ, 1998. — 164 с.

неким механизмом. Механицизм одновременно удаляет человека из общей картины мира и представляет самого человека в качестве некоего заводного автомата. Речь идет не просто о метафоре «человек–машина», получившей распространение с развитием так называемого научно–технического прогресса. Речь идет именно о телесной рефлексии, о первичном опыте чувственности. Именно на это обстоятельство обращал внимание П.А. Флоренский в своем учении об органопроекции, рассматривая орудия и инструменты как продолжения (проекции) человеческого тела, расширяющие и продолжающие возможности этого тела[344]. Но верно и обратное: в результате такой органопроекции меняются и представления о своей телесности самого человека. Любой опытный водитель чувствует свою машину, отождествляет себя с нею, ее габаритами, техническими возможностями. То же может подтвердить каждый опытный токарь, оператор ЭВМ, любой пользователь персонального компьютера. Техноморфный хапос вообще характерен для современной цивилизации мегаполисов, в которых вырастают поколения людей, для которых техническая среда обитания более «естественна», чем природная, которые о животных и даже растениях первоначально узнают по картинкам и телевизору.

Обе упомянутые фундаментальные метафоры сыграли важную роль не только в становлении человеческого самосознания и идентичности, но и в становлении науки. Это обстоятельство было, в свое время, систематически рассмотрено С.С. Гусевым[345]. Правда, вектор его интереса был диаметрально противоположным — способы уподобления человеком реальности. Согласно С.С. Гусеву, человек первоначально исходил из антропоморфной фундаментальной метафоры и затем перешел к техноморфной. Представляется, что вопрос о фундаментальных идентифицирующих метафорах — не менее, если не более важен. Прежде, чем уподоблять мир себе, человек должен был почувствовать самого

---

344 Флоренский П.А. Органопроекция // Декоративное искусство. 1969, № 12 (145). С. 39–42.

345 Гусев С.С. Типы фундаментальной метафоры и общественное познание. // Методология общественного познания. Л.: Изд.ЛГУ, 1979. С. 139–145.

себя. Вопрос о том, какая проекция первичней, не так важен — это два конца одной и той же палки. Идентифицируя себя, человек уподобляет себя окружающей действительности, и в ней видел, таким образом, продолжение себя.

Дело, однако, не ограничивается зоо– и техно–морфизмом. Техноморфизм — промежуточная фундаментальная метафора в осмыслении двойственной природы человека. Если в своем крайне плотском выражении человек — животное, то кто он в своем другом крайнем — духовном — выражении? Кому или чему ему уподобить себя в этом случае? Как говорили древние философы, совершенно одинокий человек — это или зверь, или Бог. Для выражения неприродной (идеальной, духовной, трансцендентной и т.п.) природы человека наиболее «естественны» представления о божественной природе или божественном начале в человеке, т.е. теоморфизм.

Зооморфизм, техноморфизм и теоморфизм как фундаментальные метафоры человеческого хапоса и бытия в целом пронизывают искусство, проявляются в научном познании, обыденном опыте, выражаясь в понятийно–терминологической форме, художественных и религиозных образах, фольклоре.

Вроде бы напрашивается культурологическое и историософское обобщение, выстраивающее их в линейной последовательности: зооморфизм порождает мировоззрение традиционных обществ (анимизм, тотемизм и прочее язычество), его сменяет теоморфизм (с особой ролью монотеизма и христианства в особенности), давший импульс развитию и дальнейшему торжеству техноморфизма (деизм, атеизм и прочий научно–технический рационализм). Тогда выстраивается не менее изящный сюжет грандиозной Трагедии: сначала умер великий Пан, затем Бог, теперь у нас на глазах умирает (или убивает сам себя?) Человек.

Если же отвлечься от такого схемо– и мифо–творчества — при всей их привлекательности и даже плодотворности — то не менее очевидно, что перед нами не столько сменяющие друг друга, сколько действующие параллельно и взаимодействуя друг с другом модели хапоса, рефлексии самосознания и осмысления в целом. Другой разговор, что они могут быть синкретичны или отрефлектированы, что может смещаться акцент на какую–то или какие–то из них. Тем более это характерно для современной

ситуации, когда зоо–, техно– и тео–морфизм не последовательно сменяют, а одновременно воспроизводятся в духовном опыте.

Более того, каждая из этих фундаментальных метафор амбивалентна, играя не только конструктивно–позитивную роль в познании человеком себя и окружающего мира, способна играть негативно–деструктивную роль, вскрывая опасные крайности человеческого бытия. Такой крайностью оказывается не только редукция человека к животному со всеми вытекающими последствиями, но и редукция его машиноподобному существу, предмету манипулирования, и особенно — сверхчеловеческое человекобожие. Особая опасность связана еще и с особой явностью и «чистотой» этих метафор в современной культуре. В традиционных обществах они синкретичны, хотя и с доминированием зооморфизма, даже еще в Новое время проявлялась их синкретичность. Современность же имеет дело с отрефлективированными до эйдетической чистоты моделями. Поэтому проблема перехода от рационализма в духе техне к рационализму в духе «космос» приобретает особое значение.

Зооморфизм как акцентуированная метафора человеческой идентичности действует и в наши дни, например, моделируясь визуальными жанрами искусства, мультипликацией, компьютерной графикой и т.д. На всем протяжении истории человек примерял на себя теоморфные идентификации. В первую очередь это касалось отдельных, «особо продвинутых» членов общества, таких как шаманы и жрецы, вожди и пророки. Однако, современной цивилизации более характерен техноморфизм, что выражается в попытках воспроизведения образа живого, даже замены его — например, в электронных игрушках типа томогучи, перенастраивая человеческое воображение и потенциально лишая его естественной базы зооформ, заменяя их на техноформы. Все большая элиминация из человеческого окружения естественных живых форм, все большее отгораживание от природы техникой радикально меняет и хапос человека. У нас на глазах завершается первая революция в мимезисе. Освобождаясь от зооформ, человек бросается в другую крайность, подчиняясь техноформной идентификации.

Киноэпос Г. Лукаса о «Звездныех войнах», киносаги о «Космическом десанте», «Терминаторах», «Роботе–полицейском»,

компьютерные игры дают обильный материал для осмысления техноморфной идентичности. В техномузыке, компьютерной графике, виртуальном кино реальный человек присутствует номинально, в качестве ускользающего, не идентифицируемого «следа». Но речь идет не только об искусстве. К концу XX столетия человечество имеет довольно обширный опыт различной степени киборгизации в технологиях, медицине, коммуникациях.

Вопрос не только в экзотических случаях идентичности, а содержании метафизического опыта, в динамике этого содержания. Так, по мнению К.С. Пигрова, «техника имеет тот глубинный и подлинный смысл, что раскрывает нам «конструкцию» мира в целом, указывая на связь трансцендентного и имманентного, т.е. — божественного и человеческого. Предельные основания создания техники человеком состоят в том, что в своем неистовом порыве к техническому созиданию он осуществляет свое космическое предназначение... Техника, с одной стороны, есть основное средство удовлетворения человеческих потребностей..., а с другой, — обнаружение сущностных сил человека, — способ его инобытия в мире. В этом аспекте техника есть такой субстрат человеческого бытия, который позволяет идее человечности развиваться в космосе на собственно человеческой (не биологической) основе, раскрывая суть самой субстанции человечности»[346].

Некоторыми авторами уже диагностируется появление двух культур: собственно, человеческой (духовной) культуры и «тектуры», культуры бесчеловеческой, машинно– технической. Подчеркивается экспансия второй по отношению к первой. «Когда моралеведы пишут трактаты, где доказывается ненужность для человека совести, ибо любой поступок можно просчитать, и открывают консультации, «освобождающие» клиента от «комплекса» нравственного выбора, — это тектура. Когда в грамматологической философии обосновывается обратимость означающего и означаемого, упразднение личности творца, а потом и субъекта вообще, от которого остается одна «подпись», — это тоже тектура. Короче говоря, тектура есть культура человека, потерявшего связь с природой, окруженного искусственной реальностью

[346] Очерки социальной философии. СПб, 1998. С. 33.

извне и пронизанного ею изнутри»[347]. Согласно В. Кутыреву, место личности все больше занимает «актор» — лишенный духовности субъект жизнедеятельности. Но и ему, сохраняющему такие сущностные черты человека, как активность, субъектность, самостоятельность, свободу выбора, на смену грядет «человек–фактор», напрочь утрачивающий самостоятельность, фрагментизированный и «размазанный по системе». Причем эти трансформации свойственны наиболее продвинутой в интеллектуальном плане части человечества, все в большей части превращающейся в исходный материал информационно–компьютерного мира, в придаток к компьютеру, в «гомутер» (от гомо+компьютер). После таких страшилок естественным звучит призыв к «естественноисторической» части человечества «защищаться, отстаивать нишу своего существования», готовиться к ко–эволюции, со–развитию, со–трудничеству с иносубстратными формами разума.

Чем больше живет и трудится человек на Земле, тем сильнее вырастает и проявляется в нем Нечеловеческое — в политике и науке, мегаполисах и технике, в поэзии и живописи. Искусство XX века, и особенно — постмодернизма, есть искусство, созданное от имени кого–то Другого, за автора говорит некое Оно, какое–то Something — почти как в одноименном триллере. Человек сам возник из Нечеловеческого и вот Нечеловеческое непостижимым образом возникает из него. Модернизм и постмодернизм усиливают это чувство Нечеловеческого, которое исходит из самого человека, но ему не принадлежит. И верно ли, что «не остается другого пути, как признать религиозный смысл этого отчуждения, поверить, что Нечеловеческое, из века в век превозмогающее человека, есть ничто иное как Божественное: То, что сотворило человека, теперь возвращается судить его»?[348] Является ли это Нечеловеческое Другое теоморфным?

Постмодернизм уравнял номинализм и платонизм, первые (индивидные) и вторые (общие) аристотелевы сущности, придал бытию, при всем его якобы разнообразии, унылую, если не сказать — пошлую однородность. Подход же в духе глубокой

---

[347] Русский узел. М., 1999. С. 104.

[348] Эпштейн М.Н. Вера и образ. С. 22.

семиотики или ее аналогов воссоздают многомерность бытия. Необходимость прорыва к трансцендентному, метафизика свободы, понимания Я как точки сборки свободы и ответственности способны придать новый смысл спорам о тринитарности: сопричастность человеческого бытия единому — как аналог идеи Отца, сопричастность реальному, тварному бытию — как аналог Сына, и Я, как посредующая им точка сборки свободы и ответственности — аналог Духа святого?

По мнению В.Н. Сагатовского, в наши дни исчерпали себя как антропоцентризм, так и теоцентризм, традиционные идейные комплексы–связки «антропоцентризм–индивидуализм–неоязычество» и «теоцентризм–коллективизм–фундаментализм». Вполне реально на их место претендует их своеобразный синтез: антропокосмизм с его апелляцией к полноте бытия[349]. Такое мнение представляется вполне обоснованным. Если антропоцентризм ставит в центр вселенной человека и его реальное бытие, а теоцентризм ставит над человеком и миром волю Творца, то антропокосмизм вписывает человека в гармоничную целостность бытия. Но это не простой возврат к космоцентризму Античности с его представлениями о человеке как части Космоса и микрокосме.

Человечество, похоже, вступает в некую новую стадию. Зоо–, техно– и теоморфизм как главные фундаментальные метафоры, в том числе и лежащие в основе человеческого самосознания, идентификационного хапоса сами становятся предметом осмысления и манипулирования — интеллектуального и реального — в искусстве, науке, медицине, философии, обыденном опыте и фольклоре — вплоть до осмеяния, например, в анекдотах. А это означает, что они уже не выполняют роли предела духовного опыта, который начинает выходить за очерчиваемые ими границы, в их контекст. Человек начинает себя сознавать не только чем–то или кем–то большим, чем животное или машина, но и судит о божественном, пытается выйти и в его контекст.

Иначе говоря, включение трансцендентного, метафизического опыта в сферу культурно освоенного и активно усвояемого

---

[349] Сагатовский В.Н. Антропокосмизм — парадигма будущего // Космизм и новое мышление на Западе и Востоке. СПб, 1999. С. 91–96.

по–новому ставит вопрос о человеке, с нынешней позиции — о постчеловеке. В том числе и в плане нового хапоса как посттелесности.

Не животное, не Бог, не машина... Определение через отрицание, как известно, определением не является. А о чем нельзя говорить, о том следует молчать. Но уже творится новая апофатика. Дискурс о постчеловечности только начинается. Или уже начался. Можно сказать, что в упомянутых образах выражены первые попытки осмысления постчеловеческой персонологии, постчеловеческой идентичности.

Дискурс лиминальности

Во всяком изменении, развитии, новом воплощении главный интерес представляет стадия перехода, трансцендирования в иное, размыкание «ленты Мебиуса» самодостаточности бытия. Недаром М. Хайдеггер увидел суть бытия во времени, смыслом которого является именно переход. Всякое «теперь» Dasein — не часть времени, а всегда само время, не просто начало и не просто конец, но начало и конец — переход[350].

В динамике осмысления и смыслообразования наиболее трудным для рефлексии является переход от одной определенности к другой, одного состояния системы в другое, что предполагает некую стадию деструктивности, утраты определенности. Подобные процессы можно характеризовать как лиминальные.

Термин «лиминальность» («liminality») понимается в данной работе в том смысле, в котором его употребляли Арнольд ван Геннеп и Виктор Тернер, исследовавшие лиминальную фазу ритуалов перехода, т.е. ритуалов изменения статуса: возрастного, социального, семейного и т.д.[351]. Ритуалы перехода включают в себя три стадии:

---

[350] Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1999; Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб, 2001. С. 329. См. также важные примечания переводчика А.Г.Чернякова на этой странице.

[351] Геннеп А. ван. Обряды перехода. Системное изучение обрядов. М.: Изд. «Восточная литература» РАН, 1999. — 198 с. ; Gennep A. van. The Rites of Passage. L., 1960; Chicago, 1961; Тернер В. Символ и ритуал. М., 1983.

(i) отделение (separation) — выбор и изоляция индивида от некоторой социальной целостности, лишение индивида статусных характеристик принадлежности к этой целостности;
(ii) собственно переход (margo, limen, threshold, transfer, passage) — период некоего переходного состояния;
(iii) реагрегация (reaggregation, reconstruction) — воссоздание некоей новой целостности.

Эти три стадии имеют прямые аналогии в хорошо известной концепции русского формализма: (i) сделать привычное необычным, странным; (ii) игра с этими остраненными смыслами; (iii) монтаж нового смыслового комплекса[352]. Другим аналогом может служить идея деконструкция Ж. Деррида[353]. Во всех этих случаях речь идет об одном и том же инварианте стадий в развитии социальных, семиотических и интеллектуальных систем. И ключевым моментом является лиминальная стадия как феномен перехода некоего социально–культурной целостности (личности, группы, общества) в новое культуральное состояние.

Лиминальность включает изменения: социального статуса, ценностей и норм, идентичности (identity) и самосознания, осмысления и понимания, сознания, языковой практики. Поэтому лиминальность являет собою типичный пример междисциплинарной проблемы. Она включает в себя широкий спектр проблем и подходов: социологических, культурологических, семиотических, психологических и т.д.[354].

Феномен лиминальности особенно интересен применительно к осмыслению процессов, происходящих в трансформирующемся обществе, ярким примером которого является нынешнее постсоветсткое российское общество, когда глубокие и радикальные

---

[352] Шкловский В.Б. О теории прозы. М., 1983; Тынянов Ю.Н. Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977.

[353] Derrida and Deconstruction / ed. by Hugh J. Silverman. N.Y., L., 1989.

[354] Примерно тот же круг тематизации (выход за пределы социального пространства, психической и языковой нормы) А.И. Сосланд называет «дилятацией» (от dilatation — расширение). См. Сосланд А.И. Бытие и пространство // 2 Всероссийская научно–практическая конференция по экзистенциальной психологии. М., 2004, с.120–125.

изменения затрагивают практически все сферы общественной жизни: от экономических, политических и административных реформ до ценностей, норм, способа жизни в целом. Сама социальная жизнь предстает в качестве тотальной лиминальности для практически всех, для каждого индивида и любой общности. Более того, лиминален вообще любой процесс изменения.

Возможность рассмотрения лиминальности как прорыва к трансцендентному дает глубокая семиотика (см. далее). Традиционный семиотический подход ограничен возможностями только описания de facto лиминальности и лиминального дискурса, но не самой динамики перехода в осмыслении и смыслообразовании, что заставляет искать пути, дополнительные к традиционным структуралистским и семиотическим подходам, путей, адекватных самой природе лиминальности.

Обычный структурально–семиотический подход оставляет лиминальный дискурс в кругу общих мест: рассмотрение перевода, метафоры, иронии как типичных случаев лиминальности; соотношение лиминальности и интерпретации, понимания, диалога; трактовки лиминальности как соотношения внешней и внутренней позиции и т.п. Но всякая ли интерпретация порождает лиминальность? В каком случае пространство интерпретации и понимания становится пространством лиминальности? Каково реальное пространство лиминальности? Где она реализуется? Имеется ли лиминальность в каждой стадии развития, в каждой ситуации перехода из одного состояния в другое? Поскольку лиминальность характеризует динамику социально–культурных систем, то не есть ли ее пространство пространством человеческого бытия? Но тогда как она связана с тем, что задает человеческое измерение бытия — со свободой?

С традиционной точки зрения нормативно–ценностные системы культуры самодостаточны. Более того, неоднократно выдвигались проекты искусство–центризма («красота спасет мир»), сайентизма («знание — сила»), экономикоцентризма, политико–центризма. В нынешней ситуации, в мире глобализированной экономики, глобального информационного пространства и массовой культуры нет самодостаточных нормативно–ценностных систем, культур, государств, регионов, корпораций,

личностей. Главная реальность — тотальность межсистемного взаимодействия, взаимных интерпретаций и диалогического взаимооплотнения, переводы, переходы (кросс–, транс–, интер–), уподобления. Тотальность трансформации и трансформеров[355]. Это не просто мир означающих без означаемых, а означающего как иного означаемого. Думается, что это и есть главная причина кризиса либерализма с его самодостаточностью индивидуальной личности и права.

Встреча с экзистенциально новым всегда есть выход за рамки Я. Как показал А.С. Баранников, семантические сдвиги децентрируют Я, заставляя смещаться рамки допустимого, привычного и контролируемого, порождая тем самым «чувство жизни»[356]. А.С. Баранников называет этот сдвиг «тенденцией трансцендентного роста». Реализация этой тенденции — как в плане обретения, так и в плане потери — имеет фрактальный характер, сохраняя целостность сознания.

С философской точки зрения мы сталкиваемся с типичной ситуацией: трансцендирование есть механизм и процесс проявления и реализации свободы.

Феноменология, экзистенциализм, философская герменевтика очень ясно продемонстрировали, что интерпретация, понимание и даже язык — суть не только и не столько процессы коммуникации. Они содержат в своей сердцевине проблемы поиска человеческой, личностной позиции, самоопределения, самосознания, вненаходимости этого сознания, иначе говоря — проблемы трансцендентального характера.

Лиминальность — ситуация поиска Я, поиска идентичности, осуществления акта творчества, ситуация реализации свободы. Свобода же внеприродна, она не имеет отношения к физической реальности, в которой нет свободы, а есть только

---

[355] Похоже, эта особенность современности ставит серьезные проблемы перед традиционным либерализмом, ориентированным на самодостаточную и автономную личность.

[356] Баранников А.С. Феномен «экзистенциально нового» в Dasein– и экзистенциальном анализе. (Антропологическое исследование) // Московский психотерапевтический журнал. № 2, 2003, с. 89–106.

причинно–следственные связи. Свобода — специфически человеческое измерение бытия. Лиминальность в отношении к человеческому бытию есть позиция абсолютной вненаходимости (Outside) и именно такова позиция человека в бытии, поскольку абсолютным центром (Inside), определяющим его полноту, является только Бог.

Становится ясным, что проблема лиминальности — метафизическая проблема, что не удивительно, поскольку такова судьба всех понятий и идей, претендующих на универсальность: чем шире круг обсуждаемых контекстов, тем вернее это ведет к философской генерализации, а та — прямиком к метафизике. Как гласит русская пословица: «Коготок увяз — всей птичке пропасть.» И это не так уж плохо. Более того, это замечательно. Я думаю, что лиминальность, так же, впрочем, как и культурологические штудии вообще, нуждается в большем числе измерений, чем позволяют структурализм с его бинарными оппозициями и традиционная (трехмерная) семиотика. Необходимо дополнить их измерением трансцендентальным, метафизическим, понимая под ним «вероятное существование трансцендентального, нематериального, вневременного, благорасположенного, упорядоченного и привносящего порядок бытийного пространства, каковое, судя по всему, ... оказывает универсальное воздействие на посюсторонний мир»[357].

Но что же меняет лиминальность? С трансцендентальной точки зрения, бытие неизменно. Со времен Парменида и Зенона известно, что бытие как таковое не способно к изменениям. Лиминальная ситуация меняет не бытие, а его вектор. Согласно даосизму и чань(дзен)–буддизму, дао–истина есть дао–путь. Человеческое бытие обречено на извечную лиминальность, поиск центра бытия. Перманентный поиск и изменение делают человеческое бытие перманентно иным, перманентно вненаходимым и маргинальным.

Личность подобна страннику, иноку, ее бытие есть путь. И существенная роль лиминальности — в изменении вектора пути в поиске центра этого бытия, гармонической целостности

---

[357] Александров В.Е. Набоков и потусторонность: метафизика, этика, эстетика. СПб: Алетейя, 1999. С. 10.

с миром. Набрасывая на мир все более мелкоячеистую сеть теоретических рационализаций, приходишь к чувству — не к понятию — бесконечности мира и иллюзорности полноты знания. Полнота — в молчании. Познание — палец, который убирается после указания им на нечто. Так и личность — разве она не палец, указующий, но убираемый после указания на невыразимое? Прорыв к тьме кромешной — не столько высветить световой конус в ней, сколько впустить ее в себя. И стать в ней странником.

Деперсонализация как трансцендирование

Человек является носителем свободы — духовного начала, не врожденного генетически, добытийного и сверхбытийного, открывающегося в небытие. Именно эта открытость небытию и отличает человека от животного. Это может пониматься и как достоинство и как недостаток, ущербность человека. Если животное в своей генетически заданной телесности есть буквально оформленность жизни как таковой, то человек как существо, открытое небытию, носитель свободы как «дыры в бытии» (Ж.–П. Сартр), «бездны в бытии» (Н.А. Бердяев) оказывается существом живым и неживым одновременно, что позволяет иногда оценивать человеческое бытие как «бытие–к–смерти» (М. Хайдеггер). Любое животное, кроме человека, является своеобразным эволюционным тупиком — в том смысле, что в нем достигается, буквально — воплощается некая функциональная цель биологического вида. Человек же, несмотря на то, что как вид он неизменен в своей психосоматической оформленности — существо недооформленное: «... его форма разомкнута, идеально не завершенна, и из этого разрыва он излучает волны беспокойства на все окружающее»[358].

Ни в какой рефлексии Я не предъявляет себя полностью. Эгологическая рефлексия подобна бесконечному очищению луковицы: снятие слоя за слоем при полной невозможности достичь ядра. В результате реализуется ориентация не на предъявление

[358] Романенко Ю.М. Бытие и естество. Онтология и метафизика как типы философского знания. СПб.: СПб ГУ, 1999. С. 532.

самих вещей, а на раскрытие горизонта интерпретации предмета (вещей). Адресат такой феноменологической редукции становится принципиально ускользающим[359].

Человек незавершен в том смысле, что он открыт небытию, разомкнут в трансцендентное, метафизическое как до– и сверх–природное. Это качество и позволяет человеку осмыслять реальное бытие, выходя в его контекст, занимая по отношению к нему позицию вненаходимости. Человеку, в отличие от животного, доступно еще одно измерение опыта — метафизическое.

Однако, мало констатировать это обстоятельство, различая двойственную природу человека. Главный интерес заключается не столько в противопоставлении духа и плоти, тела и сознания, сколько в их синтезе, и полем этого синтеза, как прорыва к трансцендентному, является индивидуальная человеческая личность.

На «карте сознания», предложенной В.В. Налимовым[360], сознание имеет многоуровневую структуру: верхний уровень — это уровень логического мышления, обеспечивающий эффективную аргументацию и коммуникацию. Второй уровень — область предлогического мышления, где вырабатываются исходные предпосылки, используемые на верхнем уровне. Этот уровень творческой активности сознания поддерживается «подвалами» сознания — системой образных архетипов. Вся система в целом опирается на телесный уровень, где действуют нейропептиды. Таким образом, не только мозг, но и тело в целом оказывается частью сознания. Налимовская модель показывает, что сознание — открытая

---

[359] Г.Г. Шпет попытался построить феноменологию не на трансцендировании, а на культурной явленности в языке. Это был решительный шаг от феноменологии к герменевтике. Потом его повторили М. Хайдеггер, Э. Левинас, постструктурализм. В этом смысле Г.Г. Шпета вполне можно рассматривать предтечей идеи означающих без означаемых, порождающих означаемое. Однако у того же Г.Г. Шпета (в «Мудрость или разум») такое философствование квалифицируется как «псевдофилософия»: мифологические и теологические (гностические) фантазии в наукообразной форме. См. Г.Г. Шпет / Comprehensio. Четвертые Шпетовские чтения. Томск, с. 124—132 и 145–153.

[360] Налимов В.В. Разбрасываю мысли. В пути и на перепутье. М.: Прогресс–Традиция, 2000. С. 18–19.

система. Оно открыто трансперсональному уровню космического сознания (Абсолюту, ноосфере, Плероме), поддерживаемому коллективным бессознательным, архетипы которого действуют как ключи. Налимовская модель, при всей ее привлекательности, одновременно и упрощает, и усложняет ситуацию.

Для уточнения можно воспользоваться известной моделью диспозиционной структуры личности, упоминавшейся в предыдущей главе книги. В этой модели личность предстает многослойным образованием, что обусловлено процессом социализации и индивидуализации: по Л.С. Выготскому — «вращиванием» социальных значений или, по Ж. Пиаже — «интериоризацией» социального опыта. Внешний слой образуют социальные роли, характеризующие освоенный и реализуемый человеком социальный опыт. Однако, в силу самых различных обстоятельств, какие–то роли являются предпочтительными для личности, какие–то нет. Поэтому следующий слой образуют ценностные установки и ориентации личности (собственно диспозиции, attitudes), среди которых особое место занимают так называемые экзистенциальные ценностные представления (отношение к миру в целом, другим людям, самому, своему месту в мире и среди других), образующие устойчивое ядро личности. Наиболее динамичен и пластичен внешний слой. Базовые ценности формируются в раннем детстве и при распаде личности разрушаются последними.

Если воспользоваться этой моделью, то лиминальность — как прорыв к трансцендентальному — направлена именно к базовым ценностным установкам, к центру собирания личности, ее самосознания. Делается это с помощью элиминации и расшатывания привычных представлений, характеристик и ориентиров. Этому могут способствовать критические, экзистенциально пограничные для личности ситуации, ставящие ее на грань существования: тяжелая болезнь, война, смысложизненная утрата, крах и т.п. Может этому служить также и широкий арсенал средств, которыми располагает культура: многообразные ритуалы, карнавал и маскарад, музыка, пение, поэзия, стилистика нонсенса и абсурда, смех и сексуальные опыты, медитация и психоделический опыт. Все они способны вести к деструктуризации личности, ее экзистенциальной нивелировке с другими на уровне некоей

communitas, порождению чувству сопричастности этой общности и универсуму в целом.

В основе такого переживания лежит осознание ограниченности привычного понятийного мышления, неспособного выразить нелинейность и спонтанность разнообразного, но единого мира. Состояние просветленного сознания, постигающего мир в его целостной гармонии по сути есть выход к измерениям бытия, недоступным выразительным средствам понятийного мышления, примерно так же, как на языке целых положительных числе нельзя рассуждать о половинках и четвертинках яблок, или как плоские географические карты не способны без искажений передать сферичность земной поверхности.

Если рассудок безмолвствует, предельно обостряется интуиция, что делает человека предельно восприимчивым: сознание находится в таком состоянии, когда все виды разграничений и фильтры терминированного понятийного мышления исчезают, уступая место недифференцированной цельности, ощущению предельного единства с миром, фактического растворения в нем.

Такое переживание иногда связывают с «космическим сознанием»[361], особым состоянием, в котором человек переживает единство с совокупной целостностью мира, ощущает свою ничтожность перед вселенским величием и одновременно — свою важность как равноправной и неотъемлемой части Вселенной. Примером обыденности космического сознания являются ощущения от вида звездного неба, когда раскрывается «бездна, звезд полна».

Сравнительное исследование трансцендентальных переживаний мистиков и религиозных учителей[362] позволяет определить основные общие особенности трансцендентальных состояний сознания:

---

[361] Бекк Р. Космическое сознание. Пг.: Новый человек, 1915. — 376 с.; Радьяр Д. Планетаризация сознания. От индивидуального к целому. М. REFL–book, 1995. — 304 с.

[362] Noyes R. Dying and Mystical Consciousness // The Journal of Thanatology. 1971. No.1; Pahnke W.N. The Psychodelic Mystical Experience in the Human Encounter with Death. An Ingersoll Lecture // Harvard Thelogical Review. 1969. Vol. 62.

(1) чувство единства или связи с другими людьми, природой и всем миром («космическое сознание»);

(2) невыразимость — языковых средств оказывается недостаточно для описания уникальности и интенсивности этих переживаний;

(3) преодоление ограничений пространства и времени — состояние за пределами прошлого и будущего, в вечности и безграничности или в совершенно ином измерении;

(4) ноуменальность — люди убеждены, что находятся в контакте с высшим знанием о реальности и природе сущего;

(5) позитивность переживаний в широком диапазоне от спокойствия и безмятежности до экстатического восторга наподобие сексуального оргазма вселенских масштабов;

(6) Утрата контроля — человек перестает цепляться за реальность и отдается потоку переживаний;

(7) парадоксальность — нарушение и отбрасывание обычной логики;

(8) яркая образность переживаний;

(9) объективность и реальность — человек не испытывает сомнений в том, что он имеет дело с безусловной и высшей реальностью, которая даже более реальна, чем привычный мир, соприкоснувшийся с равновесия.

Подобный духовный опыт представлен во многих религиозных и духовных практиках. В православном опыте христианского исихазма как процесса восхождения человека к Божественной истине для обозначения цели такого процесса соединения, встречи человека с Богом использовалось понятие «синергии» (от греческого «содействие», «соучастие», «сопричастность»): сотрудничества Бога и человека в едином усилии по исполнению человеческой души[363]. Причем, некоторые духовные практики отнюдь не предполагают удаление от мира, а предполагают участие в повседневной жизни. Так, практика чань (дзен)–буддизма ориентирована на достижение состояния просветления (сатори) — переживания в обыденном опыте откровения слиянности с гармоничной

[363] Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994.

целостностью бытия. Главной целью школ восточного мистицизма является подготовка сознания к внезапному беспонятийному восприятию реальности, нейтрализации мышления и активизации интуиции. Этому способствуют и на это направлены различные формы медитации, боевых искусств, йоги, ритуальных магических процедур.

Интересный опыт представляет трансперсональная психология. Практикуя с 1954 г. психоделическую терапию Ст. Гроф обнаружил, что использование психоделиков — веществ, вызывающих изменение состояния психики, таких как диэтиламид лизергиновой кислоты (ЛСД) и дипропилтритрамин (ДПТ) приводит к таким измененным состояниям сознания, когда мир воспринимается как нечто многомерное, многослойное, в сложном временном континууме. Человек переживает опыт четырех– и пятимерных видений, когда предмет можно видеть одновременно со всех сторон, видеть сквозь предметы, перемещаться во времени[364].

Фактически аналогичные грофовским исследования на материале магических практик мексиканских индейцев–потомков нагуа были описаны К. Кастанедой в его знаменитой эпопее учения дона Хуана. В этой эпопее описывается «путь Воина», человека, отринувшего себя как такового и мир как таковой. Все свои поступки Воин всегда принимает на себя и поэтому он свободен, ища не определенности среди окружающих, а неуязвимости среди ловушек мира. В этом учении и практике различаются представления о тонале (мире внешних и внутренних феноменов) и нагвале — том, чему нет описания и выражения, что воспринимается не разумом и телом, что лишено смысла, но есть действие. Советчик Воина не мир (тональ), а нагваль — небытие, смерть и потому ему нечего терять и его поведение становится неуязвимо, а решения столь тщательны, что никакие события неспособны вывести его

---

[364] Гроф Ст. Области человеческого бессознательного: Опыт исследований с помощью ЛСД. М.: МТМ, 1994. – 240 с.; Гроф Ст. Путешествие в поисках себя. Измерения сознания. Новые перспективы в психотерапии и исследования внутреннего мира. М.: Изд.Трансперсонального Института, 1994; Гроф С., Галифакс Дж. Человек перед лицом смерти. М.: Изд. Нехудожеств. литерат., 1995. – 302 с.

из равновесия. При этом он оставляет свободу выбора и действий, полагая их такими же неуязвимыми. Важной составной частью этой практики являются измененные состояния сознания и обучение пути Воина использует на всем протяжении использование психоделических средств, производных от некоторых видов кактусов, грибов[365].

Однако подобные психические явления не сводятся к следствиям воздействия психоделиков. С древних времен известны и другие способы проникновения в глубины сознания и бессознательного: длительное голодание, трансовые танцы, физические пытки, длительная бессонница, интенсивный стресс и шок. Впоследствии Гроф и его коллеги отказались от введения пациентам никаких препаратов. Была разработана техника дыхания (холотропное дыхание), которая позволяет в сочетании со специально подобранной музыкой и другими формами звукового воздействия вызывать тот же сонм видений. Таким образом было показано, что подобные галлюцинации не столько имеют химическую природу, сколько выражают психическую деятельность, которая в специальных условиях оказывается более динамичной и яркой.

Главное, что достигается в этих экспериментах это активизация в человеческом сознании неких матриц памяти, вызывающих острые и глубокие переживания, связанные с процессами рождения и смерти, которые Гроф называет «смерть–повторным рождением». Если Фрейд в объяснении человеческого бытия решающую роль отводил детству и детским психическим травмам, связанным, прежде всего, с первичным сексуальным опытом, то Гроф идет еще дальше, объясняя сущность человеческого бытия пренатальным опытом и переживаниями самого рождения.

В обычном состоянии психики самосознание защищено от перинатальных сил подсознания. Эта система сдержек связана с социализацией и усвоением культурного опыта. Но когда защитные силы самосознания ослабевают, перинатальные силы, подобно фрейдовскому Оно, обрушиваются на человека, порождая неврозы и прочие психосоматические отклонения и

---

[365] Ксендзюк А.П. Тайна Карлоса Кастанеды. Анализ магического знания дона Хуана: теория и практика. Одесса: Хаджибей, 1995. — 480 с.

патологии. Терапевтический смысл экспериментов Грофа и его сотрудников подобен практике психоанализа: человек проходит опыт смерти и повторного рождения, что резко меняет его представления о себе и иерархию ценностей, стиль поведения, образ жизни, порождая чувство гармонии с миром, радости, облегчения, обретения глубокого смысла жизни.

Более того, Гроф предлагает «картографию» внутреннего мира человека, констатируя существование четырех базовых матриц памяти — неких окон в универсальное бытие, соединительных каналов человеческого бытия с универсумом. Первая — матрица утробного развития в спокойном и беспокойном состоянии. В первом случае это ощущения безграничного покоя, расслабленности и защищенности (архетипы неба, рая, золотого века). Во втором — переживания опасности, загрязнения, отверженности (архетипы враждебности, внешней опасности). Вторая матрица — начальная стадия родов с переживаниями вины, бессилия, безнадежности, затягивания в водоворот, бездну (архетипы утраты рая, падения в бездну, заглатывания чудовищем). Третья матрица — кульминация борьбы за жизнь, неимоверного сжатия и удушья, действия неимоверных энергий (архетипы жертвы, самопожертвования, хтоничности). Четвертая матрица — переход к самостоятельному существованию, переживания грандиозной катастрофы, порождающей новый мир и свет. На стадии активизации четвертой матрицы обычно наступает острое желание прекратить опыт, но у прошедшего актуализацию всех четырех матриц возникает глубокое позитивное чувство свободы, спасения, преодоления и очищения к новой жизни. Более того, после активизации четвертой матрицы начинается область собственно трансперсонального опыта, когда человек выходит из своего тела, вспоминает эпизоды из жизни своих предков, говорит на давно умерших языках, видит образы расового и коллективного бессознательного, воскрешает память своих предыдущих воплощений, картины далекого прошлого, эпизоды древней религиозной практики, выходит за рамки специфически человеческого опыта, подключаясь к смысловому содержанию животного, растительного и неорганического мира, космоса и других миров.

В ходе этих экспериментов связи между человеком, животным и растительным миром оказывается гораздо более нерасторжимой и глубокой, чем это представляется традиционной науке, а человек оказывается способным воскресить ушедшее, забытое, предстает чувствительнейшей мембраной универсума, живым нервом сущего, имеющим доступ к глубочайшему единству всего живого, если не всего мира, единого в пространстве и времени[366].

Гроф подходит и к культурологическим обобщениям, связывая корни агрессивности и насилия в человеческой истории с доминированием в подсознании главным образом второй и третьей матриц. И тогда единственной плодотворной и радикальной революцией в человеческой истории может стать подлинная внутренняя революция: актуализация каждым человеком всех четырех базовых матриц.

Существуют и менее экзотичные, более академичные технологии расширения сознания, например, метод расширения возможностей человека к восприятию информации и самообучению, разработанный Х. Силва. Он состоит в использовании так называемого альфа–ритма волн активности головного мозга, обеспечивающего активизацию правого полушария при необходимом контроле со стороны левого. Метод позволяет достигать «альтернативное состояние сознания», для которого характерна повышенная способность к обучению, расширение интуитивного восприятия, развитие и реализация творческих возможностей. 20–40–часовой курс с использованием этого метода увеличивает уровень сосредоточения внимания до 30 объектов, на порядки возрастает объем памяти, снижается или даже устраняется невротизм[367].

Показательно сопоставление упомянутых практик с воспоминаниями людей, переживших клиническую смерть. Такой опыт оказывается на удивление схожим по содержанию переживаний, весьма сложным феноменом, обладающим эмоциональными, интеллектуальными и метафизическими параметрами.

---

366 Гуревич П.С. Человек — мембрана универсума // Гроф С. , Галифакс Дж. Человек перед лицом смерти. М., 1995. С. 20.

367 Проблемы трансперсональной психологии и развития личности. Вестник Балтийской Педагогической Академии. № 3. Вып. 27. СПб, 1999.

Причем эти переживания имели весьма позитивное воздействие на психику людей, столь реально столкнувшихся с собственной бренностью. Их взгляды на смерть претерпевают резкую трансформацию: исчезает страх перед биологической тленностью, допускается возможность существования сознания после клинической смерти и смерть рассматривается, скорее, как приключение духа, нежели принципиальная биологическая катастрофа, как переход в иную форму существования, на другой его уровень. Часто такие люди приходят к выводу, что между ними и остальным миром не существует границ, мир представляется им единым полем космической энергии, а границы индивида практически сливаются с границами самого существования, исчезают границы между обычным и священным и сам индивид — в своем слиянии с сущим — освящается. У них проявляется глубокий интерес к серьезным философским и духовным вопросам, в их жизни начинает действовать совершенно иная шкала ценностей, чем прежде, резко возрастает значимость и глубина переживания текущего момента, острота восприятия реальности, иногда это сопровождается развитием парапсихологических способностей[368].

Не менее интересные примеры дает обыденный опыт. Метафизический опыт измененного сознания и деперсонализации — при всей своей эзотичности — удел не только религиозно–духовных практик или творческой деятельности. Он — вещь довольно распространенная. Трансценденцию «как утрату самосознания, самоотчета и самоконтроля по типу деперсонализации» А. Мэслоу рассматривает как естественный психический процесс и способность[369]. Трансценденция принадлежит высшим, интегративным уровням сознания и поведения, выступая не столько средством, сколько результатом, приближающим человека к его сущности, его окружению, человечеству в целом, миру, природе и космосу. Согласно Мэслоу, она сродни самозабвенности, поглощенности, завороженности, сопутствующей крайней степени концентрации внимания на чем–то внеположенном по отношению

---

368 Moody R.A. Life after Life. Atlanta (Ga.), 1975.

369 Маслоу А.Г. Дальние пределы человеческой психики. СПб, 1997; Маслоу А. Психология бытия. М., 1997;

к наблюдателю. Фактически, речь идет о переживании сопричастности чему–то. Действительно, трансценденция как переживание сопричастности чему–то или кому–то лежит в основе широчайшего спектра человеческой жизни: дружба, любовь, забота, познание, религиозный опыт, озарения, ритуалы, праздники как приобщения к знаменательным датам и событиям и т.д. и т.п.

Более того, есть люди, в жизни которых опыт трансценденции занимает большее или меньшее место. Последних, разумеется, большинство, но их отличие от первых — не в качестве, а в степени выраженности некоторых качеств. Для людей, достигших трансценденции, такие переживания становятся самым важным в жизни, высшими мгновениями взлета. Они ясно и просто изъясняют притчи, иносказания, символы и парадоксы, легко и естественно связывают простые радости бытия с высшими ценностями и идеалами, у них более развита интуиция. Речь идет не о каких–то «сильно продвинутых», а о обычных людях, которых немало среди рабочих и предпринимателей, политиков и студентов, служащих и педагогов.

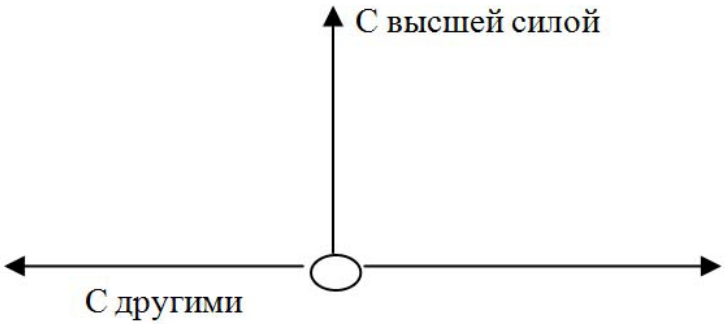
Хотя трансценденция и рутинный феномен психической жизни, особую роль в ней играют так называемые «высшие переживания» — лучшие, «звездные» мгновения человеческой жизни, счастливейшие мгновения человеческого бытия, переживания экстаза, увлечения, блаженства, величайшей радости. Это могут быть глубокие переживания прекрасного, радость познания, творческое озарение, любовь, совершенные сексуальные переживания и т.д.

Согласно Р. Эммонсу, стремление к высшим целям (духовность) является необходимым условием психического здоровья. Духовность, выходя за рамки обыденного существования, устанавливает единство (сопричастность) личности трансцендентному (мир других, Бог, Абсолют) и, тем самым, придает смысл существованию индивида. В этой связи Р. Эммонс говорит о двух видах интеграции: «горизонтальной» (с другими) и «вертикальной» (с высшей силой)[370]. Эти виды интеграции представлены на Рис. 11.

---

[370] Эммонс Р. Психология высших устремлений. Мотивация и духовность личности. М.: Смысл, 2004. — 416 с.

Рис. 11. Два вида сопричастности и интеграции



С этой точки зрения, смысл — не есть счастье, а осмысленная жизнь не является счастливой жизнью. Фактором духовного роста, наполняющим жизнь смыслом, может быть и страдание: тяжелая болезнь, смерть близких, тюремное заключение. Принятие утраты и ее преодоление связаны с выходом в контекст существования.

Я — не полное, частичное существо в своих идентичностях. Поэтому я стремлюсь к полноте, трансцендируя в иное, другое, в других. Иногда это ведет к трансгрессии. Поэтому особенно важна профилактика такого развития средствами духовности. Частичные опыты не дают избавления, наоборот — обнаруживает все новые и новые формы этой частичности. Избавление от нее — вот путь к полноте, к слиянию с полнотой и целостнотсью бытия.

На рефлексии телесных выделений строит обоснование возникновения сознания И.П. Смирнов. Согласно Смирнову формирование и развитие сознания — суть избавление различными способами от Я–сознания. Именно такое избавление и дают экстремальные переживания. «Стараясь поразить свою смерть, видя в противнике то "я", которое подлежит низведению до чистой объектности, боец помещает наружу собственную я–объектность, т.е. поручает ей ту, опрокинутую вовне, деятельность, которая положена я–субъекту. Я–объект воина принимает на себя функцию я–субъекта. Безумец аннулирует имманентного ему я–субъекта.

Анархист ставит своим идеалом ликвидацию экстериоризированного я–субъекта»[371].

Трансцендентальный опыт свободы эмоционально чрезвычайно привлекателен. Это обстоятельство вызывает к жизни попытки его легкого достижения с помощью алкоголя, наркотиков, психоделиков. Характерно и показательно, что в любой культуре эти формы девиации неизбывны: если не пьют, так курят какой–нибудь гашиш или марихуану, если не курят и не пьют, то нюхают кокаин или какой–нибудь клей, жуют листья колы или колятся.

Особого внимания заслуживает вопрос о роли телесных практик деперсонализации. Некоторые из них весьма прозаичны и хорошо известны в профессиональной подготовке операторов, водителей, военной подготовке, спортивном тренинге. Другие тоже известны, но менее изучены: аскеза, йога, медитации. Некоторые — мало известны и их изучение только начинается: ритуалы, включающие спонтанные телодвижения, танцы. Люди очень часто в спонтанном движении выражают свои чувства, отношения, не выразимые на вербальном уровне. Движения не только выражают переживания и мысли, но и способны регулировать, вызывать их. В этой связи несомненного внимания заслуживают и так называемые спонтанные сакральные танцы (рунические танцы, зикр и т.п.), выполняющие функции приобщения, познания, оздоровления, перевоплощения[372].

Существуют и телесные практики, давно известные, но еще ждущие своего нового осмысления. Так, источником не только хапоса, но и метафизического опыта, прорыва к трансцендентному является и сексуальный опыт. Тело, вступая в пространство сексуальной активности, включает не только и не столько телесные функции, сколько функции культурные. Оргазм в какой–то

---

[371] Смирнов И. Человек человеку философ. СПб.: Алетейя, 1999. С. 185–211.

[372] Курис И.В. Возможность работы в трансовых состояниях в биоэнергопластике // Проблемы трансперсональной психологии и развития личности. Вестник Балтийской Педагогической Академии. № 3. Вып. 27. СПб, 1999. С. 46–48; Курис И.В. Спонтанный сакральный танец // Проблемы трансперсональной психологии и развития личности. Вестник Балтийской Педагогической Академии. № 3. Вып. 27. СПб, 1999. С. 62–74.

мере можно рассматривать как выход через тело в трансцендентный универсум, в ноосферу. И вполне возможен дискурс тела, построенный как дискурс секса с какими–то приключениями разума[373].

Другим примером таких переживаний, не очень изученных, хотя и довольно распространенных, хорошо известных, по крайней мере — половине и не худшей половине человечества, являются переживания при родах. Роженицы, описывая свои переживания, часто используют образы смерти, безумия, звериности. В подобной же метафорике воспринимаются беременные и роженицы медицинским персоналом[374]. Попадая в родильное отделение, женщина как личность, практически, исчезает, присутствуя только телесно, как пассивный объект манипуляций, лишенный собственной воли, в некотором смысле — как мертвое тело. Многие женщины эту свою вынужденно и неожиданно пассивную позицию переживают именно как «временную смерть». Не менее характерна для опыта родов и метафоры безумия, невменяемости, а также «звериности» («чувствовала себя тупой скотиной», «рычала как зверь в зоопарке» и т.п. Общим для этих переживаний является деперсонализация, выведение личности из–под суверенитета «Я» путем отрицания этого «Я» или его способности разумно распоряжаться своим телом, к разумной саморегуляции. Эти обстоятельства позволяют рассматривать психическое состояние роженицы как «измененное», что предполагает учет этого обстоятельства и выработку соответствующих методик и технологий поведения и коммуникации.

Еще одним примером манипуляций с телом, ведущих к измененным состояниям сознания, является опыт, лучше известный другой части человечества — речь идет о схватках, поединках: спортивных и не очень. А.К. Секацким был проведен блестящий

---

373 Политика тела. Пытки //Митин журнал. № 52. СПб, 1995. С. 162–185.

374 Спивак Д.Л., Спивак Л.И., Вистранд К.–Р. Измененные психические состояния при физиологических родах // Физиология человека. Т. 20. № 4. 1994. С. 147–153; Щепаньская Т.Б. Мифология социальных институтов: родовспоможение // Мифология и повседневность СПб, 1999. С. 389–423; Martin E. The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction. Boston, 1987.

анализ традиционной, почти ритуальной деревенской драки как довольно распространенной еще недавно телесной практики трансцензуса, своеобразного источника одухотворения и воодушевления, формирования базовой идентичности[375].

Что касается военных единоборств, то давно отмечено, что как сами они, так и подготовка к ним, способны привести к радикальной трансформации самосознания, утверждения Я. Война сама по себе — трагична и разрушительна, как в плане социальном, так и личностном. Тем не менее, следует признать, что никакой социальный опыт не дает такого мощного всплеска смыслотворчества, символизации, как война. Война рождает героев, жертвы, которые не могут быть напрасными и взывают к памяти и отмщению, эпос, славные даты, которые становятся священными праздниками, низвергает старые символы и развенчивает идолов, в ней рождаются новые иерархии социума и новые элиты — способных рискнуть жизнью победителей. За всем этим смыслотворчеством стоит глубокий опыт трансцендентального переживания человеком самых основ своего бытия перед лицом смерти. Военный опыт способен сломать человека, а то и превратить его в бездумный автомат — эффективное орудие убийства, но может и сформировать сознание воина–победителя, способного бесстрашно принять любой вызов. Формирование такого сознания невозможно без интенсивного телесного тренинга, аскезы, самоограничения и самоотречения на основе самоотдачи и сопричастности чему–то большему, придающему высокий и глубокий смысл твоему существованию.

Служба в армии, реальное участие в военной подготовке и военных действиям делают человека частью некоей общности, военного братства (взвода, полка и т.д.), коммунального тела, дарящего человеку интенсивность бытия, заряжающего этой интенсивностью. Недаром Н.М. Бахтин, отдавший воинской службе, можно сказать — лучшие годы жизни, прошедший I–ю мировую и Гражданскую войны, несколько лет службы во французском Иностранном легионе сложил последнему целый философский гимн в прозе, воспевая его не только как школу тела и духа, но и как

375 Секацкий А.К. Соблазн и воля. СПб.: Борей–Арт, 1999. С. 58–62.

братство высокой духовности[376]. Но и эти следствия могут быть неоднозначны. Результатом может стать и невменяемая безответственность, сознание винтика огромной машины, маленького капрала армии великого императора, когда «не надо думать — с ними тот, кто все за нас решит.»

Имеется и общецивилизационный аспект. В наше время технический прогресс в изрядной степени обессмыслил войну. И не только в плане полной бессмысленности современных видов оружия, средств массового уничтожения, способных уничтожить все живое на Земле. Война исчерпала себя и в личностном плане. Современные виды оружия лишают военный конфликт плана личностного единоборства. Современный пилот или оператор в бункере только нажимают кнопки и не видят глаз своих противников или жертв. Более того, тем самым создаются исключительные предпосылки для бесчеловечности, одержимости и безответственности. Из войны уходит личностное начало, а с ним и духовный план. Ковровая бомбежка не может дать высокого символа, наоборот — она сама становится символом бездуховности.

Примеры высокого духа воина, рыцарство, кодекс бусидо — все это уходит в прошлое. Но показательно, что остается мобилизующий личность, ее потенциал дух единоборства, состязательности. Именно этим во многом объясняется столь бурное развитие в нашем столетии целой индустрии спорта. Разумеется, существует коммерческий интерес зрелищности спортивных событий, циничный интерес спонсоров, но все они возможны только в силу главного — противоборства и утверждения духа в результате телесной состязательности в силе, скорости, ловкости и т.д. Недаром спорт стал в XX в. одной из наиболее активных сфер порождения символов, имиджей, мифотворчества.

Несомненной практикой деперсонализации является насилие. Война, жертва — по своей сути ни что иное, как своеобразная месть, восстановление некоей нарушенной справедливости, вос-

---

[376] Бахтин Н.М. Из жизни идей. Статьи. Эссе. Диалоги. М.: Лабиринт, 1995.

становление баланса с трансцендентным, миром мертвых, восстановление единства с ними. Дополнение бытия небытием.

В связи с проведенным рассмотрением, перспективную модель радиальной структуры психики и спектра состояний сознания предложил Г.М. Бревде[377]. Радиальная интерпретация структуры психики — сфера с тремя областями: центром (центральная точка), промежуточной (внутренняя часть сферы), периферийной (поверхность) — которые соответствуют трем фундаментальным состояниям сознания (способам мышления, компонентам психической деятельности): нулевому, континуальному, дискретному и трем содержаниям мышления: абсолютному, символическому, дискурсивному. Конус, отведенный личному сознанию, берет начало в центре и, обособляясь по мере приближения к периферии, пронизывает все области сферы. Его поверхностная проекция (отображение Self в дискурсивном слое) аналогична сфере в целом и отличается от нее размерностью. Психика индивида занимает лишь часть конического пространства, достигая вершины конуса (глубинных, близких Центру областей), лишь по завершении процесса индивидуации и интеграции всех уровней Self. Центр (= Абсолют = Омега = Mind = Брахман) — высшая зона психики, бесконечно малая точка и бесконечное, бесконечномерное, везде и нигде пребывающее, неизмеримое и неисчислимое бытие. Психофизический (вне–психический и вне–физический) Центр трансцендирует пределы личного, пространственно–временные соответствия, каузальные связи. Нулевое состояние и абсолютное мышление центральной зоны едино, монолитно, сверхсущностно, не имеет аналогий и не допускает компоновки с иными состояниями и реалиями психики, включая в себя, однако, любую реальность. В промежуточной зоне, соответствующей коллективному бессознательному К. Юнга и трансперсональному участку спектра

[377] Бревде Г. Радиальная структура сознания // Труды Первого Всероссийского философского конгресса. СПб, 1997; Бревде Г.М. Сознание: структура и фокусировки // Проблемы трансперсональной психологии и развития личности. Вестник Балтийской Педагогической Академии. № 3. Вып. 27, СПб, 1999. С. 16–26.

Уилбера, по мере приближения к центру, доминирует континуальное состояние сознания. Символическое мышление, погружаясь в «потоки сознания», взаимодействует с тем, что в различных традициях именуют мана, пневмой, праной, ци, участвует в синхронных и психотропных явлениях. Периферийному слою соответствует отличное от континуального, но не противопоставляемое ему дискретное состояние. Дискурсивное мышление, предстающее в иных рассмотрениях самодостаточным, автономным и приоритетным, «происходит» (У. Джемс) под воздействием глубинных областей.

Рассмотренные ранее практики деперсонализации, дающие опыт измененных форм сознания, с этой точки зрения, предстают внутренними путешествиями — фокусировками психики индивидуума в той или иной точке (области) конуса (сферы). Путешествия совершаются как по радиальным, устремленным к центру, так и по тангенциальным траекториям вдоль сферических поверхностей. При тангенциальном перемещении путешественник в той или иной мере трансцендирует пределы материального мира, времени, места и личности без перемены паттернов восприятия и структуры состояния. В радиальных погружениях — мистических состояниях и глубокой медитации, «можно познать мир, не выходя со двора» (Лао Цзы). Мера радиального изменения психики — глубина погружения — «расстояние» между центром и пунктом прибытия — точкой фокусировки, в которой сознание индивидуума соответствует или становится частью окружающей психической реальности.

Измененные состояния сознания — неотъемлемая составляющая нормальной психической деятельности; в течение того или иного промежутка времени человек переживает изменения психики, совокупность которых можно определить как спектр состояний данного периода. Спектр состояний показывает, насколько «широк» и «глубок» регион психики, который осваивается или посещается внутренним путешественником и может быть вовлечен в процесс индивидуации. Однако ни характер, ни динамика спектра никоим образом не свидетельствуют о монолитности этого региона, о психической целостности.

Глубокая семиотика[378] и радиальная структура позволяет обобщить модель, предложенную Тейяром де Шарденом[379] и восходящую к Плотину континуально–дискретную модель В.В. Налимова, и топографические построения Грофа и Уилбера: в центре круга, изображающего интегральную совокупность, «онтическое единство» областей (состояний) психики — сингулярная точка «Ω», абсолютной реальности, сверхпустоты. На периферии — дискретно — дискурсивный слой, «логика и всякое познание». Между центром и периферией — промежуточная зона, в которой сочетаются дискретный и континуальный компоненты. Радиальное «расстояние» между центром и периферией — мера изменения психики в смысле глубины погружения.

Традиционный путь гештальттерапии, психодрамы, кастанедовского дона Хуана, шаманов и других аналогичных технологий и практик — горизонтальное расширение сознания. На языке радиальной концепции восстановление психической целостности означает углубление индивидуального конуса, приближение его вершины к центральной точке — без разрыва с периферийным слоем. В таком рассмотрении частные (тангенциальные) решения — частичны и не затмевают общей задачи: исход «смертельной болезни» может и должен быть радиальным.

Радиальная психопрактика традиционно была — и нередко остается — прерогативой религии. Однако к концу II тысячелетия от р.Х. взаимоотношения между человеком и церковью, догматом и бессознательным становятся все более и более неоднозначными. За утешением, исцелением и очищением души идут чаще к психоаналитику чем к священнику. Церковная практика «твердыней догмата и ритуала» как бы объективирует Божественное, тогда как Отказ от такой объективации божественного — начальное условие радиальной психопрактики.

На Востоке существует древнейшая традиция воссоединения познавшего с Абсолютом, как указания на внутреннего Бога.

---

[378] См. Тульчинский Г.Л. Свобода и смысл. Новый сдвиг гуманитарной парадигмы. (Российские исследования в гуманитарных науках. Том 16). The Edwin Mellen Press. Lewiston–Queenston–Lampeter. 2001.

[379] Тейяр де Шарден П. Божественная среда. М.: Ренессанс, 1992. — 311 с.

«Всякая душа потенциально божественна. Цель в том, чтобы сделать внутреннюю божественность явной, подчинить ей природу — внутреннюю и внешнюю. Добейтесь этого — и будьте свободны»[380]. Эта идея привлекает все большее внимание и в европейской традиции. Тейяр де Шарден, оставаясь ортодоксальным христианином, предрекает внутреннее «единение мыслящих центров» с Богом путем «дифференцирующего и приобщающего действия любви», его стратегия движения к Центру Центров — «стрела человека», направлена «в сторону роста сознания и личностности»[381]. Человека, поднявшегося на высший уровень «пика переживаний» А. Маслоу называет богоподобным и разрабатывает теорию и практику самоактуализации, сходную с карма– и бхакти–йогой[382]. Р. Бекк и Д. Радьяр предрекают эволюционную трансформацию человека в просветленное существо, остающееся Homo Sapiens лишь с биологической точки зрения[383].

Свобода как человеческое измерение бытия: самосознание как чувствилище свободы

В природе как таковой, без человека и его сознания, познания и деятельности, — свободы нет. Существуют только каузальные связи и прочие детерминации. По Канту свобода не феномен, а ноумен. Свобода не есть бытие, она есть небытие, суть возможное, пустое, неописуемое и невыразимое творящее ничто. Она не находится в измерениях бытия, она «под» бытием, как то, что хочет воплотиться в бытии. По самому смыслу своей сущности, свобода предшествует совершаемым свободно актам: она предшествует своим проявлениям. Поэтому свобода предшествует бытию, является «безосновной основой бытия». Согласно Н.А. Бердяеву, свобода мэонична, коренится в Ничто, в «бездне»,

---

380 Вивекананда. Практическая Веданта. М., 1993.

381 Тейяр де Шарден П. Божественная среда. М., 1992.

382 Маслоу А.Г. Дальние пределы человеческой психики. СПб, 1997; Маслоу А. Психология бытия. М., 1997.

383 Успенский П.Д. Новая модель Вселенной. СПб, 1993; Bucke R. Cosmic Consciousness. N.Y., 1923.

предшествуя творению. Поэтому для Н.А. Бердяева свобода находится по ту сторону добра и зла, а всесильный над бытием Бог–Творец не всесилен над небытием, над несотворенной свободой.

Традиционное различение свободы как действия, делания, и свободы как хотения (Н. Эрн, Н. Лосский, С. Левицкий и др.) показывают, что в первом случае свобода сводится к каузальности и тогда она предстает как власть. При этом она имеет пределы, прежде всего временные пределы существования любого явления, в конечном итоге — смерть. Во втором случае, случае собственно свободы, она внекаузальна (мотивация не может быть причиной поступка, она объясняет и осмысляет его), является выражением осмысления и самосовершенствования. Кант глубоко прав: свобода ноуменальна.

Свобода как «свобода от» суть одержимость, безответственность, невменяемость. И, таким образом — рабство внечеловеческих каузальностей и редукций. Свобода — оборотная сторона ответственности, путь вменяемого самосовершенствования. Свобода понятие не физическое, а сверхфизическое. Ее ноуменальность выражает сугубо человеческое измерение бытия. Более того, каузальности вторичны, первична ответственность. В силу этого, с помощью разума и понимания все более глубоких связей, человек метафизически свободен. Он всегда может стать свободным «от»: своего тела, своего характера, своего происхождения, законов природы и даже от Бога.

Вектор свободы направлен не вовне, а вовнутрь. И всегда могут быть найдены все более глубокие мотивы для объяснения, поскольку разумом могут быть обнаружены все более глубокие причинные связи. На этом основаны, как уже отмечалось, психоанализ, логотерапия, обвинение и оправдание.

Свобода внебытийна, сверхбытийна, добытийна. Она вне свойств и идентификаций. Но, реализуется она в занятии позиции, ответственности, лишая алиби–в–бытии[384]. Она задает точку зрения для осмысления и смыслотворения.

---

[384] См. Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология техники. Ежегодник. 1984–1985. М.: Наука, 1986.

Открыть мир — значит принять его, а принять — значит взять на себя ответственность. В том, что мир открылся мне нет моей заслуги, но открылся мир **мне**. А «Я», как уже говорилось, трансцендентно, метапсихично и вневременно. Именно потому, что есть чувствилище свободы. Самосознание субъекта и есть самосознание свободы. Самосознание — возможно, наиболее важное проявление человеческой сущности. И при этом, самосознание, пожалуй, наиболее трудно постижимый феномен. Главная проблема заключается в том, что сознание собственного «Я» дано не в форме объективности, а в форме самосознания субъекта, или, иначе говоря, — в необъективируемости субъекта самосознания.

«Я» постижимо не путем объективации, а каким–то иным, возможно — более глубоким образом. «Я» — ни факт, ни акт, ни идея, оно одновременно и идеально, и реально, стоит вне времени и проявляется в душевной жизни. Онтологический смысл этого обстоятельства заключается в том, что субъект самосознания является носителем свободы. Тем самым проблема самосознания, с очевидностью, оказывается в центре любого осмысления природы метафизического знания и философствования вообще.

С гносеологической точки зрения Я — своеобразная «слепая точка», существенный, хотя и непознаваемый фактор познания. Слепое пятно в глазу — само, будучи невидимым, обеспечивает возможность зрения. Также и самосознание, выступая необходимым условием познания, ускользают от познания как только становятся предметом этого познания. В этом плане Я становится трансцендентальным субъектом — непознаваемым и одновременно универсально общим условием познания для всех носителей сознания. Б.М. Полосухин проводит простую и весьма эвристичную аналогию между самосознанием трансцендентального субъекта и самоприменимостью универсальной машины Тьюринга, модлирующей любые алгоритмические процессы[385]. Получается, что самоприменимость как проявление рефлексии, образующей субъективное начало самосознания одинакова для всех

[385] Полосухин Б.М. Феномен вечного бытия. Некоторые итоги размышлений по поводу алгоритмической модели сознания. СПб.: Наука, 1993. — 562 с.

моделируемых объектов, т.е. человеческих индивидов. Сознание не субстанция и не субстрат. Это состояние системы. И как состояние — не локализовано и одинаковое (как состояние) у всех людей.

В этой связи Б.М. Полосухин говорит даже о субъективном бессмертии, как постоянном воспроизводстве одного и того же состояния — субъективного начала как самоприменимости. При всей экстравагантности используемой лексики, в этом соображении имеется резон. Еще в самом начале этой книги говорилось о трех бесспорных составляющих человека: тело, личность и сознание. Смерть — жестокое испытание для тела. Она полностью уничтожает его, хотя ей не под силу уничтожить атомы тела, которые включаются в бесконечный круговорот материи. Смерть — суровое испытание и для личности. Она отрывает ее от тела, хотя на большее не способна. Личность возвращается к своему источнику — социуму и остается жить в нем: в памяти других людей, в своих делах, переданном опыте. И чем значительнее личность, чем полнее была ее социальная жизнь, тем четче и ярче это наследие. Но смерть бессильна перед третьей человеческой ипостасью — субъективным началом самосознания. Заключенное в броню первых двух начал, порожденное ими самосознание (как самосознание) воспроизводится вновь и вновь. В этом плане трансцендентальный субъект, действительно, бессмертен — до тех пор, пока на Земле или Космосе будет хотя бы один носитель сознания.

Поскольку самосознание трудно подвести под рациональные, объектные категории, в философии сложилась традиция рациональной неопределимости самосознания и связанных с ним философем (свободы, экзистенции и т.д.). Будучи трансцендентным, метапсихичным, вневременным, «Я» предстает «не от мира сего», «абсолютоподобным» — по выражению Б. Вышеславцева. Именно поэтому проблема самопознания обнаруживает себя традиционно, в конечном счете, как проблема религиозная: подлинное самопознание достигается лишь через соотнесение с Абсолютом, проявляет зависимость от богопознания, предваряя его гносеологически.

«Я» дано само по себе, но оно не может быть основанием самому себе. Именно забвение этого и ведет к самозванству, человекобожию и ничтоженью бытия. Не случайно Ж.–П. Сартр, исходивший

из того, что свобода как небытие предшествует бытию и, значит, бытие пронизано небытием, пришел к выводу, что «Я» есть «пустота в густоте бытия», «дыра небытия в бытии».

Сколько не искали философы внутреннее «Я», они не нашли его, ибо таковое суть диспозиция, качество, проявляемое в момент актуализации. Это качество — свобода. Единство «Я» нельзя найти в готовом виде, оно не «отрезано» и не «отвешано», как говорил Г.Г. Шпет. Его можно только осуществить неустанным усилием утверждения скрытой сущности, сущности свободы. Усилием прорастания бытия. Свобода — единственное условие адекватного восприятия и постижения реальности, как окончательная реализация внутренней гармонии индивида и наивысшее выражение преодоления его Эго, восстанавливающее единство внешней и внутренней реальности. Человеческая сущность и есть свобода, вечно ждущая за порогом человеческой определенности мира. Поэтому, в конечном счете, проблема заключается в преодолении самозванческих крайностей как индивидуализма, так и коллективизма, ничтожащих бытие либо в невменяемом человекобожестве, либо в невменяемом das Man. Как это назвать — персонализмом (С.А. Левицкий), новой архаикой (В.А. Савчук) или еще как — все равно. Главное — вменяемость, то есть личностность бытия.

Посттелесное Я как точка сборки свободы и ответственности

Очевидна историческая тенденция сужения границ Я, границ личности как вменяемого, свободного и ответственного субъекта от племени, общины, рода до психосоматической целостности индивида, к определенным этапам его жизненного пути, например, от 18 лет до наступления старческого маразма.

Ничто не мешает предположить, что сужение конуса Я, свободы и ответственности может быть продолжено уходом вглубь тела под кожно–волосяной покров в стремлении к некоей точке с возможным последующим расхождением «по ту сторону точки» в некоем новом запредельном расширении. Но тогда — не является ли личность феноменом только нашего времени? Ее не было. Она есть. Но ее может не быть.

Более того, эта тенденция сужения границ вменяемости и личности может быть продолжена в плане сужения границ человеческого Я. Действительно ли ин–дивид неделим? Современный человек имеет множество Я: в социальных ролях, в своих движениях души, фантазиях, во сне и т. д. Распавшаяся на иногда конфликтующие ипостаси личность — типичный образ современного искусства. Человек и ответственность перерастают и взламывают традиционные границы личности, которые совпадают с границами ответственности. И кто сказал, что процесс сужения границ ответственности (а значит — и личности) не может пойти вглубь? К ответственности составляющих и образующих индивидуальную личность частей?

Границы свободы и ответственности сузились настолько, что перешли в запредельное. Разве уже сейчас не возлагается ответственность не на целостную личность, а на стихии, процессы и системы ее образующие и пронизывающие? Например, ответственность возлагается на наследственность, окружение, а то и на части тела и организма (нервная система подвела, «это не я убил — рука сама убила»...), а то и на отдельные социальные роли («разве ж это я убил, я бы не смог, но как зять»...). Или как в шекспировском Гамлете: «Не я виной, мое безумие!». И нет субъекта, нет человека. Он рассыпался на биологическое, социологическое, психологическое, религиозное и т. д. существа, а точнее — сущности. Об этой тенденции свидетельствует и обостренный интерес в конце XX столетия к так называемой «трансперсональной (то есть внеличностной) психологии», духовным практикам в духе Кастанеды, интегральной йоги Ауробиндо и т.п. Общим для всех них является поиск органической связи человека с бесконечным полем сознания (универсальным разумом или космическим сознанием), то есть выходом конкретной личности за рамки пространственно–временных и причино–следственных границ.

Современный человек находит детали своего облика, знакомые свойства, связи, структуры, но только не себя самого. Движется по направлению к себе, но никогда не достигает себя. Общество же оперирует человеком, исчисляет его статистически, его распределяют по организациям, используют его для разных целей.

Человек, по словам Н.А. Бердяева, «проваливается в окружающий его предметный мир».

Эта деперсонализация, ничтоженье Я переходит на ничтоженье и распыление реальности, что проявляется, в том числе, и в искусстве, причем, в искусстве — наиболее безобидным и неопасным для окружающих образом. Так, современные проза и поэзия, в отличие от постмодернистских, дающих опыт деконструкции, дают переживание «ускользания текста», а значит и ускользания, и распада мира. Зачем показывать атомную войну или вселенское одичание (для этого достаточно СМИ), если можно показать одичание текста, его взрыв и агонию. В модернистском и постмодернистском искусстве распад поражает как бы основы языка — речи и письма, переносится на морфологический и даже фонетический уровень (футуризм — раньше, А. Горнон, Сигей — сейчас). Текст может как в «вакуумной поэзии» зримо исчезать со страницы. Более тонкий вариант этого разложения — подрыв синтаксиса, грамматики, логики, стилистический диссонанс в опытах ОБЕРИУтов, В. Хлебникова, А. Платонова. Но уже в прозе и поэзии А. Драгомощенко, прозе Л. Петрушевской сталкиваешься с распадом и разложением на другом уровне и в другой среде. Достигается это языковыми средствами «гладкого письма», но эффект достигается не языковой: стилистика не нарушена, грамматика и морфология тоже, фраза построена правильно, мысль, вроде бы, серьезна, но утрачена мотивация их порождения, артикуляция и вербализация мысли расточают и уничтожают саму мысль, усилие вернуть утраченную мысль, чтобы снова ее потерять. Мысль не порождается движением текста, а рассеивается им, стирается. И это тем страшнее, что разрушается не смысл — он вполне локально нормален — но как бы мир смысла, а значит и смысл мира, сам осмысленный мир как таковой[386].

Тем самым, как бы меняется отношение к литературе. За разрывом, несовпадением письма А. Драгомощенко с полем общего смысла стоит некий телесный опыт, хапос, лишенный смысла, прагматичной функциональности. И этот опыт непередаваем. Даже будучи поведан, он подрывает коммуникацию, потому что

[386] Барзах А. // Митин журнал. № 55, 1997. С. 259–262.

никто не в состоянии идентифицировать себя с этой телесностью, выскальзывающей из рамок социальной (общей) осмысленности. Сам А. Драгомощенко в романе «Китайское солнце» называет этот феномен «агонией установления нетождества»: «мне не то чтобы нужно другое в высказывании, но по какой–то неотчетливо выражающей себя причине, необходимо обессмысливание говоримого, сведение его в конечном счете к неартикулируемому остатку как к предвосхищению, бормотанию, нечленораздельному подземному гулу». В результате литература, искусство в целом становятся чем–то глубоко частным, связанным с головокружительным опытом непонимания, провалами в бытии, когда повествование, прошитое такими дырами, на них собственно и держится. А в конечном итоге это опыт переживания «анти–сатори», негатив просветления: «Но мир состоит из ложных признаков присутствия, и только укол соломинки в темя позволяет увидеть то, что неподвластно как знанию, так и молитве»[387].

Уже меняется культура и психология литературного творчества и чтения. В результате расфокусировки авторского сознания писатель и читатель меняются местами: первый распахивает душу, второй — в ней копается[388].

Где и когда Я? Где и когда личность? К концу XX столетия эти вопросы звучат весьма нетривиально. Психологи и даже педагоги говорят о пренатальной (внутриутробной) стадии развития личности. Родителям впору как в «Стране водяных» Акутагавы испрашивать у не родившегося плода согласия на его рождение. Небывалой (до политических столкновений) остроты достиг вопрос об абортах, трактуемых не как прерывание физиологического процесса — беременности, а как человекоубийство в полном смысле слова со всеми вытекающими нравственными и правовыми последствиями. Поневоле начинаешь вспоминать соратницу В.И. Ленина О. Лепешинскую, ставшую в советское время известным биологом и занимавшуюся воспитанием зиготы. Вообще, складывается впечатление,

---

[387] Скидан А. Митин журнал. № 55, 1997. С. 263–265.

[388] См. также: Генис А. Расследования: ДВА. М.: Подкова: ЭКСМО, 2002. С. 17.

что еще немного и можно будет говорить о презиготной стадии развития личности.

Современная цивилизация с избытком потенциирует человеческое бытие. Упомянутые достижения генной инженерии и медицинских технологий. Гипертекстуальность циркулирующей в глобальном масштабе информации, нарастающие ее интерактивность и открытость любому пользователю. И одновременно — ее короткоживущий характер: некоторые сайты не живут в Интернете и суток. Мультикультуральность современного общества. Пластичность и динамичность современного менеджмента, требующего перманентного реинжиниринга бизнес–процессов... Все это выводит на первый план проблему Я как точки ответственности во всех этих связях, отношениях и процессах.

Но что такое это Я и как его идентифицировать? Обладает ли оно некоей «твердой десигнацией» подобно первым (индивидным) аристотелевым сущностям или оно — вторая (общая) сущность, которая может фиксироваться в каждом возможном мире заново? Что что определяет: идентичность — множество личностных позиций или множество возможных позиций порождает проблему идентичности? Я отвечаю за все в ситуации мультикультуральности или Я ускользаю и меня надо каждый раз идентифицировать для установления идентичности?

Ничто не мешает предположить, что сужение конуса, достигшее «точки» (индивида), может быть продолжено последующим расхождением «по ту сторону точки». В этом вновь расширяющемся конусе вменяемым субъектом могут выступать уже части психофизиологической целостности (тела, организма), отдельные социальные роли, «стихии», образующие личность. Но это уже не будет ситуация классовой, национальной или какой–либо иной «коллективной» невменяемости. Субстанция свободы и ответственности станет виртуальной, уподобится иррациональным числам и станет недоступной здравому смыслу и обыденной практике.

Скорее Я станет «точкой ответственности» в стихиях, стоящих за видимым миром, «странником» по этим стихиям, «точкой сборки свободы» самосознающего Я, которое не столько отделено от бытия, сколько вплетено в его ткань. Именно на это обращал

внимание Г.Г. Шпет, когда писал, что «Я не отрезано и не отвешано по объему, а включено в целое мира»[389].

Если воспользоваться метафорой, предложенной Г.В. Флоровским, согласно которому «тварь можно уподобить геометрической связке лучей или полупрямых, от начала или некоего радианта простирающихся в бесконечность»[390], то Я представимо в качестве подобной лучевой структуры — то ли оначаленной, но неоконеченной, то ли оконеченной, но неоначаленной, то ли неоначаленной и неоконеченной, как пучок стихий. Именно такой образ имел в виду Г. Зиммель, когда писал, что «Я — пучок линий, развитий по различным направлениям, совершенствований, но дело не в них в отдельности, а в значении их для развития личностного единства».

Но человек не застревает на таких частичных «совершенствованиях», на сопричастностях, идентичностях, замыкающих его в своих единствах, превращающихся в ловушку das Man, когда сопричастность превращается в представительство. Полноценная личность не только и не столько представительствует от имени идеи, но и способна «иметь идеи», «рождать», формулировать их. Поэтому Я, скорее, не «пучок стихий», нитей, вплетающихся в ткани бытия, прорастающих в нем, сколько странник в них, челнок, плетущий неповторимый узор — то ли войлок, то ли ковер. С Я буквально «связывается» нить судьбы, в которую свиваются стихии, миры и возможности. Вплетаясь в нее, они и задают ее текстуру и узор. Прядение нитей человеческих судеб — хорошо известный мифологический сюжет. В античной мифологии богини судьбы — мойры — именно этим и занимались: Лахесис вынимала жребий, Клото пряла нить, Атропос ее обрывала. Так же пряли нити человеческих судеб и древнеримские парки, скандинавские норны. Пряха по роду занятий и Баба–Яга из русских сказок.

---

389 Шпет Г.Г. Сознание и его собственник // Георгию Ивановичу Челпанову от учеников его семинариев в Киеве и Москве 1891–1916. Статьи по философии и психологии. М., 1916.

390 Флоровский Г.В. Тварность // Православная мысль. Пгд, 1928, № 1. С. 178.

Можно предложить и другую, более современную математическую метафору, если уподобить Я — всюду негладкой («ёжистой») функции вроде функции Дирихле. Или, может быть, Я подобно волновой функции?

Но тогда границы свободы и ответственности, как и границы личности, утрачивают четкость Нового и новейшего времени. Границы свободы в XIX–XX веках есть границы собственности (доля, кусок, объем). Если же в XX–XXI веках свобода приобретает пучкообразный вид или вид волны — и где тогда ее границы? Она везде, где точка–Я, осознающего свою ответственность. Современный процесс дезинтеграции личности лишь заостренно подает этот непреложный факт: Я внеположено любому рассуждению и любому определению. Оно одновременно и главное действующее лицо и неуловимо для характеризации.

Эти наблюдения непосредственно перекликаются с математической моделью сознания, предложенной Б.М. Полосухиным, согласно которому имеется прямая аналогия сознание и универсальной машиной Тьюринга[391] с самоприменимостью[392]. Поведение животного аналогично специальной машине Тьюринга, вынужденной пользоваться кодами, поступающими извне, тогда как универсальная машина Тьюринга способна к самоописанимого процесса. Возможности такой машины к обучению практически безграничны. В терминах полосухинской модели находят решение некоторые проблемы эволюции, нпример, объяснение множественности и разнообразия животного мира и единственности человека. Каждый биологичесий вид оказыватеся тупиковой специальной машиной, тогда как человек — носителем универсальной способности к самоприменению, за счет чего достигается автономия по отношению к внешенему миру.

Похоже, что механизмом формирования такой способности является именно рефлексия — самоприменение перекрученных и замкнутых на себя причинно–следственных связей. Рассмотренное раннее вменение ответственности и порождает самосозание

---

[391] Имеется в виду алгоритмическая процедура.

[392] См. Полосухин Б.М. Феномен вечного бытия. Некоторые итоги размышлений по поводу алгоритмической модели сознания. М., 1993.

как свободу самоприменения. И эта способность у всех людей как носителей сознания едина — в том смысле, в каком всеобщим и уникальным одновременно оказывается трансцендентальный субъект. Речь идет не о единстве органическом, а именно алгоритмическом, процессуальном, о едином способе переработки информации. Подобно тому, как самые различные телевизоры — ламповые и полупроводниковые, аналоговые и цифровые, цветные и чернобелые, самых разных марок — давая разное качество изображения, тем не менее, одинаково преобразуют информацию сигнала в изображение.

Отвечая на вопрос, поставленный в начале книги — что есть тело, плоть — универсальное чувствилище или налипшая на органы чувств среда? — можно сказать: и то, и то. Универсальное чувствилище среды, самозамыкаясь в рефлексии вменяемой ответственности, становится универсальным чувствилищем свободы.

Понимание Я как точки сборки ответственности, как волновой функции свободы, как странника в возможных мирах, как потенциатора бытия — и есть грядущие метаморфозы и открытия нравственности, предвестником которых является постмодернизм. Если я обречен смотреться в зеркало рациональных схематизаций, то я остаюсь в кругу невменяемости. Если Я — конструкт этих схематизаций, то меня собственно и нету. Но Я — не продукт, не результат, а путь. В целом мире. И познание возможно только через сопричастность этому целому. Истинное знание достигается не размышлением, оно — тот путь, тот сюжет, та траектория бытия, которые открылись вменяемому человеческому осмыслению.

Человеку — в ситуации постчеловеческой персонологии нужно умудриться пройти между Сциллой и Харибдой: между биологическим доличностным и социально–коллективным послеличностным существованием. Как на пути из «биологии» в «социологию» не проскочить единственную узкую тропинку, ведущую к самому себе? В современной ситуации вывернутого наизнанку социального бытия человечество снова начинает жить видом, а не индивидом. В. Маканин, оценивая феномен массового общества, отмечает, что «....только на этом спокойном внеисторическом пути человеку воздастся самым высоким за все времена уровнем жизни. Взамен когда–то сделавших Европу Европой великих

порывов индивидуального мышления человек будет жить пульсирующей биологической массой. На этом пути мы вновь набрели на почти заросшую тропинку «религиозно–мифологического движения духа», состоящего в едином сплаве. В нем пребывала наша первичная созидательная сила. И вот теперь под напором биологической массы заново обнаружилось это «примитивно–цельное мифологическое мышление»»[393].

Как обычно, раньше других ситуация постчеловеческой персонологии была если не осмыслена, то прочувствована в искусстве. Кубизм начала XX, Пикассо, музыка А. Шенберга, абстракционизм Кандинского, лучизм, аналитическое искусство П. Филонова, супрематизм К. Малевича — были только провозвестниками нового мироощущения и миропонимания. Чем дальше, тем больше «... традиционно говорить о «герое» или «персонаже» литературного произведения уже нельзя, поскольку в тексте присутствует не герой, но фокус пересечения полярных экзистенциалов, случайный центр психологических притяжений и отталкиваний, константа энергетического состояния группы и т.д. Человек рассечен и разбросан в протяженности повествования, идентификация проблематична: след голой ступни на песке, судорожно сплетенные пальцы, вкрадчивый шепот, равномерный гул механизма, клекот воображаемых птиц, раскрытые губы, раскрытая могила — в месиве «непосредственных данных восприятия» едва заметен антропоцентрический ориентир. Человек Пруста не имеет ничего общего с человеком Бальзака, герой Лавкрафта несравним с героем Эдгара По...»[394].

Возможно с этим связан феномен жестокости современного искусства. Пребывая в спокойном и расслабленном состоянии человек не рапсположен ни серьезно думать, ни глубоко чувствовать. Для того, чтобы это произошло, человека надо лишить привычного комфорта души. Детектив, мелодрама, даже триллеры и хорроры не решают эту задачу, оставляя человека в уверенности

---

393 Маканин В. Квази. Цит. По Генис А. Расследоваания: Два. М., 2002. С. 53.

394 Головин В. Лавкрафт — исследователь аутсайда // Лавкрафт Х.Ф. По ту сторону сна. — Петербург, 1991. С. 246.

развлекательности происходящего. Все пристойно и конвенционально — в пределах жанра, когда в конце концов добро и справедливость торжествуют.

Задача современного искусства заключается в том, чтобы лишить равновесия. Эстетический шок, делающий сознание гибким и пластичным, тербует нарушения всех привычных норм и запретов. Когда нарушены все мыслимые табу и почва уходит из–под ног, приходится искать новую точку опоры — собственную. В «Пианистке» М. Хайнеке героиня режет влагалище бритвой. В «Острове» Ким Кидука — засовывает туда рыболовные крючки. Слабонервные девушки падают в обморок, пожилые мужчины — хватаются за валидол. Остальные — с отвращением смотрят на попкорн в руках и задумываются о смысле жизни. Нынешнее искусство и художественная культура в целом стали сферой легального нарушения нравственности — как полигоном выработки самоопредления.

Выше уже неоднократно отмечалось, что наше время становится временем фактического осуществления титанического соловьевского проекта Сверхчеловечества, преодоления смерти и индивидуальной личности. Включая ее интенциональность. В самом деле, любая интенциональность, потенцирующая и преодолевающая бытие подобна «доминанте» Ухтомского — очагу возбуждения, подавляющего остальные. Как говорил М. Минский в беседе с Д. Хорганом: «Если есть что–то, что вам очень нравится, то вам следует смотреть на это не как на то, что делает вам хорошо, а как на тип рака мозга, поскольку это означает, что некая малая часть вашего разума решила, как отключить все остальное»[395]. Смысл подобен злокачественной опухоли?

Не преодолевается ли эта дисгармония на наших глазах? Преодоление конечности, постижения мира «в смысле» — объединение всех разумов в один? Наука добивалась успеха на путях анализа, то есть расчленения целого, омертвления живого в определениях, терминах и т.п. Новый уровень постижения и понимания может заключаться в синтезе — подобно соединению базовых

---

395 Хорган Д. Конец науки. Взгляд на ограниченность знания на закате Века Науки. СПб, 2001. С. 302.

компонентов в компьютере и исследованию последствий этого соединения. И вообще — не является ли искусственная жизнь в электронном мире компьютеров частью более широкого процесса проникновения за сферу того, что происходило естественным путем. Тогда может выясниться, что «искусственная» жизнь позволяет отделить в реальности неизбежное от случайного. И это позволит оторваться от субстанции. Ведь жизнь — это то, что она делает, а не из чего она сделана.

Парадокс российского духовного опыта

В этой связи нельзя не сделать небольшое отступление в связи с резко бросающейся в глаза особенностью российского духовного опыта, которому свойственно стремление жить «по правде» («не по лжи») делает одной из основных ценностей российского духовного опыта нравственную личность, в своей самоотверженности готовой за правду пострадать. Образы героя, совершающего самоотверженный подвиг, или святого — подвижника самоистощания — и выражают эту ценность.

Высшим выражением нравственности, таким образом, оказывается страдание во имя идеи, готовность ради нее самому пострадать, но и других не пощадить. При этом нравственный максимализм в российском духовном опыте сочетается с правовым нигилизмом. Свобода, достоинство личности и право, как их гарант, ценностью не являются («праведнику закон не лежит»). Идеи права и свободы либо высмеиваются, либо отвергаются как проявление мещанства, филистерства, буржуазности, а то и как проявление слабой воли. Идея правового государства декларируется, но в сознании властей, как и граждан, не укладывается идея о подчинении власти закону — власть на то и власть, чтобы принимать свой закон («я начальник — ты дурак, ты начальник — я дурак», «закон — немецкий фокус», «закон что дышло — куда повернул, туда и вышло»). В Православии, как известно, Благодать выше Закона. «Не согрешишь — не покаешься, не покаешься — не спасешься». Главное — чтобы человек был хороший. То есть знал бы он правду и за эту правду пострадал. Именно этот ценностной компонент объясняет многие реальности современной

российской политической жизни[396], необъяснимые, а то и просто абсурдные и иррациональные для внешнего наблюдателя. На этом ценностном комплексе очень многое основано в русской культуре. Можно даже говорить о своеобразном культе униженных и оскорбленных: от русских святых — невинных страдальцев до темы малого человека в русской литературе, от народничества до самоуничижения интеллигенции.

Главное же — самоценность страдания лишает позитивного ценностного содержания реальность. Российский духовный опыт глубоко и принципиально апофатичен. Этот мир и жизнь в нем сами по себе лишены ценности. Жизнь «здесь и сейчас» — юдоль страдания, нравственного испытания. Ценностью является жизнь в мире ином: в потустороннем мире, в светлом будущем, «за бугром». И в этой жизни я лишь могу пострадать, пройдя испытание перед жизнью в мире ином. Причем, чем больше я пострадаю в этом мире, тем больше мне воздастся в мире ином. Реальная жизнь в реальном мире оказывается лишь переходом, дорогой в мир иной, а человек — лишь путником на этой дороге страдания. Дорога же отменяет нормы, оправдывает отказ от них, а то и выворачивает их наизнанку, порождая культуру амбивалентной нравственности.

В русской классической литературе выявилась и глубоко осмыслена характерная для российского духовного опыта склонность к социальному экспериментированию на грани гибели с включением себя самого в качестве главного действующего лица такого эксперимента. Такова жизнь не только персонажей, но и авторов: А.С. Пушкин, М.Ю. Лермонтов, Н.В. Гоголь, А. Блок, С. Есенин, В. Маяковский, М. Цветаева, В. Высоцкий, Вен. Ерофеев... Социологические исследования свидетельствуют о массовом характере этой установки для российских мужчин 20–55 лет, т.е. трудоспособного и детородного возраста. Причем, эта установка имеет явно угрожающие размеры — вот статистика за 1998–1999 годы

---

396 Тульчинский Г.Л. Политическая культура России: Источники и перспективы. СПб.: Аоетейя, 2018. См. также Потякин А.А. Правовой нигилизм как вариант современного российского правосознания // Общество и политика. СПб, 2000. С. 342–360.

причин смерти российских мужчин в этом возрасте: самоубийство — 28,8 %, болезни сердца — 28,8 %, несчастный случай — 25,2 %, убийство — 7,8 %, отравление алкоголем — 6,85 %, прочие болезни — 6,8 %, ДТП — 5,2 %[397]. Из этой статистики следует, что главная причина мужской смертности — не уровень жизни, а низкая ценность самой жизни, пренебрежение ею.

Уход от реальности, ее отрицание в своем предельном выражении являют вневременной эсхатологизм — конец времени, конец света и последний (Страшный) суд над этим миром, торжество окончательной справедливости, Правды, перед которой все равны. А что может быть справедливее конца света? Перед смертью все равны. Это равенство энтропии, смерть развития, справедливость нирваны.

Отсюда постоянный российский спор с историей, отрицание конкретного времени во имя вечности, полное пренебрежение человеческой жизнью (точнее, еще одна мотивация такого пренебрежения) и особое российское смертобожие. Эсхатология и танатология как национальный опыт. И в российско–советской истории этот народный эсхатологизм весьма цинично использовался в военных и экономических авантюрах, «стройках века» и т.п. в российском духовном опыте этот мир и эта жизнь ценностями не являются.

Нравственность ухода от реальности не коренит человека в ней, лишает его мотивации к конструктивной деятельности, к ответственным отношениям с другими людьми. Воздаяние возможно только «после жизни». Человек оказывается не в состоянии своим трудом сделать свою жизнь (и жизнь своих близких) счастливее. Поэтому труд в российском духовном опыте не является ценностью. «Птицы небесные не сеют и не жнут, но корм имеют» или, как сказал поэт, «Птичка Божия не знает ни заботы, ни труда...». А авва Дорофей написал одинокому иноку: «Брат! Истинный труд не может быть без смирения, ибо сам по себе труд суетен и не вменяется ни во что». Не удел человеческий — думать о своем достатке: «Бог дал, Бог взял».

Именно в этом ценностном комплексе коренится так называемый «утопизм» российской ментальности. Но важно понять, что

---

[397] Общество и политика. СПб, 2000. С. 315.

этот утопизм (от безответственной маниловщины до агрессивного революционаризма) — не причина, а следствие апофатизма. Напряженный труд не может быть источником достатка, он всего лишь один из компонентов страдания в этой жизни. Ему противопоставляется творчество — единовременный акт богоподобного творения «вдруг», «из ничего», сродни чуду.

Поэтому «утопизм» есть проявление и выражение отрицания ценности этого мира и труда в нем в сочетании со стремлением к богоподобному, а то и богоборческому творчеству. Спорить с Богом из–за слезинки ребенка (отвергая из–за этой слезинки и Бога, и мир), но пальцем о палец не ударить, чтобы вытереть эту слезинку — характерный сюжет российского духовного и исторического опыта.

Личность, человеческая индивидуальность, таким образом, не является ценностью российского духовного опыта. Она выступает элементом, средством реализации и воплощения общности, всеединства, соборности, симфонической личности и т.п., которые, собственно, и являются ценностями. Проявлением этого ценностного комплекса и является знаменитый российский коллективизм. Речь при этом идет не о коллективе, образованном для реализации общности интересов и эту общность интересов, их балансе, необходимости сотрудничества, а просто о некоем «мы» (одного барака, двора, класса, очереди и т.д.), коллективе, который всегда прав потому, что он коллектив. Поэтому каждый, кто начинает говорить о своих интересах, безнравственно противопоставляет себя коллективу, «ему больше всех надо», он «высовывается» и т.п. Зато любой самозванец получает право говорить от имени всего коллектива: от имени всех рабочих, всех русских, «как мать и как женщина» (и не важно, что как у А. Галича это говорит мужчина).

Всеединство распространяется на мир в целом, что создало, например, предпосылки возникновения и развития философии русского космизма. Но важно понять, что и он, вплоть до блестящих технических идей Циолковского и Чижевского, коренится в идее, что «всяк за всех в ответе».

Апофатизм и всеединство связаны и с особым трансцендентализмом, «неотмирностью» российского самосознания. Даже современные опросы свидетельствуют, что только 1,9 % опрошенных

считают нормальным жить сегодняшним днем, не ставя трансцендентных целей[398]. «Всечеловеческое призвание», мессианизм и прочая причастность неотмирным целям и смыслам порождают, во всяком случае, применительно к социально активным, образованным слоям, «двойную идентичность», реализующуюся через отождествление себя с кем–то или чем–то вне России: с каким–то общемировым делом», с теми, «кто нуждается в нашей помощи», «со всеми угнетенными». В этом плане освобождение угнетаемых Турцией христиан, Гражданская война в Испании, «борьба за мир», Куба, «защита негров в США», война в Югославии, даже движение стиляг в 1960–х — явления однопорядковые.

Ранее я много писал об этом российском повышенном интересе к трансцендентному, общему, если не универсальному. В своем апофатизме российский духовный опыт разительно отличен от протестантского и американского духовного опыта — ориентированных на настоящее и на реальность «здесь и сейчас», на ее фактичность и конкретность.

Но — парадокс. При всей ориентированности на трансцендентное и возможное и отстутствии интереса к настоящему доходящему до эсхатологизма — российско–советский духовный опыт характеризуется стремлением *реализовать* некие конкретные утопии, спустить небеса на землю, «здесь и сейчас» воплотить Царство Божие.

Как отметил М.Н. Эпштейн[399], XX век продемонстрировал две модели развития: (1) «реализации возможностей» как сужения их до одной, желательной и обязательной реальности, следствием чего является отсечение других альтернатив, принесение их в жертву одной, реализуемой и требующей единомыслия — модель, осуществленная в Восточной Европе и Азии; (2) развитие не от возможного к реальному, а от реального к возможному — не случайно к Западной Европе и Северной Америке, где эта модель была реализована, так часто применяется квалификация как «общества возможностей». И время показало преимущества последней модели.

---

[398] Русский узел. М., 1999. С. 51.

[399] Эпштейн М.Н. Философия возможного. – СПб, 2001.

Своеобразными символами такого общества являются всеобъемлющие системы кредита и страхования, переводящие повседневную жизнь в сослагательное наклонение. Человек живет на средства, которые он *мог бы* заработать (кредит), и платит за услуги, в которых *мог бы* нуждаться (страховка). В первом случае человеку оплачиваются возможные формы его благополучия: дом, машина, телевизор.., во втором — он платит за свои возможные несчастья: болезнь, аварию, безработицу, увечье, скоропостижную смерть... Например, оплачивается не лечение, а возможность лечения, само же лечение почти ничего не стоит. Или — оплачивается не посещение парка, а возможность его посещать на основе долгосрочных абонементов или membership'a. Человек живет в доме, который дан ему в модусе возможности: он может стать его, если в течение тридцати лет будет регулярно вноситься плата. Кредитные и страховые компании занимаются именно тем, что расчитывают с максимальной точностью все возможности жизни гражданина, исходя из его возраста, здоровья, образования и т.д. Они имеют дело не с ним самим, а проекциями его будущих возможностей. В политике опросы общественного мнения, рейтинги превращают выборы в многоступенчатый спектакль, где одни сослагательные допущения стимулируют и инициируют другие. Политика оказывается не только и не столько «искусством возможного», сколько искусством «овозможнивания» реальности. Потребитель покупает не столько товар, сколько возможность «вдохнуть аромат джунглей», «вернуть беззаботность молодости» и т.д. Имидж вытесняет реальность, придавая ей вторичный, виртуальный характер некоей гиперреальнсоти. И все это можно помножить на достижения современных информационных технологий, Интернет, интерактивные мульти–медиа, порождающие буквальную виртуальную реальность, играющую все большую роль в образовании, банковском деле, индустрии развлечений и т.д.

Современная цифровая цвилизация — буквально цивилизация возможностей. Человеку выросшему в обществе первой модели, с ее тяжкими реальностями, обычно трудно включиться в эту игру возможностей on line и off line, где все скользит на грани «если бы», где одна возможность приоткрывает другую, а вся реальность состоит из чередования возможностей, которые сами по

себе редко реализуются. Продаются еще не выкупленные дома и покупаются, опять же в кредит, другие, еще более дорогие дома. Обогащение идет по восходящей своих возможностей, переходя с одной кредитной линии на другую. Тем самым создается непрерывная цепь или даже сеть возможностей, в которой все труднее уловить хотя бы одно «реальное» звено.

Российский духовный опыт с его глубоко укорененным апофатизмом, аутизмом по отношению к «этому миру» обладает колоссальным творческим потенциалом, что проявлялось и проявляется как в историческом процессе, развитии культуры, личностных биографиях — факт широко известный и общепризнанный. Но этот потенциал творчества находится в вопиющем противоречии с российской социально–политической и экономической практикой. Думается, что этот парадокс еще будет будоражить не одно поколение.

V. Воплощение смысла: онтофания свободы

Творение: тело как онтофания свободы. Культура как опыт (де)сакрализации: семиозис воплощения. Лента Мебиуса бытия: Dasein. Ничто в ничто: апофатика свободы и творящая пустота. Инфраструктура свободы. Воля как потенцирование бытия. Свобода как результат вменения ответственности. Свобода и индивидуализация. Конец власти и реальности как реальности. Онтофания свободы и асимметричность этики возможного. Рациональность телесности как онтофании свободы и ответственность.

Творение: тело как онтофания свободы

Тело — открытая система[400]. Оно не может существовать в органическом единстве независимо от внешних воздействий, без вещественного, энергетического и информационного обмена с окружающей средой. Только так и может существовать конечное существо. Смысл и осмысление — удел такого конечного существа,

---

[400] В данной работе нет возможности детально вдаваться в различные концепции тела и телесности, выработанные в рамках разнообразных форм «традиционного» и «нетрадиционного» знания. Эта тематизация еще ждет своих благодарных исследователей. Достаточно в этой связи напомнить представления Джанбаттисты делла Порты о структуре человека как микрокосма, состоящего из: тела славы, астрального тела (свободного звездного двойника), квинтэссенциального андрогина, тела сновидений (лунария), физического тела, пассивного тела (тела смерти). Парацельсом, Беме, Гихтелем, Штайнером, Блаватской были предложены иные, но не принципиально отличные варианты. Чем не тема для современных специалистов по виртуалистике?

пытающегося постичь бесконечный мир, пытающегося укорениться в нем. Поэтому тело осмысленно, а смысл — телесен. Выше уже говорилось достаточно о теле смысла и смысле тела. В данном же контексте речь пойдет о реализации свободы — в творении телесного.

Воплощаясь, свобода порождает не только телесное, но и его производные: собственность и ответственность. По сути дела, само тело и есть первая и основная собственность. На нее наслаиваются другие формы собственности (семья, власть, государство, экономика и т.д.), которые, как показал еще М. Штирнер, и образуют многообразие форм человеческого бытия[401].

Творчество, творение есть создание нового, не бывшего. Поэтому творчество не– и вне–культурно. Культура всегда и везде — норма, образец. Творчество же — инобытийно, метафизично, прорыв в (из) трансцендентное. Оно — реализация свободы, «дыры в бытии», внебытийного фактора бытия.

Тогда возникает ряд вопросов:

– что есть трансцендентное инобытие;
– как оно воплощается в бытие;
– кто или что есть субъект творения;
– роль в этом процессе человека, личности.

Так по порядку их и рассмотрим.

Трансцендентное — не реально, внебытийно и добытийно. Точнее, его бытие метафизично в старом добром смысле — сверх– и за–физично. Но с ним как–то надо обращаться. Как? Доступно ли оно человеческому опыту? Как соотносится с телесным?

Думается, что ответ напрашивается. Трансцендентное не только и не столько не реально, сколько возможно. Это сближает его с сакральным (священным, не профанным). И аналогия эта весьма эвристична.

Например, тело, плоть, тварь оказывается проявлением трансцендентной внебытийной свободы. Оно наполняется смыслом как проявление бесконечного в конечном. Как уже не раз подчеркивалось, смысл — характеристика конечного существа,

---

[401] Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков: Основа, 1994. — 561 с.

реализующегося в бесконечном мире. Оно, будучи ограниченным в пространстве–времени, вынуждено занимать какую–то позицию, точку зрения. Это и есть источник и природа смысла.

Человек не может жить в неупорядоченном мире, парализующем отсутствием ориентиров, непредсказуемостью, иллюзорностью. Как конечное существо, оказавшееся в бесконечности, он стремится найти в этой бесконечности некую структуру, порядок, устойчивость, закон. Отсюда и попытки прорывов в трансцендентное, в иное, к сверх– и мета–реальному, тому, что задает и упорядочивает эту реальность. Именно в этом заключена природа любой мифологии — обыденной, религиозной, политической, научной. Миф открывает человеку большую реальность, чем сама реальность, то, что, собственно, делает реальность реальностью. Сама реальность предстает лишь проявлением чего–то более реального, истинно реального, сакрального. Природа, «естественное» оказывается выражением чего–то «сверхъестественного», неразрывно с ним связанным.

В этой связи М. Элиаде говорит о социальном бытии как иерофании (от греч. Hiero — священное и phania — проявление) — проявлении священного[402]. Прослеживается прямая параллель с его теофанией — воплощением бесконечной Божественной сущности в конечном существе. Но теофания — одна из форм иерофании как онтофании.

Так религиозный человек может жить только в окружении, пропитанном священным, которое дает ему опору и ориентиры в жизни, способность действовать. Аналогично и любому специалисту–эксперту, инженеру важно знать стоящие за действительностью законы природы, права и т.п., рациональные или иные схемы. Знание сакрального (священного и сокрытого) как знание подлинной реальности дает человеку не только ориентиры в жизни, но и силы, могущество к преобразованию реальности, эффективной деятельности вообще, возможность ставить цели и стремится к их достижению. Поэтому человек постоянно наполняет окружающий мир смыслами, выстраивая его под некое «священное». Например, освоение новых территорий, даже

[402] Элиаде М. Священное и мирское. — М.: Изд. МГУ, 1994. С. 17 и далее.

населенных до этого иными этносами, всегда сопровождалось и сопровождается неким ритуалом «освящения» как «сотворения заново», т.е. повторения первичного акта преобразования Хаоса в Космос[403]. Строительство жилища в традиционных культурах космогонично, воспроизводит миф творения сущего, а само «…жилище располагается рядом с axis mundi, т.к. человек желает жить в «Центре Мироздания», иначе говоря, в реальном»[404].

Только сакрализованный мир существует реально, имеет подлинное бытие, которого так жаждет человек, испытывающий метафизический ужас перед хаосом, окружающим его мир. Неизвестное, неосвещенное пространство за пределами этого мира не есть для него бытие, суть — небытие. Поэтому жертвенный столб понимается как Небесный Столб, поддерживающий Небо, его разрушение ведет к катастрофе, переживаемой как «конец света». Этнографами был неоднократно и на разном материале зафиксирован факт, когда разрушение культовых объектов и сооружений вело тяжелой депрессии, охватывавшей все племя.

Сакральное — ресурс бытия, ворота свободы, источник творения. Любая мифология не только и не столько повествует о созидательных деяниях богов и героев, сколько описывает различные, иногда драматичные, выходы священного в мир. Ритуалы, церемонии, праздники создают священный отрезок времени, некий прорыв священного в мир. Более того, каждый миф показывает, каким образом реальность начала существовать, идет ли речь о реальности в целом или о каком–то ее фрагменте. «Повествуя о том, *как* вещи возникли, миф объясняет сущность этих вещей и косвенно отвечает на другой вопрос: *почему* они появились на свет? «Почему» всегда встроено в «как»[405].

Потому религиозный человек и стремится расположиться в Центре Мира, у самого истока абсолютной реальности, поближе к вратам, которые обеспечивают ему общение с богами. Сакральное — окно, дверь в небо. Оно обеспечивает переход из одного способа существования в другой. Так икона, согласно П.А. Флоренскому, —

---

403 Элиаде М. Священное и мирское. С. 28.

404 Там же. С. 41.

405 Там же. С. 64.

не просто изображение сакрального, а буквально — окно в мир священного, обеспечивающее возможность общения с ним[406]. Алтарь — буквально, вход в мир высшей реальности.

Сакральное трансцендентно, но определяет переход из хаоса как аморфного, количественного, однородного пространства в космос как пространство структурированное, качественное, неоднородное. Иерофания подобна синергетическим процессам, ход и направленность которых определяется внеприсутствующими аттракторами. В этом плане, аттракторы трансцендентны, а иерофания сакрального — синергетична.

Обычно в коллективном бессознательном царство свободы — небо. Самим своим фактом существования — иное. Бесконечное, вечное, абсолютное, могущественное. Оттуда приходят главные стихии: буря, гроза, дождь. Оттуда светит солнце. Там источник света и тепла. Там обитель богов — небожителей. В противоположность небу — земля, как низ, граница смерти и, одновременно, источник рождения. Человек же — срединное существо, попирающее землю и устремленное к небу. В своей телесности он подобен дереву, корнями уходящему в землю, а крона которого тянется к небу и солнцу. Космическое древо — фундаментальная универсальная метафора человеческого бытия.

Тело — космос человеческого бытия. Через него, уподобляя ему, человек познает и осваивает мир. В некоторых языческих культах, да и в классическом психоанализе входом в иное и одновременно — выходом из него является вагина. Фаллос же приобретает культовое значение именно как средство контакта с трансцендентным, потусторонним, способным инициировать его на рождение нового «из ничего».

В традиционных культурах тело, равно как и жилище — прямой аналог упорядоченного космоса. Речь даже идет не об аналогии, а прямом соответствии. И окружающий мир, и жилище, и тело — ни что иное, как некая позиция, положение, система жизнеобеспечения, данная человеку. Космичность тела, его связь с гармоничной целостностью мира, прямое соответствие этой целостности лежит в основе восточной медицины. Понимание

[406] Флоренский П.А. Иконостас. М.: Искусство, 1994.

тела как микрокосма лежало в основе и европейского гностицизма и эзотеризма. Как «органопроекцию» — продолжение или замену, развитие органов тела понимал познание и технический прогресс П.А. Флоренский[407].

Культура как опыт (де)сакрализации: семиозис воплощения

Каждая культура создает островки упорядоченности бытия. Выстраивание иерархии бытия (инфернальной, земной и небесной) — всегда выход в трансцендентное, за пределы видимого физического мира. И это не просто наивные грезы наивного воображения или «не продвинутого» разума. Если нет всеобщей органической связи всего сущего, значит, в мире царит беспредельная и безнадежная пустота, а любое нечто возникает чисто случайно, необязательно, нет иерархии как необходимого условия перехода от низшего состояния к высшему, целое распадается на несоставимые части, жизнь и смерть неотличимы друг от друга, «... слепой космос равнодушно скалит зубы из ничто в нечто, из нечто снова в ничто, не обращая внимания или вообще игнорируя существование так называемых разумных существ, которые на секунду–другую вспыхивают в темноте»[408].

Поэтому предположения наличия некоего упорядочивающего центра, наличия у него творящей воли всегда были питательной средой мистических, религиозных, метафизических и поисков, ведущих к созданию соответствующих культуральных мифологем. Принцип иерархии составляет не только основу иудео–христианской тезы или платонизма. В этом же кругу остаются и рациональные научные представления о происхождении мира, которые десакрализируют реальность только по букве, но не по духу. Во–первых, всякие научные представления и концептуализации коренятся в неких фундаментальных метафорах,

---

[407] Флоренский П.А. Органопрекция // Декоративное искусство. 1969, № 12 (145). С. 39–42.

[408] Лавкрафт Х.Ф. По ту сторону сна. — Петербург: Terra Incognita, 1991. С. 248.

уподоблениях, а значит — тоже зависят от культуры[409]. А во–вторых, и это главное, все они все равно реализуют свободу.

В ряде культур практикуется не только снижение значимости, пренебрежение и даже подавление телесности[410]. Большей частью такое неглектирование тела обосновывается приоритетностью духовности, сознания. Однако исторический опыт упорно показывает, практика неглектирования не дает свободы духа — очевидными примерами являются опыт православия, отвергающего трехмерные изображения тела, и ислама, исключающего любую изобразительную образность. Этот этико–эстетический опыт радикально отличен от опыта католичества с акцентом на скульптурные образы и протестантства с его широким применением непосредственной телесной практики[411].

Вообще, как уже отмечалось, любое уподобление, любая метафоризация — и есть придание трансцендентному, сакральному статуса реальности и наоборот — придание сакрального смысла (подлинной реальности) сущему миру феноменов. Всякие уподобления не просто идеи, а и пережитый опыт. А человеческая жизнь — достояние не только человека. Она космична, составляет часть единого гармонически целостного универсума. В этом плане она — открытая система с трансчеловеческой структурой, в конечном счете, не ограниченная только человеческим способом бытия. Это наполняет и тело, и жизнь смыслом. Индус, обнимающий жену, отождествляет ее с Землей, а себя с Небом. Для даоса это будет слияние Яна с Инь. Австралийский абориген одной морфемой называет лопату и фаллос. Уподобление дыхания ветру, глаз — Солнцу, волос — траве — не просто поэтические образы. Более того, сами поэтические образы основаны на этой открытости личностного и

---

409 См. Гусев С.С. Наука и метафора. — Л.: ЛГУ, 1986.

410 Носова Т., Маннила С. Неглектирование тела — новое объяснение ухудшение здоровья в совоременной России // Новые потребности и новые риски: реальность 90–х годов. СПб, 2001. С. 149–160.

411 В этом плане показательным символом реформ Петра I стал почти массовый завоз в Россию европейской скульптуры и самостоятельное развитие этого жанра изобразительного искусства.

телесного бытия миру в целом[412]. Одновременно такая метафоризация есть условие осмысления. Таким образом, уподобление, метафоризация осуществляет перенос трансцендентного в мир, осуществляет его в мире культуры, транслирует человеку структуры мира.

Иерофания космогонична. Поэтому сакральное в любой культуре есть космогоничная модель порождения мирового порядка. Возможно, что различия в космогоничных сюжетах мифологии и есть главные различия между культурами. Культура дает представление и о сакральном времени: обряды, ритуалы, праздники не только дают прорывы из времени текущего, профанного — в сакральное. В них повторяется космогоническое творение, они творят культурный онтос, Так приравнивается экзистенциальный статус трансцендентного и сущего, реализуется онтологический импульс «Да будет!»[413].

Наверное, главный дискомфорт культуры постмодерна, культуры означающих без означаемых состоит именно в утрате сакрального, а значит и реального. Мир предстает плоским пространством сосуществующих дискурсов — не более.

Давно уже замечено, что красота — духотворна и нравственность ее весьма сомнительна, а справедливость — идеологична. Думается, что дело в том, что красота как интуитивное представление о гармонично целостном, трансцендентном. Она космична, буквально — «от Бога», выражает представление об уникально неповторимом в гармонично целостном мире. Именно поэтому красота, эстетическое столь связаны с идентичностью и символизмом. В этом плане красота принципиально несовместима с идеей равенства, она принципиально и изначально «несправедлива». Тогда как всякое равенство технологично. Прежде всего — как выражение и основание технологии власти, законов, права. В этом смысле равенство —

---

[412] Элиаде М. Священное и мирское. С. 104–105.

[413] См. Карпунин В.А. Воля к бытию. СПб, 2004; Тульчинский Г.Л. Свобода и смысл. Новый сдвиг гуманитарной парадигмы. (Российские исследования в гуманитарных науках. Том 16). The Edwin Mellen Press. Lewiston–Queenston–Lampeter. 2001.

рукотворно, выражает степень рационального освоения человеком действительности.

Наверное, поэтому технология справедливой власти, ее процедур — центральные проблемы либерализма, тогда как всякий фундаментализм, тоталитаризм, национализм и т.п. — тяготеют к символизму и эстетизму[414].

Сакральное внебытийно и внекультурно, т.к. творит новую реальность. И при этом — творит, задает новую культуру. Давно уже отмеченная «парадоксальность» сакрального: с точки зрения культуральной, нормативной, профанной, оно — чудовищная девиация. Чаще всего, это жертвоприношение — уничтожение тварного, тела, убийство, нередко — человекоубийство. Примеров тому несть числа: от ритуального каннибализма, человеческих жертвоприношений до распятия Сына Божьего. Даже в некоторых нынешних религиозных сектах, во всяких тоталитарных сообществах, в криминальных кланах, молодежных субкультурах действует тот же механизм, когда «...человек стремится подражать своим богам и верит, что поступает именно так, даже тогда, когда предается поступкам, граничащим с безумием, мерзостью, преступлением»[415]. Можно сказать, что сердцевину любой культуры и ее нормативности задает недопустимое в обыденной жизни, анормативное, преступление.

Но что делает реальным сакральное? Ответ, в принципе, напрашивается. Сакральное вводится в культуру и, тем самым, становится социальной реальностью посредством символизации, с помощью знаков и значений. И хорошо известны виды такой символизации и соответствующих знаков:

– первичные знаки — сами предметы и инструменты социально–культурной деятельности,

---

[414] См.: Тульчинский Г.Л. Свобода и смысл. Новый сдвиг гуманитарной парадигмы. (Российские исследования в гуманитарных науках. Том 16). The Edwin Mellen Press. Lewiston – Queenston – Lampeter. 2001. Свобода и смысл. Новый сдвиг гуманитарной парадигмы. (Российские исследования в гуманитарных науках. Том 16). The Edwin Mellen Press. Lewiston – Queenston – Lampeter. 2001.

[415] Элиаде М. Священное и мирское. С. 69.

– имеющие собственное значение, когда означающее и означаемое совпадают;

– знаки с несобственным значением, в которых означающее и означаемое не совпадают;

– индексы, когда означающее находится в причинно–следственной связи с означаемым;

– иконы, находящиеся с означаемым в отношении подобия;

– символы, не имеющие никаких «естественных отношений со своими значениями,

– когда связь означающего и означаемого чисто конвенциональна, задается некоей культурной традицией.

С индексными и иконическими знаками связаны соответствующие основные виды магии: контагиозная и гомеопатическая. Первая апеллирует к отношениям части и целого, причины и следствия. Например, когда пытаются, воздействуя на часть предмета или тела (осколок, ноготь, волос, пища) добиться определенных целей относительно самого предмета. Вторая апеллирует к отношению подобия, когда манипуляции с изображением, рисунком, фотографией предполагают воздействие на изображаемый предмет. В принципе, эти фундаментальные отношения сохраняются и в современной науке. Так, прямым аналогом контагиозной магии является эксперимент, а моделирование — прямой аналог магии гомеопатической.

Символы, в свою очередь, также имеют свою систематизацию. Стоит напомнить только, что наиболее развитой системой символов является язык и за время исторического развития цивилизации языковые средства прошли радикальное развитие от языка жестов и звуковой речи через письменность и печать к современным электронным средствам языковой коммуникации.

При этом, именно постчеловеческая персонология как онтофания свободы, современная ситуация посттелесности открывают глубинные механизмы семиозиса.

Лента Мебиуса бытия: Dasein

До XIX столетия разум, сознание были имманентно рациональны. К. Маркс, Ф. Ницше, а затем и З. Фрейд обнаружили в них способность

к ложности, обнаружили их социальность, зависимость от отношений с другими людьми. Раскрытие социально–культурной природы сознания открыло дорогу его редукции к языку. Собственно, под знаком «озабоченности языком» (Х.–Г. Гадамер) и прошло развитие философии XX столетия. Позитивизм, логический эмпиризм, аналитическая философия, философская герменевтика, критический рационализм были лишь проявлениями этой озабоченности, которая получила, пожалуй, наиболее полное выражение в логомахии и грамматоцентризме французского постструктурализма. Человеческое бытие предстало царством дискурса, самодостаточных означающих, не имеющих означаемых референтов.

В этой ситуации главным становится вопрос, — каким образом означающие без означаемых порождают значение и смысл. Бахтинская идея смыслопорождения как «взаимооплотнения» смысловых структур[416] оказывается недостаточной. Взаимодополнительность рисунка и фона, буквы и пробела также не решают проблему. И ключевую роль играет вопрос о теле, придающем смыслу глубину и предметность[417].

Можно согласиться, что смысл телесен в том плане, что копулятивен as puzzle. Но — что есть части этой мозаики? Откуда они?

Похоже, что они (reference) порождаются самозамыканием неких цепочек в петли в духе ленты Мебиуса, гравюр М. Эсхера или подобно двойной спирали ДНК[418]. Это самозамыкание порождает целостность, самодостаточность — самозамыкание каузальностей, порождающее causa sui. Иначе говоря, самозамыкание означающих порождает означаемое (reference, die Bedeutung). А вот смысл (sense, Sinn) возникает как оплотнение другими, за счет копуляции в puzzle. Reference телесно в том смысле, что самореферативно (ДНК, генетический код, вирус).

---

[416] Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. М.: Худож.лит–ра, 1975; Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Искусство, 1979; Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979.

[417] Тульчинский Г.Л. Свобода и смысл. Новый сдвиг гуманитарной парадигмы. (Российские исследования в гуманитарных науках. Том 16). The Edwin Mellen Press. Lewiston–Queenston–Lampeter. 2001.

[418] Хофштадтер Д. Гедель, Эшер, Бах: эта бесконечная гирлянда. Самара: ИД «Бахрах–М», 2001.

Таким образом, тело, телесное есть целостность самозамкнутого на себя означающего без означаемого[419]. Таким образом, за счет подобных самозамыканий означающие без означаемых порождают значения и смыслы как структуры, как информацию[420]. Но как может считываться эта информация и кем? И если смысл телесен, в том смысле, что копулятивен подобно мозаике, то кто рисует узор?

Чтобы описать телесное, надо разомкнуть целое. Поэтому никакое целое себя само описать не в состоянии непротиворечиво. Всякое такое размыкание есть омертвление живого. В конечном счете, впадающее в противоречие вроде апорий Зенона. Потому что для такого описания надо разомкнуть целое. Любое описание, семантическое задание предмета есть выход в контекст, выход на метауровень. Поэтому, чтобы самой reference распознать собственную reference, необходим выход в out, в позицию вненаходимости, во внешний контекст. И, как сказал на одной конференции нигерийский католический священник, — absolute Out is God.

Если сам носитель этой reference попытается познать себя, он попадает в петлю. Но это и есть проблема трансцендентального субъекта! Который подобен слепому пятну в глазу — само, будучи невидимым, обеспечивает возможность зрения. И слепое пятно, и трансцендентальный субъект, выступая необходимым условием познания, ускользают от познания — как только становятся предметом этого познания.

Можно сказать, что, подобно слепому пятну, трансцендентальный субъект есть точка сборки субъекта, в которой соединяется перекрученная «петля Мебиуса» бытия. Причем эта точка сборки есть в любом месте этой петли. Чтобы означающие без означающих самозамкнулись на себя, чтобы лента стала лентой Мебиуса, необходим выход в другое измерение, Другими словами, — приобрести некое добытийное качество, потенциирующее, овозможнивающее бытие. Речь идет не о чем ином, как о свободе.

Свобода — не «дыра в бытии» в духе Ж.–П. Сартра, а добытийное и внебытийное начало бытия. И познавательный доступ к ней имеет

---

[419] Особый интерес представляет топология таких самозамыканий.

[420] Таким образом, преодолевается неизбывный для европейской философии и европейского сознания платонизм раздвоения сущего не означающее и означаемое, начало преодолению которого было заложено в постмодернизме.

только сознание личности — как сущности, способной к саморефлексии и осознающей себя трансцендентальным субъектом. Тем самым личность, ее сознание становятся чувствилищем свободы, «большим человека, чем сам человек».

Так из бесконечности пакуются конечные телесности, которые потом могут распаковывать бесконечные смыслы (в духе В. Налимова)[421]. Эти телесности — буквально точки сборки свободы[422]. Сами же для себя они — трансцендентальные субъекты.

Каким же образом утверждается, «экзистирует» (в терминологии М. Хайдеггера) сама эта слепая точка? В этой связи воспользуемся главным результата развития онтологии — хайдеггеровской концепцией Dasein (вот–бытия)[423]. По весьма небезосновательному мнению ее автора, «онтология Dasein представляет собой скрытую цель и постоянное, более или менее явное требование всей истории развития западной философии»[424]. Только на основе экспликации онтологии Dasein, выделения его онтологического глубинного устроения возможно «… понимание бытия, которое лежит в основе всякого отношения к сущему и ведет его за собой»[425].

Но носителем свободы, носителем конкретных интересов, задающих векторы интенциональности, является и может быть только личность. Только через нее, посредством ее реализуются культура и язык. Именно она задает принцип единства множества форм, потенциируя,

---

421 Налимов В.В. В поисках иных смыслов. М.: Прогресс, 1993; Налимов В.В. Разбрасываю мысли. В пути и на перепутье. М.: Прогресс – Традиция, 2000; Налимов В.В. Спонтанность сознания: Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектоника личности. М.: Изд – во «Прометей» МГПИ им. Ленина, 1989.

422 Тульчинский Г.Л. Свобода и смысл. Новый сдвиг гуманитарной парадигмы. (Российские исследования в гуманитарных науках. Том 16). The Edwin Mellen Press. Lewiston – Queenston – Lampeter. 2001.

423 Можно поддержать аргументацию А.Г. Чернякова, переводчика хайдеггеровских «Основных проблем феноменологии» — отказывающегося от русского перевода этого термина, центрального для понимания смысла и эволюции хайдеггеровской философии.

424 Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: Высшая религиозно – философская школа., 2001. С. 96.

425 Там же.

овозможнивая бытие. Согласно И. Канту в таких характеристиках самосознания Я как personalitas transcendentalis (Я–субъект) и personalitas psychological (Я–объекта) не содержится подлинная и центральная его характеристика. Подлинной и центральной характеристикой является personalitas moralis. Личность — не только общечеловеческое трансцендентальное самосознание или также эмпирическое сознание Я–объекта, а, включая эти обе характеристики, еще и Я–ответственное, некий собственный способ (модус) самосознания[426].

Именно уникальная позиция личности определяет направленность к прорыву в трансцендентное, прорыву в иное — как имманентное свойство сознания. «Неверно, что интенциональное отношение к объекту выпадает на долю субъекта только вместе с наличным объектом и благодаря наличию объекта. Субъект в себе интенционально структурирован. Как субъект он направлен на…»[427]. Иначе говоря, направленность (интенциональность) субъекта не зависит от объекта, а есть характеристика самого субъекта, возникающая с самим появлением свободного, т.е. ответственного и вменяемого субъекта как personalitas moralis.

Только в этом случае возникает столь специфический способ бытия, о котором можно говорить как об интенционально структурированном объекте — существующем не только в плане простого наличия, но и в плане Dasein, которое экзистирует. Согласно М. Хайдеггеру, именно экзистенция является способом бытия Dasein, отличающим его от иметься в наличии наподобие вещи. «Та черта, которая различает экзистирующее и наличное, заключается именно в интенциональности. Что Dasein экзистирует, означает, в числе прочего, что оно *есть* так, что в своем бытии соотносится с наличным, с наличным не как субъективным. Окно, стул, вообще какое–то наличное сущее в самом широком смысле никогда не экзистирует, поскольку оно не может соотноситься

---

[426] Kant I. Fortschritte der Metaphysik // Kant I. WWerke, Bd.8. S.164–249. См. также Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб, 2001. С. 173–182.

[427] Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб, 2001. С. 76. И далее: «Эта связь, которую мы подразумеваем под интенциональностью, есть априорный характер отношения, присущий тому, что мы называем нашим образом действия или способом вступать в отношения» (С. 77).

с наличным при помощи интенциональной направленности–на. Наличное только налично — среди прочего наличного»[428].

Речь идет не об изначальности субъективности. Наоборот. «Нельзя, исходя из понятия субъекта, решить что бы то ни было относительно интенциональности, поскольку она представляет собой существенную, если не исходную, структуру самого субъекта»[429]. По мнению М. Хайдеггера, традиционное понимание субъекта и объекта весьма сомнительно именно в силу игнорирования глубинной роли интенциональности. Она «… не есть ни нечто объективное, наличное как объект, ни нечто субъективное в смысле чего–то такого, что происходит внутри так называемого субъекта, чей способ бытия остается полностью неопределенным. Интенциональность ни субъективна, ни объективна, но она и то, и другое вместе в некотором куда более исконном смысле, поскольку интенциональность, принадлежа экзистенции Dasein, делает возможным то, что это сущее, Dasein, экзистируя, соотносится с наличным»[430].

Другими словами, Dasein экзистирует именно в силу интенциональности, т.е. не объективности, а персоналистичности. И именно личность, personalitas moralis оказывается онтологическим условием трансценденции, прорыва в иное. Воспользуемся еще раз лапидарными формулировками М. Хайдеггера. «Во–первых: … интенциональность не есть наличное отношение между наличным субъектом и наличным объектом, но структура, которая образует характер отношения, присущий способу действия Dasein как такового. Во–вторых: … интенциональная структура отношений не представляет собой чего–то такого, что было бы имманентно так называемому субъекту и только еще нуждалось бы в трансценденции. Интенциональное устройство отношений Dasein есть именно онтологическое условие возможности всякой трансценденции. Трансценденция, трансцендирование принадлежит сущности того сущего, которое (на ее основе) экзистирует как интенциональное. Интенциональность есть ratio cognoscendi трансценденции. Трансценденция же есть ratio essendi интенциональности в ее различных видах»[431].

---

428 Там же. С. 82.
429 Там же. С. 83.
430 Там же.
431 Там же.

Итак, самозамыкание на себя порождает некую самодостаточную целостность, способную занять уникальную позицию, обладающую характеристикой интенциональности как «направленности–на», способностью вступать в отношения с наличными вещами и предметами. Но само оно, как самосознание, не в состоянии описать самое себя, потому как само по себе оно ни что иное как замыкающаяся на саму себя петля. Именно с этим связан глубокий смысл лейбницевых врожденных идей и кантовских априорных форм чувственности. Они задаются в момент рефлексивного самозамыкания самосознания.

Наличность же, существование в качестве наличного бытия, явления есть ни что иное — как разомкнутость (выявленность, распахнутость) [432] «ленты Мебиуса» самосознания. Дадим опять слово М. Хайдеггеру: «… экзистенции Dasein принадлежит *разомкнутость наличия*. В этом — условие возможности *открыть наличное*. Способность стать открытым, т.е. воспринимаемость наличного, предполагает разомкнутость наличия. *Воспринимаемость основывается*, с точки зрения условия своей возможности, в *понимании наличия*»[433]. Размыкание петли Dasein и есть трансцендирование в иное, подключение к бесконечности, распаковка новых смыслов.

Бытие коренится в сердце души человеческой. А та оказывается чувствилищем свободы — трансцендентного, добытийного источника (потенциатора) бытия.

Ничто в ничто: апофатика свободы и творящая пустота

В «Хасидских преданиях» М. Бубер приводит притчу о маггиде Дов Баэра из Межрича, который говорил: «Творение Небес и земли — это развертывание Нечто из Ничто, нисхождение высшего к низшему. Но цаддиким, своим подвижничеством извлекшие себя из телесного мира.., доподлинно видят, понимают, представляют мир, еще пребывающийв состоянии небытия, предшествовавшего творению. Они превращают Нечто обратно в Ничто. И это еще большее чудо, ибо оно начинается с самого

---

[432] Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб, 2001. С. 91.
[433] Там же.

низа. Ибо сказано в Талмуде: «грандиознее первого чуда — чудо последнее»[434]. Онтология и гносеология как чудо I и II. Творение мира: из ничто — нечто. В этом плане онтология подобна чуду I. Познание свободы: познание ничто в нечто. В этом план гносеология подобна чуду II.

Мир — замкнутая на себя пустота. Кризис современной культуры, о котором шла речь в начале книги, открыл это во всей полноте. Погоня за реальностью обернулась порождением смимулякров, не имеющих отношения к реальности, но порождающих ее в каком–то новом безосновном виде. В этой ситуации поиски означаемого подобны срыванию листов с кочана капусты в поисках окончательной истины, внезнаковой подлинной реальности, лишенной спасительных «ширм» культуры. Гениально описанный Л. Толстым в «Смерти Ивана Ильича» такой процесс оставляет человека наедине со смертью. Крах коммунизма, строившегося на основе познания истинных законов общественного развития и «во имя человека», показал, что это дорога в никуда. Те же, кто все–таки решились добраться до ядра, обнаружили там пустоту, которую с холодным отчаянием изображают В. Пелевин и В. Сорокин.

Одно замечание в связи с этим. Экзистенциальный ужас, о котором много писали Б. Паскаль, Ф.И. Тютчев, С. Киркегор, М. Хайдеггер и другие, не есть небытие. Это утрата бытия, а еще точнее — угроза утраты бытия как утраты осмысленного бытия. Разрушение, обвал смысла и осмысленности, не их отсутствие, а именно угроза утраты, угроза краха. Вот он — смысл — был, и его не стало. Вот он есть и его может не стать. В этом плане творение — Страх Божий, отчаянное бегство от себя. Если сущее — только я, то моя смерть есть смерть всего, и тогда — кто меня спасет? Поэтому спасение — бегство от себя, трансцендирование в иное.

Исчерпавшая себя «парадигма капусты» уступает место «парадигме лука», «...в которой культура строится как раз на губительной для своей предшественницы пустоте.... В «парадигме лука» пустота — не кладбище, а родник смыслов. Это — космический ноль, вокруг которого наращивается бытие. Являющаяся сразу

434 Бубер М. Хасидские предания: Первые наставники. М.: Республика, 1997. С. 109.

всем и ничем, пустота — средоточие мира. Мир вообще возможен только потому, что внутри него — пустота: она структурирует бытие, дает форму вещам и позволяет им функционировать»[435]. Если в парадигме капусты хаос снаружи упорядочивается порядком, спрятанным в глубине, то в парадигме лука хаос — зерно мира есть творящая пустота, из которой растет космос. Смыслы не открываются, а выращиваются.

Чрезвычайно показательна в этом плане философия имени (знака), развивавшаяся в работах П.А. Флоренского и А.Ф. Лосева. В обоих случаях речь идет об уникальных попытках построения семиозиса на основе православной апофатики, восходящей к имяславию[436]. А.Ф. Лосев, например, прямо начинает с меона — ничто, из которого произрастают смысловые уровни знака — вплоть до символа. Эти попытки, фактически, представляют собой альтернативу традиционной семиотике и семиологии и чрезвычайно важны для развития «глубокой семиотики».

Мир пуст. Он заполняется при появлении человека, точнее — личности, с ее стремлениями и потенциями. Возникают отношения, связи. Мир структурируется, наполняется смыслом.

Традиционно знание, наука — есть объяснение сущего из другого сущего, то есть редукция сущего к сущему. В этом плане любое объяснение сводится к формуле «X есть ни что иное, как Y». В том числе возможна редукция психического к физическому или — наоборот. С точки зрения классической рациональности позади нагруженного значениями жизненного мира расположен «единственный» мир точного естествознания, индифферентный к смыслу, вращающийся в себе самом механизм. Кризис философии и методологии науки второй половины XX столетия показал, что «природа» — декорация исторического, культурально нагруженного жизненного мира человека. В этом плане Э. Гуссерль и М.Хайдеггер оказались правы — бытие не

---

435 Генис А. Расследования — ДВА. М.: Подкова: ЭКСМО, 2002. С. 246–247.

436 Имяславие — афонская ересь конца XIX — начала XX века — оказала вообще заметное — как прямое, так и косвенное — влияние на российскую культуру Серебряного века: не только в философии, но и изобразительном искусстве, поэзии.

редуцируется к сущему, мир — к тому, что происходит внутри мира, а смысл — к фактам[437].

«Данные» всегда есть знаки природных явлений, к которым мы имеем далеко не полный доступ. Все модели и законы — приближения, догадки. Любая модель подобна роману: она может быть убедительна, но, как и роман, она лишь подобна реальности — частично вымысел, частично реальность. Поэтому все модели хороши в опровержениях, но не в доказательствах. Подобно персонажу романа или пьесы, модель может резонерствовать о природе, но сама она не есть реальность, которую она «представляет».

Благодаря современной науке человек все больше осознает, что живет в мире означающих без означаемых, что природа и вселенная ускользает от него, что универсум, фиксированный в сложных экспериментах и подтверждаемый техническими успехами, чувственно и наглядно уже не представим. Все умеют пользоваться электричеством, но что оно такое само по себе? — дальше наивного представления о «потоке электронов», открываемом поворотом выключателя не идет практически никто. «С исчезновением чувственной данности исчезает и сверхчувственное, а с ним и возможность трансцендировать в мысли и понятии все конкретное»[438]. Не удивительно поэтому, как писал один из столпов физики XX столетия, что новая вселенная «практически недоступна, но даже и немыслима», поскольку «как бы мы ни пытались воссоздать ее в мысли, получается нелепица, которая, возможно не так абсурдна как "треугольный круг"», но гораздо нелепее, чем "крылатый лев"»[439]. Наука и техника — не столько упорядочивают хаос в разумный космос, сколько погружают человека в странный и чуждый ему мир.

При этом, одновременно, наука и техника убедительно показывают, что мир, предвосхищенный в теории и подтвержденный в эксперименте, всегда может стать действительным — но только будучи осуществлен человеком. В результате человек, благодаря

---

437 Также см. Апель К.–О. Трансформация философии. М.: Логос, 2001.

438 Арендт Х. Vita active, или О деятельной жизни. СПб, 2000. С. 378.

439 Schroedinger E. Science and Humanism. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1952. P. 26.

своей миросозидательной способности, фактически, загоняет себя «в тюрьму к самому себе»[440]. Наше воображение, наша мыслительная способность неумолимо отбрасывает нас к самому себе, запирая в границах нами же созданной системы.

Никто из создателей неевклидовой геометрии не задумывался о возможностях ее практического применения, пока в теории относительности эта игра ума не получила ошеломляющее эмпирическое значение. После этого стало ясно, что возможность опытного применения нельзя исключать даже для самых причудливых конструкций чистой математики.

Что это? Проявление старой доброй пердустановленной гармонии математики и физики, духа и материи, человека и мироздания? Как писал Ф.И. Тютчев:

Так связан, съединен от века
Союзом кровного родства
Разумный гений человека
С творящей силой естества.
Скажи разумное он слово
И миром новым естество
Всегда откликнуться готово
На голос родственный его.

Не означает ли это, что всякий образ рационального воображения потенциально реален? Или «… тут же шевелится подозрение, что полученные нами данные именно из–за их ошеломительной слаженности не имеют ни малейшего отношения ни к макрокосму ни к микрокосму, а скорее отвечают правилам и структурам, характерным для нас самих и нашей познавательной способности»?[441] Не тщетны ли все усилия человека в точности и на опыте познать что либо помимо себя? Не смотримся ли мы постянно в собственное отражение? Даже не в отражение, а просто — в самих себя?

Любое познание — направленно, обусловлено целями, задачами, а значит — нагружено идеалом и оцениванием (как степенью достижения идеала), и, значит, — субъективно. Но дело даже

---

[440] Арендт Х. Vita active, или О деятельной жизни. СПб, 2000. С. 378.
[441] Там же. С. 376.

не в этом. Мир сам по себе для нас — вакуум: физический и семантический. Структурирем из этого вакуума (ничто) — нечто, некую реальность (вещи, предметы, частицы, автомобили и прочее) — мы, своим мышлением, представлениями. Учитывая же, что наше сознание и мышление всегда имеют конкретную языковую форму, то можно сказать, что за всеми построениями науки и техники, искусства и права стоят языковые метафоры. Конструкции означающих порождают означаемое. Открытия в науке, прозрения в религии, откровения в искусстве, изобретения в технике — все это, как результат прорыва в иное, как результат потенцирования и овозможнивания бытия — социально–культурно оформлено языком конкретной культуры.

Все было и будет: «атомы», «молекулы», «элементарные частицы», «поля»... Может не быть человек! Главная угроза — исчезновение не биологического организма, а сознания, «души». Поэтому все учения о бытии — суть учения о сознании, суть персонология. А бытие — суть смысл, поскольку персонологичное бытие (Dasein) — осмысление и смыслообразование. В том числе и «атомы», и «молекулы», и «поля».

С этой точки зрения всякая форма вещи, так сказать, ее дизайн (design как буквально de–sign), не есть проект, некая техническая функция, а всегда — граница, очерчивающая бытия, результат диалога с Другим вещи, результат стремления укорениться в бытии, граница приращения вещью смысла как граница приращения ею бытия[442]. В этом плане «дизайн» есть граница сакрального и профанного, искусство — ресакрализация, а техника — репрофанизация бытия. С другой стороны, искусство, тиражируясь, становится техникой, а техника, эстетизируясь, — искусством. Действительно, как было показано мною ранее, искусство, эстетизация как способ осмысления действительности, связано с рассмотрением вещи в «несобственных» нормативно–ценностных системах[443].

---

[442] См. также Лола Г.Н. Дизайн. Опыт метафизической транскрипции. М.: МГУ, 1998. — 264 с.

[443] См. Тульчинский Г.Л. Проблема осмысления действительности. Л.: Изд. ЛГУ, 1986. Этот вывод перекликается с поздним замечанием Б. Гройса, что произведение искусства есть неработающая машина.

В контексте культуры всегда продуцируется некий знак. В случае его самозамыкания (приобретения собственного предметного значения) в определенных нормативно–ценностных системах — обыденного опыта, научно–технических, художественных или идеологических — он приобретает конкретный смысл, как социальное значение, соответственно — функциональный, конструктивный, стилевой или символический[444].

В этом смысле, собственно дизайн — в узком, стилевом понимании — как несобственность употребления, есть категория более общая, чем искусство. Если искусство подобно производству товаров, то дизайн подобен PR, обеспечивающим с помощью социальной коммуникации введению этого товара в социльно–культурный контекст. Дизайн — дискурс, риторика вещей, артикуляция их смысла. В нем утрачивается референт и мы вновь имеем дело с означающими без означаемого. Происходит смещение с проблемы «форма–содержание» (а значит — соотнесение с означаемым) — на границу и контур выражения содержания. Множество таких контуров фрактально — «кустящаяся» идентичность границы вещи. Поэтому «уместность» дизайна обусловлена выражением возможных смыслов состояния и потому выражает естественность, «искренность» самой вещи.

Если, как уже отмечалось, смысл всегда на границе, есть результат оплотнения, то дизайн есть контур бытия. В этом плане можно сказать, что сущностные формы (эйдосы) неизменны, но изменчивы (фрактальны) границы, абрис этих эйдосов.

Осмысление (понимание), смыслообразование, как порождение смыслов, и есть бытие как со–бытие, «участное мышление», как Dasein, имеющее design (набросок, множественность возможностей реализации), как отпускание вещей в место их свершения, как выражение интенциональности бытия, его волевого интонирования. Как писал М.М. Бахтин, «наиболее вразумительным в языке является не слово, а тон, сила, модуляция, темп, с которым проговаривается ряд слов, — короче, музыка за словом, страсть за этой музыкой, личность за этой страстью, стало быть, все то, что не может быть написано».[445]

---

444 Тульчинский Г.Л. Проблема осмысления действительности.

445 Бахтин М.М. К философии поступка. С. 107.

Но кто или что — субъект творения? Или поиск такого субъекта, сами представления о нем подобны представлениям о причинах, искусственно рвущих всеобщую взаимосвязь, вырывающие из нее некие локальные участки? Думается, что, скорее всего — последнее. Поиски причин, «истинного актора» подобно смыслу — тоже следствие конечности разума, выделяющего, вырывающего из тотального контекста конкретные взаимосвязи.

Недоступная человеческому (ограниченному, конечному) разуму всеобщая взаимосвязь и есть Абсолют, трансцендентный именно в силу недоступности постижения бесконечного конечным.

Именно в этом плане свобода, как абсолютная потенциальность, трансцендентна. Она ничто, потому что о ней нельзя спросить или сказать «что». Она ничто, потому что она все — бесконечный универсум возможного.

Ярким примером персонологичности воплощения как онтофании свободы является христология. Речь идет не просто об единстве Логоса и тела («Слово плоть бысть»). Христос — не абстрактная идея или историческая легенда, а по-человечески живое и по-земному реальная богочеловеческая личность — великий идеал, мощная парадигма онтофании свободы как воплощения. В нем Бог и человек представляют неделимое личностное единство, в нем достигнут богочеловеческий монизм личности, в которой обитает вся полнота Божества телесно, а человек достиг совершенства и стал Личностью. Он своим человечеством оправдал Бога, а Своей божественностью оправдал человека»[446].

Поэтому, думается, что разговор о носителе свободы, абсолютной творящей причине с человеческой точки зрения лишен смысла. Другой разговор — что есть person как чувствилище свободы, чувствилище бесконечного? И сохраняется ли это чувствилище в самом универсуме?

Вот это, наверное, и есть реальная соборность: *ничто — в ничто*. Личность, как ничто, как лишенная идентичности точка сборки свободы — в ничто, как бесконечном универсуме, универсуме возможного.

---

[446] Препод. Иустин (Попович). Достоевский о Европе и славянстве. М.–СПБ, 2002. С. 122.

Мир персонологичен. Но откуда личность (person)? Что ее сгущает? Или это прорыв в пустоту? Прорыв откуда? Откуда Я? Может быть Я — начало вектора интенциональности? Точка вибрации ничто, создающей дисбаланс, дисгармонию, т.е. — потребности?

Наверное, вопрос о личности можно уточнить — когда реализуется и существует личность: в момент ее воплощения? До него? И что происходит с нею потом, после смерти тела? Или, если идти от обратного, от деперсонализации, то последняя, как и смерть, оказываются *приближением к свободе*, и тогда — когда исчезает и исчезает ли личность? По крайней мере, такой поворот весьма созвучен идее вечного повтора, идее stirb und werde. Но тогда всякий разрыв круга, поиски причины, смысла, определения, концептуализации и т.п. есть буквально «омертвение живого», есть путь к смерти и источник пессимизма?

Инфраструктура свободы

Личность формируется, формуется культурой — но откуда тогда свобода? Откуда сознание свободы воли? Откуда самосознание моего Я, моя «самость»?

Как было отмечено выше, сознание — результат «загрузки» личности программами социально–культурного опыта, результат символизации мира и «вращивания» (Л.С. Выготский) социальных значений в сознание. Это усвоение культуры, эта инсталляция социально–культурных программ реализуются с помощью принуждения, убеждения, с помощью личного примера.

Культура «грузит» личность и тело. Акты зачатия и рождения, дарения имени и достижения совершеннолетия, супружества и смерти — социально–культурно оформлены и даже ритуализированы. Каждая этническая и конфессиональная культуры придают этим актам определенную форму. Более того, вопрос — кого считать «настоящим», т.е. здоровым и полноценным человеком, а кого — инвалидом или даже просто больным — решается в каждой культуре по–своему, в зависимости от принятых социальных норм и образцов. Не только представления о них, но и сами феномены здоровья и гендера, болезни и смерти — ни что

иное, как культурные артефакты, в определенном смысле — продукты дискурса[447].

Но если я полностью программируем этими социально–культурными кодами, то я несвободен и невменяем, поскольку я только реализую программы, инсталлированные в меня семейным и прочим воспитанием и образованием. Ханжество культуры и права в том–то и состоит, что, с одной стороны, меня считают продуктом социальных отношений, а с другой — наделяют меня свободой, вменяя лично мне ответственность за поступки и поведение! При этом еще в суде будут разбираться в степени моей вины как степени вменяемости. А чего стоит знаменитое правило: «Незнание закона от ответственности не освобождает»?! А наказания детей родителями за то, о чем те же родители ребенка не предупреждали!?

В принципе, можно наметить два пути разрешения этого парадокса. Первый — исторический. Он может быть связан с очевидным историческим фактом: личность свободная есть продукт европейской (иудео–христианской) культуры. Это означает, что до сознания идеи свободы необходимо дорасти! Она появляется при определенных условиях, при условии формирования некоей инфраструктуры: экономической, социальной, культурной. Реализация этих условий открывает возможность развития личности, а за нею — свободы. Это перекликается с идеей свободы как эпифеноменом культуры, не явдяющимся обязательным для социогенеза. Как отмечалось в начале работы, большая часть истории человеческого общества была связана с реализацией двух базовыхценностей: безопасности и справедливости.

Это не исключает обсуждения био–социо–культурной сущности человека. Наоборот — эти биологические, социальные, культурные факторы суть необходимые условия формирования личности. Но свобода и ответственность вряд ли относятся к родовой сущности человека как биологического организма. Эта способность не детерминирована исключительно биологически, не является только телесно обусловленной. Био–социо–культурные

---

447 См. также Тищенко П. Био–власть в эпоху био–технологий. М.: ИФ РАН, 2001.

факторы суть диспозиции, потенциал, реализация которого требует условий (инфраструктуры), каковыми является урбанистическая цивилизация.

За био–социо–культурными факторами и по мере их формирования открывается некая ядерная сущность личности: свобода = ответственность. Выявление этого ядра без и вне инфраструктуры невозможно. Аналогично, как открытие и изучение элементарных частиц требует определенную технологическую инфраструктуру (например, синхрофазатрон), так и выявление свободы требует наличия некоей правовой, экономической (рыночная экономика), политической (демократия) и религиозной (христианство) инфраструктуры.

В связи с религиозно–мировоззренческим фактором особого внимания заслуживают некоторые идеи В.В. Можаровского[448], предложившего различать, с точки зрения религиозной ментальности, субъектные и бессубъектные культуры. К первым относятся западное христианство, православие и иудаизм. Ко вторым — ислам, индуизм, буддизм, конфуцианство и синтоизм.

Роль монотеизма в становлении европейской науки хорошо известна[449]. В.В. Можаровский подчеркивает, во–первых, роль именно «субъектных» конфессий не только в оформлении идеи субъекта познания. Особенно он выделяет значение идеи равносущной Троицы, обусловившей, по его мнению, идеи доступности человеку постижения Божественного, сопричастности человека трансцендентному. Субъект христианского монотеизма

---

[448] См. например, Можаровский В.В. Критика догматического мышления и анализ религиозно–ментальных оснований политики. СПб.: ОВИЗО, 2002. — 272 с. Это очень противоречивый автор. С одной стороны — ряд нетривиальных соображений о ментальности и науке, семье… С другой — как только доходит до политики — соскальзывает в великодержавие, антисемитизм, а нтиглобализм. Чего стоят, например, рассуждения о том, что иудаизм и прочие нехристианские деноминации не нуждаются в территории, которая вторична по отношению к религии (это в иудаизме–то?), а вот православие нуждается именно в территории (??). Или сопоставления К. Маркса с Богом–отцом, Ф. Энгельса — с Духом, а В. Ленина с Сыном — мучеником и спасителем (?!).

[449] См., например, Тульчинский Г.Л. Свобода и смысл.

выделен из космоса и противостоит природе, но способен к их познанию. Гносеологическое основание в вере в абсолютное трансцендентное начало, в сопричастности этому началу имеют не только наука и мораль, но и активизм европейской культуры, и их следствия, включая тотальное насилие, глобализацию, проблемы экологии.

Во–вторых, по мнению В.В. Можаровского, именно иудаизм и христианство ответственны за формирование такого феномена психики как бессознательное. С этой позиции фрейдизм — не наука и не некая технология овладения эффективными методами, трансформация комплекса запретов, сформулированных в Торе (Ветхом завете). Речь идет о таких заповедях, как «чти отца своего», «не убий», «не прелюбодействуй», «не кради», «не лжесвидетельствуй», «не возжелай дома, жены ближнего». Любая культура формирует личность, о–пределивает ее с помощью установления неких пределов, запретов, табу. Дело в том, что таких заповедей, как содержащиеся в Пятикнижии, нет в язычестве. Так же, впрочем, как нет и автономной от космоса души. В традиционных обществах прелюбодействие, воровство, убийство и прочее — признаки удачливости и не табуируются. Введение же ветхозаветных заповедей породили такие психические феномены как вытеснение либидозности, Эдипов комплекс. Иначе говоря, первобытное общество, язычество не знают бессознательного[450].

Компенсацией за приобретения рациональности (наука и техника), укоренные в догматической сфере, и есть бессознательное — как иррациональный коррелят рационализма. «Как, например, все создания субъектной науки, все механизмы, произведенные техникой, являются неестественными и разрушаются в мире натуральных вещей, так и сам субъект, сам человек монотеизма, весьма неестественен и затрачивает огромные усилия для поддержания своего статуса в природном мире. Он находится в таком постоянном внутреннем напряжении, которое,

[450] С этой точки зрения, юнгианство оказывается укорененным в протестантизме (см. Можаровский В.В. Критика… С. 144), а творчество Ф.М. Достоевского — формулировкой православной идеи бессознательного (там же. С. 148).

возможно, не было присуще язычникам»[451]. Так в Индии, Непале нет проблемы сексуальных маньяков или суицида, составляющих целый пласт современной западной культуры. «Сама проблема бессознательного актуализируется лишь в то время, когда уже налично заявлено содержание догматического мышления, как и экономические проблемы возникают только в момент реального воплощения установок монотеизма через антропоцентрическую науку и технику, т.е. чем более активно и тотально постулирует себя догматическое мышление, тем более широко и осязательно проявляет себя его отрицательный иррациональный коррелят»[452].

Высшими ценностями культуры выступают такие абстрактные категории как истина, добро и красота — в отличие от других ценностей, носящие трансцендентный характер. Существуют красивые люди, вещи, добрые поступки, истинные знания, но человеку недоступны добро, истина, красота — как таковые. Эти ценности, не будучи данными в этом мире в своей полноте, тем не менее, выступают мощными регулятивами человеческой жизни. Люди стремятся к истине, добру, красоте. Однако самым мощным регулятивом является главная трансцендентная ценность — свобода. Никто, нигде и никогда в этом мире не был свободен от обстоятельств жизни, тела и т.д. Но люди идут на баррикады за свободу, отдают за нее жизнь. Дело даже не в этом стремлении. Истина — свободное откровение новых миров. Красота — целостная гармония свободно открывающегося мира. Добро и зло — меры следования этой гармонии. Все они — результат проявления и реализации свободы, прорыва в трансцендентное, в иное — способности, доступной только личности. И свобода же, одновременно — налагает ответственность за эти откровения на носителя свободы, на ту же личность.

С одной стороны, культура дает человеку многообразные формы и возможности трансцендирования — реализации свободы. Тем самым, с другой стороны, человеческая свобода, добытийная и трансцендентная, творит, воссоздавая и развивая саму культуру.

---

451 Можаровский В.В. Цит. соч. С. 148.

452 Там же.

Но в любом случае свобода предполагает своего носителя — личность. Только личность — способная с какой–то позиции к трансцендированию в иное, к реализации свободы — творит смысл и, тем самым, выступает источником, средством и результатом развития культуры.

Воля как потенцирование бытия

Что же реализует свободу? Каков механизм оперирования с трансцендентным?

Овозможнивание, потенцирование бытия — суть обнаружение добытийного основания бытия, трансцендентности, определяющей реальность, делающей реальность реальной. Речь идет о ничто, о небытии, смерти, «не этой жизни». Смерти. Но это творящее ничто, а если смерть, то та, о которой сказано stirb und werden — умри и стань!

С одной стороны, речь идет о проявлении свободы — добытийного и внебытийного источника бытия. С другой — о воле, обеспечивающей реализацию свободы. Это обстоятельство заслуживает особого внимания.

Воля — на первый взгляд, очевидный феномен психики — до сих пор представляет для психологии. Недавняя попытка систематизировать и обобщить представления о воле, предпринятая Е.П. Ильиным[453], по свидетельству самого автора, закончилась неутешительно. Воля предстает то ли самостоятельным феноменом, то ли теоретическим конструктом. То ли воля — часть механизма, побуждающего к разумной деятельности. То ли она — потребность в преодолении препятствий и трудностей, некий «рефлекс свободы». Во всех этих случаях она оказывается частью, проявлением мотивации со всеми проблемами интерпретации этого феномена. Или воля — предпосылка мотивации, связанная с причинами и механизмом активности. Или сама мотивация — часть воли, ее интеллектуальная составляющая.

Так или иначе, но воля представляет собой не просто комплекс таких личностных качеств как готовность, уверенность,

---

453 Ильин Е.П. Психология воли. СПб: Питер, 2009.

решительность, сосредоточенность, сдержанность. По сути своей она есть интеграция воображения (цель как образ желаемого результата), сознательного выбора, концентрации (удержания внимания) и действия. Она включает в себя трансцендирование, прорыв в иное — как в плане познания, так активного действия. Уже одно это делает волю не только и не столько психологическим феноменом, сколько метафизическим фактором динамики бытия.

Несостоятельность психологии не случайна. Психология уткнулась в метафизику персонологии. И воля — наиболее очевидное и не поддающееся непосредственному наблюдению проявление этой метафизики.

Энергия воли есть, прежде всего, сама возможность приведения в соответствие «хочу–не хочу» и «могу–не могу». Несоответствие намерений и возможностей способно деморализовать, обессилить личность. Если же это соответствие достигнуто, то желаемому и реально действительному придается единый статус существования они как бы ставятся на одну доску. Это подобно решению задачи, когда допускается существование неизвестного, предполагается, что неизвестный «Х» существует так же как и известные данные, а затем данные приводятся в такое соотношение, которое приводит к этому неизвестному. То же относится и к техническому, и к художественному творчеству, и к политической деятельности, и к обыденному поведению. Условием реализации потребностей является приведение в единство должного и сущего и переживание личностью свое сопричастности этой единой плоскости желаемого должного и реально существующего. Без сопричастности личности этому единству, самоотдачи ее ей — невозможна никакая человеческая активность: как в плане мотивации, так и в плане рационального осмысления поведения задним числом, его объяснения и оправдания. Смыслом такой самоотдачи является осознание и переживание личностью своей сопричастности реальности, как природной, так и социальной, отождествление своего опыта с этой реальностью и следование ее закономерностям. Только при этом условии исследователь услышит в пощелкивании счетчика Гейгера уровень радиации, в пятнах на фотографии

пузырьковой камеры — траектории движения элементарных частиц, в итогах выборов политик увидит расстановку политических сил в обществе, а мать за капризами малыша распознает его реальные проблемы.

Выражаясь философически, такой синтез желаемого, должного и реально сущего выступает «онтологическим импульсом» человеческого бытия, который кратко может быть выражен формулой: «Да будет!». Заклясть желаемое в действительное, а действительное в желаемое — предпосылка осмысленного человеческого действия. Как писал Гете, «Жить в идее — значит обращаться с невозможным так, как будто бы оно возможно». Вслед за Л.Н. Толстым эту движущую силу поступков и творчества можно назвать «энергией заблуждения». Человек, которому никак нельзя отказать в знании природы волевого поступка и умении это знание реализовывать в спорте, литературе, борьбе с недугами и в политике, — олимпийский чемпион и многократный рекордсмен мира Ю.П. Власов удачно выразил сущность этого механизма в названии одной из своих книг: «Формула воли — верить».

Волевое усилие возможно только на основе сопричастности и самоотдачи личности тому, чего еще возможно нет, но что, как представляется, должно быть. Сущее даже может отрицаться во имя должного, преобразовываться во имя и по закону долженствующего идеала[454]. Какой бы «побуд» не приводил в действие поступок, он всегда разворачивается и осмысляется, и оправдывается в плоскости единства должного и реального. Поиск и нахождение такого единства, которому человек мог бы отдаться и быть сопричастным — главная проблема свободы воли. Отсюда человек черпает силы и импульсы к действиям.

Есть онтологический импульс, есть «Да будет!», есть энергия заблуждения и тогда... Только тогда — любовь — как в песне «Если я тебя придумала, стань таким, как я хочу!». Только тогда политик приступает к программе реформ. Только тогда творят художник и изобретатель. Приравнивание экзистенциального статуса

---

454 См. также: Тульчинский Г.Л. Проблема воли: современные тематизации // Философские науки. 2017, № 7, с. 33–44.

сущего и должного — именно так воля реализует потенцирование бытия, делает реальность реальной[455]. Именно так рождается новая реальность.

Свобода как результат вменения ответственности

Какова природа свободы? Как формируется ее осознание, знание о ней? То, что проблема свободы непосредственным образом связана с проблемой сознания и осознания уже отмечалось в самом начале данной работы. Так же, как и отмечались основные решения проблемы сознания (религиозное, эволюционное и т.д.), которые вряд ли можно признать дающими ясные и общепринятые ответы на вопрос о причинах и факторах возникновения самосознания.

Не претендуя на однозначность и полноту, можно предложить конструктивное решение. Думается, что ниточкой, позволяющей распутать весь клубок, является проблема ответственности.

Ответственность — оборотная сторона свободы. Есть ситуация свободы и есть ситуация воли. В ситуации свободы я свободен там, где я принимаю решения, а значит, только я за них отвечаю. Границы свободы и ответственности одни и те же. Я ответственен только там и за то, где я принимал решения, а не выполнял чей–то приказ. В последнем случае и ответственность с меня снимается. Таким образом, как я могу стать свободней? Только расширив сферу своей свободы–ответственности. Только отнесясь к другим, как к таким же свободным субъектам, соотнеся их интересы со своими, переплетя их, найдя общность интересов. В ситуации свободы социальное пространство всюду плотно структурировано взаимосвободными (взаимоответственными) отношениями. Если это перенести в рыночную терминологию, то становится очевидно: свободное общество потому и богатеет, что это общество взаимного удовлетворения взаимного спроса.

---

[455] В этой связи возможен несколько неожиданный поворот темы. Если тело — суть молекулы, ДНК, гены, если оно вообще — только условие существования генов, если за счет смертного тела существует только бессмертный ген, то, что есть «воля гена» как не факт существования и продолжения жизни «биологического вещества» В.И. Вернадского?

Ситуацию свободы не стоит путать с ситуацией воли. Это когда у меня есть идея. Интересы других меня напрочь не интересуют: идея хороша настолько, что оправдает любые средства (очень российский сюжет!). Социальное пространство не структурировано взаимной ответственностью. В нем носятся неведомо откуда явившиеся личности со своими идеями, наталкиваются, отскакивают друг от друга до тех пор, пока не появится некто, который встряхнет всех и выстроит по административно–властному ранжиру.

Таким образом, границы свободы совпадают с границами ответственности. Там, где я свободен, там только я и ответствен за принятые мною свободно решения и за последствия их реализации. С другой стороны, я могу отвечать только за то и там, где я принимал решения сам.

А. Шютцем в свое время было предложено различение «ответственности перед» и «ответственности за», или, другими словами, различение объективного и субъективного планов ответственности[456]. С развиваемой точки зрения это различение оказывается несущественным. Будучи вмененной и принятой, ответственность обеспечивает «склейку» перекрученной ленты Мебиуса сознания, образуя единый план «за–перед». Этот единый онтологический план желаемого должного и сущего и позволяет развернуться онтологичскому импульсу «Да будет!»

Как уже отмечалось, именно ответственность определяет границы личности как границы вменяемого субъекта. Более того, была отмечена историческая тенденция сужения этих границ от природного мира к социальной общности (племя, род, семья) к биологическому индивиду, с явным стремлением еще большего сужения до «точки сборки свободы».

Вне свободной (вменяемой) личности рушится система морали и права. Но откуда она может взяться, если вся система воспитания «грузит» нас нормами, образцами, канонами!? Да, грузит — вплоть до самой свободы. В этом смысл семейного воспитания, обучения, профессиональной подготовки… Это не чашка упала — это ты ее уронил. Мог уронить, мог не уронить — уронил.

---

[456] Шютц А. Смысловая структура повседневного мира. М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003. С. 311–313.

Тогда получается, что свобода — результат вменения личности ответственности. А воспитание — не только убеждение и принуждение, но и создание условий для самоопределения.

Ярким примером является проблема смертной казни — высшей меры ответственности. Правом предполагается именно ответственность за свободный выбор — предполагается, что человек мог поступить так, а мог иначе, и это был его выбор. У одной и той же причины могло быть, как минимум, два следствия. Иначе говоря, высшая мера покоятся на постулировании свободы воли личности как вменяемого субъекта. Но этот правовой постулат находится в явном противоречии с наукой.

Если человек естественное существо, то он состоит в сети причинно–следственных связей, включен в них. И тогда его «ответственность» за происходящее, как и «свобода воли» — не более чем иллюзия. Как биологический организм, человек ничем не отличается от других биологических систем, он — робот, действия которого полностью запрограммированы наследственностью (генотипом) и привычками, сложившимися в результате прошлого опыта, «дрессуры» семейным воспитанием, окружающей средой. Физиологический механизм поведения также задан причинно: эндокринной системой, особенностями нервной системы и т.д. С естественнонаучной точки зрения человек никогда не может действовать «иначе».

Кстати, именно на учете этого строится аргументация о смягчающих вину обстоятельствах (особенности биографии, состояния нервной системы и других заболеваниях). От ответственности человека может освободить — и даже полностью — болезнь, как причина его полной или частичной невменяемости. Он мог «чистосердечно заблуждаться». И т.п. Защита в суде может опираться на довольно широкий круг аргументации.

Но, если человек наделен свободой воли, то он оказывается вырванным из сети причинно–следственных связей и отношений. И у него нет и не может быть смягчающих обстоятельств. И никакая защита не может избавить его от этой изначальной ответственности. Наделение личности свободой воли не только вырывает человека из сети причинно–следственных отношений, но и противопоставляет его им, поскольку сознательный выбор

(возможность, как минимум, двух следствий у одной причины) наделяет человека способностью действовать вопреки миру.

Постулат о вменяемости и, как следствие, получение наказания или поощрения, наделяет человека сверхъестественными качествами. Получается, что правовая культура, вся юриспруденция, как, впрочем, и мораль, покоятся скорее на теологии, чем на науке[457].

Получается, что культура, «другие» грузят нас свободой как ответственностью, вменяют нам вменяемость. Всей системой социализации — воспитанием, образованием, поощрениями и наказанием — нас вырывают из причинно–следственных связей, перекручивая и замыкая их как в ленте Мебиуса на нас самих, превращая нас в causa sui.

Справедливости ради стоит отметить точное и важное наблюдение Д.А. Леонтьева[458] о свободе и ответственности как параллелях, которые могут встретиться в процессе развития личности, а могут и не встретиться. И тогда кто–то становится креативной, но безответственной личностью, а кто–то становится конформистом. Тогда получается, что ответственность не всегда и не всех «грузит» свободой. Некоторых она раздавливает. А кто–то просто бежит от свободы[459]. Правда, в этом случае мы лишаемся ответа

---

457 См. также Кестлер А. Размышления о виселице // Кестлер А., Камю А. Размышления о смертной казни. М., 2003. С. 106–122.

458 Прозвучало в докладе и дискуссии на 2 Всероссийской научно-практической конференции по экзистенциальной психологии 30–31 мая 2004 года в Звенигороде.

459 В подтверждение этой позиции С.В. Кривцова приводит два аргумента. Во–первых, это выявленные разные тенденции формирования личности у юношей и у девушек. В первом случае личность является результатом социализации и ключевым моментом является подростковый период — собственно момент становления личности, осознающей свободу=ответственность в отношении к норме. Во втором случае личность сознает себя таковой с рождения (а может и до?!) и ее развитие — постоянный путь к себе. Во–вторых, это две тенденции в развитии психологии и философии личности. Первая — отечественная психология, американский бихевиоризм и психоанализ, в которых формирование личности понимается как преодоление инфантильности (принципа удовольствия), социализации (супер–эго). Вторая — выражена

на вопрос о природе и источнике внутреннего Я, которое является подобно deus ex machina.

Как бы то ни было, но исключительную роль в этих процессах играет язык. Хорошо известна роль языка в формировании и оформлении сознания и мышления, которые всегда проявляются в конкретной языковой форме. Предлагаемый подход довершает представления об источниках такой роли языка. Вменение ответственности, вырывание фрагментов причинно–следственных связей, их замыкание на индивида, в силу социально–коммуникационной природы самой «технологии», делается на языковой основе и всегда оформлено в каком–то языке! Рефлексия как самоприменение всегда есть самоприменение конкретного языкового кода. Поэтому самосознание формируется в процессе освоения языка, развивается по мере развития языковой компетентности личности, совпадающего с ее социализацией.

Таким образом, если индивидуализация — тонкая доводка социализации, то свобода — тонкая доводка индивидуализации, результат социализации индивида как вменения и рефлексии.

Хорошо известно, что мотивация — не причина поступка, а его объяснение. Это всегда интерпретация post factum, поздняя рационализация, осуществляемая близкими, специалистами (вроде психотерапевта ли духовного наставника), самим человеком. И всегда, при некотором интеллектуальном усилии можно найти более глубокую мотивацию. Когда человек берет в руки пистолет и целится в мишень, что им движет? Стремление плавно согнуть палец? Нажать курок? Чтобы боек ударил по пистону патрона? Или — выстрелить? Или — попасть в мишень? Или — победить в этом соревновании? Или — получить приз и приобрести квартиру? Или — наконец, жениться? Так, профессиональная подготовка, во многом состоит как раз в том, чтобы перевести мотивацию

в экзистенциальной психологии и психотерапии, в которых внутреннее Я признается изначальным источником и основой душевной силы и мудрости. См. Кривцова С.В. Некоторые актуальные вопросы создания экзистенциально-аналитической теории развития // 2 Всероссийская научно–практическая конференция по экзистенциальной психологии. М.. 2004, с. 80–82.

в дальний план. Например, чтобы человек, садясь за руль автомобиля, не думал, как выжимать газ и как крутить этот руль, а сосредоточивался на том, чтобы вовремя доехать в нужное место, все прочее переведя в план автоматических, рефлекторных действий. А цепочки вменяющих мотиваций могут возводить ответственность от конкретных желаний до уровня смысла жизни — «зачем живу?». Как говорил один из персонажей А. Платонова, «я себе придумаю что–то вроде смысла жизни и от этого увеличу производительность труда».

Не будучи причиной поведения, а лишь объясняя мое прошлое, мотивация уже выполняет немалую роль — в том смысле, что объясняющие интерпретации перекручивают ленту Мебиуса и замыкают ее на саму личность. Принимая эти объяснения, я отсекаю для себя другие сценарии поведения, другие жизненные сюжеты.

Формирование, развитие со–знания это и есть становление вменяемого субъекта, которому вменяется ответственность за его действия и который располагает рациональной мотиваций. Точнее было бы сказать, что он полагает, что располагает это мотивацией, потому что должен ею располагать.

Другими словами, М.М. Бахтин правее Н.А. Бердяева: сначала ответственность, а потом свобода — как усвоение вменения. Когда я считаю, что я причина. С этой точки зрения, М.М. Бахтин глубоко и принципиально прав: у человека нет и не может быть алиби в бытии. Вина абсолютна, а заслуги относительны. Разум и сознание — вторичны по отношению к изначальной ответственности. Они лишь выражают меру осознания своей укорененности в мир. А значит — и мерой свободы. Чем в большей степени личность интеллектуально развита, чем шире горизонт ее знаний, тем в большей степени она осознает возможные последствия своих действий и поступков. И в многия знания — многия печали.

Человеческое измерение бытия (свобода) появляется после приписывания, вменения нам ответственности. Только после такого вменения личность становится чувствилищем добытийного начала бытия, каковым является свобода. Тем самым мне становится доступным выход на новый уровень — добытийный и внебытийный уровень свободы, уровень возможностей, уровень потенциации, овозможнивания реальности. Только выход в такой

out или как говорил М.М. Бахтин, в позицию вненаходимости, обеспечивает возможность конструктивного творчества. Я становлюсь способным, подобно хоббиту Бильбо Бэггинсу совершить путешествие «туда и обратно». Туда — из мира сущего в трансцендентный мир сверхреального возможного. И обратно — из мира возможного в мир сущего.

Свобода не столько познанная необходимость, сколько осознанная возможность и «преодоленная необходимость» (В. Гроссман). Не истина (знания) определяет свободу, а свобода как ответственность открывает горизонт истины. Сама истина — откровенна, дается в акте откровения свободы, когда открывается какая–то новая гармония. Истина всегда открывается в какой–то новой гармоничной целостности мира. И тогда ученому только остается описать фрагменты этой новой целостности в терминах теории, а художнику — передать ее в красах, рисунке или звуках. Человеческое бытие раскрывается как творчество, а развитие личности, путь к свободе — как принятие на себя все большей ответственности. Это и порождает «человека без свойств» — главный нерв и содержание myself — меня еще не реализованного, несбывшегося, не явленного, но который и предопределяет возможность появления, сбывания.

Всякая воля — как проявление онтологического импульса «да будет!» суть придание желаемому должному того же онтологического статуса, что и сущему, суть энергия заблуждения, позволяющая, действуя в плоскости «как бы» существующего, создавать нечто новое. Собственно, так и реализуется творчество как потенцирование, овозможнивание бытия.

Телесность — проявление мотивированности бытия, его поступочного характера[460]. Поступок — единство мотивации, действия (или воздержания от него), его результата и их оценки. Поступок — специфически русское понятие. Западноевропейские act, action, die Wirkung и т.п. означают лишь непосредственно практическое (физическое) действие, а его возможные целевые мотивации, причины и тем более — оценки рассматриваются отдельно.

---

[460] См. Тульчинский Г.Л. Разум, воля, успех. О философии поступка. — Л., 1990

Поступок же — комплексное, интегральное выражение человеческого бытия. Для российского духовного опыта характерно именно поступочное представление бытия, с позиции которого понять явление, значит, представить его как вменяемое действие — разумное и ответственное, имеющее замысел и назначение. Поступок — вменяемое (имеющее рациональную мотивацию и ответственное), а значит — свободное действие. С естественнонаучной точки зрения поступка нет: всеобщая детерминация снимает проблему свободы и ответственности. Поэтому поступок — центральная идея персонологии и философии нравственности, находящих в осмыслении поступка свое интегральное выражение. Отрицание поступка ведет к отрицанию самоопределения личности и нравственности. С точки зрения нравственного максимализма жизнь — как в целом, так и в каждом ее проявлении есть поступок. Проблема поступка — свободного и ответственного действия определяет исключительное напряжение нравственного и религиозного поиска в российском духовном опыте. Поступок предстает как детерминированное, но свободное (ответственное) проявление человеческого бытия. Согласно М.М. Бахтину, поступок — проявление «участного мышления», изначального человеческого «не–алиби–в–бытии». Квалификация поступка, его границы совпадают с границами ответственности, а значит — свободы[461]. Поэтому философия поступка, развитая М.М. Бахтиным как метафизика ответственности, пор сути совпадает с бердяевской метафизикой свободы[462] и этикой спасения С. Франка[463]. Поступок — не только специфически российская философема, но и пока еще недостаточно осознанная исключительно целостное выражение **инорациональности**, плодотворная альтернатива рационалистической философии нравственности и этике долга[464].

---

[461] Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология техники. Ежегодник. 1984–1985. М., 1986.

[462] Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.

[463] Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж: YMCA–PRESS, 1956.

[464] Тульчинский Г.Л. Разум. Воля. Успех. О философии поступка. Л.: Изд–во ЛГУ, 1990.

Можно сказать, что такие интерпретации, вменяющие мне ответственность, «онтопсихологичны». При всей неоднозначности онтопсихологии Менигетти, он прав в том, что тело, телесность — есть функция интерпретации. Создавая петли Мебиуса ответственности эти интерпретации создают означаемое, в конечном счете — телесное[465]. В этом случае лечение болезни в известной степени будет заключаться, действительно, в изменении интерпретации[466].

Можно сказать, что вообще всякие реалии человеческого бытия — научные теории, технические системы, мебель, социальные системы — не более чем интерпретации[467]. Не более, но и не менее. Все они суть результат овозможнивания реальности человеческим сознанием и личностным смыслом.

Человек обречен на выбор, на самоопределение, на ответственность за позицию и последствия. В силу самой телесности, ограниченности и определенности своего интенционального Dasein, человек постигает мир в идеях, которые интегрируются знание (соответствие реальности), оценки (соответствие ценностному образцу, желаемому должному) и нормы (алгоритму реализуемости)[468]. Такой синтез оптимизирует человеческое знание как знание осмысленное и существенное. И эта оптимизация обусловлена именно интенциональностью бытия.

---

[465] Ср известное наблюдение, что после 40 лет человек имеет то лицо, которое заслужил.

[466] Менигетти А. Психосоматика. Новейшие достижения. М., 2002. С. 82–95.

[467] О когнитивных процессах и мехнизмах репрезентации реальности индивидуальным сознанием см.: Баксанский О.Е., Кучер Е.Н. Моя картина мира. Как человек создает повседневную реальность. М.: Канон, 2014. — 576 с.

[468] Семантическое содержание идеи, как знания осмысленного и существенного, было рассмотрено ранее. См. Тульчинский Г.Л.: Идеи: источники, динамика и логическое содержание // Философский век. Альманах. 17. СПб, 2001. С. 28–58; Сущность и существенность. Философско–логический анализ // Логико–философские штудии. СПб, 2000. С. 31–59; Стереометрическая семантика логико–семантический синтез истинного, должного и реализуемого // Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке. СПб, 1998. С. 371–373.

Тем не менее, повторюсь, но это важно — до свободы = ответственности человеку надо дорасти! Должна быть накоплена критическая масса для самозамыкания социокультурных кодов в петлю Мебиуса самодостаточной личности, способной к автономной морали.

Свобода и индивидуализация

Рассмотренные ранее уровни гуманитарности могут рассматриваться как уровни персонификации и индивидуализации с помощью соответствующих уровней идентичности. Фактически, речь идет о формах бытия как онтофании свободы, о которых говорилось ранее:

– свобода, дух: тотальная уникальность = точка в бытии = точка сборки свободы, вокруг которой собираются жизненные проявления;
– личность: тело + социализированная личность = телесность + социальные характеристики (роли);
– культура = национально–этническая принадлежность;
– инфраструктура культуры;
– экономика;
– политика.

Похоже, что так и формируется социальное бытие. Как сознание собственного телесного суверенитета, явившегося Я. В этом заключался весь пафос М. Штирнера в его апофеозе Я–Единственного[469]. Важно, однако, отметить, что, явившись, Я должно сосуществовать с другими. Собственно, именно это и обусловливает нормы нравственности, права.

В «парадигме лука» важно не столько то, что происходит в границах каждой смысловой структуры, сколько сама граница. Утрируются и подчеркиваются всяческие различия и отличия: национальные, политические, конфессиональные, художественные, стилевые... При всей глобализации — всплеск мультикультуральности. Причем источником нового культурогенеза стал

[469] См. Штирнер М. Единственный и его собственность. — Харьков: Основа, 1994.

именно мегаполис с его унифицирующей урбанистической средой обитания. Фрагментация культурного пространства ведет не столько к изоляции, огораживанию, сколько к интенсификации контактов. «Все важное происходит на рубеже между странами и народами, наукой и религией, искусством и жизнью, природой и культурой, мужчиной и женщиной, сознанием и подсознанием, но главное — между разными реальностями»[470]. Чем больше границ, тем больше площадь пограничного пространства. Мир становится одновременно все более тесным и все более разным.

Создание нового, акты свободы — не ублажение некоей телесности. Скорее — достижение баланса. Потребности, интересы и прочие компоненты мотивации — телесны и несвободны. Тогда получается, что свободны только сытые люди, с удовлетворенными прочими потребностями? Но, ведь, они же и не свободны, так как зависят от получаемых благ. Получается, что *реализация свободы лишает свободы*. Как говорили преподаватели марксизма–ленинизма — такова диалектика!

Проблема идентичности и индивидуализации (уникальности) — не в том, чтобы выйти из себя и вручить себя, отдав свободу: семье, нации, духу, идее, разуму, делу … Все это — общие сущности, формы собственности, вхождения личности в формы социальной реальности и, одновременно, — присвоения личностью этих форм[471]. Речь идет именно о присвоении их личностью, а не наоборот. Отдавая себя общей сущности, я реализую свободу воли как волю к неволе, отдаю себя в руки самозванцев, говорящих и действующих от имени этой общей сущности[472]. В этом случае, я отказываюсь от свободы, снимаю с себя ответственность, бегу от нее. В этом случае ответственность «возлагается» на общие сущности (класс, нацию, партию, народ и т.д.), которые невменяемы в принципе. Носителем свободы=ответственности всегда является индивидуализированная личность. Именно бегством от свободы и питаются тоталитарные и деспотические режимы.

---

[470] Генис А. Расследования: Два. М., 2002. С. 258.

[471] Ср. Штирнер М. Единственный.

[472] Подробнее см. Тульчинский Г.Л. Самозванство. Феноменология зла и метафизика свободы. СПб, 1996.

Система освоенных личностью форм социального опыта и делает ее неповторимо уникальной, единственной в ее реальном бытии. Поэтому проблема идентичности и уникальности Я — обнаружение личностью этих свойств в себе.

Не получается ли тогда, что чем шире освоенный личностью социальный опыт, чем большим количеством качеств носителем она является, тем более она индивидуализирована и тем она ближе к Абсолюту, Богу — носителю всех возможных качеств? Может и — да, в этом и заключаются одновременно, как богоподобие человека, так и тщетность попыток человекобожия. Бог — бесконечен, человек — конечен, ограниченное в пространстве и времени существо, наделенное всегда конечным набором определенных качеств.

Таким образом, через индивидуальный опыт человек достигает уровня духовного и всеобщего. «Созерцая любое дерево — символ Древа Мира и образ Космической жизни, — человек досовременных обществ был способен выйти к высшей духовности: понимая значения символа, он мог приобщиться к жизни во всеобщем»[473]. Благодаря религии, идеологии, науке, искусству, любви человек может воспользоваться своим индивидуальным опытом и открыть для себя всеобщее. И всегда это оказывается опытом выхода самосознания в некое иное.

М. Элиаде связывает опыт священного исключительно с религиозным опытом и это так для исторического человека. Но вряд ли для человека современного этот опыт связан исключительно с «осколками» естественного религиозного сознания, в бессознательном, их противостоянии рациональности[474]. Фактически в любой идентичности происходит приобщение универсальному. Человеческая жизнь — цепь посвящений (инициаций): детство, юность, учеба, профессия, брак, etc. Все они, по мере освоения соответствующего социального опыта выражают соответствующую жизненную компетентность личности: как сына или дочери, как пассажира, как покупателя, как друга, как мужа

473 Элиаде М. Священное и мирское. М.., 1994. С. 131.

474 Там же. С. 125–132.

или жены и т.д. Каждое звено в этой цепи становится идентичностью — посвящением, налагающим ответственность быть соответствующей личностью. Вся жизнь, все человеческое существование — по мере реализации — есть *посвящение*.

Проблема идентичности и идентификации — не проблема идентичности и идентификации человека, а проблема идентичности и идентификации личности. Это не антропологическая, а персонологическая проблема. Ее сердцевиной и главным нервом является метафизика свободы и ответственности как трансцендирования в иное, овозможнивания бытия и его вменения. Свобода — не «осознанная необходимость», а осознанная возможность[475].

Тогда идентичность есть поиск себя не в теле (такие поиски, как показывает опыт, не ведут ни к чему, кроме трансгрессии), а в трансцендентном, в другом. Отсюда и важность диалога и диалогизации, как показали М. Бубер, М.М. Бахтин и их последователи вроде Э. Левинаса и В.М. Библера. И чем глубже это иное, тем глубже и укорененнее идентичность и самосознание. В этой связи примечательно рассуждение Г.С. Померанца о счастье, трактуемом им как сосредоточенность, собранность на глубине до корней вечности. Тогда антитезой счастью, согласно Г.С. Померанцу, выступает не жестокость мира, а разбросанность, скука людей на берегу моря играющих в карты[476]. Этот вывод впрямую перекликается с выводом Л. Свендсена, что скука есть отсутствие смысла, когда нет желаний, нет интенциональности[477]. Точнее, наверное, было бы говорить о разрыве интенции и потенции, их несведение, оборачивающее дизмотивацией.

Знаю одну семью. Глава семьи сильно разбогател в 1992–1994 годы. На чистом бизнесе, без криминала. Сменили несколько квартир. У каждого в семье своя автомашина. Самая простая у главы, у жены — более навороченная, самая «крутая тачка» — у сына. Всей семьей объездили в отпуск весь свет. Были не только

---

475 См. вышедшие в серии «Тела мысли» работы: Гусев С.С. Смыслы возможного. СПб.: Алетейя, 2002; Эпштейн М.Н. Философия возможного. СПб.: Алетейя, 2001.

476 Померанц Г.С. Записки гадкого утенка. М.: РОССПЭН, 2003. С. 212.

477 Свендсен Л. Философия скуки. М.: Прогресс–Традиция, 2003.

во всех положенных местах, но и в самых экзотических и отдаленных. Теперь спрашивают у знакомых — куда еще вообще можно было бы поехать? Бизнес поставлен, и к 13–14 часам хозяину делать нечего. Он едет в магазин, что около дома, берет водки и закусить, становится на охраняемую стоянку, что тут же неподалеку, и пьет. Жена одно время участвовала в бизнесе, но что–то не получилось. Сидит дома за очень продвинутым компьютером: ползает по Интернету и играет в игры. Иногда приходит на стоянку — ее машина стоит сзади мужниной — и сторожит его. Он ее видит. Она — его. Сыну 20 с гаком. Предпочитает жить с родителями, хотя ему куплена хорошая двухкомнатная квартира. Учился в Политехе — бросил. Отец его спрашивает: «Где хочешь учиться? За рубежом? Давай! В Гарвард, в Оксфорд...». Не хочет. Не пьет и не колется. Девочки мало интересуют. Сидит дома, читает книжки и все. Отсутствие желаний. Скучно. Потенции есть, но нет интенций. Нет трансцендирования в иной опыт.

Культура как социально–культурная матрица «грузит» личность, формируя, социализируя ее. Но в процессе индивидуализации я рефлектирую над своими приобретаемыми качествами и формирую кокон своей реальности. Со–бытие с другими, понимание их возможно только как приписывание им ментальности, тождественной с моей. Чаще всего, если не всегда, это «понимание» — иллюзия. Только если я долго живу с человеком, мы с ним имеем «тот же» опыт, то возможно совпадение иллюзий[478]. И кажутся крепкими дружба, любовь, дом, семья, страна... Как в прозе В. Набокова из плетения слов вдруг возникает новая реальность, так и бытие творится пересечением иллюзий, являясь порождением воображения, потенцирующего, овозможнивающего реальность.

Но эти иллюзии, точнее — иллюзии совпадения иллюзий, чаще всего, однажды рушатся. И вдруг — все, казавшееся таким крепким и прочным, вплоть до обустроенного быта, оказывается дымом, унесенным первым порывом ветра: друг, муж, жена, работа, страна... Онтологический импульс «Да будет!», воображение,

[478] Не даром друзья получаются именно от сравнительно долгого совместного опыта: соседство, школа, армия, тюрьма...

с одной стороны — творят бытие, с другой — источник стрессов, конфликтов, крахов, смыслоутрат. Сам факт бытия — в силу его интенциональности — творит конфликты и перспективы поражений.

Трактовка личности как сугубо социального существа, сущность которого исключительно исчерпывается освоенным социально–культурным опытом — осталась в прошлом веке и тысячелетии. Это «... идеи, перешедшие теперь в разряд библиотечных. Про них можно прочитать, взяв книжку с полки, как про вчерашний день, имеющий сугубо историческое значение»[479]. Думается, что С.А. Смирнов не совсем прав, утверждая, что сегодняшняя творческая личность (а такова любая личность, сознающая себя носителем свободы) это не тот, кто освоил различные культурные формы, а тот, кто способен стать «сетевиком–навигатором» по этим формам, тот, кто «умеет плавать по культурным сетям, пользоваться различными кодами и символами культуры, управлять с помощью карты–путеводителя по культуре своим развитием»[480].

Творчество всегда, не только в наши дни, не исчерпывалось и не исчерпывается оформлением культурного, языкового материала, навигацией по нему. Оно провоцирует этот материал, позволяя открываться новому — вещам, явлениям, процессам, конструкциям, стихам, картинам. Оно придает им бытие и отпускает их на свободу, не просто оформляет бытие, а создает максимально открытую ситуацию, провоцируя не просто «собственную самопереплавку»[481] смыслов, а распаковывает новые. Это ситуация перманентного овозможнивания Dasein, потенцирования новых смыслов, фактически — рождения нового бытия.

Всякая идентичность задает некую определенность, о–пределивает, а значит — лишает свободы. Нация, профессия, дети, бог, идея, разум, пол, тело, понятие, рациональность — все они одновременно и реализуют, и ограничивают свободу.

Только восходя от реалий, к их истокам я приближаюсь к свободе. В этом плане свобода сама по себе апофатична. Но мы

---

[479] Смирнов С.А. Культурный возраст человека. Новосибирск, 2001. С. 240.
[480] Там же. С. 241.
[481] Там же. С. 240.

познаем только реалии и идентифицируем их свойства, т.е. — свободу реализованную. И тогда тело — воплощенная свобода, а Я — всегда телесно, т.к. конечно и ограничено. Хорошо известны идеи диалогической персонологии М. Бубера, М.М. Бахтина, согласно которым человек обретает сознание в результате оплотнения его смыслового тела. Душа, согласно Бахтину, нисходит на меня как благодать на грешника, даруемая мне другими. Так же как для формирования и рождения физического тела, его материального «оплотнения» необходимо тело другого — лоно матери, так и для формирования человеческой личности как духовного тела, необходимо оплотнение его другими. Ребенок начинает ценностно–осмысленно воспринимать себя через отношение окружающих. Особую роль при этом играют родительские ласки. Даже первичный дискурс ребенка выражает это отношение, о самом себе и частях своего тела ребенок начинает говорить с родительскими интонациями: «моя головка», «моя ручка» и т.д. Именно другие даруют нам не только тело, но и душу. Как говорил Данте, если мы когда–то и воскреснем, то не для себя, а для знавших и любивших нас.

Возможно, что в этом и заключается смысл истории как распредмечивания, как приближения к свободе, не–бытию? Приближаясь к свободе с помощью научно–технического прогресса, техне–рациональности, человечество приближается к творящему ничто? А постчеловеческая персонология — реальная танатология? Умервщление тела есть путь и суть свободы? По крайней мере, российский духовный опыт, как уже неоднократно отмечалось, в силу своей апофатичности, обесценивает реальность, жизнь здесь и сейчас и отличается особым эсхатологизмом, стремлением остановить время, реализовать Царствие небесное на земле, достичь полной справедливости и равенства, которые в этой жизни не достижимы.

Конец власти и реальности как реальности

Власть — социальная сила, единство воли и средств подчинения одних социальных субъектов другим. Она является необходимым механизмом управления и социальной регуляции. Реализация власти предполагает ее легитимность — оправданность и признание ее полномочий общественным сознанием.

Власть задает условия совместного существования людей и, тем самым, вводит человека в пространство, заполненное определенными смыслами, задает определенную практику осмысления и восприятия мира. Она оформляет повседневную жизнь моего тела, «оплотняя» его бытие. Более того, в. задает нормативные образцы, разделяя по принципу «нормальное» и «ненормальное» не только рутинное поведение, но и поступки, желания, сознание. Она задает иерархию социального бытия, определяя размещение в нем индивидов. Поэтому осуществление власти предполагает телесные практики, включая насилие, коренится в них.

Власть создает послушное тело через его размещение в пространстве, через систему отгораживаний, проработки пространства по принципу каждому индивиду свое место, каждому месту свой индивид, через дальнейшую иерархизацию и кодификацию пространства, через корреляцию в нем позы и жеста тела[482]. В результате создается дисциплина распределения тел, их «полезного» использования, сложения сил разных тел в процессе этого производительного использования.

Такая обработка и проработка тела предполагает и процедуры воздействия, принуждения, насилия. Высшей демонстрации власти над телом является казнь, лишение существования, argumentum ad morti[483] власти, которая предстает, прежде всего, как возможность лишения жизни. Важен был момент публичности казни, т.к. люди должны не только знать, но и видеть, участвовать в казни. Свидетельствуя и наблюдая, они гарантируют ее свершение. Месть власти должна включать в себя и месть народа — только в этом случае власть воспроизводит и реализует норму, только в этом случае обеспечивается легитимность власти Народ становится сопричастным власти, подчиненные люди становятся носителями властных полномочий, обретают ответственность за осуществление власти. Так власть обретает свое тело.

С развитием цивилизации речь идет уже не только и не столько о прямом физическом насилии, сколько о практике невербальной

---

[482] Это — сквозная тема практически всех многочисленных работ М. Фуко.
[483] Тульчинский Г.Л. Argumentum ad morti // Вестник СПб ун–та–95. Сер. 6. Вып. 1. СПБ. 1995. С. 10–14.

коммуникации: позы, жесты, татуировки и прочие знаки отличия. В результате окружающий мир становится для человека миром знаков и стимулов, побуждающих его к совершению определенных действий. Закрепляя желания, мотивацию, власть овладевает сознанием личности. Язык, как путеводитель по этому миру знаков, также оказывается, прежде всего, языком власти, создающей дискурс и оформляющей сам предмет обговаривания. Человек, его тело, его поведение, его болезнь, его сексуальность попадают в поле доступности публичного обсуждения, становятся прозрачными для «бытия–под–взглядом» власти. Идеалом воплощения принципа власти в социальной жизни является «Паноптикон» Д. Бентама, в котором человек становится полностью видим, но не видит смотрящего за ним. Именно и прежде всего через дискурс власть получает доступ к телу. Так сексуальность, согласно М. Фуко, является конструкцией, созданной властью, а не природной данностью, конструкцией, сложившейся в результате услужливого и внимательного дискурса, следующего «...всем изгибам линии соединения души и тела: под поверхностью грехов он выявляет непрерывные прожилки плоти.»[484]. Дело, однако, не только и не столько в создании нового, чистого, невинного как у ребенка «тела без органов». Настоящее значение сексуальной революции и практики постителесности состоит в радикальном изменении сознания, включая коллективное бессознательное. Речь идет об индифферентности, которая проникает прежде всего на уровень желаний и ведет к их угасанию. Общество всегда стремилось к контролю и регулированию с помощью норм, запретов, табуирования некоторых сфер и практик. Особое внимание в этом плане уделялось именно сексу, как сфере наиболее глубоких и интенсивных желаний. «Свежую кровь власть получает от желания. И она сама не более чем эффект желания...»[485].

Используя знаки, язык, организуя телесную и коммуникативную практику, манипулируя телом индивида, власть компонует социальное тело Левиафана государства. Рациональная

---

484 Фуко М. Воля к знанию. История сексуальности. Т. 1. М., 1996. С. 115.
485 Бодрийар Ж. Забыть Фуко. С. 86.

систематизация жестов и действий, мыслей и желаний кодифицирует все возможное поведение, уменьшает неопределенность всех возможных поступков, не только упорядочивает их, но и делает их предсказуемыми и объяснимыми. Власть оказывается источником знания, его накопления и трансляции.

В результате власть не просто отводит телу определенное место в огромной социальной машине, подчиняет его полностью, берет «в охапку» тело производящее и потребляющее, вожделеющее и страдающее, наказывающее и казнимое... Анонимность и вездесущность власти требует ее демонстрации. Ранее этому служили публичные казни, пытки — церемонии и ритуалы проявления власти. «Гуманизация» власти, отказ от публичных казней и пыток не означало ослабление власти над телом. Оно само служит средством демонстрации власти в потреблении, труде, обучении и т.д. Более того, основная функция тюремного заключения или принудительного труда — лишение человека свободы, его главной и единственной духовной собственности. Физическая страдание, телесная боль уходят на второй план, выполнив свою роль в истории. Точкой приложения власти становится душа, которая «в ее исторической реальности... не рождается греховной и требующей наказания, но порождается процедурами наказания, надзора и принуждения»[486]. Власть более не берет на себя публично ответственность за насилие, связанное с ее осуществлением. В системе наказания и права используется уже не тело, а представление, не боль, а идея боли. Система властного надзора становится не столько властью, реагирующей на отклонения post factum, сколько властью бдительной. Однако, отбросив анатомические практики наказаний, власть еще тщательнее произвела захват тела — душа становится тюрьмой тела.

Никаким внешним принуждением невозможно объяснить современные технологии формирования дисциплинированного, «правильного» и послушного индивида. Только тонкое манипулирование осознанными и неосознанными стереотипами обеспечивает полезное или вредное власти поведение, «естественную» для современного человека механику движений, жестов, поз и

[486] Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 1999. С. 45.

других положений тела и его отправлений. Главным механизмом современной власти стало не тело с ритуальной игрой его страданий, торжественных клеймений, публичной казни, а душа, сознание, игра представлений и знаков, возникающих необходимым и очевидным образом в сознании каждого, благодаря семейному воспитанию, образованию, профессиональной деятельности, организации досуга и СМИ. В современной культуре знаки власти пишутся не на теле, а в сознании.

В нынешней же ситуации становится непонятным, на чем может быть основана стратегия социального контроля и власти. Именно в этом состоит радикальное значение и классовой борьбы, и сексуальной революции, и формирования постчеловеческой персонологии. Социальные и политические революции всегда поднимают вопрос об использовании собственной свободы и воли. В конечном счете, главный вопрос любой из них — в чем, собственно состоит наша воля, чего хочет человек, каковы его надежды и чаяния. Прежде собственность, сексуальное были связаны с наслаждением и поэтому были лейтмотивом освобождения. Изменение характера общественного производства, доминирование интеллектуального труда и интеллектуальной собственности, принципиально не отчуждаемой от своего носителя, транссексуализация превратили социальные отношения, включая отношения полов в игру со знаками формы, одежды, жестов. Хирургия — как протезирование, пластические операции, семиургия — как перекодировка знаков и символов с развитием моды, сменой гражданства и рода занятий лишают как власть, так и освободительную борьбу с нею традиционных средств и мотиваций.

Изгнание наслаждения посредством его инсценировки в тотальной системе означающих без означаемых, игры имиджами оказывается более действенным, чем старое доброе подавление и запреты. Так, относительно гендера парадокс состоит в том, что секс, «...перешагнув свои прежние пределы, став практически безграничным, растворился и почти исчез. Его концентрация, консервирование в определенных гетто, откуда он выпускался в определенное время, были источником его концентрированной силы, которая в основном переприсваивалась культурой для своих целей. Сегодняшнее безбрежное распространение сексуальности

мало общего имеет с сублимацией, как ее понимал Фрейд. Сексуальная энергия, по его мнению, накапливается как напряжение между двумя противоположными полюсами. Для нее необходимы, как влечение, так и запрет»[487]. Именно на борьбе с полом, как наиболее полном выражении телесности, было построено большинство технологий социально–культурного контроля. Древние греки противопоставляли этому темному началу различные способы самоконтроля и сдержанности: гимнастику, диетику, культурально и эстетически оформленную эротику. Древние индусы канализировали сексуальность в йогические и тантрические практики. Христиане объявили сексуальное влечение изначала греховным проявлением плоти. Все эти меры, однако, не только подавляли естественную, но и интенсифицировали некую искусственную сексуальность, сублимированная энергия которой использовалась культурой. Амбивалентные транссексуалы тем и беспокоят, что нейтрализуют противоположность дозволенного и недозволенного. Раздражает и настораживает не их чрезмерность, а именно амбивалентность и индифферентность.

«Отныне больше не говорят:

"У тебя есть душа, и ты должен ее спасти", — но говорят так:

"У тебя есть пол, и ты должен знать, как его правильно использовать";

"У тебя есть бессознательное, и ты должен научиться его освобождать";

"У тебя есть тело, и ты должен научиться им наслаждаться";

"У тебя есть либидо, и ты должен знать, как его расходовать», и т.д.»[488].

Главная же проблема состоит в том, что власть в современной ситуации лишается возможности соблазна, она лишается возможности от чего–то отталкиваться, что–то исключать, разделять, отрицать. Ведь только в случае возможности запрета, разделения и т.д. у нее появляется «...возможность приступить к «производству реального», производить *реальность*. Только исходя из этого можно понять новую — катастрофическую на этот раз — перипе-

---

[487] Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. С. 25–26.

[488] Бодрийар Ж. Забыть Фуко. С. 52.

тию власти, заключающуюся в том, что ей не удается больше производить *реальность*, воспроизводить себя в качестве реального, открывать новые пространства принципу реальности, что она впадает в гиперреальность и улетучивается, а это — *конец власти*, конец стратегии реального»[489].

Сама власть, кстати, «...никогда не воображала себя властью, и тайна великих политиков заключалась в том, чтобы знать, что власть *не существует*. Знать, что она только перспективное пространство симуляции, ...и если власть совращает, то именно потому (чего наивные реалисты в политике никогда не поймут), что она — симулякр, и потому что она превращается в знаки и измышляет себя, исходя из знаков (вот почему *пародия*, обращение знаков или их ложное раздувание может затронуть ее глубже, чем любое отношение сил). Этой тайной несуществования власти, тайной великих политиков, также владеют и великие банкиры, которые знают, что деньги — это ничто, что денег не существует, и великие теологи и инквизиторы, которые знают, что Бог не существует, что Бог мертв. Это дает им невероятное превосходство. Когда власть улавливает эту тайну и бросает себе свой собственный вызов, тогда она воистину является высшей властью. Когда она перестает это делать и стремится найти истину, субстанцию, репрезентацию (в воле народа и т.д.), тогда она теряет свое могущество, и тогда другие бросают ей ответный вызов не на жизнь, а на смерть, пока она действительно не умрет от самовлюбленности, от воображаемого образа себя, от суеверной веры в себя как в субстанцию, умрет, потому что перестанет признавать себя как пустоту, как обратимую в смерть. Когда–то вождей убивали, если они теряли эту тайну»[490]. Этот бодрияровский пассаж читается вполне в маккиавеллиевском духе и можно лишь добавить, что вождей, утративших или забывших тайну власти устраняли, устраняют и будут устранять.

Нынешнее властолюбие непристойно и пародийно. С ним происходит примерно то же, что и с сексом в порнографии. «Неизбежность смерти всех великих референтов (религиозного,

489 Там же. С. 61.
490 Там же. С. 85–86.

сексуального, политического и т.д.) выражается в усилении характеризовавших их форм насилия и репрезентации. Никакого сомнения, что фашизм, например, является первой непристойной и порнографической формой отчаянного «возрождения» политической власти»[491].

В нынешних условиях уже само сознание стало предметом прямого манипулирования. Современная медицина позволяет рассматривать поведение как результат электрохимических реакций в мозгу, которые можно нейрофармацевтически регулировать с помощью специальных препаратов. Как уже говорилось, такие препараты как Prozac и Ritalin довольно широко используются не только для лечения психических заболеваний, но и для регулирования поведения школьников в целях большей концентрации внимания. Кому в этом случае нужны педагогика, воспитание, забота о ближнем? Если у ребенка возникают проблемы с учебой, достаточно просто прописать таблетки. Используемые спецслужбами препараты позволяют буквально менять личность, причем на довольно длительное время — с полными провалами памяти.

Современные цифровые технолгии работы с информацией раскрывают грандиозные перспективы коммерческого и политического маркетинга с использованием Big Data. Р. Талер получил Нобелевскую премию за работы, посвященные управлению экономическим поведением с помощью технологии подталкивания (nudge). Исследование химических взаимодействий между нейронами позволяет моделировать, а в перспективе — манипулировать любыми типами переработки информации нейронными сетями.

Современная ситуация раскрыла тайну любой власти. Ее апелляция к реальности, истине — не более, чем блеф. «Неужели вы думаете, что власть, экономика, секс — все эти великие трюки реального продержались хоть одно мгновение, если бы не то очарование, которое они получают из того зеркала, в котором они отражаются… Совращение сильнее, чем производство. Оно сильнее, чем сексуальность, с которой его ни при каких условиях

---

[491] Бодрийар Ж. Забыть Фуко. С. 87.

нельзя смешивать. Оно не является процессом, присущим сексуальности, хотя его обычно низводят до этого. Оно — циклический, обратимый процесс вызова, чрезмерного обещания и смерти. Сексуальное же, напротив, его редуцированная форма, ограниченная энергетическими пределами желания.... И мы должны знать, что всегда и везде производство стремится уничтожить наслаждение, чтобы утвердиться на одной экономике, управляющей отношениями силы, что везде секс, производство секса стремится уничтожить совращение, чтобы укорениться на одной экономии отношений желания»[492].

Современная власть, современный бизнес и прочие проявления реальности лишились тайны, возможности соблазна. Они утратили статус «великих репрезентантов», «истинных значений», прикалывающих жизнь к реальности, коренящих бытие.

Более того, сама реальность во всех ее проявлениях (социум, власть, секс и т.д.) держится только за счет очарования и совращения. Саму реальность порождает (говоря словами Л.Н. Толстого и В.Б. Шкловского) «энергия заблуждения», энергетика возможного.

Власть, деньги, секс — не реальность, а симулякры и соблазн: «Во всяком случае, власть — иллюзия, истина — иллюзия. Все существует в молниеносном ракурсе, где заканчивается полный цикл накопления, власти или истины. Нет никогда ни инверсии, ни субверсии: цикл должен быть завершен. Но это может произойти мгновенно. В этом ракурсе разыгрывается смерть»[493]. Реализация власти, истины и прочих символов реальности («великих репрезентантов) мгновенна — в том смысле, что они реальны только в момент реализации, когда за ними открывается их подлинный источник — свобода, творящее добытийное ничто.

Свобода, как подлинная добытийная реальность, не просто творящее ничто, а скорее — возможность (possibilia) бытия, его потенция (potentia). Ведь, что есть свобода? И есть ли свобода? Как известно, существуют авторитетные концепции, полностью отрицающие свободу: детерминизм, лютеранство, кальвинизм,

---

[492] Там же. С. 73–75.
[493] Там же. С. 89–90.

ницшеанство, марксизм, бихевиоризм, М. Хайдеггер и др. А если она существует, то как она соотносится с истиной?

Свобода = ответственность первична по отношению к истине. Истина, в различном ее выражении (от соответствия и конвенциональности до когрентной целостности и непротиворечивости) не дает основания свободе. Наоборот, свобода является основанием истины. Истина — то, что есть. Свобода — «Да будет!». Ее нельзя доказать, а можно только показать — показать в истине, т.е. в открывшемся свободно мире, как откровение, как опыт принятия (а значит и вменения) мира. Свобода, как говорил М.К. Мамардашвили, есть «опыт сверхестественного внутреннего воздействия», то, что определяет истину сразу и целиком. Дело логики и другой познавательной техники описывать открывшуюся свободно целостность. Свобода откровенна, а истина утверждается свободно. Онтологические допущения и предположения любого знания суть онтологический импульс «Да будет!», метафизический акт свободы. Свобода=ответственность метафизична и неделима. Истина не гносеологична, не эпистемична и не методологична. Она онтологична. Потому что производна от свободы, ее онтологического импульса.

Через точку души, через самосознание можно провести сколько угодно прямых, каждая из которых соединит субъект с плодом его воображения. Окружающий мир — череда искусственных конструкций и напрасны поиски «изначальной» действительности. Все миры не являются «истинными», но и «ложными» их назвать нельзя. Каждая версия мира существует в нашем сознании, а психическая реальность не знает лжи. Она признает только возможность.

Ж. Бодрияр, констатировав смерть реальности как смерть желаний, признает, что «...остается тайной: почему отвечают на вызов? По какой причине соглашаются играть с полной самоотдачей и чувствуют непреодолимое желание ответить на беззаконное приказание?»[494]. Думается, что ответ близок. Он коренится в мотивированности бытия, в его потенциальности. На вызов отвечают, потому что сама жизнь и есть ответ на постоянный вызов.

---

[494] Бодрийар Ж. Забыть Фуко. С. 88.

Онтофания свободы и асимметричность этики возможного

Человечество, живущее в условиях современной цивилизации, проходит некий водораздел, некую точку перелома метафизики нравственности. До сих пор наука и техника были солидарны с основополагающим тезисом христианской культуры и порожденного ею политического и нравственного мировоззрения: все граждане обладают равным шансом автономно (т.е. свободно и ответственно) реализовывать свою жизнь. И нарастающая свобода выбора только поощряла частную автономию отдельного человека.

Но уже вакцинация, операции на сердце и мозге, трансплантация органов ставили вопрос о пределе, где даже медико–гуманитарные цели не могут оправдывать дальнейшую технологизацию биологической природы человека. И ни одна из дискуссий не установила этот предел и не остановила развитие этой технологизации. В настоящее время количество переходит в качество.

Проникновение в человеческий геном и манипулирование с ним — это возрастание свободы, не нуждающееся ни в каком ограничении, или этот прирост свободы выходит за некие границы и поэтому нуждается в нормативном ограничении?

Реалии сегодня таковы, что изменяются критерии, в соответствии с которыми мы осознаем и понимаем себя как авторов собственной жизни и равноправных членов морального общества. Так, знание о запрограммированности своего генома может воспрепятствовать самоопределению, согласно которому мы существуем как тело или «являемся» своим телом. Следствием этого устанавливается фундаментальная асимметрия межличностных отношений.

До сих пор цивилизованное человечество — как в сфере науки, так и религии — исходило из того, что генофонд новорожденного и, следовательно, исходные органические предпосылки его будущей жизни не могли быть предметом целенаправленной манипуляции других людей. Взрослеющая личность уже могла подвергнуть свой жизненный путь критическому пересмотру и перестройке. Но в исходной позиции жизненного старта все одинаково зависимы от организма, телесной целостности, доставшейся нам стихийно и естественно, т.е. — непредсказуемо. В этом

плане все человеческие индивиды выступали симметрично бесправными — как в пределах одного поколения, так и в межпоколенном плане. «Все мы — люди, все мы — человеки» и «Бог дал — Бог взял» нашу жизнь.

Возникающая асимметрия обусловлена тем, что ставится под сомнение способность человека рассматривать самого себя как ответственного хозяина истории своей жизни и, одновременно, уважать других как равных себе — хотя бы как представителям того же биологического вида, с одинаковой историей происхождения.

С одной стороны, новые репродуктивные технологии, эвтаназия, генная инженерия, включая использование стволовых клеток и т.п. расширяют личную автономию и свободу. То, что И. Кант считал «царством необходимости» превратилось в «царство свободы».

С другой стороны — свобода явно и жестко ограничивается.

Так, если взрослеющий человек узнает о той дизайнерской процедуре, которой подвергли его генетическую структуру другие люди ради каких–то своих целей, то идентификация себя как искусственного, созданного существа может вытеснить в его сознании представление о себе как естественно вырастающего телесного бытия. Он оказывается не только несвободен в плане собственной инструментализации ради целей других людей (он — только средство для достижения их целей), но и безответственным за свою судьбу, поскольку не он ее определял в существеннейших моментах ее реализации.

Начавшаяся искусственная самотрансформация вида жестко делит человечество на лиц, принимавших решения, и — воплощающих эти решения.

Первые, преимущественно взрослые, могут рассматривать генетический материал потомков как сырье для реализации своих планов. Сами потомки начинают выступать творениями «дизайнеров». На людей переносится отношение к вещам не в плане имущественном, как это было при рабовладении или феодализме, а в плане буквально ремесленно–инженерно–дизайнерском. Но одно дело — когда сам человек занимается какой–нибудь фаллопластикой. И другое дело, когда кто–то когда–то решил каким ему быть.

Вторые, потомки, попадают в слепую зависимость от необратимых решений другого лица или лиц. И у них не будет возможности

выработать необходимую для существования в рамках поколения сверстников симметрию уравнительной справедливости возможностей, дающую импульс к соревновательности, стремлению к успеху: жизненному, профессиональному и т.д. Правда, в какой–то момент они могут потребовать от своих «авторов» ответ за содеянное, возлагая на них ответственность за нежелательные с их точки зрения последствия проектирования. Уже сейчас родители детей–инвалидов вчиняют иски врачам за последствия ошибочного пренатального диагноза и требуют компенсации за нанесенный ущерб. Но это только цветочки по сравнению с перспективой исков к родителям, пожелавшим видеть своего ребенка не кинозвездой, а танцовщиком, или математиком, а не поэтом. Или еще чище — иска в преступном бездействии!!!

Сама этика возможности превращается в одну из многих альтернатив в рамках отдельных проектов спортсменов или математиков, художников или музыкантов, веселых или грустных и т.п.

Более того, перспектива самотрансформации вида вынуждает выработать представления о норме здоровья, не соблюдение которой — болезнь требует генного и прочего санкционированного вмешательства. Либерализм вдруг неожиданно оборачивается тоталитаризмом в самом худшем своем обличье — опирающемся на биотехнологию, в конечном счете — евгенику.

Ситуация усугубляется возможностями использовать эмбрионы в качестве расходного материала для производства стволовых клеток, выращивания тканей для трансплантации. Это меняет отношение к человеческой жизни до момента рождения и в целом. Размывается граница между телом (body, Koerper) и плотью (fleish, Leib), естественным и искусственным.

Различение произведенного и возникшего (выросшего) достаточно важно в жизненной практике. С одной стороны — сугубо технологически рациональная механическая переработка сырья и материала. С другой — бережное обращение с сохраняющими свои границы системами органической природы, их бережное культивирование и селекция. Такое отношение предполагает учет самоуправления и саморазвития этих систем, а значит — внимание, определенное сочувствие и даже — уважение. Такое «сочувствующее понимание», эмпатия к объекту воздействия ставит

некий порог в практическом обращении с органическими системами в отличие от простого технического манипулирования. Такая ситуация свойственна крестьянскому труду, труду врача, воспитателя.

Биотехнологическое вмешательство вспарывает эту эмпатию, это сочувствие, подменяя клиническую заботу о пациенте воздействием в духе технологического манипулирования. Ситуация доходит до технологического отношения к собственному телу и организму. Круг замкнулся: технически освоенная и покоренная природа вновь включила в себя человека, до этого противостоявшего ей.

В генной инженерии возникает серьезная моральная и даже правовая проблема защиты целостности генных структур, в отношении которых недопустимы никакие манипуляции, т.е. проблема неподвластности чужому влиянию биологических основ личности, ее биологической, телесной идентичности. Юридически проблема может звучать как «право на генетическое наследство, не подвергшееся искусственному вмешательству»[495]. Ю. Хабермас, пожалуй, наиболее высоко поднял планку обсуждения этой проблемы в европейском общественном мнении. Поэтому имеет смысл остановиться на его анализе и аргументации.

Поляризация общественного мнения началась еще в связи с бурными дискуссиями об абортах. Тогда сформировались два основных лагеря: сторонников движения Pro Life и сторонников движения Pro Choice. Согласно первым человеческая жизнь обладает несомненными правами личности, человеческим достоинством и абсолютной автономностью с момента зачатия, а значит вмешательство в эту жизнь других лиц (вплоть до искусственного прерывания беременности) — недопустимо. Согласно другим, отстаивается приоритет выбора родителей, прежде всего — матери, в вопросах, связанных с зачатием и рождением ребенка.

Однако такой план дискуссии — вчерашний день. Осмысление последствий генной инженерии раскололо лагерь либералов, традиционно отстаивавших право женщины на аборт. Наиболее

---

[495] Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? М., 2002, с. 38.

последовательные продолжают отдавать преимущество праву женщины на самоопределение. Но в либеральном лагере появились и «большие католики, чем сам Папа», отдающие приоритет праву на защиту жизни эмбрионам[496], находящимся на начальных стадиях развития.

Дискуссии об искусственном прерывании беременности, продолжавшиеся не одно десятилетие, все–таки, кое–чему научили. Они убедительно показали, что в этом конфликте найти мировоззренчески нейтральное, лишенное каких бы то ни было предубеждений (т.е. приемлемое всеми гражданами секулярного общества) решение проблемы морального статуса человеческой жизни на самых ранних этапах ее развития — практически невозможно. Что и было признано одним из столпов современного либерализма[497].

На первый взгляд, возникает альтернатива.

Либо культуральный релятивизм, когда универсального решения нет и быть не может. Действительно, к одинаковым фактам — массовым преступлениям своего прошлого режима, атомной энергетике, и т.д. — в каждой культуре относятся по–разному. Свою роль играют исторические традиции, религиозные установки и т.п. Поэтому и новые этические проблемы, очевидно, должны решаться по–своему.

Либо остается впасть в «биологический фундаментализм» и конституционно, а то и на уровне межнациональном твердить тезис, согласно которому эмбрион изначально обладает человеческим достоинством, т.е. правами личности и имеет абсолютное право на защиту своей собственной (уже и изначально — собственной) жизни.

Ценность анализа Ю. Хабермаса состоит в том, что он вскрывает несостоятельность этой альтернативы. По его мнению, ситуация обращения с доличностной человеческой жизнью поднимает

---

496 Стоит напомнить, что под эмбрионом в современной медицине понимается плод на стадии от оплодотворения яйцеклетки до начала развития отдельных органов, т.е. до восьмой недели беременности. С 9–й по 38 неделю длится период внутриутробного развития.

497 Dworkin R. Life's Dominion. N.Y.: Vintage Books, 1994. — 273 p.

вопросы совершенного иного масштаба и калибра. Речь уже идет не о различиях среди множества форм культурной жизни, а о самоописаниях, «на основе которых мы идентифицируем себя в качестве людей и отличаем себя от других живых существ… осуществляющиеся и вызывающие опасения тенденции развития генной технологии подрывают образ, созданный нами о самих себе как о культурном видовом существе по имени «человек» и которому у нас, кажется, нет никакой альтернативы»[498].

Традиционные системы морали, как и мировые религии, полагает Ю. Хабермас, так или иначе, но артикулируют антропологическое самосознание и самопонимание. Оно же служит, таким образом, и основой морали, включая и мораль автономной личности. Технизация же человеческой природы меняет самосозание таким образом, что генетически запрограммированная личность лишается возможности понимать себя как этически свободное, а значит — и ответственное существо, которое могло бы относиться к представителям предшествующих поколений без каких–либо ограничений в качестве равных ему по происхождению личностей.

Думается, что, при всей глубине и остроте обсуждения, вектор дискуссии, заданный Ю. Хабермасом, ведет в тупик неразрешимости проблемы. Счастливо избежав ложную альтернативу культурального релятивизма и либерального фундаментализма, он впал в другую. Причина этого — ограничение горизонта рассмотрения проблемы. Ю. Хабермас остался в рамках рационалистического активизма, рассматривающего действительность в модусах реальности и долженствующего преобразования этой реальности. Между тем, с последней четверти прошлого века акцент сменился на модальность возможного.

При генно–терапевтическом вмешательстве врач относится к эмбриону не как таковому (кто он есть), а как ко второму лицу, которым эмбрион когда–нибудь станет. Этот «другой» может

---

[498] Хабермас Ю. Будущее человеческой природы, с. 52. В квалификации возникающих в этой связи чувств Ю. Хабермас проводит параллель с брезгливостью, вызываемой видом продуктов химерического травмирования видовых границ, различных мутантов и уродов.

в будущем одобрить или осудить проведенное вмешательство. Но актуально его отношение реализовано быть не может. Получается, что врач действует в контр–фактической модальности «как бы». И Ю. Хабермас считает, что такая позиция может иметь только частичное оправдание — в случае терапевтического вмешательства в эмбрион, поскольку, имеется хотя бы какая–то вероятность одобрения выросшим индивидом этого вмешательства. В случае же использования эмбриона для выработки препаратов, преимплантационной диагностики, просто в целях исследований — актуализация отношения в будущем не реальна даже гипотетически[499].

Но в случае эмбриона мы не имеем дело с личностью. Да, собственная свобода переживается лишь в связи с чем–то, что по своей природе не может быть подчинено — даже не взирая на конечность существования личности. Но ведь речь–то идет именно о личности. А ею еще необходимо стать.

Как можно сводить допустимую несвободу только к вмешательству природы и Бога, но ставить под сомнение вмешательство других людей? [500] Или они противостоят природе и Богу?

Почему–то в контексте столь проблемной асимметрии не воспринимаются наследственность и собственность. Между тем, их асимметричность не менее очевидна.

Каждое поколение является в жизнь, как в детскую игру — «на новенького», когда роли уже были распределены, и у предыдущих поколений, которые пришли в жизнь раньше (и не следует забывать — уйдут раньше) есть свои преимущественные права.

Все–таки, не стоит забывать о простых истинах, о которых говорилось в начале данной работы. В биологическом плане человек рождается «недоделанным» и на протяжении всей своей жизни остается зависимым от помощи, внимания, признания со стороны своего социального окружения. Он становится полноценным человеком — личностью — ТОЛЬКО в результате социализации и на ее основе. В момент рождения младенца разрушается его биологический симбиоз с матерью, и он вступает в мир личностей,

499 Там же, с. 56, а также с. 84.

500 Там же, с. 71.

мир общения и духовного взаимооплотнения ими. Находящееся в материнской утробе или in vitro генетически индивидуализированное существо — как причастный некоему размножающемуся сообществу экземпляр — никоим образом не является «уже личностью». Лишь в процессе включенности в социальную коммуникацию и деятельность природное существо оформляется в человека как наделенную разумом личность[501].

В этом плане, действительно, особую роль играют родители, которые принимали решения о создании семьи, рождении ребенка, его об этом не спрашивая. Это было ИХ решение. Родители зачинают своих детей, а не дети — родителей. Слава Богу, что никто не оспаривает пока этот факт необратимой генеалогической зависимости.

И если родители, выбирая для ребенка за него питание, одежду, игрушки, школу, лечение — вмешиваются в его жизнь, то почему менее легитимным должно быть инициированное ими генетическое вмешательство с целью улучшения природных задатков своего потомства? Или почему это менее оправдано, чем настаивание родителей на посещении ребенком, вопреки его желаниям, музыкальной школы или спортивной секции?. Если быть последовательными, то под сомнение должны быть поставлена любая попытка взять на себя ответственность за распределение естественных ресурсов в семье. Стране — поскольку какая–то другая личность однажды разовьет свои интересы с учетом этих ресурсов.

Воздействие на человеческий геном ничем существенно не отличается от воздействия на окружающую среду растущей личности. Просто собственная генетическая природа этой личности рассматривается как ее «внутренняя» окружающая среда. И это будет восприниматься драматически, если не учитывать, что Я — не есть тело, а есть точка сборки свободы. Тело же, подобно социальной среде, может меняться, как об этом уже подробно говорилось выше. И если раньше родители программировали личность как социальное существо, то теперь они (да и она сама с возрастом) могут проектировать ее как существо психо–соматическое.

---

[501] Думается, что — вне зависимости от пола и вопреки упоминавшемуся мнению Д.А. Леонтьева и С.В. Кривцовой.

И это их право! Как родителей — биологических и социальных, плетущих ткань биологической и социальной жизни[502].

Возможные же претензии к ним в будущем за «не то решение» аналогичны претензиям, что они «не те», «не того гражданства», «не с тем уровнем дохода» и т.д.

С точки зрения поссибилистской (контрфактической) генетическое вмешательство оправдано, если оно создает больше возможностей для будущего субъекта, дает ему дополнительный шанс. Не имеет оправдания невмешательство, поскольку оно сужает поле возможностей, лишает шансов на здоровье, самореализацию. И вряд ли личность ретроспективно будет критически судить и отказываться от увеличения своих природных ресурсов, от большего объема данных ей генетических возможностей[503]. Как она воспользуется этими возможностями — факт ее личной биографии. Родителям не дано знать — пойдет ли это во благо или во вред в той же степени, как им не дано знать — как воспользуется их потомок тем образованием, которое они смогли ему дать, или тем наследством, которое ему достанется.

Поэтому повисает в воздухе пафос мысли Ю. Хабермаса, согласно которому, «в рамках демократически конституированного плюралистического общества, в котором каждому гражданину на основании автономного образа жизни полагаются равные права, практика улучшающей евгеники не может быть легитимирована, потому что селекция желательных предрасположенностей априори не свободна от заранее принимаемого решения относительно определенных жизненных планов»[504]. Не менее пафосно современное «потрясение основ» выразил в свое время

---

[502] Если уж на то пошло, то большего внимания заслуживает проблема собственности на генетические материалы и обеспечения доступности подобных услуг.

[503] См. также Birnbacher D. Habermas' ehrgeiziges Beweisziel — erreicht oder verfehlt // Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie. Bd. 50, № 1.

[504] Там же, с. 80. В этой связи, Ю. Хабермас предложил различать закрепленную в конституциях большинстве европейских стран неприкосновенность человеческого достоинства и неподвластность чужому влиянию доличностной человеческой жизни. (Там же, с. 91.)

Г. Йонас, связав его с приходом власти «ныне живущих над представителями грядущих поколений, превращающихся в незащищенные объекты предусмотрительных решений людей, составляющих теперь планы будущей жизни. Ядро нынешней власти — это более позднее рабство живых, оказавшихся в зависимости от мертвых»[505]. Так и хочется спросить: а что, раньше было как–то иначе? Разве мы, социальные существа, кем–то воспитанные и носители определенной культуры — не находимся в вечной «зависимости от мертвых»? И при чем здесь рабство?

Показательно, что в пылу острой полемики Ю. Хабермас только в одной фразе дважды передергивает Канта, утверждая, что ««целевая формула» категорического императива содержит требование рассматривать каждую личность «всегда как цель в самой себе» и никогда не использовать ее «просто как средство»[506]. Более того, на следующей странице Ю. Хабермас вновь приводит уже развернутую «закавыченную» цитату из Канта, правда без указания источника цитирования. Думается, что неспроста. Дело в том, что данная «формула» относится не к категорическому императиву, а к императиву практическому. В категорическом императиве утверждается: «поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»[507]. А это существенно иная мысль. Фактически, речь идет о максиме, позволяющей отличать мораль от других форм сознания. Идея же «поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»[508] выражена в императиве практическом, выражающем понимание Кантом практической морали. И. Кант говорит именно об отношении к другим «НЕ ТОЛЬКО как к средству». Он отнюдь не требовал поступать так, «чтобы человечество, заключенное как в твоей личности, так и в личности всякого другого человека, ты использовал всегда как цель, но никогда просто

---

505 Jonas H. Technik, Medizin und Eugenik. Frankfurt am Mein, 1985. S. 168.
506 Хабермас Ю. Будущее человеческой природы, с. 68.
507 Кант И. Сочинения: в 6–ти томах. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965, с. 260.
508 Там же, с. 270.

как средство», как приписывает ему Ю. Хабермас[509], превращая Канта в либерального фундаменталиста. И.Кант был спокойнее и мудрее. Житейски его мораль может быть выражена в формуле «Живи сам и давай жить другим».

Излишний максимализм, если не утопизм проглядывает и из хабермасовского утверждения, что «у генетически запрограммированной личности... отсутствует ментальное условие, наличие которого необходимо во всей полноте, если личность должна ретроспективно возложить ответственность за свою жизнь *только на саму себя*»[510].

Сторонники ограничений и запретов на манипуляции с эмбрионами и технологизацию человеческого организма напоминают капп из повести Акутагавы Рюноске «В стране водяных». В этом фантастическом памфлете, когда каппе–матери приходит пора рожать, каппа–отец приникает к ее лону и дает интервью еще не родившейся каппе. А потенциальный младенец подробно выспрашивает у потенциального отца о доходах, условиях жизни и т.д. И, если его все устраивает, каппа рождается. Если — нет, то роды отменяются и живот у матери сдувается. Но люди–то — не каппы. Нас никто не спрашивал, не спрашивает и пока не ясно в принципе — как спрашивать даже сторонникам такого вопрошания.

Жизнь — цепочка необратимостей. Она в принципе несимметрична. И этика, нравственная культура отношений старшего и младшего поколений не может быть симметричной и обратимой в принципе. Это хорошо понимают конфуцианцы. Это хорошо понимают дети в своих играх. Это хорошо понимают либералы, если только это касается вопросов собственности. Но в биоэтике они же доводят ситуацию до гротеска в духе страны водяных Акутагавы. И в этом, парадоксальным образом смыкаются с религиозным фундаментализмом. Доходит до ссылок на учение о карме. Причем, как обычно, без понимания сути дела. Ведь кармичность настолько наделяет личность ответственной за череду воплощений, что либеральные дискуссии об асимметричной этике выглядят просто комично.

---

[509] Хабермас Ю. Будущее человеческой природы, с. 69.

[510] Там же.

Однако запреты на «инструментализацию эмбриона в чужих интересах», ограничения на вмешательство в геном на основе необходимости «защиты человеческих эмбрионов, … кто не может защитить себя и даже не может самостоятельно аргументировать необходимость такой защиты»[511] — уже не комичны. Они лишают шансов родителей, а вместе с ними — и их детей.

Думается, что одной из причин этого является своеобразный сложившийся в современной цивилизации культ молодости и детства. Это смещение акцентов и приоритетов выражается не только в моде и маркетинговой политике, направленной на generation next, но в декларируемом праве молодого поколения на приоритетные права. Отсюда уже, действительно, один шаг до приоритетности права еще не родившихся. Герой известного сериала «Семнадцать мгновений весны» — легендарный и фольклорный Штирлиц, как известно, из всех людей любил только стариков и детей. Современные ультра–либералы идут еще дальше: из всех людей они любят еще не родившихся и уже умерших.

В этой связи более ответственным и перспективным, заслуживающим большего внимания, чем либеральные дискуссии по биоэтике, выглядит предложение некоторых российских политиков и социологов (А.В. Баранов, Л.С. Семашко) о внесении в Конституцию и избирательный закон поправки, увеличивающей число голосов у граждан, имеющих несовершеннолетних детей на число, соответствующее количеству детей. Тем самым могут быть учтены интересы как детей, так и их родителей. В этом случае дети виртуально получают возможность влиять на свое прошлое — не в дискуссиях дядей и тетей, которым любить ближнего тем легче, чем он дальше, а в решениях их родителей.

Правда, сам же Ю. Хабермас, походя, роняет слова, которые стоит привести полностью. «Почему бы человеку, пожав плечами и сказав самому себе «Ну и что?», просто не свыкнуться с тем фактом, что его создали другие люди? После всех нарциссических недугов, вызванных произведенным Коперником и Дарвином разрушением нашего геоцентрического и антропоцентрического представления о мире, третье децентрирование нашего образа

[511] Хабермас Ю. Будущее человеческой природы, с. 114.

мира — подчинение нашей плоти и жизни биомеханике — мы, возможно, переживем гораздо более спокойно»[512].

Фактически за этими мудрыми словами — признание отмеченного нами ранее сдвига гуманитарной парадигмы в сторону постчеловечности и постчеловеческой персонологии. Дело не столько в биотехнологии, сколько в отрыве самосознания личности от телесной ее природы и вторичности последней от этого самосознания.

Рациональность телесности как онтофания свободы и ответственность

В этой связи неизбежно назревает вопрос о возможности познания и рациональности. Раньше я много писал о различии двух видов рациональности[513]. Традиционно рациональность понималась как эффективная «техничность». Знание — одно из средств обоснования деятельности, шире — жизни. Лишь будучи соотнесенным с контекстом конкретных потребностей, экспектаций, надежд, возможностями, оно становится идеей — т.е. программой действий, вокруг которой организуются социальные общности, в конечном счете — социальные институты культуры: науки, политики, искусства и т.д. Качество знания, позволяющего действовать эффективно — достигать цели с наименьшими затратами сил и средств является основой как его рациональности, так и рациональности связанной с ним деятельности в соответствующей сфере. Традиционно понимаемая рациональность выражает идею «сделанности» вещи, явления, их «скрытого схематизма» — как говорил Ф. Бэкон. Обусловлено это тем, что такое понимание рациональности восходит к античной идее «техне» — искусного искусственного преобразования или воспроизводства (моделирования) действительности. Благодаря монотеизму (сотворенности мира по единому замыслу) и деизму эта идея получила

---

[512] Там же, с. 67.

[513] См., например: Тульчинский Г.Л. 692. Рациональность и инорациональность ответственности. // Рациональность и культура. М.: ИД ВШЭ, 2013, с.121–136.

дополнительные импульсы, что и обеспечило предпосылки бурного взлета научно–технического прогресса западной цивилизации как цивилизации науко– и техно–генной.

В этом плане рациональность совпадает с идеей эффективности как соответствия: выбираемых целей к потребностям или ценностным нормам (Ц / П); результата к целям (Р / Ц); результата к затратам ресурсов (Р / З). Иначе говоря, Р = Э = (Ц / П х Р / Ц х Р / З). Перекличка понятий не случайна. Она свидетельствует о глубокой фундаментальной общности управленческих и познавательных процессов, выражающейся в их обусловленности практической деятельностью. Так же как интегральным выражением эффективности является отношение потребностей к имеющимся возможностям и ресурсам, так и интегральным выражением идеи рациональности, рациональной устроенности сущего является представление об эффективном, т.е. реализуемом и результативном действии.

Рациональность как эффективность и конструктивность целенаправленной деятельности означает, что разумно и рационально то, что позволяет достичь цели, причем оптимальными средствами. Синтез идеи рациональности в духе античного «техне» — искусного искусственного преобразования реальности — с идеей единобожия и дал традицию европейской рациональности. Эта традиция много дала человечеству. Она является определяющей для становления деизма, развития науки, просвещения, научно–технического прогресса, деловой активности и менеджмента... Мир в целом и в своих фрагментах предстал сделанным. Путь познания — путь осознания схематизма этой сделанности. Беспредельное сводится к конечному, финитному. От Бога–творца к деизму и от него к человеку–инженеру — вот путь европейской цивилизации.

На этом основан взлет западной цивилизации. Но XX век открыл на этом пути не только благоденствие и процветание. Экологические проблемы, ядерное оружие, технические катастрофы, опасные технологии, политическое насилие — отнюдь не побочные издержки, а прямые и непреложные следствия «техничной» идеи рациональности, оправдывающей приведение окружающей действительности в соответствие с познанной ее сущностью.

Традиционная рациональность фактически отрицает гармонию, меру, сеет омертвление живого абстрактными схемами, требующими для своей реализации принудительного внедрения, порождая те проблемы метафизики нравственности, с которыми человечество столкнулось в XX столетии. «Техничная» рациональность или отбрасывает как иррациональную категорию ответственности (и связанные с нею идеи совести, вины, покаяния, стыда и т.д.) или трактует ее как ответственность за реализацию рациональной (=эффективной) идеи. Этот вид рациональности ведет к самодостаточности отдельных сфер применения разума: в науке — к крайностям сайентизма, в искусстве — к формалистической эстетике, в технике — к абсурдности самоцельного техницизма, в политике — к проявлениям маккиавеллизма. Следствием абсолютизации такой рациональности является иммора-лизм, негативные аспекты научно–технического прогресса, питающего мизологию, антисайентизм и тоталитаризм. Абсолютизация традиции «технической» или «технологической» рациональности ведет к крайностям абстрактного рационализма, чреватого самозванством, самодурством разума и насилием. Кризис распадающегося на самоцельные, не стыкующиеся друг с другом сферы бытия, мира — во многом следствие безудержной экспансии «технической» рациональности.

Естественная человеческая потребность видеть мир осмысленным и справедливым, оправданным. Но на каких основаниях сравниваются сущее и должное, во имя каких интересов будет осуществлено в их единой плоскости действие? Проблема рациональности, сущности вещи, ее целостности и неповторимости, оказывается неотрывно увязанной с проблемой сущности — той же целостности и неповторимости — мира в целом. Более того, в силу этого, проблема сущности оказывается связанной и с проблемами свободы и ответственности. «Техническая» рациональность отбрасывает эти проблемы как иррациональные, не укладывающиеся в представления о технологии разумного. Поэтому и порождает безответственное самозванство. Природа, общество подвергаются насилию ради воплощения якобы признанных закономерностей их же развития. И ответственность, при этом, снимается — ведь это природа и люди приводятся в соответствие

со своей же сущностью. Иначе говоря, свобода понимается как произвол, навязываемый извне природе, обществу, человеку. Человек обязан принять некую схему, он так или иначе, но оказывается абсолютно несвободен в обосновании своих поступков. Но зато полностью свободен от ответственности за последствия и результаты. Ведь он действовал рационально, был всего лишь средством и орудием, исполнителем — не более. Тем самым? «технический» рационализм лишает философию нравственности собственно поступка сознательного и вменяемого действия.

Социум, при этом, оказывается принципиально антигуманным, внечеловеческим, отрицающим человеческое достоинство. И это неизбежно. Как экологическим следствием буквальной технической реализации научных абстракций является разрушение живой природы, так и буквальное отождествление рациональных представлений о природе этического с реальной практикой нравственной жизни превращает социальную жизнь в кошмар. Целью любой рационалистически–бюрократической утопии является внеэтическое законосообразное функционирование общего и отрицание — вплоть до уничтожения — человеческой индивидуальности. Так не только в литературных утопиях Ф.М. Достоевского, А. Платонова, Е. Замятина, Д. Оруэлла, так и в жизни: пан–разумность действительности предопределяет ее внеморальность.

Оправданная «техническим» разумом жизнь — оправдана вне морали. Сознание, совесть и ответственность как факторы личностного поведения, требуют именно личных усилий понимания и осмысления действительности, реализуют личную экзистенцию человека. «Технический» же разум бессовестен. Он нуждается только в объективности знаний, их ясном выражении и эффективности оперирования ими. Рационально то, что позволяет достичь цели и желательно — с меньшими средствами. Такой разум способен объяснить что угодно в каких угодно целях. «Ум — подлец», — писал Ф.М. Достоевский, — «потому что виляет». Разум не только бессовестен, но и внеличностен, стремится к обезличиванию знаний, изживанию из них субъективных деталей, страстей, интересов. Более того, рациональность, особенно ее сердцевина — научная рациональность, ориентированы не только

на внеличность, но, в погоне за объективностью, даже на вне (бес?) человечность, на максимально возможное вычищение человека из картины мира. Неспроста именно в эпоху Просвещения и прочие эпохи «просветительства» и культа разума возникает стремление вывести разум из–под контроля совести и ответственности.

Разум оказывается данным человеку единственно для того, чтобы, говоря современным языком, встроиться в качестве средства, «винтика» в некую целевую программу замысла высшего субъекта. Стремление человека к свободе оказывается послушанием, а свобода воли — волей к неволе.

С человека, отрекшегося от своей воли, снимается и всякая ответственность за совершаемое им: он действует во имя высших целей. Это не только избавляет от сознания ответственности, но и наполняет жизнь целью и смыслом, которых она до сих пор была лишена. Чем и привлекательна власть деспота и тирана, различные виды бонапартизма, фюрерства и дучизма для обывателя. Они приобщают его к истории и «великим свершениям», оправдывая возможно не сложившиеся жизнь и судьбу. В конечном счете сам рациональность, восходящая к «техне» — идее сделанности — не в состоянии обосновать ответственное сознание и поведение, а разум оказывается вещью сомнительной и весьма проблематичной. «Поглупеть» призывал Б. Паскаль, «быть проще» — Л.Н. Толстой, «избавиться от логики» — Ф.М. Достоевский.

Однако рациональность и существенность связаны не только с целеустремленностью, но, в конечном счете, и с конечностью, ограниченностью выражения, описания и отображения. Они суть ни что иное как проявление попыток конечной, ограниченной в пространстве и времени системы (например, человека) понять и выразить конечными средствами бесконечное разнообразие мира, включая бесконечное разнообразие характеристик и свойств отдельной вещи. Эта ограниченность неизбежно проявляется в абстрагировании от одних свойств и выделении других, существенных в каком–то смысле (плане, цели) и образующих некоторую целостную выделенность вещи. Помимо прочего это означает и возможность за конечное число шагов построить, сконструировать, воссоздать данную вещь как единое целое. Поэтому, можно говорить еще об одном существенном свойстве

рациональности — целостности и о другой традиции рациональности. Ее можно связать с античной идеей «космоса» — идеей естественной гармоничной целостности мира, когда особое значение приобретает индивидуально–неповторимое — не абстрактный элемент множества, а необходимая часть целого, без которой целое уже иное. Восточным аналогом этого типа рациональности является идея «дао»: дао–истины как дао–пути — единственного и неповторимого в гармонической целостности мира.

Этот тип рациональности связан с ныне почти забытыми категориями гармонии и меры. Понимание человеческого бытия в этой традиции — реализация не абстрактного общего, а части конкретного единства, что позволяет вполне рационально ставить вопрос о природе изначальной ответственности и не–алиби–в–бытии. Это ответственность не перед высшей инстанцией в любом ее обличье, не перед общей идеей и ее носителями, а, как минимум, ответственность за изначальную гармонию целого, частью (не элементом!) которого является индивидуально неповторимая личность, за свой — именно свой, а не воспроизводящий другие — путь и «тему» в этой гармонии мира.

Еще Аристотелем различались три позиции в отношении к миру: (1) теоретическая позиция незаинтересованного наблюдателя; (2) техническая позиция производящего целенаправленного действующего субъекта, ищущего в природе средства и материал для реализации замыслов; (3) практическая позиция благоразумно и морально действующих личностей. В последнем случае речь идет о необходимости гармонизации интересов, их соотнесения. Это может быть позиция политика, соотносящего множество интересов различных социальных сил и групп. Это может быть позиция крестьянина, ухаживающего за скотом и возделывающего поле. Это может быть позиция врача, лечащего своего пациента. Общим для этих практик является учет собственной динамики саморегулирования общества, природы[514]. Иначе говоря, практическая позиция есть одновременно выражение подлинной

[514] Применительно к социальным системам этот тип отношений наиболее глубоко в отечественной - и не только – философии был разработан Г.С. Батищевым. См. его гармонический тип социальных связей

сути практического императива Канта («живи и дай жить другим») и целостной рациональности «космоса» и «дао».

Нынешнее человечество находится в пике доминирования технической позиции. Но рассмотренные выше проблемы биоэтики с неизбежностью и во все большей степени выводят на первый план позицию практическую.

В наше время все более явной становится зависимость «техничной» рациональности от более фундаментальной «космической», которая не отменяет «техничную», а включает ее как средство рефлексии, осознания меры, содержания ответственности. Если сведение бесконечного и абсолютного к относительному и конечно сделанному ведет к бесчеловечному, то установка на беспредельное и абсолютное ведет к работе души и гуманности. Ответственность первична, ум и разум вторичны. Они суть средства осознания меры и глубины ответственности, меры и глубины включенности в связи и отношения, меры и глубины укорененности и свободы в мире.

«Космическая» рациональность не отбрасывает «техническую», ее аппарат. Познать меру и глубину ответственности человек может только традиционными рациональными методами (теоретическое знание, моделирование и т.д.). Но меняется вектор. Не ответственность ради рационального произвола, а разумность как путь осознания меры и глубины ответственности. Традиционный путь — путь произвола и самозванства, путь разрушения природы, человеческих связей и душ. Другой путь — путь свободы и ответственности, путь утверждения бытия и гармонии — в душе и с миром. Либо прав Ф.М. Достоевский и «ум — подлец, потому как виляет» в способности оправдать что угодно, либо надо уметь им пользоваться.

Наше время — время осознания предела традиционного «технологического» разума и рациональности. Все более сужается поле самозванства рационалистического активизма, которое человечество может допустить и позволить в технике, политике и даже — в науке. Познание сущности, существенность знания

в Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. СПб.: Изд–во РХГИ, 1997. — 464 с.

оказываются проявлением специфически человеческого измерения бытия — свободы и ответственности в гармонической целостности сущего.

Недостаток знаний, «техническая» непонятность и «иррациональность» не освобождают от ответственности «космической». «Техническая» ответственность не отбрасывается, а рассматривается как действительно техническое средство познания своего места и пути в «космосе». Причем сама ответственность приобретает изначально рациональный характер. Она иррациональна или «более чем рациональна» в традиционно–техническом плане. В плане же космическом она рациональна просто. Она только «инорациональна».

Осмысление действительности не сводимо к осознанию «сделанности» вещей и явлений. А идея не сводима к программе эффективной (успешной) деятельности. Все это, разумеется, составляет ткань осмысления, но оно вторично. Идея — суть познание меры и глубины свободы, а значит — меры и глубины ответственности. Разум и рациональность — вторичны. Первична ответственность как соотнесения с другими, с миром, совесть как признание их прав, диалог с ними. Человеческое бытие суть со–бытие, а сознание — не что иное, как совесть. В сознании (совести) реализуется личная экзистенция человека, оно требует личных усилий понимания происходящего, в то время как разум нуждается только в ясном выражении знаний и соблюдении объективных правил оперирования ими.

Долженствование человеческого действия не определяется однозначно истинностью имеющегося знания и теоретического рассуждения. Первично не сознание и мышление, а сама практическая жизнедеятельность, стороной которой они являются. Теоретичность и рациональность не цель, а лишь средство, даже — одно из средств обоснования человеческих поступков. Мир человека — мир личностный, не случайный, весь наполненный ответственным выбором. И центром, «точкой сборки» этой ответственности является личность, занимающая неповторимое, а значит и ответственное, место в ткани бытия.

Эту силу и значение индивидуализированной личности неявно признает и абстрактный рационализм, апеллирующий к личной

ответственности, спрашивающий с личности ее самоотречение и подчинение. Однако принцип личной ответственности в любой форме предполагает безусловное признание абсолютно свободной воли. Отказ от признания свободы выбора означал бы крушение любой этической системы, нравственности и права. Единственность и первичность ответственности личности за любые проявления своей активности — краеугольный камень любого права и любой нравственности.

По глубокому замечанию М.М. Бахтина, воля и долженствование внеэтичны, первичны по отношению к любой этике или другой системе ценностей и норм (эстетической, научной, религиозной и т. д.)[515]. Согласно Бахтину конкретные этические, эстетические, научные и т. д. нормы «техничны» по отношению к изначальному долженствованию человеческой жизнедеятельности. В принципиальном разведении понятий этической нормы и долженствования М.М. Бахтин един во взглядах со своим старшим братом Н.М. Бахтиным[516], что, с учетом духовной близости братьев и глубины духовных поисков, свойственной их кругу, говорит о глубокой продуманности этой идеи. Действительно, абсолютизация этики ведет, как это показал опыт Ницше или «подпольного человека» Достоевского, к нигилизму. Бесконечная необходимость обоснования «должен» какими–то нормами есть следствие самой природы теоретического обоснования, уходящего в бесконечную череду мета–мета–мета... метауровней.

Поиски «универсальной», «первичной» этики заведомо абстрактны и пусты. Этика — лишь одно, хотя и важнейшее проявление первичного доженствования в человеческом поведении. Согласно Бахтиным, вообще нет содержательного долженствования, но долженствование может сойти на любую содержательную значимость. Речь идет не о выводе ответственности как следствия, а об онтологической изначальности ответственности. Глубина этой концепции заключается именно в подчеркивании первичности, принципиальной неизбывности не–алиби–в–бытии

---

[515] Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология техники. Ежегодник. 1984–1985. М., 1986.

[516] Бахтин Н.М. Из жизни идей. Статьи. Эссе. Диалоги. М., 1995.

человека, первичности его ответственности по отношению к любым формам активности.

Идею о внеэтичности долженствования интересно сопоставить с, на первый взгляд, диаметрально противоположной концепцией А. Швейцера о первичности этического по отношению к мировоззренческому и поступочному[517]. Само содержание этического А. Швейцер видел в ответственном самосознании, находя его конечное выражение в «благоговении перед жизнью». Но, по сути дела, и, а этом случае речь идет, фактически, о том же: изначальном человеческом не–алиби–в–бытии и первичности, фундаментальности жизненного начала перед разумом.

Не «мыслю, следовательно — существую», а «существую, следовательно — мыслю». Первичны не онтологические допущения разума, а связь с бытием в мире и с другими, изначальная ответственность. Разум и рациональность сами по себе непродуктивны. Таковыми они становятся только в случае «ответственной участности» личности, не в отвлечении от нее в «общее», а наоборот — в отсчете от ее «единственного места в бытии». Поступок объясним не из своего результата или рациональности, оправдывающей достижение именно данного результата данными средствами, а только изнутри «акта моей участности» в жизни.

Вменяемый, то есть ответственный и рационально осмысленный поступок есть действие долженствующей единственности человеческой жизни. То, что может быть совершено мною — никем и никогда не будет совершено — вывод этот принципиально важен. Во–первых, он утверждает нелинейность поступка, который всегда совершается здесь и сейчас и необратим, поскольку создает новые реалии. Во–вторых, только с этих позиций можно объяснить, как происходит «скачок» из царства сознания и мышления в царство реальности при совершении поступка: единственность наличного бытия нудительно обязательна.

Ответственность неустранима из человеческой жизни. Не потому поступок ответственен, что он рационален, а потому он и рационален, что ответственен. Поступок не иррационален, он просто «более чем рационален — он ответственен».

---

[517] Швейцер А. Культура и этика. М.: Прогресс, 1973.

Рациональность — только момент, сторона ответственности, как мера ее масштабов и глубины. Она не что иное, как объяснение и оправдание поступка как до, так и после его свершения.

Не означает ли первичность ответственности по отношению к традиционной рациональности ее иррациональность или уж по крайней мере — внерациональность? Ведь существует рационалистическая традиция оценки ответственности, греха, покаяния, вины — как категорий иррационального. Не зависает ли ответственность в безосновности? В конце концов — перед кем ответственность?

Человек не может жить в бессмысленном мире. Его жизнь в мире и сам мир должны быть понятными, понятыми, объясненными и тем — оправданы. В соотношении долженствования и объективности разум играет принципиальную, но посредническую роль. Нерв различия, одновременно — противопоставления и — в соотношении разума и ответственности. Если ответственность — следствие разума, вторична по отношению к рациональным схемам, производна от них, то итогом будет рационалистический утопизм, переходящий в практику бюрократического тоталитаризма. Если разум есть следствие ответственности, путь познания ее меры и глубины, то итог — сознание долга свободной личности.

Ответственность, долг и вина личности абсолютны и изначальны, а любые ее заслуги и успехи относительны. Внутренним гарантом чувства собственного достоинства является долг, самоотдача, самоограничение, буквально — самоопределение (постановка себе предела, «черты») личности. Но это долг, «воля к неволе» — не навязываемые извне, «требуемые» с личности. Это ее «не могу иначе», осознанное ею собственное призвание и нравственный выбор. Нравственен только долг «внутренний», взятый на себя самим человеком, а этика долга возможна только в качестве «внутренней», субъективной, применительно к самому себе, когда ты оказываешься обязанным всем, но тебе — никто.

Необходим радикальный переход к новому пониманию человека. Или он — самозванец, стремящийся к экспансии, агрессии, насилию и убийству как крайней форме самоутверждения. В этом случае он может сдерживаться только встречным насилием себе подобных, объединяющихся для защиты — внешней и внутренней.

Насилие порождает новый виток насилия, зло порождает зло тем более активное, чем активнее встречные импульсы. Такое самозванство возникает на почве бессодержательного «cogito», растворяющего в себе не только других людей, но и мир вообще. Основа мира, его онтологическим допущением становится акт мысли. Другие — лишь проекции моего Я. Существование выводится из собственно мысли — вот что такое самозванство абстрактного рационализма.

Или же я связан с другими и миром? И потому мыслю, что един с ними, а не потому един, что мыслю? Сущность человека с этой точки зрения не «технична», а «космична» — в его единстве и сопричастности целостной гармонии мира, в его зависимости от других в собственном самоутверждении, в невозможности самоутверждения без других, но не за счет других, а в силу других, в их необходимости и неизбежности. На передний план выходят не элементарные отношения типа «субъект–объект», «причина–следствие», «элемент–множество», «цель–средство», а системная взаимность — собор со всеми в человеческой душе. Не человек — раб идей, а идеи — одна из форм его бытия в мире. Разум, знания, логика — универсальны и бесчеловечны.

Новизна состоит в том, что этот факт до конца открылся только в нашем столетии, к концу которого не только бытийно установилась их бесчеловечность, но они и человечески обесценились — были выведены за пределы человека в компьютерные информационные системы, стали общедоступным достоянием, техническим средством, перешли из плана культуры в план цивилизации, «техне» — без и вне человека. Теперь это уже окончательно стало ясно. Современный человек, если он еще желает быть таковым, а не техническим средством цивилизации, должен осознать себя «космически» — не суммой знаний и умений. Также и современная культура не есть набор технологий, их знаков, программ деятельности и групповых интересов. Современная культура, если она хочет быть, возможна как путь возвышения человека, как культура духовного опыта, освобождающего от самозванства.

Это и есть выход к новому пониманию человеческого. Ответственность, которую постиг человек, ставший внутренне свободным

от мира, и которую он пытается реализовать в жизни, — это и есть этика. Свобода от мира — не что иное, как ответственность за него. Чем шире зона моего автономного поведения, тем шире зона ответственности. И наоборот: та сфера, которую я беру на себя, за которую ответственен, — и есть сфера моей свободы, а человек тем этичнее (свободнее=ответственнее), чем шире эта сфера. Традиционные общества ограничивали ее своим этносом, позже ее ограничивали расой, нацией, классом. А. Швейцер распространял этическое поведение на все живое. В наши дни этическое самоопределение в смысле очерчивания предела свободы и ответственности распространяется уже практически на весь мир. Для общества и для личности в нынешних условиях научно–технического прогресса они совпадают, включая среду обитания не только одного человека, но и природу в целом.

Поэтому именно с «космической» рациональностью, с представлениями о гармонической целостности мира и ответственности индивида за свой неповторимый путь в этом едином целом могут быть связаны перспективы человечества. И «лента Мебиуса» долга, чести и ответственности связывает внешнее и внутреннее, общество и личность в сердце души — чувствилище свободы и ответственности.

Бог умер, но умер и сверхчеловек. Нет никого, кто каждому бы указал истинный путь добродетели. Этот путь, путь к другим начинается в сердце каждого и пройти его, осознав свою ответственность и единство — дело работы ума и души каждого и самого.

Космичная рациональность предполагает универсальную единую целостность мира. Такие представления свойственны не только восточным даосам или европейским мистикам.

Концепция единого свернутого мира, существующего вне пространства и времени неоднократно выдвигалась и выдвигается естествоиспытателями. Так согласно выдающемуся физику Д. Бому, на свернутом, доквантовом, недоступном наблюдению уровне реальности мир теряет знакомые характеристики и свойства. Понятия «ближе–дальше», «прошлое–будущее», «материя–сознание» становятся бессмысленными. Мир как некое единое информационное поле един и, согласно Д. Бому, это и есть

истинное состояние мира[518]. Если мы знаем мир только в его фрагментах, то нам в этом некого винить, кроме самих себя. Таковы наши априорные формы чувственности, о которых писал еще И. Кант. Сами, будучи конечными, ограниченными телами, мы и постигаем и в конечных формах телесности. Мы смотрим на мир через очки, искажающие истинную картину мира. Поскольку же без очков вообще ничего не видно, то с ними приходится мириться.

Однако дорогу к свернутой реальности, по ту сторону пространственно–временных и причинно–следственных характеристик указывают сами «распакованные смыслы». Эту дорогу указывают различные формы деперсонализации, рассмотренные ранее. Само сознание, человеческий мозг способны работать во внелогическом, интуитивном режиме[519]. В.В. Налимовым была предложена математическая модель «распаковки» смыслов, согласно которой действительность представляет собой семантический континуум, «распаковываемый» некоей функцией, порождающей конкретные смыслы[520].

В этом случае весь воспринимаемый Мир можно рассматривать как множество знаковых систем — текстов. В качестве последних могут рассматриваться отдельные предметы и явления физической реальности, особи, виды и другие составляющие биосферы, проявления социальной жизни и сознания человека. Все эти тексты характеризуются дискретной (семиотической) и континуумальной (семантической) составляющими. Семантика системы задается смыслами, с нею связанными. Все возможные смыслы Мира изначально как–то соотнесены с линейным континуумом — спрессованы подобно действительным числам на оси m. Спрессованность смыслов — это нераспакованный, непроявленный Мир — семантический вакуум. Иначе говоря, все истины мира неявно (потенциально) уже существуют. Фактически, В.В. Налимов

---

[518] Bohm D. Quantum Theory and Beyond. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

[519] Pribram K. Consciousness and the Brain. N.Y.: Plenum, 1976.

520 Налимов В.В. Разбрасываю мысли. В пути и на перепутье. М.: Прогресс–Традиция, 2000. С. 16–17.

продолжает платонистскую традицию: идеи (смыслы) существуют изначально, что вполне в духе Платона, а в основе бытия континуумальное Единое, что вполне в духе неоплатоников. При этом Налимов преодолевает дуализм сознания и материи. Традиционно их разграничение основывалось на том обстоятельстве, что материя пространственно протяженна, а сознание, ум — нет. «Теперь мы можем игнорировать эту аргументацию. Мы знаем, что пространственное восприятие физической реальности задается не столько окружающим нас Миром, сколько изначально заданной нашему сознанию способностью видеть Мир пространственно упорядоченным. Мы можем также научиться пространственно воспринимать Мир смыслов, если сумеем неким достаточно наглядным образом задать образ семантического поля. Так мы можем геометризовать наши представления о сознании и создать язык, близкий языку современной физики... Для того, чтобы задать образ семантического поля, надо признать, что смыслы первичны по своей природе. Иными словами, необходимо согласиться с тем, что элементарные смыслы (не являющиеся еще текстами) заданы изначально.»[521].

Иначе говоря, для В.В. Налимова «...во Вселенной существует неперсонализированное сознание»[522], Вселенная обладает скорее семантической, чем физической структурой, а «Мироздание — ... творящее Существо, обладающее Сверхсознанием, могущим воспринимать и осмысливать все происходящее, где бы и когда бы оно не совершалось, — даже в пространствах иных геометрий и в неведомых временах... Иначе говоря, все сотворенное сохраняет свой след»[523].

Распаковываение, т.е. появление текстов В.В. Налимов связывает с функцией распределения (плотностью вероятности) *p*(m). Эта функция оказывается тем окном, через которое мы можем

---

[521] Там же. С. 272.

[522] Там же. С. 76.

[523] Там же. Налимов В.В. Разбрасываю мысли. С. 27. И почему бы некоторым субстанциям, например, воде не сохранять на субатомном уровне «записанную» информацию о происходящем? По крайней мере, уже защищен ряд диссертаций, в которых исследуется это качество воды.

всматриваться в семантический, (т.е. осмысленный) мир. Эта функция и есть личностно выраженное «чувствилище свободы», прорыв в трансцендентное, связанный с индивидуальным сознанием конкретной личности.

Текст оказывается «семантическим экситоном» — возбужденным каким–то образом семантическим пространством, а личность — фактором, возбуждающим этот семантический вакуум[524]. Человеческое сознание для В.В. Налимова — способность выявления, обнаруживания потенциального, возможного, вхождения в резонанс с семантическим вакуумом (континуумом). Личность открыта миру и наиболее сильная характеристика личности в концепции В.В. Налимова — «способность генерирования новых, нетривиальных фильтров»[525]. Для него «личность — это спонтанность. Спонтанность — это открытость вселенской потенциальности. Способность попасть в резонанс с ней»[526]. И каждой личности, в принципе, доступно и даже присуще все многообразие семантики Мира, весь «семантический генофонд».

Спонтанность смыслообразования и порождения новых текстов аналогична спонтанным флюктуациям физического вакуума, порождающего различные физические миры, как это описывается в современной космологии. Поэтому «нелепым… является вопрос о том, где локализован генератор спонтанности. По своей природе спонтанность — это вселенское, космическое, нигде не локализованное начало… Индивидуальность личности проявляется здесь, может быть, только в том, что она, подключившись к космическим вибрациям вселенской семантики, может услышать то, что не слышат другие. Метаэго человека… это…не более, чем способность слышать. Способность харизматическая»[527].

На определенном уровне рассмотрения и сама личность, и биологическая особь сами оказываются такими же экситонами — возбужденным состоянием семантического вакуума. В данном

---

[524] Налимов В.В. Разбрасываю мысли. С. 273.

[525] Там же. С. 288.

[526] Налимов В.В. Спонтанность сознания: Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектоника личности. М.: Прометей, 1989, с. 204.

[527] Там же. С. 232–233.

случае — на котором заданы морфофизиологические или социокультурные признаки. Для В.В. Налимова индивидуальность человека (Эго) задается плотностью вероятности *p*(m). Эта функция может быть почти размытой и иглоподобной, асимметричной или многовершинной. Этим отчасти определяются различные типы личностей. В этом понимании Эго процессуально, т.е. текст, постоянно открытый для реинтерпретации самого себя. Наиболее сильной характеристикой личности является способность к спонтанному генерированию фильтра. В этом случае речь идет уже о возможностях личности выхода на трансличностный уровень сознания (Метаэго). Более того, можно говорить о многомерности или мультиперсональности личности — как плотности вероятностей на многомерном семантическом пространстве. Такая многомерность может быть низкой и очень высокой. Так, каждый человек. Как минимум — двумерен, способен к внутреннему диалогу. Ярким примером высокой многомерности личности является Ф.М. Достоевский, как бы выплеснувший в своих героев тяготившую его многомерность[528].

Таким образом, в процессе осмысления мир человека взаимодействует с миром внечеловеческим, который мы пытаемся восстановить в своих представлениях. Осмысление, постижение мира всегда — прорыв к трансцендентному. Но... «Занимаясь поиском реального, мы пытаемся восстановить в своем воображении внечеловеческий мир. Напрасно. Ничего не получается. Даже обращаясь к изысканной физической аппаратуре, мы воспринимаем полученное через наше сознание. Мы есть творцы видимого нами Мира... Эта мысль не нова. Но она раскрывается здесь с новых позиций...»[529].

Нетривиальна и трактовка В.В. Налимовым свободы. Согласно «апостолу спонтанности», «безусловная свобода, несомненно, немыслима. Абсолютно свободный человек должен был бы быть прежде всего свободным от системы предпочтений — его ценностных представлений. Это значит, что состояние его сознания, задаваемое функцией *p*(m), вырождается в неусеченное

[528] Налимов В.В. Разбрасываю мысли. С. 289.
[529] Там же. С. 75.

(устремляющееся в бесконечность) прямоугольное распределение. При этом, в силу условий нормировки, отрезок, отсекаемый по оси ординат прямой, задающей это распределение, будет стремиться к нулю. Строго говоря, само представление о функции распределения *p(*m*)* теряет свой смысл — порождение любого фильтра *p(*m*)* становится просто бессмысленной задачей. Индивидуальность ... превращается в ничто или во все, лишившись ценностных представлений. Смыслы исчезают, потеряв селективность в оценке. Семантический континуум возвращается в свое нераспакованное состояние. Оказывается, что свобода — это только свобода в выборе фильтров. И если это так, то свободным может быть только не свободный человек.»[530]. С этой точки зрения нирвана, как сглаживание кармически заданной селективности ценностно–смысловых представлений, есть абсолютная свобода ценой потери личности.

Свобода — персонологична, личность — носитель и чувствилище свободы, рождающее смыслы. Но достижение свободы — гибель личности и возврат смысла в нераспакованное состояние вакуума.

Речь идет, таким образом, об исходной и изначальной потенциальности бытия. «Это несуществование сущего в спонтанно распаковываемой нераспакованности. В том, что не распаковано, как не распакован континуум, не может не существовать все. В том, что распаковано через вероятностно взвешенную размытость, не может существовать ничто, так как в ней все равно содержится все. Время — мера изменчивости, возникающей в распаковке. Но если времен много и мы не знаем, сколько их и зачем их столько, то это значит, что Времени просто нет...

Если Времени нет, если ничто не существует, а сущее есть, то, собственно, некому и нечего было создавать. Просто нет проблемы создания. Так снимается основное, потенциально возможное возражение против существования семантического поля. Его существование неотличимо от несуществования. Это семантический вакуум, который остается, когда ничего нет, — когда нет его проявленности, а следовательно, и его самого нет. Остается только спонтанность распаковки. Это то сущее, которое есть, когда

---

[530] Налимов В.В. Разбрасываю мысли. С. 288.

ничего нет. Природа существует в своей спонтанности. Человек существует, пока он способен к спонтанности. Культура существует, пока она способна к спонтанности развития… Спонтанность и есть само Бытие… Спонтанность — это распознавание упакованного на семантическом континууме.»[531].

Налимовская концепция перекликается с даосизмом, в котором Дао — не поддающийся описанию путь, «процесс» мира. Так и спонтанность — это и Непостижимое, действующее через Меру, и Свобода Мира, и Любовь, и сам Человек, и Сущее, и Потенциальность Мира[532]. А распакованные смыслы эфемерны — не субстанциональны: «в спонтанности они рождаются и в спонтанность уходят, оставляя невидимый след».

Спонтанность оказывается началом, лежащим в основе мира. Она «не локализована в физическом пространстве — в нем она только проявляет себя. Не персонализирована — персонализируется только ее проявление… Принадлежа другому миру, не может умирать в нашем мире.»[533].

Рациональность «техне» — рациональность средств, необходимых для реализации некоего замысла. Космичная же рациональность — не есть произведенного. На это обращал внимание М. Хайдеггер: «Как раз то сущее, которое греки в первую очередь избрали в качестве отправной точки и основной темы своих онтологических исследований, сущее как природа и космос, не произведены творящим Dasein. Как же греческая онтология, ориентированная искони на космос, могла понимать его бытие исходя из произведения, тем более, что именно античность не знала ничего подобного миротворению (миро–произведению) и была, более того, убеждена в вечности мира?»[534].

Важно, что космичная рациональность не исключает, а даже предполагает техничную. Последняя оказывается способом и средством постижения первой. И одновременно — мерой освоенной и реализованной свободы, а значит — ответственности.

---

531 Там же. С. 183–184.

532 Там же. С. 185.

533 Там же. С. 300.

534 Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб, 2001. С. 152.

Теперь, видимо, пора говорить о природе космичной рациональности!

Раньше я также писал о персонологическом повороте в гуманитаристике и философии — особенно, о постчеловеческой персонологии, о глубокой семиотике[535].

Теперь — назрел обратный ход мысли: от постчеловеческой персонологии — к рациональности.

Телесность, телесная реальность, любые тела — фрагменты, вибрации единого целого Вселенной, существующей вне пространства и времени. Означаемое одно! И оно едино. Означающих же его бесконечное множество. Потенцирование, овозможнивание бытия лишь порождает различные варианты указания единственной reference. Означающие, комбинируясь, создают временные тела, смыслы, конечные осмысления единого и невыразимого бесконечного.

Именно поэтому всякая фрагментарная, частичная рациональность порождает ответственность как меру и содержание укорененности в бытии, т.е. порождает ответственность. Но коренится она — в свободе. Как источнике и рациональности, и ответственности.

Новые смыслы всегда «не–алиби–в–бытии». Сам факт бытия творит бытие. И всякое бытие — со–бытие. Ф. Ницше был прав — нет фактов, есть их интерпретации. Добавим только — и интерпретаторы. Не–алиби–в–бытии — творение, интерпретация бытия.

С точки зрения иерофании свободы — любая рациональность как техне, как эффективность есть часть космичной целостности бытия, доведенной до целостности его потенциальности. Сакральное — большая реальность, чем сама реальность. Оно подлинно реальная реальность в сравнении с реальностью реализованной.

Важно только помнить, что рациональность техне (и научная тоже) не способна дать представления о гармоничной целостности универсума. В лучшем случае он предстает сложным до

---

535 См. Тульчинский Г.Л. Свобода и смысл. Новый сдвиг гуманитарной парадигмы. (Российские исследования в гуманитарных науках. Том 16). The Edwin Mellen Press. Lewiston – Queenston – Lampeter. 2001.

хаотичности. Недаром хаос — последнее слово современной научной мудрости[536]. В рамках техне мы остаемся в рамках механической комбинаторики.

В этом плане парадигмальный строй современной науки мало, чем отличается от древного гностицизма и черной магии. «Тонкая наблюдательность и хорошие аналитические способности необходимы в обеих этих областях. И, вероятно, черную магию, и позитивистскую науку объединяет единая концепция: и там и здесь вечное приносится в жертву преходящему»[537]. И наука и упомянутые «нетрадиционные» формы знания тщетно бьются над проблемой творения, порождения нового. Как говорили древние, дьявол не обладает абсолютной креативной возможностью. Говоря нынешним языком, он — оператор, а не творец, поскольку может создать нечто новое только из обломков старого, «поверяя алгеброй гармонию». Так и магия, и наука порождают «новое» в рамках рациональности «техне» — как лишь новый способ соединения элементов в некую более или менее механическую (децентрализованную) конструкцию.

Это очевидно, когда обращаешься к осмыслению творчества: научного, художественного, религиозного, политического, технического, в бизнесе.

Еще в конце XIX столетия разум, сознание воспринимались имманентно рациональными. Ф. Ницше, К. Маркс, З. Фрейд открыли в них способность к ложности, обнаружили их социальность, зависимость от отношения к другим людям. В XX столетии сполна обнаружилась социально–культурная, деятельностная и коммуникативная природа сознания. К концу столетия сознание оказалось сведенным, редуцированным к языку.

Потребовалось осознание факта, что субъект, личность, носитель интересов — суть самозамкнутая на себя петля Мебиуса, точка сборки свободы как ответственности, чтобы понять реальную сущность трансцендентального субъекта и способность

---

536 См. Василькова В.В. Порядок и хаос в развитии социальных систем. СПб.: Лань, 1999.

537 Joel K. Der Ursprung der Naturphilosophieaus dem Geiste der Mistik. Berlin – Eugen Diederichs, Jena, 1926, S. 210.

к трансцендированию в иное, как имманентное свойство сознания. Само себя описать самосознание не может, поскольку попадает в петлю. Однако культура и язык реализуются только на основе этих качеств личности, являющейся носителем чувствилища свободы, носителем способности к потенцированию бытия.

Все, что ни создает человек — есть результат и следствие внутренней работы ума и души человека, но реализуется это вовне только в поступке. А значит — всегда связано с самоопределением личности, ее свободным и ответственным выбором. Вопрос только в том, ответом на что является сам поступок, а главное — его мотивация? Кто или что вызывает ответный звук души? Чем бы ни был этот «побуд» к творчеству обусловлен — окликнутостью Богом, социальным призванием, напором жизни и воли — он всегда принимает культурные формы. Творчество культурно, а культура держится творчеством, им питается: как в поддержании старых норм и ценностей, так и в создании новых. Культура как языческий идол требует «человечины», свежей крови и молодых жизней.

Чем более «культурна» культура, тем с более жесткой средой традиций приходится сталкиваться творческой личности. Творчество подобно магме с огромным трудом и тратами энергии, прорывающейся сквозь уже застывшие пласты и напластования, но лишь для того, чтобы, излившись — застыть новым слоем. И следующим творцам будет еще труднее. А новое осмысление и его реализация необходимы. В меняющемся мире старые культурные формы лишь почва, необходимая для взращивания и отталкивания. В этом плане творчество вненормативно, если не антинормативно. Оно по своей природе есть изменение, преодоление норм, как минимум — отклонение от них: непослушание и неподчинение. Священное писание молчит о творчестве. Вообще, отличить творчество от его зеркального двойника — негативной социальной девиации, о которой говорилось раньше, — чрезвычайно трудно. Не случайно современники нередко и не проводят грани между поведением преступника и творца, расценивая деятельность последнего как преступление против нравственности, религии или как нарушение закона. История полна примерами расправы благородных, но неблагодарных современников и соплеменников над творцами, по прошествии времени торжественно вводимыми в пантеон святых.

Следует помнить, поэтому, что творчество желательно далеко не во всякой культуре. Да и большую часть человеческой истории занимают так называемые «традиционные» культуры, жизнь которых целиком определялась верностью традиции, «тиражируемой» каждым новым поколением. Всякое отклонение от традиционных норм и правил в таких обществах безжалостно пресекалось, а «творцы» либо изгонялись, либо подвергались жестоким репрессиям. Резким ускорением развития цивилизация обязана культуре, сложившейся в русле иудео–христианской традиции с ее особым вниманием к личности, ее свободе, а значит и творчеству. Именно, а может быть и только в этой культуре, которая до сих пор определяет лицо современной цивилизации, ориентированной на преобразование окружающего мира, творчество рассматривается как ценность. Более того, в культуре современной цивилизации, складываются институты, само существование которых нацеленные именно на творчество: творческие союзы научные институты, политические партии и др.

Трагедия взаимоотношения творчества и культуры в том, что их отношения несимметричны. Современной культуре творчество необходимо, но творчество не может рассчитывать на культуру, а должно преодолевать ее, становясь новой культурой. Свои силы оно может черпать только в человеческой свободе и человеческом сердце — на культуру ему рассчитывать не приходится. То, что делается в расчете на культуру — не творчество, а репродукция, и — парадоксальным образом — не нужно культуре, губительно для нее. Как вампиру ей нужна свежая кровь, напряженное биение живого сердца, а не мертвые отработанные общие формы. Культура программирует личность, стремится сделать типичными не только поведение личности, но и ее сознание, мышление, чувства. Нормативность и типичность необходимы для творчества. Они необходимы в том смысле, что их нельзя обойти. Типы сводят образное к легко распознаваемому, типичному. В искусстве это типичные образы, выражающие конкретные этнические, национальные, классовые, возрастные особенности. В науке — это математический аппарат, позволяющий сводить явление к абстрактным законосообразным объяснениям.

В творчестве, однако, существенно не столько заранее предзаданное, сколько не имеющее аналогов, анормальное. Поэтому творчество опирается на познавательно–творческие структуры, фиксирующие новые формы общечеловеческого опыта в сложившихся в конкретных исторических обстоятельствах. Творчество всегда предполагает некий новый образ, пророчество о будущем. Творчество не ретроспективно, не репродуктивно, а перспективно и продуктивно. Типическое в культуре безлично и предлично универсально — недаром комическое коренится в них и апеллирует к ним же. Творчество же личностно, а значит универсально трагично, — насколько может быть универсальна личная трагедия человеческого бытия. Творчество — не только комбинация неизменных смысловых единиц культуры, но и создание новых на основе индивидуальной трагедии существования. Творчество разрушительно для традиционного привычного мира. Оно новообраз нового мира. Творческие схемы, формулы и образы, ориентированные вперед, к конечным смыслам истории, человеческой жизни, имеются в любой культуре, но их роль и значение нарастают с ходом развития цивилизации, усилились в Новое время и особенно в XX столетии.

Любая жизнь — драма и трагедия. Трагическое одиночество — удел жизни и смерти любого человека, где бы и когда бы он ни жил. И чем острее и глубже переживается эта трагедия, тем более открыт человек к творчеству. Поэтому вряд ли состоятельны концепции, увязывающие творческую гениальность с этническими, политическими, а то и географическими факторами. Иногда, например, связывают гениальность с бескрайними просторами, величием исторической судьбы народа, крайностями политического и духовного радикализма, житейским неблагополучием и неустроенностью, общим дискомфортом быта, нравственной сомнительностью самой личности. На этой почве обычно и вырастают идеи типа «великого народа» с его великой «исторической миссией». Хотя за всем этим не скрывается ничего кроме оправдания страданий и унижения, исторического опыта выпоротых и ищущих, кого бы еще выпороть, то есть тотального — этнического самозванства. Как же все–таки заманчиво и привлекательно перекрестить порося самозванства в карася творческой гениальности!

Сколько самозванцев — насильников и узурпаторов, и их безропотных жертв провозглашаются творцами — разумеется — великой истории, разве что не гениями.

Сущность и природа творчества, так же, как и гениальности не вовне, а в сердце души. Источник бытия, свободы и торжества един. Столь же един, сколь и вечен. Хотя может быть различной силы социальный запрос на творческую личность. У разного времени различные потребности в творческих личностях. Недаром целые эпохи кажутся серыми от бесцветия человеческих душ, а то вдруг взрываются фейерверком гениальностей. Гениальные личности существуют всегда. Творчество и гениальность категории внеисторические.

Признавая важность многообразных классификаций и типологий личности, можно говорить и о двух основных типах человеческой души, в зависимости от степени присутствия в ней творческого начала: массово–репродуктивном и гениальном. Первый тип конформиста, воспроизводящего внешние культурные формы и развивающегося вместе с обществом. Человек подобного типа всегда растворим в массе и потому — комичен. Второй тип принципиально, трагически нонконформичен, для него тягостно любое окружение, любая традиция. Известная русская поэтесса Марина Цветаева говорила: «Почвенность, народность, национальность, расовость, классовость — и сама современность, которую творят, — все это только поверхность, первый или седьмой слой кожи, из которой поэт только и делает, что лезет». Или она же, только еще жестче: «Всякий поэт по существу эмигрант, даже в России. Эмигрант Церкви Небесной и земного рая природы... Эмигрант из Бессмертья в время, невозвращенец в свое небо». Или другой русский поэт Осип Мандельштам: «Который час? — его спросили здесь, — А он ответил любопытным: «Вечность». Или Борис Пастернак, для которого поэт — «вечности заложник у времени в плену» и вообще — «Какое, милые, у нас тысячелетье на дворе?».

Творец, художник, гений — всегда маргинал, вываливающийся и выпадающий, если не выдирающийся из «здесь и сейчас», личность вне пространства и вне времени, а точнее — личность в абсолютном пространстве и в абсолютном времени бытия. Это

Одинокий Человек, стоящий перед лицом предельных границ человеческого бытия, перед лицом Вечности, Вселенной, Смерти, Свободы, Бога.

Политические конфликты, личная неустроенность и страдания способствуют осмыслению и переосмыслению человеком мира и своего места в нем. Но конечным полем творчества — несомненно, трагическим — является не фон, не среда, не условия, а человеческая душа. «Это не берется человеком, это ему дается. Природа этого дара или проклятия не ясна и непонятна. У меня много замечательно умных, тонких, мудрых друзей — но им просто не дано вот этого: выходить на сцену, или писать книги, или снимать кино... Будь они хоть кладезь знания. А выходит какой–нибудь пацан, который не знает ничего, кроме того, что ему больно и что больно еще кому–то, и кричит от этой боли... И приходит вера. Спроси, какое у него право на это?» — говорил в одном из интервью известный композитор и певец Юрий Шевчук.

Творчество и гениальность не от технического мастерства и даже не от способности воплотить замысел. Эти качества рационалистичны именно в «техническом» плане. В плане технологической рациональности гений вполне может быть злодеем, там он — лишь мера умения, эффективности. Овладев умением становятся гениями. Это путь пушкинского Сальери: «поверить алгеброй гармонию». Но человеческий разум в этом бессилен. Недаром в западноевропейской культуре тема гения и творчества столь фаустовская, сатанински–мефистофельская, в ней преобладают сатанизм, насилие, убийство — ничтоженье бытия самозванством.

Другой ряд и другой путь — гений пушкинского Моцарта. Это путь сопричастности гармоничному целому мира, ответственного не–алиби–в–бытии, не то что осознание, а переживание своего призвания и избранничества, естественная, если не инстинктивная связь с природными стихиями, противоположная рассудочному прагматизму. Гений — сын естества и естественности. Он светел и щедр. Он — воплощение добра, гармонии и Абсолюта. Как пушкинский Моцарт: «Гений и злодейство — две вещи несовместные», потому как происходят из разных миров. «Несовместны» сами эти миры. Гениальность — не мера и степень. Это качество, которое не имеет количественных градаций — либо оно есть,

либо его нет. Трещина в бытии проходит через сердце поэта, и он работой своей души, своего разума восстанавливает утраченную гармонию мира. «Технологический» гений не может не быть убийцей, причем убийцей целого, Абсолюта. Гений — это иное качество, чем способности, талант, умение, квалификация, мастерство. Это единство с творящей целостностью мира не может не быть нравственным, противостоящим уничтожению и злодейству.

Творец всегда творец, а самозванец всегда самозванец. Это уже проблемы общества — распознать кто есть кто, и время действительно расставляет все на свои места: человека, выглядевшего в глазах современников умалишенным или преступником, потомки осознают как гения, а самозванцы, соблазнившие других, включая целые народы, предстают перед судом истории. Но, повторяю, это проблемы общества. Сами они от этого не меняются. Надо просто учиться их распознавать. Самозванец всегда видит себя воплощенной целью, а других — средством. Творец же, склонный в себе видеть средство, предпочитает экспериментировать над самим собой, но не навредить другим. Первый прокламирует великое добро, оправдываясь им, второй — извиняется даже за малое зло, может быть невольно причиняемое другим.

В политике свободное демократическое общество давно уже выработало защиту и иммунитет против самозванцев. В XX веке начала осознаваться необходимость защиты от самозванцев в науке и технике. Похоже, что само научно–техническое творчество задает эти границы и барьеры в виде все больших затрат и средств, предполагаемых научно–техническим прогрессом; и естественным образом возникает вопрос о приоритетах, критериях и отборе. Нынешние наука и техника уже не могут развиваться спонтанно, по воле своих творцов, они становятся все менее самодостаточными и все более зависимыми от предпочтений, а это уже дело человеческое — не внечеловеческого абстрактного разума, а именно человеческого, обыденного, здравого, чувствующего границу добра и зла как границу дисгармонии бытия.

Еще в начале XX века безоговорочно принимался тезис об отсутствии запретов перед наукой и искусством. Однако развитие событий нашего столетия веско поставило вопрос о необходимости ограничений научного творчества, прежде всего в таких

сферах как, например, генная инженерия, психотропные средства, эвтаназия (добровольная легкая смерть) и др. Беззащитны люди от самозванцев, пожалуй, только в двух сферах: в искусстве и в религии. Самозванец в искусстве на многое и претендовать не может — не те средства и не те возможности. Поневоле он будет экспериментировать именно над самим собой, если только, разумеется, будет оставаться в сфере искусства, не выходя из него в политику или экономику. Аналогично и самозванец в религии — его сила воздействия на других определяется его усилиями в той же, если не в меньшей мере, чем готовностью других признать его пророчество.

Однако, похоже, что XX век обнаружил необходимость гарантий и защиты от самозванства также и в искусстве. Заигрывания авангардизма со смертью оборачиваются практическим отрицанием жизни, а то и обожествлением смерти. Не так уж экстравагантна в этом плане идея Б. Гройса о прямой связи авангардизма «Серебряного века» российской культуры и «коммунистическим проектом» Ленина–Сталина. Идея полного переустройства общества, человека, природы в целом и в отдельности очень «художественная» и очень «творческая» идея. Самозванное тотальное переустройство оправдывает любое насилие, которое стало в Советской России нормой: присвоение результатов чужого труда, репрессии, обесценивание жизни — своей и чужой.

Вступив в новое столетие и тысячелетие, человечество вступило в эпоху, о которой писала Х. Арендт как об эпохе, в которой как заступничество и самопожертвование, так и абсолютный эгоизм вплоть до преступления, оказываются едиными. «... Дело идет в обоих случаях о феноменах покинутости, которые ... могут быть лишь маргинальными явлениями в сфере человеческих дел, если только не хотеть ее разрушения, т.е. о предельных проявлениях политического, играющих важную роль лишь в эпохи заката, упадка и политической коррупции. В такие эпохи сфера дел человеческих омрачается; она утрачивает излучающую славную яркость, присущую лишь публичности, конституирующейся в совместном бытии людей и непременно необходимой, если хотеть полного развертывания поступка и слова... В этих сумерках, когда ни одна душа уже больше не знает кто ты есть, люди

чувствуют себя чуждыми не только миру но и друг другу; и среди настроений чуждости и оставленности получают свой шанс образы чужаков среди людей, святых и преступников»[538].

Жизнь есть творчество, а творчество есть жизнь. Созданное, оставленное человеком вплетается в ткань бытия. Телесная смерть человека не прерывает его вклад в смысловую картину мира. Его артефакты, поступки, оставшиеся дети, даже собственность, память о нем, его образ в памяти людей, знавших его — продолжают сказываться на мыслях и поступках, мотивации других людей.

А творчество может питаться только от само–бытия, самобытности. Но и выживают только творящие. Чтобы понять это, стоит пережить трагедию одиночества. Трагический опыт интеллигенции, прошедшей сталинские репрессии, связанное с этим опытом творчество А. Солженицына, В. Шаламова, Е. Гинзбург и других содрали с литературы флер художественности и сделанности. Трагедия бытия нуждается не столько в «образности» и «мастерстве», сколько в способности лично самому найти корни бытия, выжить. В способности выразить само бытие и есть мастерство. Дело не в прилагательных, эпитетах и канонах стилистики. Человеку открылась истина его собственной случайности, необязательности его существования, неожиданность и незаслуженность жизни и счастья, Мир готовых героев и злодеев, как мир примеров и идеалов на все случаи жизни рухнул безвозвратно. Остается либо играть с этими обломками, либо идти дальше — от творчества культуры, культуре творчества, от жизни в искусстве к искусству жизни, к «деланию» собственного бытия. Как писал В.Б. Шкловский, «не историю надо делать, а биографии, из которых в конечном итоге и складывается история». Честный не совершает честных поступков, он просто честен, творец не заметен, святой сакрален (сокрыт). Единство личностного бытия предстает единством сюжета трагедии жизни, а сама личность — творцом, лепящим и чеканящим свою собственную жизнь, незаметно вплетающуюся в общую ткань бытия.

---

[538] Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. СПб.: Алетейя, 2000. С. 235.

Продукты творчества — вещи, теории, стихи, а теперь и человеческие зародыши, и трансформированное тело — сгустки сплошной свернутой реальности. Подобно камням, поднятым из глубин океана, они позволяют судить об истинном расположении архипелага, скрытого под толщей воды. Для этого необходимо только определенное интеллектуальное и духовное усилие, чтобы распаковать воплощенные смыслы до восприятия целостности мира на внелогическом интуитивном уровне.

Однако, если раньше нормативно–ценностные системы культуры (искусство, политика, наука, бизнес, религия) были относительно самодостаточны, то сейчас в условиях тотальной глобализации возникла тотальная межсистемная трансформация всего и вся. Это уже, похоже, ситуация не просто означающих без означаемых, а означающих как иных означаемых. Может в этом и заключена причина кризиса либерализма с его самодостаточностью сфер культуры и личности как социального субъекта.

Как пишет А. Генис, «кто знает, понравится ли XXI веку жить в мире, где у реальности появится множественное число, в мире, где миражи не отличаются от действительности, в мире, который, чтобы выжить должен будет себя придумать»[539].

[539] Генис А. Расследования: ДВА. М., 2002. С. 259.

Заключение: цивилизационный разлом, или революция 4.0 и перспективы гуманитарных наук

Проведенное рассмотрение воплощения смыслового содержания опыта показывает не только взаимодействие и взаимопереплетение социального и личностного факторов смыслообразоывания. Концепция глубокой семиотики позволяет выйти в контекст философии культуры и антропологии, включая персонологию. В этом контексте выявляется ряд важных обстоятельств:

– хаптичность современной цивилизации открывает перспективу выявления природы телесности, ее связи с осмыслением и смыслообразованием;

– свобода есть сугубо личностное измерение бытия, а сознание — как чувствилище этой свободы — посредует возможность детерминации бытия извне, овозможнивать и потенцировать бытие за счет трансцендирования в иное;

– свобода обретается через вменение ответственности, самосознание есть самозамыкание разорванных причинно–следственных связей, превращающих личность в causa sui;

– обретение и осознание свободы во все большей степени отрывает личность от ее телесности, превращая последнюю в функцию свободы и ее осмысления.

Вместе с тем, можно констатировать несколько «облачков» на светлом горизонте социально–культурной природы личности:

– наличие самопрограммируемости личности в процессе индивидуализации как «тонкой доводки» социализации;

– – наличие «человека без свойств» как подлинной идентичности личности, фиксируемой только ее самосознанием;

– творчество — как проявление не столько способностей и мастерства, сколько «космического» переживания гармонии мира.

– наличие в мотивации трансцендентных ценностей (добро, красота, истина, свобода), которые не даны личности в этом мире во всей своей полноте, но, тем не менее, способны определять человеческое поведение.

Во всех этих случаях речь идет о доступности человеку некоего трансцендентного опыта как опыта свободы.

Итоги проведенного рассмотрения показывают, что тело и личность — не только и не столько биологические сущности, и даже не просто результаты «дискурса» — нормативно–ценностных включений в культуру. Все глубже и интереснее.

Речь может и должна идти о самозамыкании (самоприменении) знаковых систем. Результатом такой самоприменяющей рефлексии становится трансцендентальный субъект — точка сборки свободы и ответственности. Тело предстает подобием ленты Мебиуса или спирали ДНК, системой самозамкнутых на себя означающих без означаемых, порождающей означаемое.

Эти два обстоятельства обеспечивают, с одной стороны, овозможнивание бытия, объективацию смыслов, потенцирующих семантический вакуум. Встречное движение — как размыкание этой системы — является распадом целостности, трансцендентализацией, уходом в семантический вакуум, «смертью» в Абсолюте. Не случайно попытки непротиворечиво описать эту целостность чреваты парадоксами.

Эти итоги оказались несколько неожиданными для автора — в том плане, что они выявили некоторую закономерность этапов проделанного и зафиксированного им в ряде книг пути:

– познание как осмысление, определяемое нормативно–ценностными системами культуры[540];

– роль личностного смысла как источника, средства и результата динамики осмысления[541];

---

[540] Тульчинский Г.Л. Проблема осмысления действительности. Л.: ЛГУ, 1986.

[541] Тульчинский Г.Л. Разум, воля, успех. О философии поступка. Л.: ЛГУ, 1990.

– самозванство как последствие навязывания бытию своего кокона смысловых иллюзий[542];

– постчеловеческая персонология, человек без свойств, чувствилище свободы и потенциатор бытия[543];

– реализация свободы, телесность как овозможнивание бытия. Свобода как синергетическое качество, результат вменения ответственности.

Глядя на этот пройденный путь, уже зная его траекторию, приходишь к выводу о фундаментальнейшей роли культуры — главного источника социализации и индивидуализации личности, более того — источника вменения ответственности, порождающего сознание и свободу воли.

И тогда приходишь к не менее неожиданному культурологическому обобщению проблемы смыслообразования. Постчеловеческая персонология и трансцендентальный субъект как универсальный и уникальный носитель свободы оказываются связанными преимущественно с определенным типом культуры. Речь идет о (иудео–)христианской традиции монотеизма, дополненного христологией и учением о единосущей Троице. Эта культура выделяет человека из окружающего мира и даже противопоставляет ему, признавая за личностью свободу воли и право на творчество. Именно идеи единства и разумности мира, Боговоплощения и сопричастности человека божественным замыслу и воле обеспечили такие прорывы в трансцендентное как наука и техника, а заодно, как следствия, — проблемы экологии, бессознательного, генной инженерии и т.д.

Другие культуры — например, исламские и буддистские — не выделяют и не противопоставляют человека миру, ориентируясь на модель «устойчивого развития».

Цивилизационный вызов европейской христианской цивилизации, к которой относится и Россия, состоит не только в фанатизме или нарастающем демографическом дисбалансе. Имеют ли

---

542 Тульчинский Г.Л. Самозванство. Феноменология зла и метафизика свободы. СПб.: РХГИ, 1996.

543 Тульчинский Г.Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. СПб.: Алетейя, 2002.

перспективы онтофания свободы и связанная с нею стратегия овозможнивания бытия? Не чреваты ли эти перспективы экологической катастрофой? Мир инфраструктуры человеческой свободы столь хрупок.

Интенсивная трансформация, в которую все глубже втягивается современное общество, буквально — переформатирование всей цивилизационной среды современного общества, все чаще квалифицируется как революция 4.0. в дополнение к хорошо известным трем стадиям («волнам») развития человечества: аграрной, индустриальной и постиндустриальной[544]. Новый рывок обусловлен тотальной цифровой медиализацией, определяющей облик современной цивилизации разработками и использованием технологий, основанных на идеях дискретности, алгоритмичности, вычислимости, программируемости. Компьютерные технологии, Интернет, мобильная связь, социальные сети, искусственный интеллект, роботизация, интернет вещей, их применение радикально меняют практики в бизнесе, потреблении, госуправлении, науке, образовании, искусстве, досуге, личной жизни. Главное даже не сами технологические инновации, а скорость с которой эта трансформация происходит. На тему этих процессов, их социально–культурных последствий в последнее время написано и сказано немало — от восторженных перспектив свободной самореализации человека, наконец–то высвобождающегося от тягот трудовой деятельности, до антиутопий и хоррора киберпанка.

Искусство, как всегда, стало «локатором» надвигающихся изменений. Думается, что ключевым, поворотным моментом вызова традиционному смыслообразованию — еще до активной цифровизации — стал феномен redy made, когда в качестве артефактов на выставках и бьеннале стали появляться кирпичи, консервные банки, старые писсуары (знаменитый «Фонтан» М. Дюшана). Между означающим и означаемым артефакта произошел то ли «раскол», то ли они слились в некоем качественно новом семиозисе. Redy made не отображает и не выражает смысл — он его представляет, презентирует. При этом, поскольку речь идет о готовом предмете, возможно — серийногно производства, постольку

[544] Тоффлер Э. Третья волна. Москва: АСТ, 2004. 781 с.

оказались уничтоженными такие компоненты НЦС изобразительного искусства, как оригинал, копии, автор, да и само творчество. Это был радикальный перелом, переход от нарративов к перформативам и далее — к перформативным практикам, когда артефактом становится не вещь, не предмет, а событие, создание некоей ситуации[545].

Речь идет уже не столько о некоем внутреннем смысле произведения как артефакта культуры, сколько о ситуации его предъявления в социальном пространстве как жеста, модели отношения к реальности, помогающей человеку понять его ситуацию в современном неоднозначном, неустойчивом мире. Смысло возникает не в глубинах внутреннего опыта автора, а в смещаниях, расширениях, подменах, переносах, отклонениях контекстов предъявления. Автор не столько создает артефакт, сколько использует артефакты для создания этих ситуаций смещения, сдвига в представлениях — не своих, а зрителей, читателей, слушателей.

Геременвтика глубокой семиотики смещается с понимания авторского замысла к личностному смыслу реципиента, задачей которого становится увидеть видимое, услышать слышимие, понять понимаемое, в конечном плане — понять самого себя. Главное в таком смыслообразовании — «зацепить», спровоцировать некое отношение. Если раньше искусство участвовало в социализации, транслируя норму, идеал, то теперь оно участвует в социализации, тестируя норму, испытывая ее границы, устойчивость на прочность, если не на скручивание. И в этой своей роли искусство выходит за границы картины, выставочного зала, сцены, выходя на улицу, в широкое публичное пространство, сливаясь с рекламой, брендингом, политической пропагандой и протестом.

Художники — и не только, но и политики, маркетологи — уже стремятся создавать не столько оригинальные артефакты, сколько ситуации, включающие участников в производство смысла. Будучи «бессубъектным по источнику» личностного смысла это производство субъкективности личностного смысла в результате.

---

[545] Наверное, одной из первых таких «практик ситуации» было в 1952 году «Четыре тридцать три» Д. Кейджа — 4 минуты 33 секунды, когда дирижер и оркестр стояли не двгаясь.

Современный переход в смыслообразовании от наррации к перформативам — благодаря цифровизации (формирующей уже не клиповое, а геймерское сознание), ready made в искусстве, превратившемся из варажения в презентацию, в событие, в перформанс — все это втягивает всех и каждого в happening — собственный и общий. Привычные практики наррации были не то, чтобы разрушены, но вытеснены из самого «произведения». Автор даже не пытыется воплотить некий смысловой месседж. Как говорил М. Дюшан, — это не автор выбирает ready made, а ready made выбирает «художника».

В этом плане, ready made — десубъективен, но создает новую субъектность. На первый взгляд, он несет смысловую опустошенность, абсолютное остранение — вещь берется в абсолютно несобственном, нефункциональном значении. Но это именно non–sense, как расчистка поля для любого смысла, для умножения и факторизации смысла. Сам «артефакт искусства», его смысловое содержание предстает не сущностью, опредмеченным социальным опытом, а отношением! А «художник», «автор» предстает медиумом, порождающим, а точнее — провоцирующим некие чувства, переживания, ассоциации, выход в «новые измерения» саморазвития. Подлинным автором становится зритель, переживающий трансформацию своей субъективности. И это дело уже не художника, а зрителя, формулирующего самостоятельно некое суждение, дело его готовности действию.

Однако производство, воплощение смысла редуцирует личностный смысл к реакции. И если «логика, которой определяются связи смыслов и форм, укоренена в социальных отношениях и зависит не только от культурных, но и от исторических и политэкономических факторов»[546], то эти факторы в наши дни все больше редуцируются к стимулированию реакций, обеспечивающих эффективность рынка массового потребления.

При этом, помимо зрителей «просто» (публики), есть зрители–авторитеты, эксперты искусствоведы, мнение которых транслирутся в медиа, и учитывается публикой, формируя

---

[546] Шурипа С. Действие и смысл в искусстве второй половины XX века.М.: ИПСИ, 2017, с. 42.

общественное мнение. Это в XIX столетии художник, автор мог творить, не ориентируясь на агентов, импрессарио, издательство, СМИ, медиадизайнера, критиков, зал, знатоков, спонсоров и прочую публику. Теперь вся эта институциональная среда активно участвует в формировании паблицитного капитала — известности и узнаваемости. А в наши дни эта среда погружена в оцифрованную медиализацию и становится actor–network, порождая новую — сетевую — ренту[547]. Но, если все сводится к мнениям и коммуникации по их трансляции и обмену, то смысловая ценность артефакта сводится к эквиваленту этих обменов — денежной стоимостью, которая полностью зависит именно от паблицитной значимости события презентации «артефакта».

Redy made, цифровизация, IoT, перспектива роботизации — полное торжество капитализма, способа хозяйствования и жизни абсолютно бес– и вне–человечного, ориентированного на самовозрастание капитала, и капитализацию всего и вся[548]. Недаром так распространилось употребление этого термина: человеческий капитал, социальный капитал, символический капитал, публичный капитал, сетевой капитал и т.п. В конце прошлого столетия Ф. Гваттари отмечал, что «капитализм производит модели субъективности как модели автомобилей»[549]. Действительно, для потребления безумной массы товаров, нужны потребители, лояльные к этим товарам, идентифицирующие себя с их брендами. Но дело зашло дальше. Человек уже не только придаток к машине или к системе, нажимающий опции, выполняя не им выработанный алгоритм. Этот оцифрованный «чистый капитализм» может обойтись буквально без человека в духе известного рассказа Р. Брэдбери «Будет ласковый дождь». Без и вне человека — без и вне смысла? Возможен ли оцифрованный смысл?

---

[547] Болтански Л., Кьяпелло Э. Новый дух капитализма. М.: НЛО, 2011. — 976 с.

[548] Деменок С. Символ и капитал. Материализация символа. СПб.: Страта, 2016.

[549] Guattari F. La revolution moleculare. Paris: Union Generale d'editions, 1977, p. 95.

Возрастает степень алармиза, выраженная в знаменитой ламентации М. Фуко «человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке»[550]. Сложилась парадоксальная ситуации, когда благодаря научной рациональности, плоды Просвещения, великих замыслов в науке и нравственности, политике и экономике — стали реальностью. Но эта реальность во все большей степени выражается и осознается как кризис: экологии, демократии, нравственности, искусства и — самой науки. Это кризис распадающегося на самоцельные, мало стыкующиеся друг с другом сферы бытия, мира — во многом следствие экспансии рациональности и дивергенции научных дисциплин, все более специализирующихся методах познания, связанных с ними способов моделирования и преобразования природного мира, общества, человека. Не случайно социальной философии конца XX столетия была характерна радикальная критика самой идеи рациональности.

Данная работа — попытка структурировать перспективу динамики трансформации научного знания и самой научной деятельности в контексте революции 4.0. Представляется, что содержание, следствия и перспективы этой трансформации, наиболее явственно прослеживаются на материале позиционирования гуманитарного знания.

С одной стороны, в наше время резко усилилась экспансия естественных и точных наук (science) на сферу гуманитарного знания (humanities) — прежде всего, на материале исследований мозга, искусственного интеллекта, позволивших предсказывать действия человека до того, как он сам осознает свое намерение, это действие совершить, что дало новые аргументы отрицанию свободы воли. «Второй фронт» экспансии science и причинности на сферу гуманитарности создают современные маркетинговые практики nudge с использованием Big Data в коммерции и в политических технологиях. Парадоксальность ситуации еще и в том, что свобода воли — главная идея и ценность либерализма, мировоззрения, возникновение и развитие которого связанно

---

[550] Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб: A–cad, 1994, с. 404.

с развитием науки и позитивизма, оспаривается именно позитивистски ориентированной наукой.

Открылся и «третий фронт» маргинализации гуманитарного знания — в пространстве его позиционирования и оценки на основе наукометрии, которая возникла на материале естественных и точных наук, результаты которых публикуются в достаточно формализованном и компактном виде. Оценка труда ученых на основе количества публикаций в журналах, индексируемых в базах данных Scopus и Web of Science, заставляет гуманитариев играть на чужом поле и изначально ставит гуманитарное знание в странную позицию. Знание, содержание которого строится на интерпретациях, работе с текстом, ассоциациях, наррации редуцируется к набору реквизитов. Редуцируется и статус гуманитарного знания, его социальное значение.

Однако, с другой стороны, на научных конференциях, в СМИ, в социальных сетях все громче звучат тревожные и даже панические настроения, связанные с упомянутыми выше перспективами тотальной цифровизации, утраты образа будущего, страха перед этим будущим, усиливающегося педалированием темы безопасности (секьюритизации). Тренд человеческого развития в «развитых странах» оборачивается от свободной самореализации к безопасности и выживанию[551]. Все явственней звучат мнения, что цифровизация, Big Data и прочие достижения цивилизации чреваты тоталитарным контролем, бездушным и антигуманным — все тоталитарные режимы и спекты претендуют на манипулирование обезличенной массой.

В этой связи неоднократно поднимался и поднимается вопрос о гуманитарной экспертизе современных технологий и реализуемых с их помощью проектов — экспертизе не только последствий, хода, возможности реализации таких проектов, но и самой их необходимости. Реализация такой экспертизы требует серьезной проработки критериев, включая гарантии прав и свобод, осмысление и переосмысление самой идеи свободы и ее соотношения с идеей ответственности. Общеизвестный эмпирический факт —

---

[551] Инглхарт Р. Культурная эволюция. Как изменяются человеческие мотивации и как это меняет мир. М.: Мысль, 2018, с. 334.

сознание («чувствилище свободы») обретаются только в обществе, в результате коммуникации — «загрузки», «инсталляции» программ социально–культурного опыта. Воспитание и образование, поощрение и наказание, связанные с ними запреты, убеждения, принуждения, подражания — вся система социализации — вырывает нас из причинно–следственных связей, замыкая их на нас самих и превращая нас в causa sui. «Другие» грузят нас ответственностью, вменяя вменяемость.

Сознание, разум — вторичны по отношению к ответственности, выражая меру ее осознания, а значит — и меру свободы — одного из проявлений сознания, открываемого только в нем и с его помощью. Чем в большей степени личность интеллектуально развита, чем шире горизонт ее знаний, тем в большей степени она осознает возможные последствия своих действий и поступков. И детерминизм не исключает возможность свободного решения: знание причин явлений открывает возможности конструктивной деятельности, выбора способа действия, принятия решения, наконец — творчества. Детерминизм даже необходим — как для простой ориентации, так и для реализации замыслов.

Если рассматривать научное объяснение в терминах нарративов, т.е. построения осмысленных дискурсивных разъяснений, то научное знание предстает как рассмотренные в данной работе три уровня наррации:

(1) Уровень эмпирической фактологии, предъявления описаний, данных.

(2) Уровень каузальных связей, взаимосвязей и детерминаций между фактами.

(3) Уровень целевого контекста, раскрывающего замысел построения и использования целостного конструкта.

Причинный детерминизм science и свобода воли humanities — нарративы разных уровней. Но, хотя science свойственен 2–й уровень, тогда как humanities — 3–й, уровни эти не разорваны, а взаимосвязаны. Так, роль 3–го уровня проявляется даже на 1–ом — при отборе фактов, их распознавании и обозначении. Это выражается не только в целевом контексте исследования, но и в базовых метафорах, лежащих в основе научной терминологии,

которые конкретизируются, операционализируются, измеряются. Тем самым, суждения, содержащие такие термины — проверяются: они могут быть подтверждены или опровергнуты. 3–й уровень проявляется в science, и в контексте исследований: в обоснованиях актуальности, практической значимости, важных для заявок на гранты, в популяризации, научной публицистике. В социально–гуманитарных исследованиях явно задействованы все три уровня. Способы познания не сводятся к методологии естественных и точных наук. Во–первых, в социальных, политических, исторических исследованиях чревато элиминацией собственно акторов, наделенных сознанием и мотивацией, а значит — волей. Во–вторых, сами естествознание и точные науки зависят от конструктивной концептуальной активности познающего субъекта.

Поэтому результатом революции 4.0. в науке видится междисциплинарность и конвергентность, реализуемая на встречных курсах science и humanities. Позитивистский детерминизм позволяет не только глубже понять природу гуманитарности (первичность ответственности и эпифеноменальность свободы), но и открывает возможности ясной понятной междисциплинарности, операционализировать концепты свободы и ответственности, открывая новую степень вменяемости гуманитарного знания и, одновременно, сферу его востребованности.

С одной стороны, методы и результаты естествознания и точных наук остро востребованы в гуманитарных и социальных науках, дают им новые и новые стимулы для осмысления и переосмысления. С другой стороны, само гуманитарное знание, гуманитарная экспертиза становятся все более востребованными в научно–технических разработках, расширяя традиционный технологический инжиниринг до инжиниринга социально–культурного. Смысловая картина мира приобретает все более операциональный и измеримый характер, но зависимый от человека и его целей. А теория смысла приобретает все более практическое содержание.

Наступает эпоха Великого Выбора осмысления рациональности. Или простая технология с ее активизмом преобразования, чреватая самозванством насилия над природой, обществом и

другими людьми — вплоть до тотальной цифровизации и либеральной евгеники. Или рациональность как разумная целостность и гармония мира, когда технология оказывается мерой вменяемой ответственности.

От выбора зависит, чем станет эта эпоха в итоге — эпохой Великого Противостояния или эпохой Великого Синтеза духовного опыта и культур.

Библиография

Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир. 1988, № 9. С. 227–339.

Аксаков К.С. Полн. собр. соч. В 3 т. М., 1875.

Александров В.Е. Набоков и потусторонность: метафизика, этика, эстетика. СПб, 1999.

Алексеев В.П. Становление человечества. М., 1984.

Андреева Н.Г. Инсайт–данс // Проблемы трансперсональной психологии и развития личности. Вестник Балтийской Педагогической Академии. № 3. Вып. 27. СПб, 1999, с. 54–56.

Анкерсмит Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков. М.: Идея–Пресс, 2003.

Анкерсмит Ф.Р. Эстетическая политика. Политическая философия по ту сторону факта и ценности. М.: ИД Высшей школы экономики, 2014.

Апель К.–О. Трансформация философии. М., 2001.

Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. СПб: Алетейя, 2000. С. 383.

Аристотель. Категории // Аристотель. Соч. в четырех томах. Т. 2. М., 1978.

Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч. в четырех томах. Т. 1. М., 1976.

Ароматы и запахи в культуре. Тт 1–2. — М.: НЛО, 2003.

Ассман А. Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика. М.: НЛО, 2014. — 328 с.

Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно–семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб, 1993.

Байбурин А.К. Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология. Л., 1981.

Баксанский О.Е., Кучер Е.Н. Моя картина мира. Как человек создает повседневную реальность. М.: Канон, 2014. — 576 с.
Баранников А.С. Феномен «экзистенциально нового» в Dasein и экзистенциальном анализе. (Антропологическое исследование) // Московский психотерапевтический журнал. № 2, 2003, с. 89–106.
Барзах А. Митин журнал. № 55, 1997, с. 259–262.
Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1989.
Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. СПб, 1997.
Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. М.: Худ.лит., 1975. — 504 с.
Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология техники. Ежегодник. 1984–1985. М.: Наука, 1986.
Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979.
Бахтин М.М. Собрание сочинений в 7 томах. Т. 1. М.: Изд. Русские словари, 2003. С. 64–67.
Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. — 504 с.
Бахтин Н.М. Философия как живой опыт. Избранные статьи. М.: Лабиринт, 2010.– 240 с.
Бекк Р. Космическое сознание. Пг. 1915.
Белоусов А.Б. Пропаганда Жака Эллюля // Свободная мысль. 2010. № 4 (1611), сс. 167–182.
Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М.: Academia, Медиум, 1995.
Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. Прага, 1923.
Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993.
Бердяев Н.А. Самопознание. СПб, 1992.
Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
Берлин И. Философия свободы. Европа. М., 2001.
Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971. — 510 с.
Бодрийар Ж. Забыть Фуко. СПб, 2000.
Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000.
Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 1995.
Болтански Л., Кьяпелло Э. Новый дух капитализма.М.: НЛО, 2011. — 976 с.

Бревде Г. Радиальная структура сознания //Труды Первого Всероссийского философского конгресса. СПб, 1997.
Брудный А.А. Персонетика: Проект «Глубокий рейд». М.: Лабиринт, 2003. — 174 с. (О персонетике — с. 163–174).
Бубер М. Хасидские предания. М., 1997.
Булгаков С.Н. Философия имени. СПб: Наука, 2008. — 448 с.
Бурдье Ж. Социология. М., 1993.
Бурдье П. Социология социального пространства. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб: Алетейя, 2007.
Бухарин С. Н. Методы и технологии информационных войн. М.: Академический проект, 2007.
Бэкон Ф. Новый органон. Л., 1935.
Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2.М.: Мысль, 1978.

Васильев А. Memory studies: единство парадигмально–многообразных объектов. (Обзор англоязычных книг по истории памяти.) // Новое литературное обозрение. 2012, № 117'5. Спец. выпуск. Семиотика августа в XX веке: Трансформация жизни частного человека в эпоху социальных катаклизмов. II. — С. 461–480.
Василькова В.В. Порядок и хаос в развитии социальных систем. СПб, 1999.
Вебер М. Избранные философские произведения. М., 1986.
Вейнингер О. Пол и характер. М., 1912.
Веселов Ю.В. Доверие и справедливость. Моральные основания современного экономического общества. М.: Аспект–Пресс, 2011.
Вивекананда. Практическая Веданта. М., 1993.
Вивекананда. Веданта как религия будущего. СПб, 1991.
Витгенштейн Л. Философские работы. М., 1994.
Власенко И.С., Кирьянов М.В. Информационная война: искажение реальности. М.: Канцлер, 2011.
Волконский Н.Л. История информационных войн: в 2–х тт. / Петрова И. (ред.). СПб: Полигон, 2003.
Вольнов А. Феномен свободы. СПб, 2002.
Воропай Т.С. В поисках себя. Идентичность и дискурс. Харьков, 1999.
Выготский Л.С. Развитие высших психических функций. М.: Изд. Акад. педаг. наук, 1960. — 304 с.

Гадамер Х.–Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.,1988.
Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. М., 1997.
Гейзенберг В. шаги за горизонт. М., 1987.
Генис А. Расследования — ДВА. М., 2002. С. 142.
Геннеп А.ван. Обряды перехода. М., Изд. «Восточная литература» РАН, 1999.
Герасимов С.В., Лохина Т.Е., Тульчинский Г.Л. Менеджмент специальных событий. СПб: Лань, 2010.
Герменевтика и деконструкция. СПб, 1999.
Глазунова С.М., Тульчинский Г.Л. Парадоксальность «информационных войн» как репрезентации конфликтов в современном обществе: в поисках «постинформационного Третьего» // Модернизация как управляемый конфликт. М.: Изд. Дом «Ключ–С», 2012. с. 333–338.
Гоготишвили Л.А. Непрямое говорение. М.: Языки славянских культур, 2006. — 720 с.
Головин В. Лавкрафт — исследователь аутсайда // Лавкрафт Х.Ф. По ту сторону сна. — Петербург, 1991. С. 246.
Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М., 1987.
Горичева Т.М. Православие и постмодернизм. Л., 1991.
Горичева Т.М. Христианство и современность. СПб, 1996.
Григорьева Н., Смирнов И. Sensus privates. СПб, 2001.
Гройс Б. О новом. Опыт экономики культуры. М.: Ад Маргинем пресс, 2015. — 240 с.
Гройс Б. Утопия и обмен. М., 1993.
Гройс Б.Е. Об индивидуальности // Беседа. Религиозно–философский журнал. № 7. Л. — Париж, 1988, с. 43–69.
Гроф Ст. Области человеческого бессознательного: Опыт исследований с помощью ЛСД. М., 1994.
Гроф Ст. Путешествие в поисках себя. М., 1994.
Гроф С., Галифакс Дж. Человек перед лицом смерти. М., 1995.
Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. М.: Прогресс, 2000. — 400 с.
Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1990.
Гуревич П.С. Человек — мембрана универсума // Гроф С., Галифакс Дж. Человек перед лицом смерти. М., 1995, с. 5–20.

Гусев С.С. Наука и метафора. Л., 1984.
Гусев С.С. Смыслы возможного. СПб, 2002.
Гусев С.С. Типы фундаментальной метафоры и общественное познание // Методология общественного познания. Л. 1979, с. 139–145.

Дебор Г. Общество спектакля. М., 2000.
Декарт Р. Избр. произв. М., 1950.
Декарт Р. Соч.: В 2 т. М., 1989.
Делез Ж. Логика смысла. М., 1995.
Делез Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. — 384 с.
Делез Ж. Платон и симулякр // Новое литературное обозрение. 1993, №5.
Деменок С. Символ и капитал. Материализация символа. СПб.: Страта, 2016. — 224 с.
Демичев А. Дискурсы смерти. Введение в философскую танатологию. СПб, 1997.
Деррида Ж. Золы угасшей прах // Искусство кино. 1992. № 8.
Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Вестник Московского университета, сер. 9. Филология. М., 1995. № 5.
Деррида Ж. Трассирование и дифференциация // Философская и социологическая мысль. — 1995. № 5–6.
Деррида Ж. Эссе об имени. СПб., 1998.
Древнекитайская философия. В 2 т. М., 1994.
Дрейфус Х. Чего не могут вычислительные машины. Критика искусственного разума. М. 1978.
Дуков Е.В. Компьютер и человек. // Телескоп: журнал социологических и маркетинговых исследований. 2013, № 4, с. 20–24.
Духовность России: традиции и современное состояние. СПб, 1994.
Дхаммапада. М., 1960.

Журавлев И.В., Никитина Е.С., Сорокин Ю.А., Реут Д.В., Тхостов А.Ш. Психосемиотика телесности. М.: URSS, 2005. — 131 с.

Зарецкий В. А. Ритм и смысл в художественных текстах // Труды по знаковым системам. II. Тарту, 965, с. 64–75.

Зимбули А.Е. О духовности и бездуховности // Космизм и новое мышление на Востоке и Западе. СПб, 1999, с. 136–146.
Зиновьев А.А. Коммунизм как реальность. М., 1994.
Зиновьев А.А. На пути к сверхобществу. М., 2000.
Зинченко В.П. Мысль и Слово Густава Шпета (возвращение из изгнания). М.: Изд–во УРАО, 2000. — 208 с.
Золотоносов М. Телоцентризм // Вечерний Петербург. 1996, с. 4.
Золян С.Т., Жданов Р.И. Геном как информационно–семиотический феномен // Философия науки и техники. 2018. Т. 23. № 1. С. 88–102.
Золян С.Т., Ильин М.В., Фомин И.В. Семиотика политического дискурса. Трансдисциплинарный подход. Ереван: Лимуш, 2018. — 368 с.
Зонтаг С. Мысль как страсть. М., 1997.

Ивин А.А. Логика оценок и норм. Философские, методологические и прикладные аспекты. М.: Проспект, 2016. — 320 с.
Идейно–символическое пространство постсоветской России: динамика, институциональная среда, акторы / Под ред. О.Ю. Малиновой. М.: РАПН; РОССПЭН, 2011.
Идейно–философское наследие Иллариона Киевского. М., 1986.
Ильин Е.П. Психология воли. СПб, 2000.
Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструкция. Постмодернизм. М., 1996.
Ильин И.П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. М., 1998.
Инглхарт Р. Культурная эволюция. Как изменяются человеческие мотивации и как это меняет мир. М.: Мысль, 2018. — 346 с.
Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия. М.: Новое издательство, 2011.
Исаков А.Н., Сухачев В.Ю. Этос сознания. СПб, 1999.
Историческая политика в XXI веке / Под ред. А. Миллера, М. Липман. М.: НЛО, 2012.
Иустин (Попович) препод. Достоевский о Европе и славяных. М.–СПб, 2002.

Кабаков И., Гройс Б. Диалоги 1990–1999. М., 1999.

Кабакова Г.И. Антропология женского тела в славянской традиции. М.: Ладомир, 2001. — 335 с.
Каган М.С. Философия культуры. СПб, 1996.
Какабадзе З.М. Проблема человеческого бытия. Тбилиси, 1985.
Калинин И.А. Тартуско–московская семиотическая школа: семиотическая модель культуры / культурная модель семиотики // Новое литературное обозрение. 2009, № 98, с. 27–55.
Канетти Э. Масса и власть. М., 1997.
Кант И. Критика способности суждения. М., 1994.
Кант И. Соч. в шести томах. М., 1964.
Карасев Л.В. Философия смеха. М., 1996.
Карсавин Л.П. Религиозно–философские сочинения. М., 1992.
Кестлер А., Камю А. Размышления о смертной казни. М., 2003.
Киркегор С. Повторение. М., 1997.
Киселев К.В. Символическая политика: власть vs. общество. Екатеринбург: Издательский Дом «Дискурс–Пи», 2006.
Кламер А. Странная наука экономика. Приглашение к разговору. М.–СПб.: Изд–во ин–та Гайдара, 2015. — 344 с.
Климов Ю.Е. Рационализм и культура. Т. 2. Ростов–на–Дону: Изд. СКНЦ ВШ, 2002. — 387 с.
Князева Е.Н., Курдюмов С. П. Законы эволюции и самоорганизация сложных систем. М., 1994.
Козлов Е.В. Развлекательная повествовательность в контексте массовой культуры. Волгоград: Изд. ВАГС, 2008. — 240 с.
Козловски П. Культура постмодерна. М., 1997.
Колеватов В.А. Социальная память и познание. М., 1984.
Концепция виртуальных миров и научное познание. СПб, 2000.
Копосов Н.Е. Исторические понятия о мире без будущего // Как мы пишем историю? / отв. ред. Г. Гарета, Г. Дюфо, Л. Пименова. М.: РОССПЭН, 2013, с. 57–93.
Костюк В.Н. Изменяющиеся системы. М., 1993.
Косяк В.А. Эпистемология человеческой телесности. Сумы: ИТД Университетская книга, 2000.
Крейдлин Г. Невербальная семиотика. М., 2002.
Кривцова С.В. Некоторые актуальные вопросы создания экзистенциально–аналитической теории развития // Всероссийская

научно–практическая конференция по экзистенциальной психологии. М., 2004, с. 80–82.
Ксендзюк А.П. Тайна Карлоса Кастанеды. Анализ магического знания дона Хуана: теория и практика. Одесса, 1995.
Кузин И.В. От фаллогоцентризма к колпоцентризму // Космизм и новое мышление на Западе и Востоке. СПб, 1999, с. 275–283.
Культура имеет значение / Под ред. Л.Харрисона, С. Ханнтингтона. М.: МШПИ, 2002.
Кун Т. Структура научных революций. М., 1975.
Курбатов В. Женская логика. Ростов–на–Дону, 1993.
Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993.

Лавкрафт Х.Ф. По ту сторону сна. — Петербург, 1991.
Лакан Ж. Семинары. Книги 1–17./ Пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис; Логос, 1998–2008.
Левицкий С.А. Трагедия свободы. М, 1995.
Ленг З.Д. Расколотое «Я». М., 1995.
Леонтьев А.А. Деятельный ум (Деятельность, Знак, Личность). М.: Смысл, 2001. — 392 с.
Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. М.: Политиздат, 1975. — 304 с.
Леонтьев Д.А Психология смысла. М.: Смысл, 2007. — 512 с.
Лефевр В.А. От психофизики к моделированию души. //Вопросы философии. 1990. № 7, с. 25–31.
Лиотар Ж.Ф. Состояние постмодерна. СПб, 1998.
Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. СПб, 2001.
Липовецкий М. Специфика русского постмодернизма // Знамя. 1995. № 8.
Лифшиц М.А. Varia. М.: Грюндриссе, 2010. — 112 с.
Личность как автопроект // Философские науки. 2009. № 9, с. 5–78, № 10, с.5–71.
Локк Д. Сочинения в 3–х т. М., 1985.
Лола Г.Н. Дизайн. Опыт метафизической транскрипции. М., 1998.
Лосев А.Ф. Бытие — Имя — Космос. М., 1993.
Лосев А.Ф. Имя: Избранные работы, переводы, беседы. СПб: Алетейя, 1997. — 616 с.

Лосев А.Ф. Имяславие. Ареопагитский корпус. М.: Изд.О.Абышко, 2009. — 224 с.
Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976.
Лосский Н.О. Характер русского народа // Его же. Условия абсолютного добра. М., 1991.
Лотман Ю.М. Асимметрия и диалог // Труды по знаковым системам. Т.16. Тарту, 1983, с. 15–30.
Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. М., 1996.
Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М., 1992.
Лотман Ю.М. Культура и текст как генераторы смысла // Кибернетическая лингвистика. М., 1983, с. 23–30.
Лотман Ю.М. Мозг — текст — культура — искусственный интеллект // Семиотика и информатика. Вып. 17. М., 1981.
Лотман Ю.М. Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки (1968—1992) СПб: Искусство–СПб, 2010. — 704 с.
Лосев А.Ф. Имя: Избранные работы, переводы, беседы. СПб: Алетейя, 1997. — 616 с.

Макинтайр А. После добродетели. Исследования теории морали. М.: Академический проект, 2000.
Макклоски Д. Риторика экономической науки. М.; СПб: Ин–т Гайдара, 2015. — 328 с.
Малинова О.Ю. Актуальное прошлое: символическая политика властвующей элиты и дилеммы российской идентичности. М.: РОССПЭН, 2015.
Малинова О.Ю. Символическая политика: контуры проблемного поля // Символическая политика. Вып. 1: Конструирование представлений о прошлом как властный ресурс. М.: ИНИОН РАН, 2012, с. 5–16.
Малышкин Е.В. Две метафоры памяти. СПб: СПб ГУ, 2011. — 246 с.
Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М., 1994.
Мамардашвили М.К. Необходимость себя. М., 1996.
Марков Б.В. Реквием сексуальности //Бодрийар Ж. Забыть Фуко. — СПб, 2000. — с.6–7.
Маркузе Г. Одномерный человек. М., 1994.

Маслоу А.Г. Дальние пределы человеческой психики. СПб, 1997.
Маслоу А. Психология бытия. М., 1997.
Мацалова Н.Г. Состав человеческий. Человек в традиционных соматических представлениях русских. — СПб, 2001.
Международные документы по правам человека. СПб, 1995.
Менигетти А. Психосоматика. Новейшие достижения. М., 2002.
Мерло–Понти. В защиту философии. М., 1996.
Мещеряков А.И. Слепоглухонемые дети. М., 1974.
Миллер А.И. Кто взорвал консенсус истории и чем за это заплатит. О европейских войнах памяти и роли России, которая активно в них участвует // Новая газета. № 38, 04.06.2015. — С. 2–3.
Митин журнал. № 55. СПб. 1997, с. 259–263.
Миф в культуре: человек — не–человек. М., 2000.
Мифы народов мира в двух томах. М., 1982.
Модернизм. Анализ и критика основных направлений. М., 1973.
Можаровский В.В. Критика догматического мышления и анализ религиозно–ментальных оснований политики. СПб, 2002.
Мосейчик Г.И. Экономика семиотики как экономика пороков и добродетелей эпохи пост модерна // Экономика пороков и добродетелей. СПб: СПб ГУ, 2015, с. 68–69.
Мунье Э. Манифест персонализма. М., 1998.
Мунье Э. Персонализм. М., 1993.
Мусхелишвили Н.П., Сергеев В.М., Шрейдер Ю.Д. Дискурс отчаяния и надежды: внутренняя речь и депрагматизация коммуникации // Вопросы философии. 1997. № 10.
Музиль Р. Человек без свойств. Кн. первая. М., 1984.

Найт Д.Р. Философия и образование. СПб, 2000.
Налимов В.В. В поисках иных смыслов. М., 1993.
Налимов В.В. Вероятностная модель языка. О соотношении естественных и искусственных языков. М.: Наука, 1979. — 304 с.
Налимов В.В. Непрерывность против дискретности в языке и мышлении. Тбилиси, 1978.
Налимов В.В. Разбрасываю мысли. В пути и на перепутье. М., 2000.
Налимов В.В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектоника личности. М.: Академический проект, 2011. — 399 с.

Нанси Ж.–Л. Непроизводимое сообщество. М.: Водолей, 2009. — 208 с.
Нанси Ж.–Л. Corpus. М., 1999.
«Научение телу». Круглый стол в ЛПИ ИФ РАН. //Ad Marginem'93. Ежегодник Лаборатории постклассических исследований ИФ РАН. М., 1994, с. 116–130.
Научный фундамент идеи творения. М., 1993.
Невважай И.Д. Свобода и знание. Саратов, 1995.
Нижников С.А. Философия имени в России: становление и современная дискуссия. Часть 1. Имяславие П.А. Флоренского // Пространство и Время. — 2011. — № 4(6). — С. 64—71.
Нижников С.А. Философия имени в России: становление и современная дискуссия. Часть 2. Имяславие и платонизм в творчестве А.Ф. Лосева // Пространство и Время. — 2012. — № 1(7). — С. 51—55.
Никитин В.Н. Психология телесного сознания. М., 1998.
Никитин В.Н. Энциклопедия тела. М., 2000.
Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994.
Ницше Ф. Избр. произв. Кн. 1, 2. Л., 1990.
Ницше Ф. Сочинения в 2 т. М., 1990.
Носова Т., Маннила С. Неглектирование тела — новое объяснение ухудшение здоровья в современной России // Новые потребности и новые риски: реальность 90–х годов. СПб, 2001. С. 149–160.

Общество и политика. СПб, 2000.
Ортега–и–Гассет Х. Восстание масс. М.: АСТ, 2001. — 509 с.
Основы онтологии. СПб, 1997.
Очерки социальной философии. СПб, 1998.

Падучева Е.В. О структуре абзаца // Труды по знаковым системам. II. Тарту, 1965, с.234–292.
Пайнз Д. Бессознательное использование своего тела женщиной. СПб, 1997.
Перелицовщик судеб // Общая газета. 1999. № 37 (319), с. 16.
Пирс Ч.С. Начала прагматизма. Т. 2. Логические основания теории знаков. СПб: Алетейя, 2000. — 352 с.
Платон. Соч. в трех томах. М., 1970.

Погоняйло А.Г. Философия заводной игрушки, или Апология механицизма. СПб, 1998.
Подорога В. Метафизика ландшафта. М., 1996.
Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М.: Ад Маргинем, 1995. — 340 с.
Подорога В. Эпоха Corpus'a? // Нанси Ж.–Л. Corpus. М., 1999, с. 171–216.
Полани М. Личностное знание: На пути к посткритической философии. М.: Прогресс, 1985. — 344 с.
Политика тела. Пытки // Митин журнал. № 52. СПб, 1995, с. 162–185.
Полосухин Б.М. Феномен вечного бытия. Некоторые итоги размышлений по поводу алгоритмической модели сознания. СПб, 1993.
Померанц Г.С. Записки гадкого утенка. М., 2003.
Поппер К. Открытое общество и его враги. В 2–х т. М., 1992.
Поршнев Б.Ф. Генетическая природа сознания // Проблемы сознания. М., 1966, с. 27–34.
Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории. Проблемы палеопсихологии). СПб: Алетейя, 2007. 720 с.
Поршнев Б.Ф. Социальная психология и история. М., 1979.
Постмодернизм и культура (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1993. № 3, с. 3–8.
Потебня А.А. Эстетика и поэтика. М.: Искусство, 1976. — 616 с.
Потякин А.А. Правовой нигилизм как вариант современного российского правосознания // Общество и политика. СПб, 2000.
Поцелуев С.П. «Символическая политика» к истории концепта. // Символическая политика. Вып. 1: Конструирование представлений о прошлом как властный ресурс. М.: ИНИОН РАН, 2012, с. 5–16.
Пригожин И. Философия нестабильности // Вопросы философии. 1991, № 6.
Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986.
Пришвин М.М. Незабудки. М., 1960.
Проблема человека в западной философии. М., 1988.
Проблемы трансперсональной психологии и развития личности. Вестник Балтийской Педагогической Академии. № 3. Вып. 27. СПб, 1999.

Проективный философский словарь. Новые термины и понятия / Под ред. Г.Л. Тульчинского и М.Н. Эпштейна. СПб.: Алетейя, 2003. — 512 с.
Пропп В.Я. Морфология <волшебной> сказки. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 1998.
Пружинин Б.И. Рациональность и историческое единство научного знания. М., 1986.
Путин В.В. Россия и меняющийся мир // Московские новости. 2012, № 33 (225).

Радьяр Д. Планетаризация сознания. От индивидуального к целому. М., 1995.
Рассел Б. Человеческое познание: его сфера и границы. М., 1957.
Рациональность и семиотика дискурса. К., 1994.
Ренан Э. Что такое нация? // Ренан Э. Собрание сочинений в 12–и т. Т. 6. Киев, 1902. С. 87–102.
Рено А. Эра индивида. СПб: Вл. Даль, 2002.
Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. М., 1995.
Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995.
Ритмология культуры. СПб.: Алетейя, 2012. — 280 с.
Розанов В.В. В мире неясного и нерешенного. М., 1995.
Розанов В.В. В темных религиозных лучах. М., 1994.
Розанов В.В. Когда начальство ушло. М., 1997.
Розанов В.В. Мимолетное. М., 1994.
Розанов В.В. О писателях и писательстве. М., 1995.
Розанов В.В. Сахарна. 1998.
Розанов В.В. Уединенное. М., 1990.
Розин В.М. Существование, реальность, виртуальная реальность // Концепция виртуальных миров и научное познание. СПб, 2000, с. 56–74.
Романенко Ю.М. Бытие и естество. Онтология и метафизика как типы философского знания. СПб, 1999.
Романенко Ю.М. Зооморфные анекдоты (Метафизический комментарий) // Мифология и повседневность. СПб, 1999, с. 531–549.
Рорти З. Случайность, ирония и солидарность. М., 1996.
Русский узел. М., 1999.

Савчук В.А. Кровь и культура. СПб, 1996.
Сагатовский В.Н. Антропокосмизм — парадигма будущего // Космизм и новое мышление на Западе и Востоке. СПб, 1999, с. 91–96.
Саймон Г. Науки об искусственном. М., 1972.
Сальникова Е.В. Докумиф, или погоня за реальностью // Наука телевидения. Научный альманах. Вып. 11. М.: ГИИ, 2014, с. 48–86.
Саморегуляция и прогнозирование социального поведения личности. Л., 1979.
Сапгир Г. Лето с ангелами. М., 2000.
Сартр Ж.–П. Бытие и ничто. М., 2000.
Сартр Ж.–П. Тошнота. М., 1994.
Свендсен Л. Философия скуки. М., 2003.
Севальников А.Ю. Категории «возможное» и «действительное» и современная физика // Концепция виртуальных миров и научное познание. СПб, 2000, с. 171–185.
Секацкий А. Братва. И господин и брат // Вечерний Петербург, 27.08.1997.
Секацкий А.К. Соблазн и воля. СПб, 1999.
Семиотика вербального образа // Слово.ru. Балтийский акцент. Специальный выпуск. 2018. Т. 9, № 2. — 124 с.
Симонов П.В. Лекции о работе головного мозга. Потребностно–информационная теория высшей нервной деятельности. М.: Ин–т психологии РАН, 1998.
Симонов П.В. Мотивированный мозг. М., 1987.
Синицын А. Сакральный регламент // Ведомости. 2015, № 3823, с. 1–6.
Скидан А. Митин журнал. № 55, 1997, с.263–265.
Скриптизация: откровение, укрывание и вменение бытия // Философские науки. 2008, № 8, с. 25–145, № 9, с. 80–93.
Слотердайк П. Критика цинического разума. — Екатеринбург, 2001.
Смирнов А.В. Логика смысла. Теория и приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М., 2001.
Смирнов И. Бытие и творчество. СПб, 1996.
Смирнов И. Человек человеку философ. СПб, 1999.
Смирнов С.А. Культурный возраст человека. Новосибирск, 2001.
Современный либерализм. М., 1998.

Соколов Э.В. Культура и личность, Л., 1972.
Соколова Л.Ю. Образ философии в современной зарубежной философии. СПб, 1993.
Соловьев В.С. Соч. в 2 тт. М., 1989.
Соловьев С.М. Собр. соч. СПб, б/г.
Сосланд А.И. Бытие и пространство // Всероссийская научно–практическая конференция по экзистенциальной психологии. М., 2004, с.120–125.
Спивак Д.Л., Спивак Л.И., Вистранд К.–Р. Измененные психические состояния при физиологических родах // Физиология человека. Т. 20. № 4. 1994, с. 147–153.
Статус иного. Метафизические исследования. Вып. 14. СПб, 2000.
Стрих И.Б. Недеяние: амбивалентность смыслов и личностное знание. Хабаровск, 1997.
Структура и методология современной зарубежной философии. СПб, 1993.
Структура и развитие науки. М., 1978.

Тейяр де Шарден П. Божественная среда. М., 1992.
Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987.
Теория метафоры. М., 1990.
Тернер В. Символ и ритуал. М., 1983.
Тищенко П. Био–власть в эпоху био–технологий. М., 2001.
Ткачук М. Археология свободы. Опыт критической теории. Кишинев, 1996.
Тодоров Ц. Теория символа. М., 1998.
Тулмин Ст. Человеческое понимание. М.: Прогресс, 1984. — 327 с.
Тульчинский Г.Л. В каком смысле возможна теория смысла // Философские основания научной теории. Новосибирск, 1985, с. 108–127.
Тульчинский Г.Л. К живому философствованию // Философская и социологическая мысль. 1991, № 3, с.123–128.
Тульчинский Г.Л.: Идеи: источники, динамика и логическое содержание // История идей как методология гуманитарных исследований. Часть 1. Философский век. Альманах. 17. СПб, 2001. С. 28–58.
Тульчинский Г.Л. Истории по жизни. Опыт персонологической систематизации. СПб: Алетейя, 2007.

Тульчинский Г.Л. Историческая память и социально–культурная реальность: как настоящее управляет прошлым и будущим // Наследие 2015, № 2 (7), с. 131–152.

Тульчинский Г.Л. Историческая память, наследие и образование. // Наследие. 2018. № 1(12), с. 8–15.

Тульчинский Г.Л. Историческое сознание и экранная культура // Наука телевидения и экранных искусств. Вып. 13. М.: ГИИ/ИКиТ, 2017, 84–96.

Тульчинский Г.Л. Лиминальность: «глубокая» семиотика и самоопределение // Семиозис и культура. Вып. 6. 2010, с. 16–28.

Тульчинский Г.Л. Маркетинговый анализ гражданского национализма в современной России // Социально–политические исследования. 2015, № 1, с. 6–9.

Тульчинский Г.Л. Наррация в символической политике: Уровни и диахрония // Символическая политика. Вып.4. М.: ИНИОН, 2016, с. 65–83.

Тульчинский Г.Л. Национальная идентичность и социально–культурные технологии ее формирования // Этнические процессы в глобальном мире. СПб: Изд–во Полит. ун–та, 2010. с. 6–10.

Тульчинский Г.Л. О существенном // Мысль. Ежегодник Петербургской Ассоциации философов. № 1. Философия в преддверии XX столетия. — СПб: СПб ГУ, 1997. С. 114–138.

Тульчинский Г.Л. Объяснение в политической науке: конструктивизм vs позитивизм // Публичная политика. 2017, № 1, с. 76–98.

Тульчинский Г.Л. Оценочно–эмоциональные факторы смыслообразования: нормативно–ценностные паттерны нарративов культуры // Человек. Культура. Образование. 2018. № 4 (30), с. 175– 193.

Тульчинский Г.Л. Политическая культура как ресурс и барьер развития российского общества // Россия: тенденции и перспективы развития. Ежегодник. Выпуск 7. Ч. 2 / Отв. ред.: Ю. Пивоваров. Ч. 2. Вып. 7. — М. : ИНИОН РАН, 2012, с. 395–401.

Тульчинский Г.Л. Политические трансформации в России и современная политическая наука // Неприкосновенный запас. 2014, № 98 (6/2014), с. 95–112.

Тульчинский Г.Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. СПб, 2002.

Тульчинский Г.Л. Проблема осмысления действительности. Л.: ЛГУ, 1986. — 175 с.

Тульчинский Г.Л. Разум. Воля. Успех. О философии поступка. Л., 1990.

Тульчинский Г.Л. Роль геноцида в национальном самосознании // Геноцид в исторической памяти народов и информационных войнах современности. М.: Ключ–С, 2015, с. 154–167.

Тульчинский Г.Л. Самозванство. Феноменология зла и метафизика свободы. СПб, 1996.

Тульчинский Г.Л. Свобода и смысл. Новый сдвиг гуманитарной парадигмы. (Российские исследования в гуманитарных науках. Том 16). The Edwin Mellen Press. Lewiston–Queenston–Lampeter. 2001.

Тульчинский Г.Л. Смысл и гуманитарное знание // Проблема смысла в науках о человеке. М.: Смысл, 2005, с. 7–26.

Тульчинский Г.Л. Современность: имманентность и поиски трансценденции // Философские науки. 2013, № 5, с. 56–67.

Тульчинский Г.Л. Соотношение исторической и культурной памяти: практики забвения // Социально–политические науки. 2016, № 4, с. 10–14.

Тульчинский Г.Л. Сущность и существенность. Философско–логический анализ // Логико–философские штудии. — СПб, 2000, с. 31–59.

Тульчинский Г.Л. Тело свободы. СПб: Алетейя, 2006, с. 196–428.

Тульчинский Г.Л. Три уровня нарративов как понимания: метфора сна. // Киноапофатика. Сб. статей под ред. Л.Д. Бугаевой. СПб: ИД Петрополис, 2018, с. 145–151.

Тульчинский Г.Л. Argumentum ad morti // Вестник Санкт–Петербургского ун–та'95. Сер 6. Вып. 1, 1995, с. 10–14.

Тульчинский Г.Л. Total Branding: мифодизайн постинформационного общества. Бренды и их роль в современном бизнесе и культуре. СПб: СПб ГУ, 2013.

Турен А. Критика модерна // Реферативный журнал. Философия. Сер. 3. 1999. № 1.

Тынянов Ю.Н. Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977.

Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983.

Тягло А.В., Воропай Т.С. Критическое мышление: Проблема мирового образования XXI века. Харьков, 1999.

Успенский П.Д. Новая модель Вселенной. СПб, 1993.

Федорова Л.В. Философские основания эстетики постмодернизма. М., 1993.
Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1990.
Федотов Г.П. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.
Федотов Г. Судьба империй // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993, с. 328–346.
Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986.
Фигуры Танатоса. Философский альманах. Вып. 1–5. СПб, 1991– 1995.
Философия на рубеже веков. СПб, 1996.
Флоренский П. Оправдание Космоса. СПб, 1994.
Флоренский П.А. Иконостас. М., 1994.
Флоренский П.А. Органопроекция // Декоративное искусство. 1969, № 12 (145), с. 39–42.
Флоренский П.А. Сочинения в 2–х т. Т.2. У водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. — 447 с.
Флоренский, П.А. Symbolarium (Словарь символов). Предисловие // Труды по знаковым системам. V. Тарту. — 1971. С. 521–527.
Флоровский Г.В. Тварность // Православная мысль. Пгд, 1928, № 1.
Франк С.Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956.
Франк С.Л. Соч. М., 1990.
Франк С.Л. Философия и жизнь. СПб, 1910.
Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990.
Французская философия и эстетика XX века. Вып. 1. М.,1995.
Фреге Г. Избранные работы. М., 1997.
Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному. СПб — М., 1996.
Фрейд З. Психология бессознательного. М., 1990.
Фрейд З. Художник и фантазирование. М., 1995.
Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996.
Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 1999.
Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманеитарных наук. СПб: A–cad, 1994. — 408 с.

Фукуяма Ф. Доверие. Социальные добродетели и экономическое процветание. М.: АСТ, 2008.
Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. М.: АСТ, 2004. — 349 с.

Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? М.: Весь Мир, 2002. — 144 с.
Хабермас Ю. Модерн — незавершенный проект // Вопросы философии. 1992. №4.
Хабермас Ю. Теория коммуникативного действия. //Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 1993, № 4.
Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.
Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб, 2001.
Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993.
Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991.
Хайек Ф.А. Пагубная самонадеянность: Ошибки социализма. М., 1992.
Хант Н. «Как будто нож целебный мне отсек страдавший член!» // Час Пик. 2000, № 33–34.
Хантингтон Самюэаль. Столкновение цивилизаций. — М.: АСТ, 2003. — 603 с.
Харрисон Л. Кто процветает? Как культурные ценности способствуют успеху в экономике и политике. М.: Новое издательство, 2008.
Харрисон Л. Евреи, конфуцианцы и протестанты: культурный капитал и конец мультикультурализма. М.: Мысль, 2014.
Хейзинга Й. Homo ludens. М., 1992.
Хекхаузен Х. Мотивация и деятельность: В 2 т. М., 1986.
Холтон Дж. Тематический анализ науки. М.: Прогресс, 1981. — 384 с.
Хофштадтер Д. Гедель, Эшер, Бах: эта бесконечная гирлянда. Самара, 2001.
Хорган Д. Конец науки. Взгляд на ограниченность знания на закате Века Науки. СПб, 2001.
Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб, 1994.

Ценности социальных групп и кризис общества. М.,1991.

Цехмистро И.З. Поиски квантовой концепции физических оснований сознания. Харьков, 1981.
Циолковский К.Э. Монизм Вселенной. Калуга, 1925.
Цымбурский В.Л. Конъюнктуры Земли и Времени. Геополитические и хронополитические интеллектуальные исследования. М.: Европа, 2011.

Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В двух томах. Том 2. М.: Наука, 1991.
Чанышев А.Н. Трактат о небытии // Вопросы философии. 1990, № 10.
Черниговская Т. В. Чеширская улыбка кота Шредингера: язык и сознание. М.: Языки славянской культуры. 2013. — 447 с.
Чубаров И.М. Коллективная чувственность. Теории и практики левого авангарда. М.: ИД ВШЭ, 2016. — 470 с.

Шаламов В. Манифест о «новой прозе» // Вопросы литературы. 1989, No. 5.
Шатин Ю. В. Семиотика vs семиология: к вопросу о полноте знаковой теории // Критика и семиотика. 2015. № 2. С. 10–17.
Швейцер А. Культура и этика. М., 1973.
Шкловский В.Б. Гамбургский счет: Статьи — воспоминания — эссе (1914–1933). М.: Советский писатель. 1990. — 544 с.
Шкловский В.Б. Искусство как прием // Шкловский В. Б. Гамбургский счет. — М., 1990. — С. 58–72.
Шкловский В.Б. О теории прозы. — М.: Круг, 1925. — С. 7–20.
Шкловский В.Б. Тетива. О несходстве сходного. М., 1970.
Шелковников А.Ю. Философия семиотики. Размышления о метафизике знаковости. М.: ЛЕНАНД, 2019. — 208 с.
Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т. М., 1987.
Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. В 2–х т. М., 1994.
Шпенглер О. Закат Европы. М, 1993.
Шпет Г.Г. Введение в этническую психологию. Вып. 1. М.: ГАХН, 1927. — 147 с.
Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова (Этюды и вариации на темы Гумбольта). М.: ГАХН, 1927. — 218 с.
Шпет Г.Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. М.: РОССПЭН, 2007. — 712 с.

Шпет Г.Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Ч. 1. Материалы. М.: Т–во тип. А.И. Мамонтова, 1916. — VIII, 476 с.
Шпет Г.Г. Комментарий к «Посмертным запискам Пиквикского клуба» // Диккенс Ч. Посмертные записки Пиквикского клуба. Т. 3. М.–Л.: Academia, 1934. — 360 с.
Шпет Г.Г. Мудрость или разум? // Мысль и слово. М., 1917, с. 1–69.
Шпет Г.Г. Сознание и его собственник // Георгию Ивановичу Челпанову от учеников его семинариев в Киеве и Москве 1891–1916. Статьи по философии и психологии. М., 1916.
Шпет Г.Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М.: Гермес, 1914, с.212.
Шрейдер Ю.А. Человеческая рефлексия и две системы этического сознания // Вопросы философии. 1990. № 7, с. 32–41.
Шугуров М.В. Человек: бытие и отчуждение. Опыт антропологической герменевтики. Саратов, 1999.
Шульга Е.Н. Современная философская герменевтика: понимание и интерпретация. М.: Юрайт, 2019. — 304 с.
Шурипа С. Действие и смысл в искусстве второй половины XX века. М.: ИПСИ, 2017. — 344 с.
Шютц А. Смысловая структура повседневного мира. М., 2003.

Щепанская Т.Б. Культура дороги на Русском Севере. Странник // Русский Север. Ареалы и культурные традиции. СПб, 1992, с. 102–126.
Щепаньская Т.Б. Мифология социальных институтов: родовспоможение // Мифология и повседневность. СПб, 1999, с. 389–423.

Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб, 1998.
Элиаде М. Миф о вечном возвращении. СПб: Алетейя, 1998. — 250 с.
Элиаде М. Священное и мирское. М.., 1994.
Эммонс Р. Психология высших устремлений. Мотивация и духовность личности. М., 2004.
Эпштейн, М.Н. Проективный словарь гуманитарных наук. М.: Новое литературное обозрение, 2017. — 616 с.
Эпштейн М.Н. Самоочищение. Гипотеза о возникновении культуры // Вопросы философии. 1997. No. 5, с. 72–79.

Эпштейн М.Н. Философия возможного. Модальности мышления и культуры. СПб, 2001.
Эпштейн М.Н. Философия тела / Тульчинский Г.Л. Тело свободы. СПб: Алетейя, 2006. — 432 с.
Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 1996.
Эткинд А.М.: Содом и Психея: Очерки интеллектуальной истории Серебряного века. М.,1996.

Юнг К. Архетип и символ. М., 1991.
Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. М., 1994.
Юнг К.Г. Психология бессознательного. М., 1994.

Ядов В.А. Символические и примордиальные солидарности (социальные идентификации личности) в условиях быстрых социальных перемен // Проблемы теоретической социологии. СПб, 1994.
Язык и текст: онтология и рефлексия. СПб, 1992.
Яковлева А.М. Клиповое чтение: текст как изображение–симулякр // Наука телевидения. Научный альманах. Вып. № 11. М.: ГИИ, 2014, с. 197–228.
Яннарас Х. Вариации на тему «Песни песней» // Вторая навигация. М.,1999.

Alker H.R., jr. Political Methodology, Old and New // A New Handbook of Political Science / ed. by Robert E. Goodin and Hans–Dieter Klingemann. Oxford: Oxford univ. press, 1996. P. 787–799.

Baudrillard J. Simulacra and Simulation. Ann Arbor, 1994.
Bauman Z. Modernity and Ambivalence. Oxford, 1991.
Bell Duncan S.A. Mythscapes: memory, mythology, and national identity // British Journal of Sociology. 2003. Vol. 54, No. 1, pp. 63–81.
Berlin I. Four Essays on Liberty. Oxford, 1969.
Bernal J.D. The World, the Flesh and the Devil. L., 1929.
Blanchot M. La communaute inavouable. P., 1983.
Bohm D. Quantum Theory and Beyond. Cambridge U., 1971.
Bucke R. Cosmic Consciousness. N.Y., 1923.

Deconstruction and Criticism. N.Y., 1979.

Deconstruction in context: Literary and Philosophy. Chicago, L., 1986.
Deleuze G. and Guattari F. What is Philosophy? L., N.Y., 1996.
Deleuze G. Essays critical and clinical. Minneapolis, 1994.
Derrida J. Apokalypse. Wien, 1985.
Derrida J. Margins of Philosophy. Chicago, 1982.
Derrida J. The other Heading: Reflection on today's Europe. Bloomington, 1992.
Derrida J. Positions. Chicago, 1981.
Derrida J. The Truth in Painting. Chicago, L., 1987.
Derrida and Deconstruction / ed. by Hugh J. Silverman. N.Y., L., 1989.
Derrida and Negative Theology / ed. by Harold Coward and Toby Foshay. Albany, 1992.
Detraditionalization. Critical reflection on Authority and Identity. L., 1996.

Eco U. Interpretation and Overinterpretation. Cambridge, 1994.
Eco U. A Theoru of Semiotics. Bloomington: Indiana Univ.Press, 1976.
Edelman M. Politics as symbolic action. Mass arousal and quiescence. Chicago: Markham publishing company, 1971.
Edelman M. The symbolic uses of politics. Urbana: Univ. of Illinois press, 1964.
Ellul J. Propaganda. The formation of men's attitudes. NY: Vintage Books, 1973.
Etkind A. Warped Mourning. Stories of the Undead in the Land of Unburied. Stanford: Stanford Univ.Press, 2013.
Evolution and Consciousness: Human Systems in Transition. Reading (Mass.), 1976.

Frege G. Über Sinn und Bedeutung // Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 1892, s. 25–50.
French T. What kinds of «interpretation» can semiotics offer to e–commerce site users and designers? // Proceedings of the First International Workshop Interpretative Approaches in Information Systems Research. Brunel University. 2002, p. 1–6.

Galtung J. Methodology and Ideology. Vol. 1. Essays in Methodology. Copenhagen: Christian Ejlers, 1977. — 490 p.

Gennep A. van. The Rites of Passage. L.,1960; Chicago, 1961.
Gill E. Goods, Virtues and Constitution of the Self // iberals on Liberalism. Totowa (N.Y.), 1986.
Gill G. Symbolism and Regime Change in Russia. Cambridge: Cambridge Univ.Press, 2013.
Graham L., Kantor J.–M. Naming Infinity. A True Story of Religious Mysticism and Mathematical Creativity. Cambidge (Mass.)–London: The Belknap Press of Harvard Univ.Press, 2009. — 256 p.
Grof St. Beyond the Brain: Birth, Death and Transcendence in Psychoterapy. N.Y., 1985.

Habermas J. The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve lectures. L., 1987.
Halbwachs M. La mémoire collective. Paris, PUF, 1968.
Halliday M. A. K. Language as socialsemiotic: The social interpretation of language and meaning. Maryland: University Park Press, 1978. — 256 p.
Hermeneutics and Science. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999. — 377 p.
Hodge R., Kress G. Social Semiotics. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1988. — 280 p.
Hollinger R. Postmodernism and Social Sciences. A Thematic Approach. L., 1994.

Identity and Individuation. N.Y., 1971.

Jameson F. Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism. N.Y., 1992.
Jameson F. The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act. L., 1993.

Kant I. Fortschritte der Metaphysik // Kant I. WWerke, Bd. 8. S. 164–249.
Kripke S. Naming and Necessity // Semantics of Natural Language. Dordrecht etc., 1972.
Kristeva J. Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art. N.Y., 1987.

Lakoff G. The political mind: A cognitive scientist's guide to your brain and its politics. New York etc., 2009.
Lakoff G. Thinking points: Communicating our Americam values and vision. New York, 2006.
Land G. The Challenge of Postmodernism. // Dialogue. 1996. Vol.8.
Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit. Darmstadt, 1985.
Leeuwen T. van. Introducing Social Semiotics. London–New York: Routledge, 2005. — 301 p.
Lefebvre V.A. The Fundamental Structures of Human Reflexion. N.Y., 1990.
Levinas E. Totality and Infinity. An Essays on Exteriority. Dordrecht, Boston, L., 1991.
Lyotard J.–Fr. Differend. Bennington, 1988.
Lyotard, J.–Fr. Political Writings. Minneapolis, 1993.
Lyotard, J.–Fr. Lesson on the Analytic of the Sublime (Kant's 'Critique of Judgment'). Stanford, 1994.

Martin E. The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction. Boston, 1987.
Maturana U., Varela F. Autopoesis and Cognition. Dordrecht, 1980.
Memory and Power in Post–War Europe. Studies in the Presence of the Past / ed.by J.–W.Mueller. 2nd ed. Cambridge: Cambridge Univer. Press, 2004.
Metaphor and Knowledge. Dordrecht, 1993.
Metaphor: Problems and Perspectives. Brighton, 1982.
Metaphor and Thought. Second edition. Cambridge, 1993.
Modernity and Identity. — Cambridge, 1996.
Moody R.A. Life after Life. Atlanta (Ga.), 1975.
Morris Ch.W. Foundation of the Theory of Signs. Chicago: The University of Chicago Press, 1938. — VII, 59 p.
Morris Ch. Signs, Language and Behavior. N.Y., 1946.
Moscovici S. Social influence and social change. L., N.Y.: Academic Press (European Monographs in Social Psychology), 1976.

Nora P. Between Memory and History // Realms of Memory. Vol.1. N.Y.: Columbia Univ.Press, 1996, pp. 1–23.

Norris Ch. Deconstruction. Theory and Practice. L., N.Y., 1988.
Norris Ch. What's wrong with postmodernism. Critical theory and the ends of philosophy. N.Y., 1990.
Noyes R. Dying and Mystical Consciousness // The Journal of Thanatology. 1971. No. 1.
Nye, Joseph S. Yr. The Powers to Lead. NY: Oxford University Press, 2008.
Nye, Joseph S. Yr. Soft Power: The Means to Success in World Politics. NY: Public Affairs, Perseus books Group, 2004.

Olick J. Collective Memory. Two Cultures // Sociological Theory. 1999. Vol. 17, No.3, pp. 338–348.

Pahnke W.N. The Psychodelic Mystical Experience in the Human Encounter with Death. An Ingersoll Lecture // Harvard Thelogical Review. 1969. Vol. 62.
Post–Theory, Games, and Discursive Resistance. The Bulgarian Case. N.Y., 1995.
Pribram K. Consciousness and the Brain. Plenum, 1976.

Randviir A. Mapping the World: Towards a Sociosemiotic Approach to Culture. Tartu: Tartu University Press, 2004. — 162 p.
Rorty R. Essays on Heidegger and Other. Philosophical Papers. Vol. 2. Cambridge, 1991.
Rose M. A. The Post–Modern and Post–Industrial. A Critical Analysis. Cambridge, 1996.

Scheler M. Die Sinngesetze des emotionalen Lebens. Bd.I. Wesen und Formen der Sympatie. Bonn, 1923.
Schroedinger E. Science and Humanism. 1952.
Semiotics of Culture and Language. L., 1984.
Silentium. Философско–художественный альманах. Вып.3. СПб, 1996.
Sommers M.R. The Narrative Constitution of Identity: a Relational and Network Approach. // Theory and Society. 1994. Vol. 23, No. 5, pp.606–649.
Spariosu M.I. The Wreath of Wild Olive. Play, Liminality, and the Studies of Literature. N.Y., 1997.

Taylor Ch. Sources of the Self. The Making of the Modern Identity. Cambridge, 1996.
Taylor I.T. In the Minds of Men. Darwin and the New World Order. Toronto, 1987.
Technologies of the Self: A seminar with Michel Foucault. L., 1988.
Thibault P.J. Social semiotics as praxis: Text, social meaning making, and Nabokov's Ada. Minneapolis:University of Minnesota Press, 1991. — 320 p.
Topolski E. The Role of Logic and Aesthetic in Constructing Narrative Wholes in Historiography // History and Theory. 1999. Vol. 38, No. 2, pp. 198–210.
Tulchinskii G. Information wars as a conflict of interpretations: activating the 'third party' // Russian Journal of Communication, 2013, Vol. 5, No. 3, pp. 244–251.
Tulchinsky G.L. G.Chpet et les nouvelles perspectives du paradigme des sciences humaines.: le texte en tant qu'intonation de l'etre ou l'autre rationalite de la semiotique. // Slavica Occitania, Num. 26. Gustave Chpet et son heritage aux sources russes du structuralisme et de la semiotique. Toulouse–Bordeaux, 2008, p. 345–359.
Turner V.W. The Ritual Process: Structure and Anti–Structure. Harmondsworth, 1974.

Van Leeuwen T. van. Introducing Social Semiotics. New York: Routledge, 2005.

Waugh P. Practicing Postmodernism/ Reading Modernism. L., 1992.
Waugh P. Metafiction. L., N.Y., 1984.
Welzer H. Lehte — Kunst und Kritik des Vergessens. München: Beck, 2005.
White L. Evolution of Culture. N.Y. — 1968.
Winter J. Historical Remembrance in the Twenty–First Century // The Annals of the American Academy of Political and Social Science. 2008. No. 617, pp. 6–13.
Wright G.H.von, Explanation and Understanding. London: Routledge & Kegan. Paul, 1971.
Wurgaft L.O. Identity in World History: a Postmodern Perspective // History and Theory. Middletown, 1995. Vol. 34, № 2.

Предметный указатель

Абсолют — 12, 236, 240, 271, 279, 285, 287, 291, 331, 351, 402, 403, 408
Активизм — 161, 175, 207, 335, 370, 383, 417
Антропогенез — 11–13
Апофатизм, апофатика — 34, 207, 264, 303, 305, 306, 308, 309, 324, 326, 354, 355

Бессознательное — 72, 211, 271, 275, 276, 285, 287, 313, 335, 336, 351, 357, 360, 409
Биоматериалы — 169, 170
Биоэтика — 170, 375, 376, 383
Бог — 12, 32-33, 129, 160, 167, 194–195, 201, 236, 254, 259, 264, 268, 273, 279, 287–289, 305, 331, 351, 361, 371, 378, 389
Боль — 226
Буддизм — 131, 268, 273, 334, 409

Виртуальность — 102, 181
Власть — 77, 80–81, 94, 105, 117-118, 124, 144, 151, 155, 161, 185, 187–188, 219, 226, 289, 302, 316–317, 355–364
Вненаходимость — 9, 99, 135, 267, 268, 270, 320, 346
Возможные миры — 255, 257, 299
Воля — 11, 92, 161, 186, 190, 234, 243, 282, 302, 314, 330, 332, 337–339, 341–342, 346–349, 350, 355, 359, 381, 385, 387, 409, 417

Галаха — 168
Гармония — 10, 71, 221, 272, 276, 292, 336, 346, 382–383, 388, 402–403
Гендер — 180–206, 224–225, 248–250, 332, 359

Гениальность — 197, 400, 401, 402
Гений — 189, 197, 328, 401, 402, 403
Гениталии — 164, 177, 189
Генная инженерия — 166, 170, 239, 242, 252, 296, 366, 368, 404, 409
Геном — 168, 171, 251, 365, 372, 376
Глубокая семиотика — 16, 17, 44–50, 145, 263, 266, 287, 326, 396, 407, 411
Грамматоцентризм — 181, 319
Границы личности — 229, 234, 292–302, 341
Гуманитарная парадигма – 232–242
Гуманитарная экспертиза — 234, 235, 415, 417

Даосизм — 268, 395
Деконструктивизм — 180
Деконструкция — 44, 68, 98, 132, 175, 243, 250, 265, 294
Деперсонализация — 242–254
Диалог — 32, 67–68, 184, 218, 228, 235, 266–267, 329, 352, 384, 393
Дилятация — 265
Диспозиционная структура личности — 271
Добро — 48, 71, 126, 129, 150–152, 186, 196, 289, 301, 336, 389, 402–403, 408
Другие — 32, 73, 211, 225, 228, 245, 256, 271–273, 279–280, 329, 340, 343, 349–355, 361, 374, 384, 388–389, 403–405, 416
Дух — 13, 175, 179, 186, 195–198, 204, 213, 218–221, 226, 234, 240, 251–254, 260–263, 270, 278–279, 284, 300, 302–308, 315–318, 328, 349–350
Духовные практики — 34, 224, 273, 278, 293
Душа — 13, 32, 47, 73, 101, 195, 201–207, 213, 220, 223, 228, 273, 288, 295, 300, 324, 329, 335, 355, 357, 358–360, 364, 383, 388–389, 398, 401–403

Евгеника — 367, 373, 418

Зачатие — 165–168, 195–196, 246, 332, 368
Зло — 124–125, 144, 175, 186, 190, 197, 241, 289, 336, 388, 402–403

Знак — 18, 19, 21
Значение — 38–43
Значение социальное — 38–44, 47, 52–53, 72, 145, 196
Зооморфизм — 259–260

Идеализм — 10, 186
Идеи – 62–74
Идентичность — 49, 81–82, 85–86, 95–97, 110–111, 116–126, 143, 171, 189–190, 199–203, 209–211, 221, 225, 230, 233, 241, 242–245, 248–250, 256–261, 264–267, 296–297, 316, 330, 349–355, 407
Иеорофания — 311–313, 316
Измененные состояния сознания — 269–288
Имя — 33–34
Имяславие — 32–36, 326
Индивидуализация — 31, 228, 233, 271, 344, 349–355, 407, 409
Индивидуальность — 131, 169, 175, 191, 198, 200, 204, 208, 305, 380, 392–394
Индивидуация — 285–286
Иное — 15, 44, 47, 67, 127, 157, 211–213, 215, 234, 240, 243, 245, 264, 268, 280, 311, 313, 322–329, 336–337, 351–352
Инорациональность — 177, 188, 241, 347, 384
Инфраструктура свободы — 242–243, 332–337
Ислам — 114, 199, 315, 334, 409
Истина — 48–49, 62–66, 71–73, 106, 129, 161, 178, 182, 225, 325, 336, 346, 362–364, 390, 408
Историческая память – 84–88

Каннибализм — 13, 177, 317
Клонирование — 166–170, 201, 206, 239
Колпоцентризм — 249
Конфликты интерпретаций – 126–128
Конфуцианство — 334, 375
Космичная рациональность — 256, 389, 395, 396
Культура — 17–18, 222–224, 313–316, 332

Лента Мебиуса — 49, 182, 264, 309, 318–324, 341–349, 389, 397, 408

Лиминальность — 44, 264–269
Лиминальный дискурс — 264–269
Личностный смысл — 38–50, 70–74, 145, 348, 408, 411–412
Личность — 350–355
Логомахия — 181, 319
Логос — 35, 160, 175, 180, 331
Логоцентризм — 161–181
Любовь — 131, 137, 150, 163, 193, 201, 203, 243, 279, 288, 339, 353, 395

Магия — 20, 149–150, 254, 274, 318, 397
Маргинальность — 61, 77, 179, 268, 401–404, 415
Марксизм–ленинизм — 12, 66, 350, 364
Материализм — 10, 66, 79, 132, 186, 215
Междисциплинарность — 22, 47, 64, 265, 417
Метафизика — 47, 72, 181, 234, 250, 256, 263, 268, 338, 347, 352, 365, 379
Материальная форма знака — 38–44, 45–47
Метафора — 67–69, 133, 174, 178, 181, 213, 256–266, 282, 314–316, 329, 416
Методология науки — 24, 27, 52, 56, 62–65, 210, 326, 417
Модальность бытия — 136, 370–371
Модель научного знания (научной наррации) – 88–91
Модель оценочно — нормативного содержания смыслообразующей наррации — 139–144
Молчание — 112, 137, 244, 269,
Мотивация — 26, 90, 122–123, 150–152, 289, 304, 337–338, 334–337, 350, 357, 408, 417

Нарративы вменяемости – 144–152
Нарративы и перформативы — 153–159
Наррация исторической памяти — 89–93
Наука — 414, 416–418
Не–алиби–в–бытии — 130, 135, 345–347, 382, 385–386, 396, 402
Небытие — 211, 234, 269–292, 310–312, 324–332, 337
Невменяемость — 85, 282–284, 289, 292, 296, 299, 342
Нечеловеческое — 148–150, 254–264, 380, 393
Новая животность – 157–159, 415–418

Новая парадигма — 232–242, 325–326, 349
Нормативно–ценностная модель социогенеза — 74–83, 350–355
Нормативно–ценностные системы — 42–44, 52–62
Нормативно–ценностный синтез знания — 62–74

Объективация — 41, 287, 290, 408
Обыденный опыт трансцендентальности — 278–288
Онтологический импульс — 72, 316, 339, 341, 346, 353, 364
Онтофания свободы — 6, 309–406
Оплотнение — 32, 67, 184, 209, 216–217, 223, 228–230, 319, 355
Опредмечивание — 18–19, 40–41, 45–48, 412
Органопроекция — 183, 230, 258, 314
Осмысление, смыслообраззование — 6–8, 10, 14–18, 25–27, 38–42, 44–56, 58, 61–73, 85–86, 91, 99, 107–108, 115–135, 184, 263–265, 286–289, 384
Остранение — 44, 68–70, 102–106, 176, 265, 412
Осязание — 177, 183–185, 208, 214, 216, 222, 228, 230
Ответственность — 340–349, 387
Оценка — 41, 48–49, 59, 62–63, 65, 142, 235, 346, 348, 387, 394, 415

Переживание – 27–34, 41–49, 71–73, 85, 101–104, 107, 112, 140, 142–145, 158, 164, 173, 184, 191, 201, 214, 219–220, 226, 272, 282
Персонализм — 292, 323
Персонология — 44–50, 72–74, 135, 169, 184, 196, 228–231, 239–240, 243, 299, 329, 338, 347, 407
Плоть — 173–179, 184–186, 193–197, 209–213, 218, 230, 251–252, 270, 299, 310, 360, 367, 377
Повторы, ритм в смыслообразовании — 41, 101–105
Пол — 245–250
Понимание — 23, 27–32, 41, 47–49, 57–58, 68–74, 87–89, 102–103, 113, 126–128, 147–148, 154–154, 184–187, 245, 263–267
Порнография — 163, 178, 218, 219, 247, 361–362
Постмодернизм — 137, 161, 178–181, 187, 210, 227, 237, 245–246, 262, 299
Постчеловеческая персонология — 227, 239, 254, 264, 299–300, 318, 355, 359, 377, 396, 409

Постчеловечность — 5, 239–241, 264, 377
Православие — 34–35, 114, 207, 273, 302, 315, 326, 334
Проектирование смыслов — 130–139
Просвещение — 94, 161, 236, 240, 378, 381, 414
Протестантизм, протестантство — 35, 207, 306, 315, 335
Психоанализ — 24, 105, 163, 276, 289, 313, 343
Пытки — 218–222, 225–226, 275, 358

Радиальная структура психики — 285–287
Разум — 130, 267, 274, 289, 381
Распаковка смысла — 66, 324, 390, 394
Распредмечивание — 40–41, 48, 355
Рационализм — 160, 178, 181, 236, 259–260, 319, 335, 379–380, 384, 388
Рациональность — 377–389
Рациональность техничная — 377–383
Реаггрегация — 44
Революция 4.0 — 410–418
Рефлексия — 70, 86, 90, 113, 130, 158, 175, 216, 218, 228–229, 256, 264, 269, 298–299, 344, 383
Ритуалы перехода — 264
Роли социальные — 84, 248, 271, 293, 296

Самозванство — 34, 236, 291, 350, 383, 388, 400–404, 409
Самоотдача — 283, 338–339, 364, 387
Самоочищение (grooming) — 185, 222–224
Самореализация — 76–79, 234, 373, 410, 415
Самосознание — 288–291
Сверхчеловек, сверхчеловечество — 135, 149, 192, 194, 196, 205–206, 208, 253, 255, 301, 389
Свобода — 15, 288–290, 333–335, 349–355, 363–364, 393, 405
Сексуальная революция — 162, 246–247, 357, 359
Семиодинамика — 46
Семиология — 22–25, 50, 326
Семиотика — 16, 21–50, 145, 184, 222, 263, 266–268, 287, 326, 407, 411
Семиотика вербального образа — 89

Символическая политика – 116–126
Синергетика — 313, 409
Смерть — 112, 128, 171–182, 197–204, 238, 269, 274–278, 282–292, 304, 325, 332, 337
Смысл — 9–10, 16, 24–26, 29–44, 129–130, 213, 280, 315–334, 337, 352, 390–396, 406
Смысл жизни — 9, 129, 160, 243, 276, 301, 345
Смысловая структура опыта — 45, 52, 84–85
Социализация — 14, 37, 53, 74–77, 105, 158, 211, 233, 253, 271, 275, 343–344, 371, 407, 409, 411
Спонтанность — 272, 392–395

Творчество — 399–406
Телесная рефлексия (grooming) — 185, 222–224, 228–229
Телесность — 14, 214–222
Телесные практики деперсонализации — 281–287
Тело — 15, 355–358
Телоцентризм — 160–185, 227, 250
Теоморфизм — 259–263
Техне — 260, 355, 377–378, 381, 388, 395–397
Техноморфизм — 257–261
Трансперсональная психология — 208, 274–277, 285, 293
Трансцендентализм — 45, 53, 207, 305
Трансцендентное — 47, 73, 213, 240, 243, 261–263, 266–267, 270, 279, 281, 306, 310–316, 322–324, 334–337, 352, 392–393, 408–409
Трансцендентальное Я — 269–288, 322
Трансцендентальные состояния сознания — 272, 281, 283
Трансцендентальный субъект — 190, 231, 290, 291, 299, 320, 321, 397, 408, 409

Фаллогоцентризм — 175–178, 243–249
Феминизм — 179, 205, 245, 248
Фемининность — 178, 248
Феноменология — 23, 27, 45, 49, 53, 57, 128, 177, 181, 221, 250, 267, 270
Философия — 10, 127–134, 176
Философская наррация – 127–130

Фрейдизм — 23, 335

Хаптика — 160, 183, 184, 185, 209, 237
Христианство — 33, 94, 186, 196, 200, 205, 248, 250, 259, 334, 335
Христология — 331, 409

Цифровизация — 48 (сноска), 51, 153, 156, 410–418

Человек — 10–12
Человекобожие — 205, 260, 291, 351
Человеческое бытие — 10–11, 14, 130, 185, 198, 208, 218, 257, 260–269, 275, 279, 296, 310, 313, 319, 339, 347–348, 382, 400, 402

Эвтаназия — 366, 404
Экзистенциализм — 23, 267
Эмбрионы — 168, 169, 198, 201, 206, 367, 369–376
Эмоции, эмоционально–оценочное отношение – 40–42, 142–144
Эротизм, эротичность — 160, 177, 184, 207, 214,

Я — 212, 222, 269–288, 290–292
Язык — 12–13, 20–25, 28–29, 33, 35–36, 43, 49, 54, 87, 101, 110, 134–137, 164, 183, 212, 218, 221–222, 225, 265, 267, 272–273, 294, 318–322, 325, 344, 357, 397–398
Яйцеклетка — 165, 168, 171

Abendlandes — 161

Communitas — 219, 272

Dasein — 32, 264, 309, 318–330, 348, 354, 395

Homo faber — 10, 88
Homo fabulans – 88
Homo sapiens — 10, 18, 88, 221, 257, 288

Ready made — 106, 410, 412

Именной указатель*

Аверинцев Сергей Сергеевич — 144
Аксаков Константин Сергеевич — 21, 419
Александров Владимир Евгеньевич — 268, 419
Андреева Надежда Геннадьевна — 419
Анкерсмит Франк Рудольф (Ankersmit Frank Rudolf) — 45
Апель Карл-Отто (Apel Karl Otto) — 327, 419
Аптекарь Павел Александрович — 95
Арендт Ханна (Arendt Hanna) — 10, 180, 218, 219, 245, 327, 328, 404, 405, 419
Аристотель — 21, 27, 66, 132, 183, 214, 215, 216, 230, 234, 253, 382, 419
Ассман Алейда (Assmann Aleida) — 112, 144
Ауробиндо Гхош — 293

Баранников Александр Сергеевич — 267, 420
Баранов Альберт Васильевич — 376
Барзах Анатолий Ефимович — 294, 420
Батищев Генрих Степанович — 382, 383, 420
Баумгартен Александр Готлиб (Baumgarten Alexander Gottlieb) — 185
Бахтин Михаил Михайлович — 9, 13, 28, 32, 41, 47, 67, 99, 101, 130, 135, 138, 207, 216, 228, 289, 319, 330, 345, 347, 352, 355, 385, 420
Бахтин Николай Михайлович — 32, 138, 207, 208, 214, 229, 283, 284, 385, 420
Бекк Ричард (Bucke Richard Maurice) — 272, 288, 420

---

* В скобках указывается аутеничная транскрипция иностранных имен, фигурирующих в тексте в русской транскрипции

Беккер Борис (Becker Boris Franz) — 162
Бентам Джереми (Bentham Jeremy) — 47
Бердяев Николай Александрович — 269, 288, 289, 294, 345, 347, 420
Бернал Джон (Bernal John Desmond) — 253
Библер Владимир Соломонович — 352
Богатырев Петр Григорьевич — 20, 420
Богданова Александра Кирилловна — 78
Бодрийяр Жан (Baudrillard Jean) — 173, 182, 357, 36—364, 420
Болтански Люк (Boltanski Luc) — 413, 420
Бревде Геннадий Михайлович — 285, 421
Брэдбери Рэй (Bradbury Ray Douglas) — 413
Брехт Бертольт (Brecht Bertolt) — 68
Бубер Мартин (Buber Martin) — 13, 32, 228, 324, 325, 352, 355, 421
Булатович Антоний — 35, 36
Булгаков Сергий Николаевич — 35, 36
Бурдье Пьер (Bourdieu Pierre) — 117, 118
Бухарин С.Н. — 121
Буш Джордж–младший (Bush George Walker jr.) — 169

Ван Мари де (de Van Marina) — 173
Василькова Валерия Васильевна — 397, 421
Вебер Макс (Weber Maximilian Carl Emil) — 421
Вейнингер Отто (Weininger Otto) — 200, 248, 421
Вельцель Кристиан (Welzel Christian) — 78
Вернадский Влдимир Иванович — 19
Вивекананда Свами — 288, 421
Винкельман Иоган Иоахим (Winckelmann Johann Joachim) — 29
Витгенштейн Людвиг (Wittgenstein Ludwig Josef Johann) — 21, 128, 207, 421
Власов Юрий Петрович — 339
Вольф Христиан (von Wolff Christian) — 132
Воропай Татьяна Степановна — 47, 421, 435
Вульф Игорь Александрович — 164
Вундт Вильгельм (Wundt Wilhelm Maximilian) — 47
Выготский Лев Семенович — 14, 19, 37, 47, 271, 332, 421
Вышеславцев Борис Петрович — 291

Гадамер Ханс–Георг (Gadamer Hans–Georg) — 23, 27, 47, 92, 213, 319, 422
Галтунг Йен (Galtung Jen) — 91
Гваттари Феликс (Guattari Pierre–Félix) — 413
Гегель Георг Вильгельм Фридрих (Hegel Georg Wilhelm Friedrich) — 21, 132, 134, 135
Гейзенберг Вернер (Heisenberg Werner Karl) — 422
Генис Александр Александрович — 182, 295, 300, 326, 350, 406, 422
Геннеп Арнольд ван (van Gennep Arnold) — 264, 422
Герасимов Сергей Викторович — 119
Герман V — 34
Герцен Александр Иванович — 32
Гете Иоганн Вольфганг фон (von Goethe Johann Wolfgang) — 339
Глазунова Софья Максимовна — 121
Гоготишвили Людмила Арчиловна — 132
Голлербах Эрих Федорович — 195
Голосовкер Яков Эммануилович — 106, 203, 422
Григорьева Надежда — 175, 178, 422
Гройс Борис Ефимович — 105, 106, 329, 404, 422, 424
Гроф Станислав (Grof Stanislav) — 208, 274, 275, 276, 277, 287, 422
Гумбольдт Вильгельм фон (von Humboldt Wilhelm) — 28, 38, 47, 422
Гумилев Лев Николаевич — 422
Гуревич Павел Семенович — 277
Гусев Станислав Сергеевич — 7, 52, 258, 315, 352, 423
Гуссерль Эдмунд (Husserl Edmund Gustav Albrecht) — 326

Дали Сальвадор (Marqués de Dalí de Púbol Salvador Domènec Felip Jacint Dalí i Domènech) — 174
Данте Алигьери (Dante Alighieri) — 228, 355
Дарвин Чарльз (Darwin Charles Robert) — 376
Дебор Ги (Debor Guy Louis Ernst) — 173, 423
Деготь Екатерина Юрьевна — 176
Декарт Рене (Descartes René) — 13, 66, 68, 132, 197, 423
Делез Жиль (Deleuze Gilles) — 423
Деменок Семен Леондидович — 413
Демичев Андрей Витальевич — 423 (библ)

Деррида Жак (Derrida Jacques) — 44, 47, 68, 92, 135, 161, 178, 265, 423
Джексон Майкл (Jackson Michael) — 251
Диккенс Чарльз (Dickens Charles John Huffam) — 32
Дильтей Вильгельм (Dilthey Wilhelm) — 27
Достоевский Федор Михайлович — 131, 175, 236, 319, 331, 335, 380, 381, 383, 385, 393, 420, 424
Драгомощенко Аркадий Трофимович — 294, 295
Дрейфус Хьюберт (Dreyfus Hubert Lederer) — 423
Дуков Евгений Викторович — 159

Ермакова Анжела — 162

Зиммель Георг (Simmel Georg) — 297
Зиновьев Александр Александрович — 187, 424
Зинченко Владимир Петрович — 37
Золотоносов Михаил Нафтальевич — 176, 424
Золян Сурен Тигранович — 7, 22, 424

Иван IV (Грозный) — 187
Ивин Александр Архипович — 62
Илларион инок — 32
Ильин Евгений Павлович — 337, 424
Ильин Михаил Васильевич — 7, 89, 424
Инглхарт Рональд (Inglehart Ronald Franklin) — 45, 78, 140, 415
Иоаким III — 34
Исаков Александр Николаевич — 424
Иустин (Попович) препод. — 236, 331, 424

Кайятт Андре (Cayatte André) — 150
Камаев Артем Сергеевич — 78
Кандинский Василий Васильевич — 140
Канетти Элиас (Canetti Elias) — 187, 425
Кант Иммануил (Kant Immanuel) — 66, 135, 197, 256, 288, 289, 322, 366, 374, 375, 383, 390, 425
Карпунин Валерий Андреевич — 316
Кастанеда Карлос (Castañeda Carlos César Salvador Arana) — 224, 274, 293, 426

Кестлер Артур (Koestler Arthur) — 343, 425
Киркегор Серен (Kierkegaard Søren Aabye) — 218, 240, 252, 325, 425
Киселев К.В. — 119
Климова Маруся — 176
Клинтон Уильям (Билл) (Clinton William Jefferson «Bill») — 163, 246
Князева Елена Николаевна — 425
Козлов Евгений Васильевич – 104
Костюк Владимир Николаевич — 425
Крейдлин Григорий Ефимович — 184, 425
Кривцова Светлана Васильевна — 343, 344, 372, 425
Крипке Сол (Kripke Saul Aaron) — 214
Ксендзюк Алексей Петрович — 224, 275, 426
Кузин Иван Владиленович — 249, 426
Кун Томас Сэмюэл (Kuhn Thomas Samuel) — 27, 117, 426
Курбатов Владимир Иванович — 179
Курдюмов Сергей Павлович — 425
Курис Ирина Викторовна — 281
Куросава Акира — 150

Лавкрафт Говард Филлипс (Lovecraf Howard Phillips) — 300, 314, 422, 426
Ладенко Иосаф Семнович — 64
Лакан Жак (Lacan Jacques–Marie–Émile) — 426
Лао–цзы — 286
Латынина Юлия Леонидовна — 94
Левинас Эммануэль (Lévinas Emmanuel) — 32, 270, 352
Левински Моника (Lewinsky Monica Samille) — 163, 246
Левицкий Сергей Александрович — 289, 292, 426
Лейбниц Вильгельм (Leibniz Gottfried Wilhelm von) — 13, 210
Леонтьев Алексей Алексеевич — 37, 426
Леонтьев Алексей Николаевич — 37, 47, 426
Леонтьев Дмитрий Алексеевич — 7, 47, 343, 372, 426
Лепешинская Ольга Борисовна — 295
Лефевр Владимир Александрович — 426
Лиотар Жан–Франсуа (Lyotard Jean–François) — 426
Липовецки Жиль (Lipovetsky Gilles) — 163, 244, 426
Лифшиц Михаил Александрович – 145

Лихачев Дмитрий Сергеевич – 235
Локк Джон (Locke John) — 13, 426
Лола Галина Николаевна — 329, 426
Лосев Алексей Федорович — 36, 47, 131, 133, 138, 326, 426, 427
Лосский Николай Онуфриевич — 289, 427
Лотман Юрий Михайлович — 18, 19, 427

Макинтайр Аласдер (MacIntyre. Alasdair Chalmers) — 88
Макклоски Дейдра (McCloskey– Deirdre) — 139
Малинова Ольга Юрьевна — 92, 93, 117, 119
Малышкин Евгений Витальевич — 107
Мамардашвили Мераб Константинович — 364, 427
Мандельштам Осип Эмильевич — 36, 401
Марков Борис Васильевич — 242, 245, 254
Маркс Карл (Marx Karl Heinrich) — 103, 186, 318, 334, 397
Марти Антон (Marty Anton) — 28
Маслоу Абрахам Харольд (Maslow Abraham Harold) — 278, 288
Менегетти Антонио (Meneghetti Antonio) — 348
Мещеряков Александр Николаевич — 214, 428
Миллер Алексей Ильич — 86, 93, 96
Милошевич Слободан – 237
Можаровский В.В. — 334, 335, 336, 428
Моррис Чарльз Уильям (Morris, Charles William) — 21, 22, 23, 26
Музиль Роберт (Musil Robert) — 428

Набоков Владимир Владимирович — 268, 353, 419
Найт Джордж Р. — 428
Налимов Василий Васильевич — 36, 37, 66, 140, 210, 211, 270, 287, 321, 390, 391, 392, 393, 394, 428
Нанси Жан–Люк (Nancy Jean–Luc) — 153, 210, 211, 212, 213, 215, 220, 227, 429
Невважай Игорь Дмитриевич — 429
Никитин Владимир Николаевич — 177, 429
Николай II — 35
Нисский Григорий — 32
Ницше Фридрих (Nietzsche Friedrich Wilhelm) — 76, 111, 135, 186, 318, 385, 396, 397, 429

Новалис (Novalis, Hardenberg Georg Friedrich Philipp Freiherr von) — 131
Носов Сергей Николаевич — 196

Ортега–и–Гассет Хосе (Ortega y Gasset José)— 106, 107, 429
Оруэлл Джордж (Orwell George; Blair Eric Arthur) — 95, 97, 380

Падучева Елена Викторовна – 104
Палама Григорий — 32
Парфенов Леонид Геннадьевич — 98
Паскаль Блез (Pascal Blaise) — 131, 325, 381
Пастернак Борис Леонидович — 36, 401
Патнем Хилари (Putnam Hilary Whitehall) — 214
Пелевин Виктор Олегович — 175, 325
Пепперштейн Павел Викторович — 175
Петр I (Великий) — 315 (сноска)
Петрушевская Людмила Стефановна — 294
Пиаже Жан (Piaget Jean) — 271
Пигров Константин Семенович — 261
Пикуль Виктор Саввич — 95
Пиночет Аугусто (Pinochet Ugarte Augusto José Ramón) — 237
Пирс Чарльз Сандерс (Peirce Charles Sanders) — 22, 26, 47, 429
Платон — 9, 11, 13, 21 (сноска), 32, 44, 66, 131, 135, 165, 183, 391, 423, 429
Платонов Андрей Платонович — 182, 294, 345, 380
Плотин — 13, 287
Погоняйло Александр Григорьевич — 257
Подорога Валерий Александрович — 102, 177, 220, 430
Полани Майкл (Polanyi Michael) — 27, 72, 430
Полосухин Борис Матвеевич — 290, 291, 298, 430
Померанц Григорий Соломонович — 47, 352, 430
Поппер Карл (Popper Karl Raimund) — 66, 430
Поршнев Борис Федорович — 13, 221, 430
Постолова Наталия — 215
Потебня Александр Афанасьевич — 28
Поцелуев Сергей Петрович — 117, 119
Почепцов Георгий Георгиевич — 99

Пригожин Илья Романович — 430
Пришвин Михаил Михайлович — 201, 202, 203, 206, 430
Пропп Владимир Яковлевич — 139
Пружинин Борис Исаевич — 65
Пруст Марсель (Proust Valentin Louis Georges Eugène Marcel) — 300

Пушкин Александр Сергеевич — 303
Радьяр Дэйн (Rudhyar Dane) — 272, 288, 431
Рассел Бертран (Russell Bertrand Arthur William) — 214, 431
Ренан Эрнест (Renan Joseph Ernest) — 111
Розанов Василий Васильевич — 131, 136, 188, 189, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 248, 431
Романенко Юрий Михайлович — 257
Рорти Ричард (Rorty Richard McKay) — 226

Савчук Валерий Владимирович — 177, 226, 292, 432
Сагатовский Валерий Николаевич — 263, 432
Сад Донасьен Альфонс Франсуа де (Sade Donatien Alphonse François de) — 176, 227
Саймон Герберт (Simon. Herbert Alexander) — 64
Сальникова Екатерина Викторовна — 154
Сапгир Генрих Вениаминович — 176, 432
Сартр Жан–Поль (Sartre Jean–Paul Charles Aymard) — 212, 234, 269, 291, 320, 432
Свендсен Ларс (Svendsen Lars Fr. H.) — 352, 432
Секацкий Александр Куприянович — 188, 221, 283, 432
Семашко Лев Семенович — 376
Симонов Павел Васильевич — 142
Скидан Александр Вадимович — 295, 432
Слотердайк Петер (Sloterdijk Peter) — 177, 211, 213, 432
Смирнов Игорь Павлович — 175, 177, 178, 280, 281, 422, 432
Смирнов Сергей Алевтинович — 354, 432
Сократ — 10, 68
Солженицын Александр Исаевич — 405
Соловьев Владимир Сергеевич — 32, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 200, 201, 204, 205, 206, 207, 225, 250, 253, 433
Сорокин Владимир Георгиевич — 175, 325

Сорокин Питирим Александрович — 74
Сосланд Александр Иосифович — 265, 433
Соссюр Фердинанд де (Saussure Ferdinand de) — 22, 38
Спивак Дмитрий Леонидович — 282, 433
Спиноза Барух — 13, 132, 197
Стенгерс Изабелла — 430
Стефаний Пермский — 34
Сухачев Вячеслав Юльевич — 424

Тернер Виктор (Turner Victor Witter) — 44, 264, 433
Тищенко Павел Дмитриевич — 172, 333, 433
Ткачук Марк Евгеньевич — 433
Тойнби Арнольд Джозеф (Toynbee Arnold Joseph) — 88
Толкин Джон Роналд Руэл (Tolkien John Ronald Reuel) — 16
Толстой Лев Николаевич — 131, 174, 325, 339, 363, 381
Топольски Е. (Topolski E.) — 89
Тоффлер Элвин (Toffler. Alvin) — 410
Трубецкой Сергей Николаевич — 32
Тулмин Стивен — 27 (сноска), 61 (сноска), 433
Турен Ален — 435 (библ)
Тынянов Юрий Николаевич — 265, 435
Тютчев Федор Иванович — 325, 328
Тягло Александр Владимирович — 47, 435

Унамуно Мигель де (Unamuno y Jugo Miguel de) — 131

Федоров Николай Федорович — 192, 205
Федотов Георгий Петрович — 436
Фейерабенд Пол (Feyerabend Paul Karl) — 27, 436
Фейербах Людвиг (Feuerbach Ludwig Andreas von) — 186
Философов Дмитрий Владимирович — 200
Фихте Иоганн (Fichte Готлиб Johann Gottlieb) — 132
Флоренский Павел Александрович — 35, 36, 38, 47, 133, 183, 230, 258, 312, 313, 314, 326, 429, 436
Флоровский Георгий Васильевич — 297, 436
Фома Аквинский — 132
Фомин Иван Владленович — 7, 89, 424

Фосслер Карл (Vossler Karl) — 28
Франк Семен Людвигович — 347, 436
Фреге Готлоб (Frege Friedrich Ludwig Gottlob) — 23, 26, 27, 38, 53, 436
Фрейд Зигмунд (Freud, Sigmund) — 186, 187, 200, 211, 275, 318, 360, 397, 436
Фуко Мишель (Foucault Paul–Michel) — 92, 242, 244, 247, 254, 356, 357, 358, 360, 362, 364, 414, 420, 427, 436
Фукуяма Фрэнсис (Fukuyama Yoshihiro Francis) — 5, 252, 253, 437
Функе Отто (Funke Otto) — 29

Хабермас Юрген (Habermas Jürgen) — 5, 252, 368, 369, 370, 371, 373, 374, 375, 376, 437
Хагенс Гюнтер фон (Hagens Gunther von) — 173, 174,
Хайдеггер Мартин (Heidegger Martin) — 21, 23, 32, 135, 186, 210, 217, 243, 252, 264, 269, 270, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 364, 395, 437
Хайек Фридрих фон (Hayek Friedrich August von) — 437
Халлидей М.А.К. (Halliday M.A.K.) — 24
Хантингтон Стивен (Huntington Samuel Phillips) — 114
Хекхаузен Хайнц (Heckhausen Heinz) — 437
Хлебников Велимир — 182, 294
Хофштадтер Дуглас (Hofstadter Douglas Richard) — 319, 437
Хорган Джон (Horgan John) — 301, 437
Хоружий Сергей Сергеевич — 273, 437
Христос Иисус — 32, 33, 36, 94, 191, 205

Циолковский Константин Эдуардович — 305, 438

Цымбурский Вадим Леонидович — 111, 139
Чаадаев Петр Яковлевич — 138, 216, 438
Чанышев Арсений Николаевич — 438
Черняков Алексей Григорьевич — 217, 264, 321
Чивилихин Владимир Алексеевич — 95
Чубаров Игорь Михайлович — 102

Шаламов Варлам Тихонович — 235, 405
Шанин Николай Александрович — 207

Шарден Тейяр де (Chardin Pierre Teilhard de) – 287, 288
Шатин Ю.В. — 22
Швейцер Альберт (Schweitzer Albert) — 386, 389, 438
Шевчук Юрий Юлианович — 402
Шёк Гельмут (Schoeck Helmut) — 76
Шелер Макс (Scheler Max) — 76
Шелковников Андрей Юрьевич — 438
Шефтсбери Эшли Энтони Купер (3rd Earl of Shaftesbury Anthony Ashley Cooper) — 29
Шкловский Виктор Борисович — 30, 44, 68, 94, 102, 103, 265, 363, 405, 438
Шопенгауэр Артур (Schopenhauer Arthur) — 76, 186, 438
Шпенглер Освальд (Spengler Oswald Arnold Gottfried) — 438
Шпет Густав Густавович — 28, 29, 30, 31, 32, 36, 37, 38, 47, 102, 103, 138, 209, 270, 292, 297, 424, 439
Шпильрейн Сабина — 37, 200
Штайнер Рудольф (Steiner Rudolf Joseph Lonz) — 309
Штирнер Макс (Stirner Max) — 310, 349, 350
Шугуров Марк Владимирович — 439
Шульга Елена Николаевна — 439
Шурипа Станислав Витальевич — 412, 439
Шютц Альфред (Schütz Alfred) — 341, 439

Щепанская Татьяна Борисовна — 282, 439

Эйзенштейн Серей Михайлович — 154
Эко Умберто (Eco Umberto) — 19, 439
Элиаде Мирча (Eliade Mircea) — 107, 311, 312, 316, 317, 351, 439
Эллюль Жак (Ellul Jacques) — 89
Эммонс Роберт (Emmons Robert A.) — 279, 439
Эпштейн Михаил Наумович — 5, 6, 7, 21, 134, 136, 137, 183, 185, 194, 222, 262, 306, 352, 431, 439, 440
Эткинд Александр Маркович — 109, 177, 440

Юнг Карл Густав (Jung Carl Gustav) — 200, 285, 440

Яковлева Анна Михайловна — 157

Bell Duncan S.A — 87
Birnbacher Dieter — 373
Bohm David Joseph — 390

Dworkin Ronald Myles — 368

Edelman Murray Jacob — 117, 118

Gill Graeme — 92
Graham Loren — 36

Halbwachs Maurice — 97
Hodge Robert — 24

Jonas Hans — 374

Kantor Jean–Michelle — 36
Kress Gunther — 24

Lakoff George — 118

Martin Emily — 282
Moody Raymond A., Jr. — 278

Nora Pierre — 115
Noyes Russell — 272
Nye Joseph S. Yr. — 117

Pahnke Walter Norman — 272
Pribram Karl H. — 390

Somers Margaret R. — 87

Van Leeuwen T. van. — 24

Waugh Patricia — 161
Welzer Harald — 112

Winter Jay — 98
Wright Georg Henrik von — 91

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 5

Введение: вопрос вопросов 9

I. Смыслообразование: культура и знаки 17

Культура как система осмысления и знаковой регуляции 17
Две традиции теории знаков 21
Потенциал расширения семиотического анализа 24
Российский вклад в теорию знаковых сситем 28
Смысловая структура социального опыта 38
Глубокая семиотика: персонологическое измерение смыслообразования 44

II. Социально–культурные технологии смыслообразования 51

Культура как система нормативно–ценностных систем 51
Нормативно–ценностный синтез знания: идея и стереометрическая семантика 62
Нормативно–ценностная модель социогенеза 74
Наррация культурно–исторической памяти: уровни и динамика, роль повторов 84
Символическая политика и смысловые войны 116
Философские нарративы как проектирование новых смыслов 127
Оценочно–нормативная модель содержания смыслообразующей наррации 139
Нарративы вменяемости 144
От нарративов к перформативам: цифровизация, скорость и «новая животность» 153

III. Хапос смысла и осмысление хапоса 160

Телоцентризм и хаптичность современной культуры 160
Некоторые пророки и предтечи 185
Хаптика: тело смысла и смысл тела 209
Осязательность и эротичность познания 214
Внутителесный опыт смыслообразования и боль 218
Хаптичность культуры и культурогенеза 222
Персонология: хаптическая природа личности 228

IV. Постелесность и деперсонализация 232

Новый сдвиг гуманитарной парадигмы: гуманитарность contr гуманизм 232

Выход из социума 242
Выход из пола 245
Выход из телесности 251
Нечеловеческое 254
Дискурс лиминальности 264
Деперсонализация как трансцендирование 269
Свобода как человеческое измерение бытия:
самосознание как чувствилище свободы 288
Посттелесное Я как точка сборки свободы
и ответственности 292
Парадокс российского духовного опыта 302

V. Воплощение смысла: онтофания свободы 309

Творение: тело как онтофания свободы 309
Культура как опыт (де)сакрализации:
семиозис воплощения 314
Лента Мебиуса бытия: Dasein 318
Ничто в ничто: апофатика свободы и творящая пустота 324
Инфраструктура свободы 332
Воля как потенцирование бытия 337
Свобода как результат вменения ответственности 340
Свобода и индивидуализация 349
Конец власти и реальности как реальности 355
Онтофания свободы и асимметричность
этики возможного 365
Рациональность телесности как онтофания свободы
и ответственность 377

Заключение: цивилизационный разлом, или революция 4.0 и перспективы гуманитарных наук ... 407

Библиография 419

Предметный указатель 446

Именной указатель 454

Научное издание

Тульчинский Григорий Львович

Тело свободы: ответственность и воплощение смысла

Философско-семиотический анализ

Главный редактор издательства
Игорь Александрович Савкин

Дизайн обложки *И.Н. Граве*
Оригинал-макет *Е.А. Виноградова*
Корректор *И.Е. Иванцова*

16+

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.
Издательство «Алетейя»

Заказ книг: тел. +7 (921) 951-98-99,
e-mail: fempro@yandex.ru, Савкина Татьяна Михайловна
192029, г. Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, д. 86 А, оф. 536, 532
Редакция: тел. (812) 577-48-72, e-mail: aletheia92@mail.ru,
191015, г. Санкт-Петербург, ул. 9-ая Советская, д. 4, офис 304
www.aletheia.spb.ru

Книги издательства «Алетейя» можно приобрести
в Москве:
«Библио-Глобус», ул. Мясницкая, 6. www.biblio-globus.ru
Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83
«Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2. Тел. (495) 915-27-97
«Фаланстер», М. Гнездниковский пер., 12/27. Тел. (495) 749-57-21, 629-88-21
«Циолковский», ул. Б. Молчановка, 18. Тел. (495) 691-51-16
Книжная лавка «У Кентавра». Миусская площадь, д. 6, корп. 6
Тел. (495) 250-65-46, +7-901-729-43-40, kentavr@kpole.ru
в Киеве:
«Книжный бум». Тел. +38 067 273-50-10, gron1111@mail.ru
в Минске:
«Экономпресс», ул. Толбухина, 11. Тел. +37 529 685-70-44, shop@literature.by
в Варшаве:
«Centrum Nauczania Języka Rosyjskiego»,
ul. Ptasia 4. Tel. +48 (22) 826-17-36, szkola@jezykrosyjski.com.pl
в Риге:
«Intelektuāla grāmata»
Riga, Kr. Barona iela 45/47. Tel. +371 67315727, info@merion.lv

Интернет-магазин: www.ozon.ru

Формат 60x88 1/16. Усл. печ. л. 29,4. Печать офсетная. Тираж 500 экз.
Заказ №

В издательстве «Алетейя» вышла в свет книга: