

ЧЕЛОВЕК

2021. Том 32, номер 4

Научный журнал

Учредители: Российская академия наук, Институт философии Российской академии наук
Издатель: Российская академия наук

Журнал основан И.Т. Фроловым в 1990 году

Главный редактор Р.Г. Апресян

Редакционная коллегия

С.С. Аванесов (Великий Новгород), К.В. Анохин (Москва), Т.В. Артемьева (Санкт-Петербург),
И.Е. Гарбер (США), Ф.И. Гиренок (Москва), В. Глухман (Словакия),
А.С. Десницкий (Москва), В.В. Знаков (Москва),
А.Б. Каменский (Москва), О.А. Кривцун (Москва), Е. Намли (Швеция),
З.В. Островская (отв. секретарь, Москва), Н.Е. Покровский (Москва),
М.М. Рогожа (Украина), Н.С. Розов (Новосибирск), Ю.В. Синеокая (Москва),
М.В. Фаликман (Москва), А.Н. Фатенков (Нижний Новгород), О.В. Федорова (Москва),
П. Чичовачки (США), М.М. Шахнович (Санкт-Петербург)

Редакционный совет

А.А. Гусейнов (Москва), Д.Э. Гаспарян (Москва), В.С. Диев (Новосибирск),
Г.В. Каковкин (Москва), А.П. Козырев (Москва), А.А. Лиханов (Москва),
О.В. Попова (Москва), А.В. Смирнов (Москва),
А.П. Скрипник (Саров), Т.В. Черниговская (Санкт-Петербург), Г.Б. Юдин (Москва)

Периодичность: 6 раз в год

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС 77-76826 от 01.10.2019

CHELOVEK

The Human Being 2021. Volume 32, Number 4

Scholarly journal

Founders: Russian Academy of Sciences; Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Publisher: Russian Academy of Sciences

Journal founded by I.T. Frolov in 1990

Editor-in-chief — Ruben Апресян

Editorial Board

Anokhin K. (Kurchatov Institute, Moscow), *Artemyeva T.* (Herzen State Pedagogical University of Russia, Saint Petersburg), *Avanesov S.* (Yaroslav-the-Wise State University, Velikiy Novgorod), *Cicovacki P.* (College of the Holy Cross, USA), *Desnitsky A.* (Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow), *Falikman M.* (Higher School of Economics, Moscow), *Fatenkov A.* (Nizhny Novgorod State University, Nizhny Novgorod), *Fedorova O.* (Lomonosov Moscow State University, Moscow), *Garber I.* (Saratov State University; Harvard University, USA), *Girenok F.* (Lomonosov Moscow State University, Moscow), *Gluchman V.* (Institute of Ethics and Bioethics; University of Presov, Slovakia), *Kamensky A.* (Higher School of Economics; Poletayev Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities, Moscow), *Krivtsov O.* (Research Institute of Theory and History of Fine Arts, Russian Academy of Arts, Moscow), *Namli E.* (Uppsala University, Sweden), *Ostrovskaya G.* (Executive Secretary, The scientific journal Chelovek (The Human Being), Moscow), *Pokrovsky N.* (Higher School of Economics; Institute of Sociology, Russian Academy of Sciences, Moscow), *Rohozha M.* (Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ukraine), *Rozov N.* (Novosibirsk State University, Novosibirsk), *Shakhnovich M.* (St. Petersburg State University, Saint Petersburg), *Sineokaya Yu.* (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow), *Znakov V.* (Institute of Psychology, Russian Academy of Sciences, Moscow)

Editorial Council

Guseynov A. (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow), *Gasparyan D.* (Higher School of Economics, Moscow), *Diev V.* (Novosibirsk State University, Novosibirsk), *Kakovkin G.* (Independent Researcher, Moscow), *Kozyrev A.* (Lomonosov Moscow State University, Moscow), *Likhanov A.* (Russian Children's Fund., Moscow), *Popova O.* (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow), *Smirnov A.* (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow), *Skripnik A.* (National Research Nuclear University MEPhI; Sarov Institute of Physics and Technology, Sarov), *Chernigovskaya T.* (St. Petersburg State University, Saint Petersburg), *Yudin G.* (The Moscow School of Social and Economic Sciences; The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow)

Frequency: Bi-monthly

Federal Communications, Information, and Media Oversight Service Registration N ФС 77-76826, 01.10.2019

© Russian Academy of Sciences, 2021

© Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 2021

© Chelovek/The Human Being Editorial Board (compilation), 2021

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

Общественный идеал: «онтологическая безопасность» и
«политика одиночества»

С.В. Акопов 5

НАУЧНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Сексуальное поведение россиян всех возрастов в период
пандемии COVID-19

О.Б. Солодовникова, К.М. Мануильская, Д.М. Рогозин 27

СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ

Путь к Институту человека

Г.Л. Белкина, С.Н. Корсаков, М.И. Фролова 53

Советский «гуманизм»: тема борьбы с человеческим
страданием в произведениях А.М. Горького и М.М. Зощенко

Е.П. Аристова 75

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

Философия для миллионов и миллион философов

А.В. Рубцов 91

Двойственная темпоральность Утопии

С.С. Неретина 109

ВРЕМЕНА. НРАВЫ. ХАРАКТЕРЫ

Феномен самообмана и проблемы человеческой зрелости

М.Н. Кожевникова 132

ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА

«Наше постчеловеческое будущее» в утопиях современного
искусства

Р. Иглесиас Гарсиа, Т.С. Паниотова 149

Искусство как репрезентация экзистенциального

С.С. Ступин 172

CONTENTS

THE PHILOSOPHY OF THE HUMAN BEING

Social Ideal: "Ontological Security" and "Politics of Loneliness"

S.V. Akopov 5

SCIENTIFIC RESEARCH

Sexual Behavior of Russian People of All Ages Amid the Pandemic (COVID-19)

O.B. Solodovnikova, K.M. Manuil'skaya, D.M. Rogozin 27

SOCIAL PRACTICES

The Path to the Institute of Man

G.L. Belkina, S.N. Korsakov, M.I. Frolova 53

Soviet "Humanism": The Theme of Overcoming Human Suffering in A.M. Gorky and M.M. Zoshchenko

E.P. Aristova 75

SYMBOLS. VALUES. IDEAL

Philosophy for Millions and Millions of Philosophers

A.V. Rubtsov 91

Ambiguous Temporality of Utopia

S.S. Neretina 109

TIMES. MORALS. CHARACTERS

The Phenomenon of Self-deception and the Problem of Human Maturity

M.N. Kozhevnikova 132

IMAGES OF THE HUMAN BEING

"Our Posthuman Future" in *Utopias* of Contemporary Art

Ricardo Iglesias García, T.S. Paniotova 149

The Art as a Representation of the Existential

S.S. Stupin 172

ОБЩЕСТВЕННЫЙ ИДЕАЛ: «ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ БЕЗОПАСНОСТЬ» И «ПОЛИТИКА ОДИНОЧЕСТВА»



Акопов Сергей Владимирович — доктор политических наук, доцент, профессор департамента политологии и международных отношений. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 190068 Санкт-Петербург, Наб. канала Грибоедова, д. 123.
ORCID: 0000-0002-8883-4856
Электронная почта: sergakopov@gmail.com

Аннотация. В статье рассматривается проблема выработки общественного идеала через призму теории онтологической безопасности. В фокусе исследования — соотношение онтологической безопасности и экзистенциальной тревоги по преодолению человеческого одиночества. Автор полагает, что российский экзистенциализм способен привнести относительно новую тему в исследования механизмов поддержания онтологической безопасности в обществе. А именно: поддержание онтологической безопасности общества возможно через специфические модели так называемой «политики управления одиночеством». Отдельно в статье рассматривается, каким образом антропологический опыт одиночества может вести к самообъективации личности в рамках выстраиваемой «вертикальной политики одиночества». В завершение исследуется вопрос о том, может ли одиночество преодолеваться без подобной политической объективации и что можно считать противоположностью негативного «тревожного одиночества».

Ключевые слова: общественный идеал, онтологическая безопасность, русский экзистенциализм, одиночество, тревога.

Ссылка для цитирования: Акопов С.В. Общественный идеал: «онтологическая безопасность» и «политика одиночества» // Человек. 2021. Т. 32, № 4. С. 5–26. DOI: 10.31857/S023620070016683-8

«Онтологическая безопасность» и «экзистенциальная тревога» (постановка проблемы)

Выработка «общественного идеала» тесно связана с выстраиванием модели макрополитической идентичности и соответствующими нарративами «символической политики». Однако почему такие нарративы вообще необходимы, почему обществу без них не обойтись? Ответ на этот вопрос можно найти в теории «онтологической безопасности», получившей свое активное развитие и распространение в современных политических науках «с легкой руки» психолога Рональда Лэйнга (1927–1989) и социолога Энтони Гидденса (р. 1938). Гидденс полагает, что достижение онтологической безопасности связано с ответами на четыре экзистенциальных вопроса, которые он называет четырьмя экзистенциальными измерениями онтологической безопасности человека¹: 1) вопрос о природе существования и бытия, об идентичности объектов и событий; 2) о конечности человеческой жизни, заранее осознаваемой человеком; 3) об опыте восприятия других — как индивиды интерпретируют поступки и поведение других индивидов; 4) о континууме самоидентичности (self-identity) человека, о постоянстве чувства и самоощущения личности в непрерывности своего «я» и своего «тела» (in a continuous self and body). Такая самоидентичность (или самосознание) человека не просто «задается» континуумом индивидуального поведения, но должна создаваться и поддерживаться через рутинные рефлексивные процедуры [24, р. 52]. Одним из тезисов моей статьи является идея, что дискуссия об общественном идеале — это и есть фактически совокупность подобных «рутинных рефлексивных процедур», направленных на поддержание самоидентичности и онтологической безопасности, только на коллективном уровне.

Здесь я опираюсь на развитие концепции онтологической безопасности в области политической теории, которая связана

¹ Собственно, характеристика «онтологическая» и связана с тем, что, по замечанию Гидденса, эти экзистенциальные вопросы соотносятся с самыми глубинными и базовыми параметрами человеческого бытия [24, р. 52].

с именами таких ученых, как Дженнифер Митцен, Катарина Киннвалл, Карл Густафссон, Бахар Румелили, Брент Стил. Согласно Стил, термин «онтологическая» связывается с базовой внутренней потребностью любого сообщества в «идентичности» на коллективном уровне и вводится по принципу противопоставления «физической» безопасности, на которую традиционно опирался «реалистический» подход к международным отношениям [32, р. 2–3]. Нации или государства, считает Стил, стремятся обладать последовательными нарративами о себе (наподобие четвертого измерения онтологической безопасности у Гидденса), что позволяет сделать их коллективное восприятие мира более предсказуемым и упорядоченным [ibid., р. 3]. При этом национальные лидеры пытаются избегать чувства «стыда», так как «стыд» несовместим с привычными автобиографическими нарративами об идентичности своей нации [ibid., р. 3]. Экзистенциальный вопрос самоидентификации человека связан именно с «нарративностью», с необходимостью выстраивания непрерывной истории человеческого «я», с «хрупкой природой собственной автобиографии» [ibid., р. 72]. Стыд порождает внутренний конфликт и «тревогу» в отношении неспособности использовать привычные нарративы для оправдания своих внутри- и внешнеполитических решений. В попытках избавиться от такой тревоги (и чувства «онтологической небезопасности») сообщества могут пойти на удержание уже рутинизированных практик даже ценой внешнеполитической изоляции или конфликтов. В данной статье я задаюсь вопросом о том, почему так происходит, и предлагаю дополнить четыре измерения онтологической безопасности Гидденса пятым «экзистенциальным вопросом»: каковы способы преодоления одиночества, позволяющие человеку избежать социально-политической объективации?

В частности, я предполагаю, что, стремясь избежать тревоги по поводу одиночества в своем обществе, политические лидеры и их сограждане могут пойти на риски путем удержания рутинизированных практик воссоздания самоидентичности. И все это — для избегания тревоги по поводу возможного собственного одиночества. Далее в данной статье я рассмотрю, как это происходит через определенный механизм — «политику одиночества». Причем такая тревога не обязательно должна исходить от значимого «другого» (например, «внешнего врага»), но может возникать и в результате встречи сообщества с так называемой «критической ситуацией», которая угрожает разрушением привычных и безопасных устоев [ibid., р. 33]. Такие критические ситуации представляют собой обстоятельства непредсказуемого характера, которые затрагивают значительное число людей, угрожая и

С.В. Акопов
Общественный
идеал:
«онтологическая
безопасность»
и «политика
одиночества»

разрушая их лояльность к институционализированной рутине. Таким образом, эти ситуации одним своим возникновением представляют угрозу нарративам коллективной идентичности. В отличие от страха чувство тревоги не имеет определенного предмета [ibid, p. 52], а значит, еще легче может становиться инструментом политических спекуляций (в том числе в рамках перформативных практик выстраивания общественного идеала). Представляется, что в случае коллективной идентичности россиян подобной «критической ситуацией»², «выплеснувшей» в мир большое количество социальной тревоги по поводу их одиночества, можно было бы считать, например, распад СССР, охарактеризованный в качестве «величайшей геополитической катастрофы XX века» [подробнее об этом см.: 18].

На мой взгляд, управление социальной тревогой по поводу возможного одиночества может стать эффективным механизмом политики. Здесь я конкретизирую идею об управлении экзистенциальной тревогой, высказанную известными политологами Катариной Киннвалл и Дженнифер Митцен. Опираясь не только на западных экзистенциалистов, но и психоаналитиков (З. Фрейда и Ж. Лакана), они признают, что для субъекта «с точки зрения онтологической безопасности управление экзистенциальной тревогой представляется фундаментальной потребностью и продолжающейся политической практикой» [27, p. 245]. Таким образом, тревога чрезвычайно важна политически в силу своих как отрицательных, так и положительных последствий [ibid., p. 247–248] и признается в качестве таковой другими исследователями [19, p. 292; 304].

В своей исследовательской идее об «управлении одиночеством» как относительно новом измерении «онтологической безопасности» я отталкиваюсь от существующего пробела в современных исследованиях. Речь идет о том, что, несмотря на то что был уже проведен значительный и тщательный анализ западноевропейского экзистенциализма [см.: 25, p. 876], — особенно датского, немецкого, французского, британского и американского, — гораздо меньше было опубликовано исследований (в русской и англоязычной литературе) по поводу соотношения онтологической безопасности и тревоги в испанском экзистенциализме (например, у Мигеля де Унамуно или Хосе Ортеги-и-Гассета). И практически выпал из фокуса западных ученых русский экзистенциализм (как

² Здесь возникает параллель между «тревогой» и «критическими ситуациями», описываемыми в теории онтологической безопасности Брентом Стилом и анализе «пограничных ситуаций» в экзистенциализме Карла Яспера [17, с. 448].

будто бы в России экзистенциализма не было). То есть, с одной стороны, политические исследователи онтологической безопасности и экзистенциальной тревоги в разной степени искали вдохновение и свой концептуальный аппарат в экзистенциализме Серена Кьеркегора [см.: 31, р. 258], Мартина Хайдеггера [см.: 22, р. 275], Пауля Тиллиха [см.: 19, р. 292] и даже Ролло Мэя [см.: 25, р. 878]. С другой стороны, ряд «школ экзистенциализма», прежде всего испанских и российских, по необъяснимым причинам выпали из этого научного анализа. В результате «онтологическая безопасность» оказалась лишена таких измерений экзистенциальной тревоги, которые выражаются плохо переводимыми с русского, испанского и португальского языков понятиями «тоска», «saudade» (португ.), «la morriña» (исп.).

В одной небольшой статье нет возможности закрыть сразу все эти пробелы. Поэтому в данной работе я решился на первую попытку рассмотрения следующего вопроса: может ли русский экзистенциализм привнести какие-то новые темы и «новую оптику» в соотношение «онтологической безопасности» и «экзистенциальной тревоги»? Полагаю, что такая тема – «одиночество».

«Политика одиночества» и русский экзистенциализм

Итак, потребность в «онтологической безопасности» общества может выражаться в том или ином нарративе об общественных ценностях и идеале. Одним из способов обеспечения «онтологической безопасности» общества может являться определенная модель политики управления «экзистенциальной тревогой» [см.: 20; 27]. Тогда можно предположить, что в качестве подвидов существует и политика управления коллективной тревогой по поводу одиночества. Насколько мне известно, термин «политика одиночества» был введен в оборот социальными психологами в США. Например, Жаклин Олдс и Ричард Шварц описывают социальное одиночество в качестве до какого-то момента невидимого «слона в комнате американской политики» [33, р. 5]. А Майкл Бадер утверждает, что рост изоляции и одиночества в США может стать причиной краха американской мечты о мобильности и безопасности среднего класса [21]. Почти одновременно в Великобритании в 2017 году членами парламента была создана Комиссия по одиночеству, работа которой привела к тому, что правительство Великобритании взяло на себя долговременные обязательства по избавлению от одиночества и учредила первого «министра одиночества» [26].

С.В. Акопов
Общественный
идеал:
«онтологическая
безопасность»
и «политика
одиночества»

Если же говорить о России, то здесь одиночество стало предметом философской рефлексии уже достаточно давно, но особенно отчетливо это проявилось в работах философов русского экзистенциального и персоналистского направлений. Когда Бердяев полагал, что «настоящего Соловьева» нужно искать в отдельных строках и между строк [см.: 11, с. 8], то он одновременно ставил и вопрос об «аутентичности» vs «ненастоящести», то есть «объективированности» внешним миром человеческой жизни. Будучи, пожалуй, самым известным русским экзистенциальным мыслителем, Бердяев всю свою жизнь писал о том, как стремился преодолеть свое «одиночество»: «Тема одиночества — основная. Обратная сторона ее есть тема общения... Как преодолеть чуждость и далекость?.. Неукорененность в мире, который впоследствии в результате философской мысли я назвал объективированным, есть глубочайшая основа моего мироощущения» [5, с. 22].

Как мы помним, у Гидденса самоидентичность человека и его восприятие других людей должны создаваться и поддерживаться через рутинные рефлексивные процедуры. Мне представляется, что такие рефлексивные процедуры поддержания самоидентичности могут быть дополнены четырьмя моделями преодоления одиночества в обществе, предложенными Бердяевым в его работе «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения» (Париж, 1934). Напомним, что согласно русскому философу, первый вариант «преодоления чуждости» между человеком и обществом строится по принципу «я не одинок, но социален» и скорее соответствует, как бы сейчас сказали, конформистскому типу поведения в обществе: «преобладают в этом типе люди подражательные, не оригинальные, средние, живущие “общим”, — писал Бердяев. — Их сознание наиболее объективировано и социализировано. Их “я” не пережило еще разрыва и состояния одиночества» [7, с. 94]. Здесь, выражаясь словами Гидденса, «континуум самоидентичности» на рефлексивном уровне обеспечивается слиянием с мнением большинства. Второй бердяевский тип — «я не одинок, но и не социален», — на мой взгляд, близок не столько конформизму, сколько чувству равнодушия и апатии: «в этом случае “я” тоже приспособлено к социальной среде..., но “я” не имеет социальных интересов, не проявляет социальной активности, равнодушно к судьбам общества и народа. Это очень распространенный бытовой тип. В нем нет конфликта, так же как его нет и в первом типе» [там же]. Экзистенциальная тревога заставляет такого человека жить в неразрывной связи с обществом, и он тем самым помогает рутинизировать привычный нарратив, направленный на достижение коллективной онтологической безопасности.

Третий тип у Бердяева — «одинок и не социален». В отличие от первых двух у этого типа возникает внутренний конфликт по поводу периодического несовпадения континуума своей самоидентичности и превалирующего коллективного нарратива онтологической безопасности. Но этот конфликт гасится, и человек в итоге вписывается в коллективные рутинные процедуры управления его тревогой — тревогой одиночества. Эту модель «политики одиночества» Бердяев соотносит с жизнью человека искусства «в башне из слоновой кости» — человека аполитичного и, как выясняется, также в значительной степени конформного: «Люди этого типа часто переживают одиночество небольшими группами элиты. Они легко идут на компромиссы с социальной средой, когда этого требует их существование. Это определяется тем, что они в этой области обыкновенно не имеют никаких верований и убеждений. Они готовы быть консервативны в эпохи консервативные и революционны в эпохи революционные, хотя они равнодушны и к консерватизму, и к революционности» [там же, с. 95].

Наконец, четвертая модель — «одинок и социален», видимо, наиболее импонирует самому философу и связывается им с ролью «пророка». Такими, писал Бердяев, бывают творческие инициаторы, новаторы, реформаторы, революционеры духа: «Этот пророческий тип переживает конфликт с религиозным или социальным коллективом, он никогда не находится в гармонии с социальной средой, с общественным мнением» [там же]. В этом случае человек уже не вписывается в доминирующую «политику одиночества». Его экзистенциальная тревога одиночества больше не может «потакать» идеалам и нарративу онтологической безопасности данного общества. Его одиночество в обществе становится угрозой, онтологической опасностью для общества, способной разрушить его изнутри. Нам хорошо известно это из романа «Посторонний» Альбера Камю.

Что касается Бердяева, то не случайно, что у него пророк обычно находится в конфликте со священником, со жрецом или другими выразителями религиозных коллективных нарративов об онтологической безопасности общества: «Пророк переживает острое одиночество и покинутость, он может подвергаться преследованию всего окружающего мира. Но менее всего можно сказать, что пророческий тип не социален... Он обличает народ и общество, судит его, но всегда поглощен судьбой этого народа и общества» [там же, с. 96]. В короткой перспективе «пророк» обществу «не нужен». Он мешает достижению коллективной онтологической безопасности. Но для Бердяева при этом важно, что пророческий тип обращен не к своему личному спасению, а к совершенству человечества и даже всего космоса: «тип этот

С.В. Акопов
Общественный
идеал:
«онтологическая
безопасность»
и «политика
одиночества»

раскрывается не только в религиозной сфере, он проявляется и в жизни социальной, и в познании, где тоже есть профетический элемент, и в искусстве» [там же, с. 96].

В связи с последним примечательна и следующая автобиографическая заметка Бердяева из «Самопознания»: «Одинокие люди обыкновенно бывают исключительно созерцательными и не социальными. Но я соединял одиночество с социальностью... Мой случай я считаю самым тяжелым, это есть сугубое одиночество. Вопросы социального порядка вызывали во мне страсти и вызывают сейчас. И вместе с тем всякий социальный порядок мне чужд и далек» [5, с. 23].

Естественно, что сам Бердяев осознавал всю условность и схематичность своей «классификации». Установка этих четырех типов, пишет он, относительна, и соотношение между ними нужно понимать динамически. Но при всей условности своей типологии Бердяев подчеркивает, что проблема одиночества представляется ему «основной философской проблемой, с ней связаны проблемы “я”, личности, общества, общения, познания» [7, с. 96]. Беря в эпиграф своей книги афоризм Г. Ибсена о том, что «самый могущественный человек тот, кто стоит на жизненном пути одиноко» [там же, с. 3], Бердяев пишет о судьбе философа, который нередко, как и пророк в обществе, «побивается камнями». «В философе всегда есть что-то от Спинозы и от спинозовской судьбы. Социальная беззащитность философа и персоналистический характер его философии напоминают положение пророка и пророческое служение... Философия пророческого типа самая беззащитная и наименее признаваемая, наиболее обреченная на одиночество» [там же, с. 23].

Причем, согласно Бердяеву, это состояние одиночества в мире только усиливается по мере того, что в современных терминах он, наверное, мог бы назвать «глобализацией». Чем больше люди, полагает Бердяев, начинают жить не только как прежде — в ограниченном небольшом пространстве — но и жить «во вселенной», «в мировом пространстве с мировым горизонтом», тем больше это «обостряет чувство их одиночества и покинутости» [там же, с. 82]. Я бы связал эту мысль с тем, что чем больше человек начинает жить в перспективе глобального мира, тем чаще видит ограниченность нарративов онтологической безопасности, рутинизированных и абсолютизированных в рамках локальных сообществ и их национальных государств.

Однако философ, по мнению Бердяева, всегда жил «во вселенной», всегда «с мировым горизонтом», и он «не знает тесного круга». Потому он изначально так же одинок, как и пророк, но и несколько по-другому: «философ преодолевает свое одиночество

не через жизнь в коллективном сознании, а через познание» [там же]. Размышления Бердяева о выходе философа из «тесного круга», на мой взгляд, близки выводу Мераба Мамардашвили, высказанному им в статье «Одиночество — моя профессия»: «философия есть способ приобщения к вечному настоящему, это место, где мы современны со всеми людьми — прошлыми, сейчас живущими и в будущем живущими» [12, с. 539].

Мамардашвили здесь возникает не случайно: и он, и Семен Франк (и далее художник Александр Иванов) — все они оказались в какой-то момент изгоями, «не нужными своему обществу». Говоря словами Бердяева, они оказались в «философском одиночестве»; в ситуации эмиграции внешней или, как писал про себя Мамардашвили, «в некоторой внутренней эмиграции». Поэтому, как и Бердяев, Мамардашвили считал себя «хроническим специалистом по одиночеству уже с ранней юности» [там же, с. 553]. При этом Мамардашвили полагал важным погрузиться «в глубину колодца своего одиночества и страдания и выйти оттуда с какой-то глубокой истиной о себе, о человеке вообще, и о природе любви» [там же, с. 559]. В противном случае можно оказаться в ситуации, когда внутреннее одиночество становится одиночеством «и внешне оформленным, и уже становишься изгоем в той среде, которая целиком организует себя на принципах, отрицающих свободу, жизнь» [там же, с. 545]. Объединяя Бердяева и Мамардашвили в рамках одной статьи, я преследую цель еще раз дать голос тем, кто оказался в какой-то момент «невидимым», отрицаемым официальной идеологией в своих обществах, оказался «онтологически» опасным для общественных идеалов своего времени. Это понятно, если рассматривать общественные идеалы и нарративы в качестве капсулирующих экзистенциальную тревогу одиночества своих членов.

Здесь мы снова возвращаемся к экзистенциальному вопросу об «аутентичности» vs «имитации» человеческого существования. Рассуждая о несвободе в XX веке, Мамардашвили указывал, что на довольно больших пространствах жизнь и свобода были подвергнуты систематическому отрицанию. Для него было самое страшное наказание — «вдруг почувствовать и осознать себя имитацией жизни или марионеткой, которую кто-то другой дергает за нитки, ощутить себя зомби. Ведь у Кафки превращение и есть гибель живого внутри имитации его самого» [там же, с. 546]. В каком-то смысле продолжая бердяевскую критику объективации человека в условиях советского режима, Мамардашвили говорит: «Советская культура была построена на том, что твое место, которое должен занять своим живым присутствием ТЫ, всегда уже занято имитацией тебя самого, кем ты должен быть, и что

С.В. Акопов
Общественный
идеал:
«онтологическая
безопасность»
и «политика
одиночества»

ождается от тебя. Знак, подтверждающий знак тебя самого. Это какая-то система антижизни. И тогда, в общем, ясно, что философия — это реакция достоинства жизни перед лицом антижизни» [там же].

Близкое экзистенциальное понимание «жизни» было выражено товарищем по одиночеству в эмиграции и (как он сам говорил про себя) «союзником Бердяева в его борьбе» — философом Семеном Франком. 27 марта 1928 года он признавался Бердяеву: «Истинное бытие я тоже понимаю как *жизнь*, раскрывающуюся в живом внутреннем опыте» [цит. по: 8], то есть в «живом знании». Здесь Бердяев, Франк и Мамардашвили (с разницей в 70 лет пережившие сходный опыт «внешней» и «внутренней» эмиграции)³ выходят на важную для экзистенциальных философов тему не только аутентичности нашего существования, но и подлинности человеческой свободы. В контексте теории «онтологической безопасности» эта проблема перетекает в вопрос о том, насколько преодоление некоторыми людьми одиночества через идентификацию себя с национальными политическими нарративами, дающими на какое-то время обществу чувство безопасности и «успокоения», позволяет этим людям сохранить свободу, либо же, наоборот, сопутствует их «объективации». То есть, говоря словами Бердяева, насколько рутинизация общественного идеала в перформативных практиках онтологической безопасности переносит человеческое «я» в мир «объектов», или даже в мир «антижизни» — как выразил это Мамардашвили. Это также связано с философской проблемой аутентичности самоощущения человеческой жизни. Ведь, в конце концов, одинокие люди не сразу осознают, что они «по-настоящему» одиноки, так же как и не сразу могут распознать «дух Великого Инквизитора», — а именно, что их ощущение «аутентичного существования», может быть, давно пребывает в «ловушке», став предметом чей-то ловкой (и даже не до конца осознанной) «политики одиночества»⁴. Возможно, что только осознанное чувство периодического одиночества в мире и может дать человеку гарантию аутентичности и подлинности его бытия, континуума его самоидентичности. В четвертой и заключительной части этой статьи я еще вернусь и уточню эту мысль применительно к разным типам одиночества и их преодолению.

³ О «философском одиночестве» Семена Франка в эмиграции см., напр.: [14].

⁴ Подробнее о том, как заявления об «аутентичности» связаны с претензиями на статус, с идеологией, с политическим воображением, отчуждением и «политикой аутентичности», см.: [35, с. 124].

Преодоление одиночества и «подлинность» свободы: проблема «объективизации» человека

С.В. Акопов
Общественный
идеал:
«онтологическая
безопасность»
и «политика
одиночества»

Как я писал ранее, и Бердяев, и Мамардашвили, и Семен Франк хорошо видели ловушку «иллюзорной свободы», предлагаемой к достижению человечеству на ниве внешнего строительства и социальной инженерии. Как подчеркивал в своей статье Владимир Порус, у Бердяева «поле борьбы со злом — внутри человека, ее исход не предопределен, он зависит от духовных, нравственных усилий каждого; ее нельзя “передоверить” ни трансцендентным началам, ни человеческому “всемству»» [13, с. 156]. Значит, никакой «иной порядок Бытия» не избавит человека от этой борьбы, от страдания и трагедии, ведь «избавление стоит слишком дорогого — утраты человеком его свободы» [там же].

Взгляды Мамардашвили на христианскую жизнь не нашли своего системного воплощения (хотя мы знаем о его беседах с отцом Александром Менем)⁵. Бердяев же, конечно, тесно связывал аутентичность бытия именно с христианскими идеалами, при этом хорошо осознавая опасности современного ему ортодоксального христианства. Бердяев пишет про «дух Великого Инквизитора», который проявляется и в старой церкви, отрицавшей свободу совести и сжигавшей еретиков (поставившей авторитет выше свободы). Но также Бердяев обнаруживает этот дух и в стихии государственности, «поклонившейся кесарю и мечу его, во всех формах государственного абсолютизма и обоготворения государства, отвергающего свободу человеческую и опекающего человека, как презренное животное, и в социализме, поскольку он отверг вечность и свободу во имя земного устройства, земной равной сытости человеческого стада» [4, с. 2]. Порус приводит в этой связи следующее мнение: «За две тысячи лет бытия в христианской культуре человечество так и не смогло (не пожелало?) ... органично принять принципы, заложенные в христианстве в качестве сущностных оснований социальной жизни...» [13, с. 160]. Возможно, христианство было явлено человечеству слишком рано?

Последняя мысль высказывалась в художественной форме и до Бердяева. Здесь религиозное тесно переплетается с идеологическим. В качестве иллюстрации того, как в обществе могут

⁵ Юрий Сенокосов вспоминает: «Философ и богослов не спорили, хотя, казалось бы, для этого были все основания и причины, понимая друг друга, потому что думали об одном и том же — о свободе и человеческом достоинстве» [14].

существовать различные модели управления «тревогой одиночества», я приведу художественное высказывание, произведшее общественный резонанс в России середины XIX века. Оно принадлежит художнику Александру Иванову и совпало, выражаясь в терминах теории онтологической небезопасности, с «критической ситуацией» поражения России в Крымской войне и последовавшей за ней эпохой реформ и отмены крепостного права (не случайно государь император, изначально спонсировавший в Италии картину Иванова, спрашивал художника, зачем тот нарисовал раба на переднем плане своей картины). Представляется, что «Явление Христа народу» может служить «зеркалом» политики одиночества в его исторической ретроспективе.

Второе название картины — «Явление Мессии» — переключается с идеей «одиночества пророка» в книге Бердяева. Помимо самого Мессии, справа от него мы видим фигуру в красном плаще, которую Иванов (наряду с рядом других эскизов) рисовал со своего близкого друга Николая Гоголя, о религиозно-философских поисках которого он был прекрасно осведомлен. В этом смысле «одиночество» кающегося грешника в красном плаще на картине Иванова, вероятно, ближе всего именно к «пророческому» типу «одиночества философа» по классификации Бердяева — трагическому одиночеству, в котором Гоголь завершит свою жизнь (как и, кстати, через шесть лет, в 1858 году, сам художник Иванов).

В центре картины (рис.) — внизу справа от Иоанна Предтечи — мы находим автопортрет самого художника, изображенного в профиль в виде странника с посохом в серой шляпе. Эту фигуру можно было бы принять за отстраненного отшельника, соответствующего третьему бердяевскому типу одинокого художника, погруженного в созерцательную отрешенность и не вмешивающегося в разыгрывающуюся вокруг социальную драму. Но, на мой взгляд, это не отстраненность, а скорее — «остранение» (в смысле, который вкладывал в это слово Виктор Шкловский), ибо автопортрет художника в виде пилигрима с посохом в войлочной шляпе «остраненный», но не равнодушный⁶.

Известно, что «римский затворник» Александр Иванов не только не удержался и поместил свой автопортрет в эпохальную картину. В 1857 году он посетил в Лондоне Александра Герцена, от которого, вероятно, и узнал о готовящейся Александром II отмене крепостного права. Эта новость, скорее всего, и сподвигла Иванова привезти наконец свою картину в Россию [1, с. 230].

⁶ В этом похожий на автопортрет Карла Брюллова на картине «Последний день Помпеи».



Иванов А.А. Явление Христа народу (Явление Мессии). Государственная Третьяковская галерея [10]

С.В. Акопов
Общественный
идеал:
«онтологическая
безопасность»
и «политика
одиначества»

Что касается двух других бердяевских типов одиночества (конформистско-подражательного и «равнодушного к судьбам общества и народа»), то они могут считаться щедро представленными на картине целым рядом персонажей — от группы фарисеев до римских всадников и солдат (которые потом арестуют Христа). При этом, конечно, одной из ключевых на картине считается фигура раба — символ отчужденного человека, задумывающегося о том, как вернуть себе свою свободу. В современном философском контексте «одиначество раба» Александра Иванова весьма многозначно. Здесь вспоминается и объективация человека в постколониальной политической теории — цвет кожи раба отличен от его «белого господина» (фигура последнего зрителю представлена со спины). С другой стороны, «раб» пытается улыбаться, и эта улыбка задает ту грозную диалектику — диалектику «господина и раба» (если говорить словами Гегеля, актуализированными современником Бердяева по эмиграции Александром Кожевым), которая в том числе может означать и его готовность к «борьбе за признание». Послушается ли «воспрямивший раб» жеста правой руки своего белого хозяина, видимо, предлагающего рабу не воспринимать явление мессии серьезно, а просто подать ему хозяйскую одежду? Мы этого пока не знаем.

Наконец, говоря об объективации, нельзя не присмотреться к пейзажу. В глубине рощи, над головами будущих учеников Христа — Иоанна Богослова, апостолов Андрея и Нафанаила — есть еще и так

называемые «спрятанные люди» — «иероглифы скорби и плача», статично «взирающие на происходящее из-за кулис» [1, с. 234]. Их присутствие можно трактовать по-разному. Но, так или иначе, их присутствие — это символ «отсутствия». Символ отсутствия того, кого современный британский политический теоретик Майкл Фриден (правда, в «критической ситуации» недавнего Брексита) назвал «невидимые люди» (*invisible people*) — люди, существование которых оказывается до поры до времени «замалчиваемым», «заглушенным», «незаметным» [23, р. 4–5]. В каком-то смысле это статичная «одинокая толпа» (Дэвид Рисман), которая всегда готова выйти на сцену «из-за кулис истории». Здесь уместно наблюдение Хосе Ортеги-и-Гассета, предупреждавшего, что «сегодня мы являемся свидетелями торжества гипердемократии, в которой масса действует прямо, вне закона, навязывая свои чаяния и желания посредством материального давления» [34, р. 17].

Как мне кажется, картина «Явление Христа народу» может быть иллюстрацией не только «моделей одиночества», описанных у Бердяева, но и собственно символом общества, (еще) не готового поступиться своей «онтологической безопасностью» ради выхода из описанной выше ловушки «духа Великого Инквизитора». Казалось бы, глядя на картину Александра Иванова, современный зритель был бы волен выбирать, какая модель одиночества ему ближе. Но этот выбор мог бы быть более осознанным, если бы объективация в нашем обществе не была частью всеобъемлющей самообъективации.

В этом смысле Иванов и Бердяев разворачивают перед нами еще один важный сюжет. Политическая философия или искусство нередко находятся под ударами своих более утилитарных конкурентов. (Оно и понятно: кому нужно «одиночество философа» в коммодифицированном мире гипердемократии, где «масса считает, что она имеет право навязать и придать силу закона понятиям, рожденным в кафе» [34, р. 18]?) В таком мире этот (четвертый) тип бердяевского одиночества и плохо покупается, и плохо продается⁷. В «Самопознании» Бердяев напишет, что свобода трудна, она есть тяжелое бремя, ибо «люди легко отказываются от свободы... Огромная масса людей совсем не любит свободы и не ищет ее. Революции масс не любят свободы» [5, с. 30]. Идея свободы для Бердяева первичнее идеи совершенства, потому что нельзя принять принудительного, насильственного совершенства, даже если это совершенство обещает тот или иной общественный

⁷ История с достаточно предвзятым семикратным отклонением кандидатуры Бердяева на Нобелевскую премию в этом смысле весьма символична [см.: 28].

идеал. Однако, как я замечал в предыдущей части, объективированному миру не очень нужны необъективированные люди. По крайней мере они способны мешать его чувству «онтологической безопасности». И здесь возникают предпосылки для постепенной человеческой самообъективации, отказ от которой грозит однозначным «одиночеством философа».

С.В. Акопов
Общественный
идеал:
«онтологическая
безопасность»
и «политика
одиночества»

Самообъективация или уединенность? (вместо заключения)

На протяжении своей истории Россия не раз оказывалась в «критической ситуации» онтологической небезопасности. После реформ Александра II (эпохи художника Иванова) и революции 1917 года (проанализированной Бердяевым и Франком) устроители нового общественного идеала не раз предлагали «подморозить Россию». Фигура Владимира Соловьева (связавшая две вышеупомянутые эпохи) символична и в связи с его отказом от самообъективации, и в отношении судьбы «одиночества философа». Соловьев, вероятно, не вписался в «политику управления тревожным одиночеством», стоящую в основе нарратива онтологической безопасности России и ее идеалов эпохи Александра III.

Что же такое самообъективация, и есть ли ей альтернативы? В работе «Творчество и объективация» (1941) Бердяев разъясняет, как она соотносится с отсутствием аутентичности: объективация, неподлинность феноменального мира, совсем не значит, что мир людей нереален или что за ним стоят иные «вещи в себе». Согласно Бердяеву это значит, что наш мир находится в недолжном духовно-нравственном состоянии, в состоянии рабства, утери свободы, вражды, отчужденности, подчинения необходимости. «Объективация есть выбрасывание человека вовне, экстериоризация, подчинение условиям пространства, времени, причинности, рационализации. В экзистенциальной же глубине человек находится в общении с духовным миром и со всем космосом» [6, с. 190–191].

Думается, что одна из миссий политической философии (и в том числе ее «практический смысл») как раз может заключаться в том, чтобы помочь человеку преодолеть социальное одиночество без политической самообъективации. Мы можем предположить, что одним из элементов «политики управления тревожным одиночеством» (неважно от чьего имени она осуществляется) будет именно процесс человеческой самообъективации. С помощью последнего может достигаться идентификация человека с нарративом того или иного общественного идеала и — вполне

возможно — идеологическая легитимация «онтологической безопасности», но уже на уровне коллективной идентичности. Формы и результаты подобного превращения «политики» в «полицию» (Жак Рансьер) могут быть разными (социальная изоляция, атомизация, овеществление, отчуждение, тоска и др.). Но в любом случае такая самообъективация связана с сохраняющейся тревогой и так называемым «негативным опытом одиночества».

Гидденса часто критикуют за то, что он слишком «рационализирует» «онтологическую безопасность», встраивая ее в свою теорию структуризации и заставляя работать на уже существующий в обществах status quo. Последнее создает предпосылки для гипостазирования примата страха перед любыми социальными изменениями, а также принципиально конфликтного характера взаимодействий между индивидами и разными сообществами [27, с. 240–241]. Вовсе не этот пессимистический уклон я имел в виду выше, предполагая, что именно осознанное чувство периодического одиночества в мире может дать человеку гарантию подлинности его бытия. Я имел в виду не «одиночество в толпе», а одиночество в более созидательном смысле, демассификацию человека. Здесь можно опереться на экзистенциальную психологическую теорию, которая дает нам важное разделение на «негативное» и «положительное» одиночество — на «тревожное одиночество» типа «loneliness» и на креативное «solitude». Первое сопровождается выработкой защитных механизмов и часто отвлекает людей от решения их жизненно важных вопросов. По мнению Кларка и его дочери Керри Мустакас, «loneliness» создает тип людей, все время «оборачивающихся на других» (other directed people) [30]. Конструктивное же одиночество типа «solitude» тогда, наверное, можно перевести с английского на русский словом «уединенность» или, например, «уединение» со своими мыслями.

Еще больше такой подход развивает философ Бен Минускович, считающий, что противоположностью негативного одиночества является не «слитность с группой», и даже не положительная уединенность (solitude), а именно «близость» или «интимность» (intimacy). «Все значимые понятия, — считает американский философ балканского происхождения, — должны иметь значимую противоположность. Противоположность “одиночества” — близость... Суть близости происходит из взаимного обмена чувствами, значениями, решениями и ценностями с другим значимым сознательным (self-conscious) или божественным существом» [29, p. xl]. Причем в этом он отталкивается в том числе и от российской философской традиции Федора Достоевского.

Представляется, что в попытках уйти от описанной выше ловушки «Великого Инквизитора», от «фетишизации» общественного

идеала и отрицания свободы совести важно рассмотреть альтернативы существующей «политике одиночества», часто опирающейся на принципы геополитически изолированного «острова-цивилизации» и его «сакральной вертикали» [16, с. 940]. В последнем случае «управление экзистенциальной тревогой» ради достижения онтологической безопасности будет иметь центроостремительный характер, и такую «политику одиночества» можно условно назвать «вертикальной», чаще ориентированной на иерархические структуры государства.

Однако можно воспользоваться разработками авторов, предлагающих альтернативные модели преодоления одиночества. Это прежде всего такие «русские европейцы», как Семен Франк (его концепции «диалогического монодуализма» и «живого знания»), Александр Бенуа (проект «эстетического универсализма») или Михаил Бахтин («диалогизм» vs «монологизм»). Творчество самого же Бердяева стало продолжением не только «соловьевского ренессанса», но и «русского модернизма». В этом смысле к Бердяеву и его товарищам можно применить принцип открытости, удачно описанный Ольгой Жуковой как «культурный универсализм», преодолевающий «монологичность и гомогенность собственной культуры в процессе знакомства, усвоения и творческой переработки ценностей, смыслов и значений другой культуры» [9, с. 420].

Представляется, что такой «горизонтальный», диалогический способ преодоления одиночества («экзистенциальная транскulturность»⁸, или даже «экзистенциальный транснационализм») мог бы выгодно разнообразить и сбалансировать существующую («вертикальную») политику одиночества, в том числе и с позиции нахождения более тонкой грани между формированием онтологически необходимого общественного идеала и преодолением политической самообъективации личности.

Если противоположностью «тревожного одиночества» является не конформная социальность, а скорее «уединенность», «близость» и «диалогичность», в том числе и в отношении других культур и цивилизаций, то на смену «самообъективировавшейся личности» должна прийти личность, способная на — в самом широком смысле слова — политическую «дружбу» и «любовь». Ссылаясь на Эриха Фромма, Рубен Апресян отмечает, что человек осознает свою обособленность и одиночество. Поэтому одна из его важнейших экзистенциальных потребностей — потребность единения с другими живыми существами. И выражением этой потребности и является любовь [3, с. 215]. В этом смысле

С.В. Акопов
Общественный
идеал:
«онтологическая
безопасность»
и «политика
одиночества»

⁸ О «транскulturности» [см.: 2].

не случайно у книги «Я и мир объектов» Бердяева есть и второй эпиграф из послания апостола Иоанна: «Будем любить друг друга, потому что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога». Не об этой ли альтернативной политике преодоления человеческого одиночества пытается напомнить нам, вздымая руки к небу, по-прежнему уединенная фигура Иоанна Крестителя на картине «Явление Христа народу»?

Благодарность. *Выражаю искреннюю благодарность Рубену Грантовичу Апресяну, Алексею Алексеевичу Кара-Мурзе, Надежде Федоровне Колгановой, а также анонимному рецензенту за ценные замечания, высказанные в процессе работы над данной статьей.*

Литература

1. Алленов М.М. «Явление Христа народу» в 1858 году как символ и симптом исторического момента // Исторические исследования. 2015. № 2. С. 230–245.
2. Акопов С.В. Транскультурные эксперименты транснационального интеллектуала // HOMO SCRIPTOR: Сборник статей в честь 70-летия М.Н. Эпштейна / ред. М. Липовецкий. М.: Новое литературное обозрение, 2020. С. 56–81.
3. Апресян Р.Г. Идеал романтической любви в «постромантическую эпоху» // Этическая мысль. 2019. № 6. С. 201–218.
4. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. Санкт-Петербург: М.В. Пирожков, 1907.
5. Бердяев Н.А. Самопознание. Л.: Лениздат, 1991.
6. Бердяев Н.А. Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики // Царство Духа и царство кесаря. М.: Республика, 1995. С. 164–286.
7. Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж: Умса-Press, 1934.
8. Гапоненков А.А. Эпистолярный диалог С.Л. Франка и Н.А. Бердяева (1923–1947) // Вопросы философии. 13.03.2014. [Электронный ресурс]. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=913 (дата обращения: 15.05.2021).
9. Жукова О.А. Опыт о русской культуре. Философия истории, литературы и искусства. М.: Согласие, 2019.
10. Иванов А.А. Явление Христа народу (Явление Мессии). Государственная Третьяковская галерея. (Фотография сделана автором 27.05. 2021).
11. Кара-Мурза А.А. Сорренто Владимира Соловьева. 1876. М.: Аквилон, 2020.
12. Мамардашвили М.К. Одиночество — моя профессия // Очерк современной европейской философии. М.: Азбука, 2012. С. 533–566.
13. Порус В.Н. Н.А. Бердяев: Эсхатология свободы // Н.А. Бердяев и единство европейского духа / под ред. В. Поруса (Серия «Религиозные мыслители»). М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. С. 142–178.
14. Сенокосов Ю. Встречи (Мераб Мамардашвили и о. Александр Мень). [Электронный ресурс]. URL: http://rusliberal.ru/books/Men_Mamarda.pdf (дата обращения: 15.05.2021).

15. Цыганков А.С., Оболевич Т. С.Л. Франк в Третьем Рейхе: заметки к биографии // Человек. 2021. Т. 32, № 1. С. 109–127.
16. Цымбурский В.Л. Россия — Земля за Великим Лимитрофом: цивилизация и ее геополитика // Геополитика: антология. М.: Академический проект, 2006. С. 935–966.
17. Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории / пер. с нем. М.И. Левиной. М.: Политиздат, 1991. С. 420–508.
18. Akopov S. Russia's "Fortresses of Solitude": Social Imaginaries of Loneliness after the Fall of the USSR // Social Science Information. 2020. Vol. 59, N 2 (June). P. 288–309.
19. Arfi B. Security qua Existential Surviving (While Becoming Otherwise) through Performative Leaps of Faith // International Theory. 2020. Vol. 12, N 2. P. 291–305.
20. Arendt H. The Origins of the Totalitarianism. Orlando: A Harvest Book, 1994.
21. Bader M. Progressives Need to Fight America's Deadly Epidemic of Loneliness // Psychology Today. December 23, 2015. URL: <https://www.psychologytoday.com/sg/blog/what-is-he-thinking/201512/the-politics-loneliness?amp> (дата обращения: 12.05.2021).
22. Berenskoetter F. Anxiety, Time, and Agency // International Theory. 2020. Vol. 12, N 2. P. 273–290.
23. Freedon M. After the Brexit referendum: revisiting populism as an ideology // Journal of Political Ideologies. 2017. Vol. 22, N 1. P. 1–11.
24. Giddens A. Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age. USA: Stanford University Press, 1991.
25. Gustafsson K., Krickel-Choi N. Returning to the roots of ontological security: insights from the existentialist anxiety literature // European Journal of International Relations. 2020. Vol. 26(3). P. 875–895.
26. John T. How the World's First Loneliness Minister Will Tackle "the Sad Reality of Modern Life" // Times. April 25, 2018. URL: <https://time.com/5248016/tracey-crouch-uk-loneliness-minister/> (дата обращения: 12.05.2021).
27. Kinnvall C., Mitzen J. Anxiety, Fear, and Ontological Security in World Politics: Thinking with and beyond Giddens // International Theory. 2020. Vol. 12, N 2. P. 240–256.
28. Marčenko T. Маргинал: нобелевское дело Н.А. Бердяева. В архиве шведской академии // Revue des études slaves. 2016. LXXXVII-3-4. P. 433–456.
29. Mijuskovic B. Loneliness in Philosophy, Psychology, and Literature. Bloomington: iUniverse, 2012.
30. Moustakas C., Moustakas K. Loneliness, Creativity and Love: Awakening Meanings in Life. Philadelphia: Xlibris, 2004.
31. Rumelili B. Integrating Anxiety into International Relations Theory: Hobbes, Existentialism, and Ontological Security // International Theory. 2020. Vol. 12, N 2. P. 257–272.
32. Steele B. Ontological Security in International Relations. Self-Identity and the IR State. London and New York: Routledge, 2008.
33. Olds J., Schwartz R. The Lonely American. Drifting Apart in the Twenty-first Century. Boston: Beacon Press, 2009.
34. Ortega y Gasset J. The Revolt of the Masses. New York: W.W. Norton & Company, 1993.
35. Umbach M., Humphrey M. Authenticity: The Cultural History of a Political Concept. London: Palgrave Macmillan, 2018.

С.В. Акопов
Общественный
идеал:
«онтологическая
безопасность»
и «политика
одиночества»

Social ideal: “Ontological Security” and “Politics of Loneliness”

Sergei V. Akopov

Doctor of political sciences, Professor at the Department of Political Science and International Affairs.

HSE University.

123 Naberezhnaya Kanala Griboedova, St. Petersburg 190068, Russian Federation.

ORCID: 0000-0002-8883-4856

E-mail: sergakopov@gmail.com

Abstract. The article deals with the problem of development of social ideal through the prism of the theory of ontological security. The research focuses on the relationship between ontological security and social anxiety about overcoming human loneliness. The author believes that Russian existentialism is capable of introducing a relatively new topic in the research of the mechanisms for enabling and sustaining ontological security. Namely, maintaining the ontological security of society is possible through specific models of the so-called “politics of loneliness”. Additionally, the article examines how the anthropological experience of loneliness can lead to self-objectification of the individual within the framework of the so called “vertical” politics of loneliness. In conclusion paper examines the question of whether loneliness can be overcome without political objectification and what can be considered the opposite of negative “loneliness anxiety”.

Keywords: social ideal, ontological security, Russian existentialism, loneliness, anxiety

For citation: Akopov S.V. Social ideal: “ontological security” and “politics of loneliness” // *Chelovek*. 2021. Vol. 32, N 4. P. 5–26. DOI: 10.31857/S023620070016683-8

References

1. Allenov M.M. “Yavlenie Hrista narodu” v 1858 godu kak simvol i simptom istoricheskogo momenta [“The Appearance of Christ before the People” in 1858 as a Symbol and Symptom of the Historical Period]. *Istoricheskie issledovaniya* [History Studies]. 2015. N 2. P. 230–245.
2. Akopov S.V. Transkul’turnye eksperimenty transnacional’nogo intellektuala [Transcultural experiments of a transnational intellectual]. *HOMO SCRIPTOR: Sbornik statej v chest’ 70-letiya M.N. Epshtejna* [HOMO SCRIPTOR: The collection of articles to the 70th birthday of Mikhail Epstein], ed. by M. Lipovecky. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2020. P. 56–81.
3. Apresyan R.G. Ideal romanticheskoy lyubvi v “postromanticheskuyu epohu” [The ideal of romantic love in the “post-romantic era”]. *Eticheskaya mysl’* [Ethical Thought]. 2019. N 6. P. 201–218.
4. Berdyaev N.A. *Novoe religioznoe soznanie i obshchestvennost’* [New religious consciousness and society]. St.-Petersburg: M.V. Pirozhkov Publ., 1907.

5. Berdyaev N.A. *Samopoznanie* [Self-Knowledge]. Leningrad: Lenizdat Publ., 1991.

6. Berdyaev N.A. *Tvorchestvo i ob"ektivatsiya. Opyt eskhatologicheskoi metafiziki* [Creativity and objectification. The experience of eschatological metaphysics]. *Carstvo Duha i carstvo kesarya* [The Kingdom of the Spirit and the Kingdom of Caesar]. Moscow: Respublika Publ., 1995. P. 164–286.

7. Berdyaev N.A. *Ya i mir ob"ektov. Opyt filosofii odinochestva i obshcheniya* [Me and world of objects: the experience of philosophy of loneliness and communication]. Parizh: Ymca-Press, 1934.

8. Gaponenkov A.A. Epistolyarnyj dialog S.L. Franka i N.A. Berdyaeva (1923–1947) [Epistolary dialogue of S.L. Frank and N.A. Berdyaev (1923–1947)]. *Voprosy filosofii*. March 13, 2014. [Electronic resource]. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=913 (date of access: 15.05.2021).

9. Zhukova O.A. *Opyt o russkoj kul'ture. Filosofiya istorii, literatury i iskusstva* [An essay on Russian culture: philosophy of history, literature and art]. Moscow: Soglasie Publ., 2019.

10. Ivanov A. *Yavlenie Hrista narodu* [The Appearance of Christ Before the People], Gosudarstvennaya Tret'yakovskaya galereya [The State Tretyakov Gallery].

11. Kara-Murza A.A. *Sorrento Vladimira Solov'eva*. 1876. [Sorrento of Vladimir Solovyov. 1876]. Moscow: Akvilon Publ., 2020.

12. Mamardashvili M.K. *Oдиночество – моя профессия*. [Loneliness is my profession]. *Oчерk sovremennoj evropejskoj filosofii* [An essay on Modern European Philosophy]. Moscow: Azbuka Publ., 2012. P. 533–566.

13. Porus V.N. N.A. Berdyaev: *Eskhatologiya svobody* [N. Berdyaev: Eschatology of freedom]. *N.A. Berdyaev i edinstvo evropejskogo duha* [N.A. Berdyaev and the unity of the European Spirit], ed. by V. Porus. Moscow: St. Andrew's Biblical Theological Institute Publ., 2007. P. 142–178.

14. Senokosov Yu. *Vstrechi (Merab Mamardashvili i o. Aleksandr Men)*. [Merab Mamardashvili and Father Alexander Men]. [Electronic resource]. URL: http://rusliberal.ru/books/Men_Mamarda.pdf (date of access: 15.05.2021).

15. Cygankov A.S., Obolovich T. S.L. Frank v Tret'em Rejhe: *zametki k biografii* [S.L. Frank in the Third Reich: Notes for a Biography]. *Chelovek*. 2021. Vol. 32, N 1. P. 109–127.

16. Tsymbursky V.L. *Rossiya — Zemlya za Velikim Limitrofom: civilizaciya i ee geopolitika*. [Russia — the Land beyond the Great Limitrophe: civilization and its geopolitics]. *Geopolitika: antologiya* [Geopolitics: an anthology]. Moscow: Akademicheskij proekt Publ., 2006. P. 935–966.

17. Jaspers K. *Filosofskaya vera* [Philosophical Faith and Revelation]. *Smysl i naznachenie istorii* [The Origin and Goal of History], trans. from German by M.I. Levina. Moscow: Politizdat Publ., 1991. P. 420–508.

18. Akopov S. Russia's "Fortresses of Solitude": Social Imaginaries of Loneliness after the Fall of the USSR. *Social Science Information*. 2020. Vol. 59, N 2 (June). P. 288–309.

19. Arfi B. Security qua Existential Surviving (While Becoming Otherwise) through Performative Leaps of Faith. *International Theory*. 2020. Vol. 12, N 2. P. 291–305.

20. Arendt H. *The Origins of the Totalitarianism*. Orlando: A Harvest Book, 1994.

21. Bader M. Progressives Need to Fight America's Deadly Epidemic of Loneliness. *Psychology Today*. December 23, 2015. [Electronic resource]. URL: <https://www.psychologytoday.com/sg/blog/what-is-he-thinking/201512/the-politics-loneliness?amp> (date of access: 12.05.2021).

С.В. Акопов
Общественный
идеал:
«онтологическая
безопасность»
и «политика
одиночества»

22. Berenskoetter F. Anxiety, Time, and Agency. *International Theory*. 2020. Vol. 12, N 2. P. 273–290.
23. Freedden M. After the Brexit referendum: revisiting populism as an ideology. *Journal of Political Ideologies*. 2017. Vol. 22, N 1. P. 1–11.
24. Giddens A. *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. USA: Stanford University Press, 1991.
25. Gustafsson K., Krickel-Choi N. Returning to the roots of ontological security: insights from the existentialist anxiety literature. *European Journal of International Relations*. 2020. Vol. 26(3). P. 875–895.
26. John T. How the World's First Loneliness Minister Will Tackle “the Sad Reality of Modern Life”. *Times*. April 25, 2018. URL: <https://time.com/5248016/tracey-crouch-uk-loneliness-minister/> (date of access: 12.05.2021).
27. Kinnvall C., Mitzen J. Anxiety, Fear, and Ontological Security in World Politics: Thinking with and beyond Giddens. *International Theory*. 2020. Vol. 12, N 2. P. 240–256.
28. Marčenko T. Marginal: nobelevskoe delo N.A. Berdyaeva. V arkhive shvedskoi akademii [A “marginal”: the file N. Berdjaev in the archives of the Swedish Academy]. *Revue des études slaves*, LXXXVII-3-4. 2016. P. 433–456.
29. Mijuskovic B. *Loneliness in Philosophy, Psychology, and Literature*. Bloomington: iUniverse, 2012.
30. Moustakas C., Moustakas K. *Loneliness, Creativity and Love: Awakening Meanings in Life*. Philadelphia: Xlibris, 2004.
31. Rumelili B. Integrating Anxiety into International Relations Theory: Hobbes, Existentialism, and Ontological Security. *International Theory*. 2020. Vol. 12, N 2. P. 257–272.
32. Steele B. *Ontological Security in International Relations. Self-Identity and the IR State*. London and New York: Routledge, 2008.
33. Olds J., Schwartz R. *The Lonely American. Drifting Apart in the Twenty-first Century*. Boston: Beacon Press, 2009.
34. Ortega y Gasset J. *The Revolt of the Masses*. New York: W.W. Norton & Company, 1993.
35. Umbach M., Humphrey M. *Authenticity: The Cultural History of a Political Concept*. London: Palgrave Macmillan, 2018.

©2021 О.Б. СОЛОДОВНИКОВА, К.М. МАНУИЛЬСКАЯ,
Д.М. РОГОЗИН

СЕКСУАЛЬНОЕ ПОВЕДЕНИЕ РОССИЯН ВСЕХ ВОЗРАСТОВ В ПЕРИОД ПАНДЕМИИ COVID-19



Солодовникова Ольга Борисовна — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Центра полевых исследований Института социального анализа и прогнозирования. РАНХиГС при Президенте РФ. Российская Федерация, 119034 Москва, Пречистенская наб., 11. ORCID: 0000-0002-6032-6673 E-mail: olga.ogoniok@gmail.com



Мануильская Ксения Максимовна — кандидат социологических наук, старший научный сотрудник Центра полевых исследований Института социального анализа и прогнозирования. РАНХиГС при Президенте РФ. Российская Федерация, 119034 Москва, Пречистенская наб., 11. ORCID: 0000-0003-0483-7572 E-mail: ksenia_22@mail.ru



Рогозин Дмитрий Михайлович — кандидат социологических наук, директор. Центр полевых исследований Института социального анализа и прогнозирования. РАНХиГС при Президенте РФ. Российская Федерация, 119034 Москва, Пречистенская наб., 11. ORCID: 0000-0001-7879-1111 E-mail: rogozin@ranepa.ru

■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ НАУЧНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■

Аннотация. В рамках научно-исследовательской работы «Партнерские и романтические отношения в период пандемии и далее» командой Центра полевых исследований Института социального анализа и прогнозирования РАНХиГС в начале 2021 года были проведены два онлайн-исследования, затрагивающие вопросы сексуального поведения россиян. Тема сексуальности перестала быть табуированной, однако остается сенситивной: мужчины, люди с доходом выше среднего, имеющие высшее образование, более расположены к публичному разговору о сексе. Сексуальное образование, удовлетворение сексуальной жизнью напрямую связаны со статусными позициями, но большее влияние оказывают не деньги, профессия или гендер, а наличие постоянного сексуального партнера. Несмотря на пролиферацию ценностей традиционной семьи, она остается основой для сексуального благополучия и осмысленного подхода к интимным практикам. Пандемия только усиливает уже обозначенные тенденции: те, кто имеют партнера, оказываются более благополучны в своей интимной жизни, чем те, кто полагаются на мимолетные/случайные связи. При этом качество интимной жизни у многих снижается ввиду субъективных факторов (страх, стресс), а также объективных проблем и потерь (утрата супруга, болезнь и пр.). Как эти тенденции скажутся в долгосрочной перспективе, еще предстоит изучить. Разговор о сексуальности, открытый для всех возрастов, требует переопределения интимной жизни в категориях нежности, заботы, альтруизма и позитивной коммуникации, поиска «телесного языка» как проявления внимания к другому помимо непосредственного полового акта. Позитивная сексуальность включает в себя три базовых элемента: отказ от любого насилия, приоритет «переговоров»; принятие собственного тела и его изменений; постоянное сексуальное обучение как опыт переживания собственных ошибок и готовности к ним. Подобный дискурс сексуальности способен открыть дорогу для изучения интимной жизни самых разных социальных групп в России, освобождая от «желтизны» один из факторов их субъективного благополучия.

Ключевые слова: интимность, пандемия COVID-19, партнерские отношения, онлайн-исследования, опросы общественного мнения, сексуальное обучение, сексуальность, удовлетворенность сексуальной жизнью.

Ссылка для цитирования: Солодовникова О.Б., Мануильская К.М., Рогозин Д.М. Сексуальное поведение россиян всех возрастов в период пандемии COVID-19 // Человек. 2021. Т. 32, № 4. С. 27–52. DOI: 10.31857/S023620070016684-9

Дискурс сексуальности и интимных практик находится на пересечении, как минимум, трех сфер: медико-биологической, психологической и социокультурной [18], что затрудняет его восприятие всеми участниками. Можно

Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

заметить, что в разные исторические периоды (и в разных странах) в фокусе внимания оказывалась только одна из сторон вопроса. Если сексуальная революция, произошедшая на Западе в 1960-х годах, апеллировала к психологическому раскрепощению и связанной с ней свободе выбора партнеров, то уже в 1970-х научная дискуссия сместилась в сторону критического социокультурного анализа интимности, базирующегося на феминистических теориях [28]. Сексуальные отношения стали трактоваться как «система социальных отношений <...>, в которой мужское доминирование и женское подчинение институционализированы и сексуализированы» [24]. Ввиду такой критической постановки вопроса изучение сексуальности как таковой (вне ее социального контекста) приобрело медико-биологический характер и стало центрироваться на дисфункциях половой сферы, их влиянии на субъективное благополучие и т.д. [22]. На каждом следующем историческом этапе обращение к теме секса и интимных отношений требовало от исследователя набора социально одобряемых оправданий, легитимизирующих саму постановку вопроса.

Совершенно по другим причинам, но с отчасти схожим результатом дискурс сексуальности находился под подозрением в СССР. Хотя Н.Б. Лебина отмечает, что понятия «секс» и «интим» вошли в словоупотребление советских граждан в 1960–1970-х годах [5], их использование имело характерный оттенок. В частности, согласно данным Национального корпуса русского языка, вплоть до начала перестройки слово «секс» применялось только для характеристики западного общества, находясь в одном контексте с «насилием» и «порнографией». «Интим» также был «легализован» в языке как нейтральное понятие только в 1990-е, причем часто служил эвфемизмом для обозначения пугающего «секса». Согласно выводам классика отечественной сексологии И.С. Кона, мода на «традиционные ценности», возникшая в XXI веке в России, отнюдь не способствовала нормализации разговора об интимных практиках: они снова стали предметом умолчания, культуры в тени [3].

Таким образом, одной из основных проблем, связанных с социологическим исследованием сексуальности в России, является отсутствие «языка интимности», вызывающее коммуникативные сбои на разных уровнях. Интервьюер, обращаясь к респонденту с прямым вопросом об отношении к сексу, рискует встретиться с одной из двух распространенных реакций: либо смешком в свой адрес (если беседует с молодым человеком), либо с недоумением (если разговор строится с представителем старших поколений). В большинстве случаев под словом «секс» понимается, в первую очередь, половой акт, при этом весь сопутствующий фон

О.Б. Солодовникова, К.М. Мануильская, Д.М. Рогозин
Сексуальное поведение россиян всех возрастов в период пандемии COVID-19

партнерских интимных отношений: нежность, внимание, абсолютное признание со стороны другого — остается за скобками, исключается «сексуализированным» дискурсом. Ввиду этого разговор об интимных практиках отдельных социальных групп (включая несовершеннолетних подростков или представителей «четвертого возраста») становится заранее невозможным: если центральное «означаемое» в виде полового соития отсутствует, «секса» как фактора субъективного благополучия вроде бы и нет — исследовать нечего. Между тем границы представлений о сексуальности в последнее время расширяются, причем драйвером изменений стал во многом анализ интимных практик и представлений о партнерстве в старших возрастах.

Теоретическое и концептуальное описание исследования, составление программы исследования. Переопределение сексуальности

Старшее поколение в очередной раз показало, что ему есть, чему научить молодых. Ряд социологических исследований 2000-х годов [10, 13, 15, 25, 35, 36, 37] продемонстрировал, что, даже теряя в «количестве» непосредственных половых контактов, представители старшего возраста не теряют в «качестве» своей сексуальной жизни, переопределяя ее значение для себя в категориях нежности (tenderness), альтруизма (altruism, или желание «сделать нечто доброе, как поцелуй или объятие для своего партнера, не ожидая ничего взамен»), а также позитивной коммуникации (positive communication, или умения открыто говорить о своих желаниях и возможностях друг с другом) [22]. Примечательно, что в исследовании группы фон Гумбольдта, охватившем более 500 португальцев в возрасте от 65 до 98 лет, «удовольствие» от секса, традиционно стоящее в топе причин вступления в интимную близость [38, 29], оказалось лишь на пятом месте, а главным стимулом «любить и быть любимым» стали как раз нежность и забота (tenderness and care), сопровождающие партнерство в старших возрастах. В названии работы Л. Сандберг: «Просто чувствовать обнаженное тело рядом», посвященной сексуальности пожилых мужчин, открывается та же перспектива: необходимость телесного принятия, контакта с другим человеком, аналогичная контактам другого типа — душевным, интеллектуальным и т.д.

Дорогу этим исследованиям проложили работы, изучающие значение эмоций и привязанностей в жизни современного человека, такие как знаменитое «Интимное гражданство» К. Пламмера [33] или «Культурная политика эмоций» С. Ахмед [7]. Наша

привязанность друг к другу, включая интимную близость, является не просто «механизмом» получения удовольствия или достижения других желаемых результатов, но содержанием жизни на всем ее протяжении. Эта привязанность на новейшем этапе может быть понята как сексуальность.

Как ни странно, такой подход дает новый импульс для исследований не только в области интимных практик старших возрастов, но и молодежи. Стигма «асексуального» поколения поставлена на современных 20-летних уже давно и подкрепляется многочисленными исследованиями, суть которых в замере количества половых актов на одного человека в неделю/месяц. Например, количество американцев в возрасте от 18 до 29 лет, не имевших полового акта в течение последнего года, согласно данным General Social Survey, удвоилось на отрезке 2008–2018 годов, достигнув 23% [23]. При этом так называемая «культура перепихона», или случайных половых контактов (hookup culture), популярная в отдельных молодежных средах, как показывают новейшие исследования, завязана в первую очередь на «манифестацию» свободного разговора о сексуальности, а вовсе не на реальное увеличение количества половых контактов [17, 21]. В качестве гипотез, объясняющих «асексуальность» молодых, выдвигаются разные теории: от замещения (виртуальной реальностью и пр.) до медицинского фактора (реального снижения либидо). Однако не исключено, что новое поколение просто по-новому воспринимает интимные отношения, ища в них сексуальности как близости и ставя сам факт полового контакта в зависимость от этой близости. Заметим, в частности, что опрос 4655 респондентов об основных причинах, побуждающих их вступать в половой контакт, именно в группе 18–22-летних мужчин обнаружил интересное отклонение: они были «особенно мотивированы заниматься сексом по эмоциональным причинам любви и приверженности» [38].

О.Б. Солодовникова, К.М. Мануильская, Д.М. Рогозин
Сексуальное поведение россиян всех возрастов в период пандемии COVID-19

Позитивная сексуальность

Сексуальность, которой все возрасты покорны и которая апеллирует к сфере интимных переживаний прежде всего, связана со многими дополнительными положительными эффектами, являясь значимым фактором субъективного благополучия. В частности, она способна снижать риск ранней смертности [20], улучшать физическое состояние [34] и увеличивать удовлетворенность жизнью [30]. При этом можно выделить, по крайней мере, три фактора, повторяющихся во многих работах на заявленную тему,

Во-первых, неприятие насилия в интимных отношениях. Сексуальность, понимаемая как синоним «нежности и заботы», негативно коррелирует с любыми проявлениями насилия, принуждения и подавления. Последние, в свою очередь, появляются вследствие отрицания или угасания культуры переговоров с партнером, когда секс становится местом не общения, а исключительного действий. Как ни парадоксально, но позитивный опыт от сексуального контакта связан не столько с физической молодостью или силой, сколько с умением двоих «договориться» о своих желаниях «на берегу». Многочисленные исследования показывают, что опрошенные (особенно женщины) в старших возрастах становятся более удовлетворены своей интимной жизнью, поскольку умеют вести «переговоры», выражать свои эмоции и надежды [9, 32].

В-третьих, сексуальность становится элементом непрерывного образования. Классическая фраза 50–60-летних в России о сексе: «Подрастет — научится» предполагает, что «грамота» интимного общения есть само собой разумеющаяся вещь. Однако в большинстве случаев такие стереотипы не соответствуют действительности: представления о «норме» в сексуальных отношениях зависят не столько от биологического взросления, сколько от разделяемых обществом установок [12]. Секс, как ни парадоксально, является социальным взаимодействием, а всякое социальное взаимодействие нуждается в языке и восприятии (научении). Опять-таки, сексуальное образование (как и все сюжеты, связанные с данной темой) можно понимать грубо-упрощенно, полагая, что речь идет о приобретении каких-то технических навыков, способствующих половым победам. В рамках такой парадигмы ведут свою деятельность многочисленные коучи, тренеры по пикапу и пр. Однако

позитивная сексуальность требует другого обучения — это, прежде всего, обучение пары на своих ошибках, способность их принимать, проговаривать и идти вперед. Именно проговоренные ошибки имеют наибольший вес в непрерывном сексуальном обучении, делают человека готовым к продолжению интимной жизни в любом возрасте.

Пандемия и сексуальность

Длительный период самоизоляции, принцип социального дистанцирования, возникший в связи с пандемией COVID-19, по предположению многих ученых должны были сказаться на интимных практиках как супружеских пар, так и одиноких людей. Ранние исследования на эту тему не отличались точностью и интересны скорее в качестве предлога для спекуляций. Скажем, онлайн-опрос 120 жителей юго-восточных стран (Индия, Бангладеш и Непал), проведенный в апреле 2020 года, показал, что 50% респондентов позитивно оценивают изменения своей сексуальной жизни в связи с локдауном, частота половых актов у многих увеличилась [8]. Схожие предположения в начале пандемии высказывали отечественные эксперты и СМИ, ожидая эффекта «выключенного электричества» [2]. Однако с течением времени от этой точки зрения пришлось отказаться: в частности, более обстоятельное исследование Института Кинси в США продемонстрировало, что вне зависимости от их пола, социально-экономического положения и возраста около 40% опрошенных американцев столкнулись с сокращением числа непосредственных сексуальных контактов, хотя каждый пятый при этом «увеличил свой сексуальный репертуар», испробовав новые практики интимной близости [26]. Как легко убедиться, большинство опросов, посвященных тематике сексуальности в период пандемии, оставались в рамках медико-биологической парадигмы восприятия интимной жизни, увязывая ее благополучие в первую очередь с частотой половых контактов. Отсюда закономерным стал их общий вывод: частота контактов уменьшилась (изолированное существование, стресс и пр.) — интимность пострадала.

Однако не исключено, что более сложные оценки проблематики близости, в том числе близости супружеских пар, могут дать более объемную картину. В частности, Д. Хамермеш, заслуженный ученый Барнардского колледжа Колумбийского университета, сделал интересные расчеты того, как изменившееся распределение времени в период пандемии могло сказаться на удовлетворенности жизнью различных социальных групп. «К сожалению, у нас

О.Б. Солодовникова, К.М. Мануильская, Д.М. Рогозин
Сексуальное поведение россиян всех возрастов в период пандемии COVID-19

Методология онлайн-исследований целевых групп

34

заболеваний простаты» [4], а интерес к сексуальной жизни женщины часто продиктован исключительно оценкой возраста ее сексуального «дебюта» [1]. Сложившийся контекст разговора, таким образом, затрудняет исследование интимных практик помимо половых контактов и требует сугубой «подстройки» от интервьюера.

В данной работе мы опираемся на результаты двух эмпирических исследований, проведенных в рамках НИР по изучению партнерско-брачных отношений в 2021 году. Оба исследования были проведены методом онлайн-опроса. Вопросы о сексуальности и партнерско-брачных отношениях шли отдельным блоком. Перед ним всем респондентам задавался вопрос: «Можно задать вам несколько вопросов о сексе?». Остановимся на методологии каждого из опросов.

Первое исследование было организовано и проведено Центром полевых исследований ИНСАП РАНХиГС совместно с Партией пенсионеров при участии АНО «Социальная валидация» (здесь и далее — опрос для Партии пенсионеров). Опрос проходил с 15 по 31 января на потоковой неслучайной выборке в социальных сетях, прямой рассылкой ссылки среди членов и сторонников Партии пенсионеров, через сайт Партии пенсионеров, через Порнхаб (Pornhub) (набрано меньше всего анкет). Всего опрошено 12 307 человек. Доля полных анкет от всего массива — 60%. Не прошли скрин, то есть имеют гражданство другой страны или младше 18 лет, 1% респондентов. Доля отказов — 7%. Доля прерванных — 31%. По отношению к генеральной совокупности (население России) выборка имеет некоторые смещения: в частности, на 17% выше, чем в среднем по стране, количество лиц с высшим образованием, больше представлено городское население, чем сельское (табл. 1).

Таблица 1. Реализованная выборка, сравнение с данными Росстата

Возраст	Частота	%	Росстат, 01.01.2020 (N=116378218)
18–35	223	2	29
36–55	1850	15	35
56–65	6175	50	18
66–75	3708	30	11
76+	346	3	7
Всего	12302	100	100

Основная цель исследования фокусировалась на изучении электоральных предпочтений россиян, включая оценку качества жизни, партнерских отношений, субъективного благополучия,

О.Б. Солодовникова, К.М. Мануильская, Д.М. Рогозин
Сексуальное поведение россиян всех возрастов в период пандемии COVID-19

выявление социально незащищенных групп граждан и пр. На вопросы блока о партнерских отношениях, требующего информированного согласия, ответили более половины опрошенных (56%). Чаще соглашались говорить на указанную тему молодые состоятельные мужчины с высшим образованием, причем каждая из характеристик является значимой: молодежь отвечает на вопросы о сексе охотнее пожилых, люди с высоким доходом — охотнее людей с низким доходом, мужчины — охотнее женщин (31% отказов в первом случае и 52% во втором), а обладатели высшего образования — охотнее, чем те, у кого его нет. Вместе с тем различий между городом и селом обнаружено не было (так же пренебрежимо мало различие по федеральным округам, за исключением СКФО, но и там доля отказов — 49%). Несколько чаще соглашались говорить о сексе жители Санкт-Петербурга, оригинальным образом подтвердив свою принадлежность к наиболее европеизированной части России. Интересно и то, какие социальные сети были наиболее благоприятными для разговора на подобные темы: самыми открытыми проблемам сексуальности стоит признать пользователей Твиттера, Телеграма и ТикТока (причем именно в такой последовательности). Инстаграм, несмотря на присутствие в нем большого сегмента секс-блогов, на деле более консервативен: процент отказов от заполнения анкеты здесь выше, немного не достигая уровня отказов в Одноклассниках.

Второе исследование было организовано Центром полевых исследований и прошло в период с 11 по 14 марта 2021 года (здесь и далее — онлайн-мониторинг). Интернет-опрос проходил в рамках регулярного социального мониторинга и поведения населения в условиях пандемии коронавируса. Всего было собрано 1400 полных анкет. Обследование проводилось по всем регионам России, опрашивались граждане РФ в возрасте 18 лет и старше. На вопросы о сексе согласились ответить 1048 (73%) респондентов, они составили подвыборку для данного анализа. Мужчины более открыты — 80% из них согласились ответить на вопросы этого блока анкеты, среди женщин таковых 66%. Среди женщин выше доля затруднившихся, что также подчеркивает некоторую степень табуированности темы секса для женщин. С возрастом увеличивается доля не готовых обсуждать сексуальные темы, значимость темы снижается: среди молодежи зафиксировано 15% отказов, в группе респондентов старше 55 лет — 30%. Особенностью данного опроса стало то, что помимо традиционной таргетированной выборки в социальных сетях, был целевой опрос читателей портала РБК, где была размещена ссылка на опрос. Таким образом, среди аудитории опрошенных зафиксировано небольшое преобладание молодых мужчин.

Несмотря на различия в отдельных формулировках, а также длине анкеты (онлайн-мониторинг короче, чем опрос для «Партии пенсионеров»), основные блоки анкеты в двух случаях совпадают.

Прежде всего, мы спрашивали респондентов об их удовлетворенности сексуальной жизнью (или ее отсутствием) за последний месяц. В онлайн-мониторинге к этому вопросу добавлялся также традиционный вопрос о частоте сексуальных отношений за последний месяц, в опросе для «Партии пенсионеров» вместо него стоял оценочный вопрос: «Считаете ли вы себя сексуально привлекательным?»

Второй блок анкеты был направлен на оценку отношений партнерства (их наличия или отсутствия). В обоих опросах формулировки вопроса были идентичными: «Есть ли у вас сейчас постоянный сексуальный партнер, вы с кем-то встречаетесь время от времени или у вас никого нет?». В онлайн-мониторинге мы дополнительно уточняли, с кем проживает человек и с кем он спал в одной кровати за последнюю неделю.

В опросе для «Партии пенсионеров» третий блок фокусировался на теме сексуального образования. Мы задавали респондентам два вопроса: «Одни считают, что секс — дело сугубо личное, человек сам во всем разберется. Другие полагают, что важно говорить о сексе, проводить обучение. Какая точка зрения вам ближе — первая или вторая?», а также «Как вы считаете, до какого возраста имеет смысл учиться сексу, приобретать новые знания о сексуальных отношениях?»

В онлайн-мониторинге третий блок анкеты анализировал изменения интимной жизни респондентов в период пандемии: «Изменились или не изменились за последний год, во время пандемии коронавируса, ваши сексуальные отношения?» (также была предусмотрена возможность самостоятельного ввода данных респондентов).

Анализ результатов онлайн-опросов целевых групп

Удовлетворенность сексуальной жизнью

Субъективная оценка респондентами своей интимной жизни в целом выглядит позитивной: уровень удовлетворенности сексуальной жизнью, как свидетельствуют наши опросы, оказывается выше, чем уровень удовлетворенности материальным положением. В частности, более 60% представителей среднего возраста (36–55 лет) в обоих опросах полностью или скорее довольны интимной сферой (табл. 2–3).

О.Б. Солодовникова, К.М. Мануильская, Д.М. Рогозин
Сексуальное поведение россиян всех возрастов в период пандемии COVID-19

Таблица 2. Удовлетворенность сексуальной жизнью (опрос для Партии пенсионеров), % по столбцу

Насколько вы удовлетворены своей сексуальной жизнью?	Возрастные группы					Всего (n=6895)
	18–35 (n=165)	36–55 (n=1202)	56–65 (n=3496)	66–75 (n=1883)	76+ (n=149)	
Полностью удовлетворен	41	31	21	14	9	21
Скорее удовлетворен	30	30	26	23	21	26
Скорее не удовлетворен	12	15	15	14	16	15
Полностью не удовлетворен	4	5	6	7	5	6
Мне это неважно	8	13	25	34	40	26
Затрудняюсь ответить	5	6	6	8	7	6

Таблица 3. Удовлетворенность интимной жизнью (онлайн-мониторинг), % по столбцу

Насколько вы удовлетворены своей сексуальной жизнью (или ее отсутствием) за последний месяц?	Возрастные группы			Всего (n=1034)
	18–34 (n=385)	35–54 (n=381)	55+ (n=268)	
Полностью удовлетворены	29	37	29	32
Скорее удовлетворены	34	32	22	30
Скорее не удовлетворены	16	14	10	14
Полностью не удовлетворены	7	4	7	6
Мне это неважно	9	9	26	14
Затрудняюсь ответить	5	4	5	5

Заметим, что никаких различий по степени удовлетворенности сексуальными отношениями в зависимости от уровня дохода, материального положения и каких-либо других социально-демографических признаков респондентов выявлено не было. Проблематика интимной сферы является некоей константой, полюсом «общего равенства» среди факторов субъективного благополучия в современной России, что само по себе делает ее интересным объектом для изучения. При этом, как видно из таблиц выше, один фактор все-таки влияет на ответы респондентов — это фактор возраста. Можно констатировать, что по мере старения респонденты не проваливаются в гнетущую неудовлетворенность своей интимной жизнью, выбирая нейтрально окрашенный вариант ответа на вопрос: «Мне это неважно». Скажем, среди 66–75-летних 37% говорят,

что они удовлетворены своей сексуальной жизнью, 21%, что не удовлетворены, а 34% отвечают, что им «это неважно» (опрос для Партии пенсионеров). Подобная формулировка, помимо всего прочего, может свидетельствовать о бедности нашего «языка интимности», когда «это» воспринимается прежде всего как половой акт, а другие важные аспекты интимности, о которых было сказано в начале статьи (такие как нежность, забота, альтруизм), остаются как бы за скобками коммуникативной ситуации опроса.

Несколько сложнее выглядит ситуация с молодежью: данные двух опросов противоречивы. В случае исследования для Партии пенсионеров уровень удовлетворенности сексуальной жизнью оказывается выше среднего значения по выборке, в случае онлайн-мониторинга — почти ему равен, при чуть меньшей доле «полностью удовлетворенных». Заметим, что во втором случае объем выборки в когорте 18–34-летних более чем в два раза больше, однако высказать однозначного суждения об интимной жизни молодых не представляется возможным. Дополнительный вопрос онлайн-мониторинга о частоте сексуальных контактов характеризует молодежь как менее сексуально активную группу, чем люди среднего возраста.

В целом эта картина подтверждает популярные наблюдения об асексуальности молодого поколения, однако может быть оспорена: не исключено, что принятый в социологии дискурс разговора о сексуальности мало подходит не только старшим возрастным когортам, но и младшим (и уж во всяком случае, полностью блокирует такого рода опросы среди респондентов моложе 18 лет). При этом частота сексуальных контактов не может рассматриваться как единственный показатель наличия интимной жизни и соответствующих интересов.

Вопрос о сексуальной привлекательности, фигурировавший в исследовании для Партии пенсионеров, напротив, выявляет очевидное благополучие молодежной когорты при линейном уменьшении доли уверенных в своей привлекательности с возрастом (табл. 4).

Таблица 4. Считаете ли вы себя сексуально привлекательным? (опрос для Партии пенсионеров), % по столбцу

Считаете ли вы себя сексуально привлекательным?	Возрастные группы					Всего (n=6895)
	18–35 (n=165)	36–55 (n=1202)	56–65 (n=3496)	66–75 (n=1883)	76+ (n=149)	
Да	38	20	14	11	7	15
Скорее да	44	43	38	37	33	38
Скорее нет	9	18	23	25	23	22
Нет	2	4	8	10	16	8
Затрудняюсь ответить	7	15	17	17	21	16

О.Б. Солодовникова, К.М. Мануильская, Д.М. Рогозин

Сексуальное поведение россиян всех возрастов в период пандемии COVID-19

Партнерские отношения

Значимость партнерских и сексуальных отношений подтверждается ответом и на такой интимный вопрос, как: «С кем вы спали в одной кровати за последнюю неделю?» (онлайн-мониторинг). Среди тех, кто спал с супругом или партнером, гораздо выше доля тех, у кого были интимные отношения. С одной стороны, это логично, с другой стороны, устоявшиеся ныне общественные нормы не запрещают отношений без брака или партнерства. В то же время эти данные актуализируют значимость близости и телесного контакта, а не только сексуальных практик как таковых (табл. 5).

Таблица 5. Интимные практики в партнерстве и без него, % по столбцу

За последний месяц вы (хоть раз) состояли в сексуальных, интимных отношениях?	С кем вы спали в одной кровати за последнюю неделю?		
	С мужем или женой (n=453)	Партнером, подругой или бойфрендом (n=170)	Один или одна (n=310)
Да	87	92	35
Нет	9	6	63
Загрудняюсь ответить	3	1	3

Выводы онлайн-мониторинга вполне подтверждаются результатами исследования для Партии пенсионеров. 54% респондентов в данном опросе сообщили, что у них есть постоянный сексуальный партнер, 9% с кем-то постоянно встречаются (то есть могут менять партнеров), у 33% — «никого нет уже давно» (табл. 6).

Таблица 6. Есть ли у вас сейчас постоянный сексуальный партнер? (опрос для Партии пенсионеров), % по столбцу

Есть ли у вас сейчас постоянный сексуальный партнер, вы с кем-то встречаетесь время от времени или у вас никого нет?	Возрастные группы					Всего (n=6895)
	18–35 (n=165)	36–55 (n=1202)	56–65 (n=3496)	66–75 (n=1883)	76+ (n=149)	
Да, постоянный партнер	72	68	55	43	30	54
Кто-то есть время от времени	10	11	9	9	7	9
Никого нет уже давно	16	18	32	43	56	33
Затрудняюсь ответить	2	3	4	5	7	4

Резкий всплеск сексуального одиночества предсказуемо наблюдается после 66 лет, а потом — после 76 лет (43% и 56% респондентов без партнера соответственно). Интересно при этом, что процент тех, кто с кем-то встречается, меняя партнеров, остается приблизительно равным для всех возрастов (10% среди молодежи, 7% в когорте 76+), при том что большинство опрошенных предпочитает постоянные сексуальные связи с одним близким человеком и в отсутствие партнера (в связи с его уходом/смертью) прекращает обычные интимные практики. В этом смысле можно говорить о наличии «партнерских» установок, стремлении к долгосрочным отношениям у большинства опрошенных.

Положительную корреляцию между общей удовлетворенностью сексуальной жизнью и наличием партнера можно объяснять по-разному, начиная от гипотезы «социального одобряемого ответа» (который был бы уместен в рамках феминистских теорий) до эффекта пандемии (оба опроса проводились в 2021 году). Однако само по себе благополучие интимной жизни супружеских пар (даже в сравнении с людьми в «свободном поиске») может также свидетельствовать о подвижных границах в определении «сексуального успеха»: не только как разнообразия и активности сексуальной жизни, но и как долгосрочно выстраиваемых отношений интимности и близости.

О.Б. Солодовникова, К.М. Мануильская, Д.М. Рогозин
Сексуальное поведение россиян всех возрастов в период пандемии COVID-19

Эффект пандемии

Пандемия коронавируса оказала влияние на многие сферы жизни, в том числе интимную: треть опрошенных в рамках онлайн-мониторинга ответила, что их сексуальная жизнь в той или иной мере (пусть и незначительно) изменилась за последний год (табл. 7).

Таблица 7. Изменения сексуальной жизни в связи с пандемией (онлайн-мониторинг), % по столбцу

Изменились или не изменились за последний год, во время пандемии коронавируса, ваши сексуальные отношения?	Всего (n=1031)
Не изменились	61
Скорее не изменились	16
Скорее изменились	10
Изменились	7
Затрудняюсь ответить	6

Респондентам, отметившим изменения, был задан дополнительный открытый вопрос: «Что именно изменилось в ваших сексуальных отношениях за последний год во время пандемии коронавируса?». Большинство ответов касались негативных сдвигов, при этом все ответы можно разделить на несколько групп:

- Уменьшение количества секса из-за ограничительных мер: *стало меньше встреч (муж., 24 года), сложнее найти партнера (муж., 29 лет), расстался с партнером, новых из-за удаленки завести сложно (жен., 34 года), живу отдельно от семьи для снижения рисков заболевания (муж., 41 год), приходится снимать квартиры, чтобы заняться сексом. В общагах запрет на провод гостей (муж., 26 лет).*

- Снижение сексуального влечения: *отсутствие либидо (жен., 57 лет), стресс уменьшает желание (муж., 30 лет), безразличие (жен., 50), секса стало меньше, на фоне постоянного стресса упало либидо (жен., 26 лет).*

- Влияние последствий коронавируса: *ввиду того что переболели коронавирусом жена и я, то в худшую сторону (муж., 57 лет), от коронавируса умер муж (жен., 58 лет), из-за опасности заражения коронавирусом их не стало вообще (муж., 41 год), желание упало на фоне стресса от общемировой ситуации, ограничений и т.д. Плюс постоянное нахождение вместе с партнером, уменьшение личного пространства (жен., 27 лет).*

Весьма рискованно утверждать об изменениях сексуального поведения во время пандемии, не имея аналогичных исследований за какой-либо период до пандемии. Ответы подвержены многочисленным смещениям и ошибкам, которые не позволяют напрямую отождествлять описанные переживания и проблемы с текущим поведением.

Однако упоминания в ответах эпидемиологической ситуации и связывание, пусть и дискурсивное, личной сексуальной жизни с происходящими в стране социально-эпидемиологическими изменениями свидетельствуют о том, что последствия пандемии сказываются на сексуальных отношениях россиян, причем как на тех, кто имеет постоянного партнера, так и на тех, кто такового не имеет. При этом возрастает ценность постоянного партнерства, что подтверждается ответами и на другие вопросы. В дальнейшем будет полезным повторить заданные вопросы, с одной стороны, оценив надежность высказанных суждений, с другой — построив динамические ряды, позволяющие сформулировать интерпретации происходящего.

Сексуальное обучение

В исследовании для Партии пенсионеров мы отдельно интересовались отношением респондентов к сексуальному обучению, которое является одним из значимых факторов «позитивной сексуальности».

Традиционно большую поддержку такие обучающие практики встретили в молодежной среде: причем дело здесь не столько в мере сексуальной раскрепощенности молодых, сколько в их общей настроенности на получение, знание/освоение навыков и полезных умений в жизни. В целом же 58% опрошенных разделяют точку зрения, согласно которой «человек сам во всем разберется», однако мы не можем говорить об устойчивом увеличении доли незаинтересованных в сексуальном просвещении людей от поколения к поколению, более того, среди когорты 76+ наблюдается даже больший интерес к обучению интимным практикам, чем среди 66–75-летних (34% против 27% соответственно) (табл. 8).

Таблица 8. Сексуальное обучение, % по столбцу

Одни считают, что секс – это дело сугубо личное, человек сам во всем разберется. Другие полагают, что важно говорить о сексе, проводить обучение. Какая точка зрения вам ближе?	Возрастные группы					Всего (n=6895)
	18–35 (n=165)	36–55 (n=1202)	56–65 (n=3496)	66–75 (n=1883)	76+ (n=149)	
Первая, человек сам во всем разберется	28	56	60	59	54	58
Вторая, необходимо говорить о сексе, проводить обучение	65	30	27	27	34	29
Затрудняюсь ответить	7	14	13	14	12	13

О.Б. Солодовникова, К.М. Мануильская, Д.М. Рогозин
Сексуальное поведение россиян всех возрастов в период пандемии COVID-19

Подтверждается ряд наших выводов из предыдущих исследований об отсутствии в стране явного «конфликта поколений». Ценностные установки наших респондентов имеют много общего во всех возрастах, а скепсис в отношении сексуального обучения вызван не в последнюю очередь низким качеством, «желтизной» последнего. Вместе с тем разговор о «сексе для всех возрастов» мог бы способствовать улучшению качества жизни россиян после 55 лет.

О том, что такой разговор возможен, свидетельствуют ответы на последний вопрос в этом блоке: до какого возраста имеет смысл учиться сексу (табл. 9).

Таблица 9. До какого возраста имеет смысл приобретать новые знания о сексуальных отношениях?, % по столбцу

Как вы считаете, до какого возраста имеет смысл учиться сексу, приобретать новые знания о сексуальных отношениях?	Возрастные группы					Всего (n=6895)
	18–35 (n=165)	36–55 (n=1202)	56–65 (n=3496)	66–75 (n=1883)	76+ (n=149)	
Ввод данных	10	11	12	12	11	12
Всегда, в течение всей жизни	81	59	58	58	56	59
Затрудняюсь ответить	9	29	29	29	32	29

59% опрошенных отмечают, что «всегда», причем доля выбравших этот ответ устойчива для всех возрастов (она выше только в молодежной когорте). Таким образом, для развития дискурса «позитивной сексуальности» в стране есть определенная социальная база, а именно: отсутствие ярко выраженного «конфликта поколений» в восприятии сексуальной тематики, готовность россиян переопределять представления о сексуальности в контексте близости и партнерства, умеренный запрос на «новые знания» о сексуальных отношениях. Реальный успех в развитии «интимного языка», по-видимому, зависит от качества предложения, уместности использования этого языка в повседневном и публичном общении.

Дискуссионные вопросы

Проведенное исследование ставит перед нами ряд дискуссионных вопросов.

1. Требуется подтверждения тезис о долгосрочных изменениях в сексуальном поведении молодежных когорт: как именно

понимается сексуальность молодыми людьми? Как формируется удовлетворенность этой стороной жизни? Чем отличается и в чем схожа «асексуальность» (понимаемая как интерес к половым актам) в молодежных и старших возрастах? Ответы на эти вопросы могут потребовать творческого изменения социологического инструментария, поиска новых подходов к оценке качества интимной жизни людей и площадок, на которых разговор об этой стороне жизни может вестись наиболее плодотворно.

2. Сексуальность, переопределяемая в категориях партнерства, заботы и близости, лишается своего сугубо «полового» аспекта. С одной стороны, это могло бы открыть дорогу к разговору о значении интимной жизни для представителей социальных групп, как правило, выпадающих из поля зрения тематических опросов: подростков до 18 лет, людей, имеющих различные физиологические и ментальные ограничения, представителей «четвертого возраста» и т.д. С другой стороны, требуется оценить наличное состояние коммуникации по сенситивным сексуальным темам в стране, определив меру готовности общества к восприятию дискурса «позитивной сексуальности». Ни для кого не секрет, что вопросы интимной жизни составляют огромную часть жизненного мира современного подростка, однако они остаются практически недоступными для социологической оценки. В частности, составляя анкету для Индекса детства, наша команда решила не включать в нее блок вопросов, посвященных сексуальной тематике. Правильен ли этот выбор? Могут ли социологи говорить об интиме с теми, кто фактически (или формально) не живет половой жизнью? Это вопросы, затрагивающие как методическую, так и этическую проблематику, требуют коллегиального обсуждения.

3. Во всех опросах мы фиксируем бóльшую готовность мужчин говорить на тему секса и сексуальных отношений и меньшую — женщин. Данный факт противоречит обыденному знанию, указывающему, что женщины легче вовлекаются в обсуждение социальных взаимоотношений и более склонны участвовать в социологических опросах. Кроме того, практика принятия собственного тела, внимания к нему (посредством макияжа, косметических процедур и пр.) в России чаще всего характеризует более женскую, нежели мужскую часть населения. Значит ли, что сугубая «табуированность» сексуальной темы для женской аудитории свидетельствует о неприятии «маскулинных», «насильственных» коннотаций, которые подразумеваются при любом разговоре о сексе? Или, напротив, женщины лучше владеют «интимным языком», лучше чувствуют меру его уместности в том или ином случае, считая ситуацию соцопроса заранее неуместной? Нужно

О.Б. Солодовникова, К.М. Мануильская, Д.М. Рогозин
Сексуальное поведение россиян всех возрастов в период пандемии COVID-19

ли как-то подстраивать опросный инструментарий отдельно для мужской, отдельно для женской аудитории?

4. Нам важно оценить долгосрочные последствия пандемии в их влиянии не только на количественные показатели сексуальной активности россиян, но и на восприятие ценности партнерства и супружеских отношений. Подтвердится ли в дальнейшем факт положительной корреляции между удовлетворенностью сексуальной жизнью и наличием постоянного партнера? Можно ли считать эту особенность отношения к интимной жизни опрошенных своего рода «трендом»? Ответы на эти вопросы потребуют повторения наших замеров в ближайшем будущем.

5. Наконец, в исследовании весьма смело и не вполне корректно используется понятие «секс». Несмотря на распространенное словоупотребление, секс может пониматься по-разному в разных возрастных и социальных группах, что приведет к возникновению смещений, связанных с восприятием вопроса и поиском релевантной информации. Будет полезным оценить разнородность интерпретаций сексуального поведения, включить признак разнородности восприятия в оценку сексуальной удовлетворенности.

Результаты проведенных онлайн-исследований позволили сделать следующие содержательные выводы.

Сексуальная тематика не является табуированной, но остается сенситивной в России: хотя чуть более половины опрошенных, в целом, готовы отвечать на вопросы о своей интимной жизни, процент отказавшихся также довольно высок (особенно в женской части аудитории). При этом удовлетворенность своей сексуальной жизнью у тех, кто готов отвечать на вопросы, в среднем выше, чем удовлетворенность своим материальным положением. Таким образом, интимная сфера предстает хранилищем по большей части положительных, хоть и непроговоренных (непубличных) эмоций.

Удовлетворенность сексуальной жизнью положительно коррелирует с наличием партнера, а также супружескими отношениями. На данном этапе можно констатировать наличие у россиян партнерских установок: процент тех, кто регулярно меняет партнеров, остается практически неизменным для всех возрастных когорт (не более 10%), при этом большинство опрошенных выстраивает свою интимную жизнь в расчете на долгосрочные отношения и сокращает/прекращает сексуальную активность с утратой партнера.

Пандемия только усиливает обозначенные тенденции: те, кто имеют партнера, оказываются более благополучны в своей интимной жизни, чем те, кто полагаются на мимолетные/случайные связи. При этом качество интимной жизни у многих снижается ввиду субъективных факторов (страх, стресс), а также объективных

проблем и потерь (утрата супруга, болезнь и пр.). Как эти тенденции скажутся в долгосрочной перспективе, еще предстоит изучить.

В России отсутствует ярко выраженный «конфликт поколений» в восприятии сексуальной тематики: представители старших возрастных когорт так же заинтересованы в получении новых знаний об интимной жизни, как и более молодые опрошенные. Подобные установки формируют, на первый взгляд, благоприятную среду для развития дискурса «позитивной сексуальности». Разговор о сексуальности, открытый для всех возрастов, требует переопределения интимной жизни в категориях нежности, заботы, альтруизма и позитивной коммуникации, поиска «телесного языка» как проявления внимания к другому.

Литература

1. В поисках сексуальности. Вып. 3 / под ред. Е. Здравомысловой, А. Темкиной. СПб: Изд-во Европейского ун-та, 2002.
2. Карантин отправил россиян за товарами для взрослых // Коммерсантъ FM. 27.03.2020. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/4307277> (дата обращения: 10.06.2021).
3. Кон И.С. Клубничка на березке. Сексуальная культура в России. 3-е изд., испр. и доп. М.: Время, 2010.
4. Краснопольская И. Анализ мощи // Российская газета. 2012. 11 января. [Электронный ресурс]. URL: <https://rg.ru/2012/01/11/pushkar.html> (дата обращения: 10.06.2021).
5. Лебина Н.Б. Интим: Сексуальные практики эпохи социализма: регламентация сферы приватности // Лебина Н. Пассажиры колбасного поезда: этюды к картине быта российского города: 1917–1991. М.: Новое лит. обозрение, 2019. С. 171–188.
6. Рогозин Д.М. Что делать со стареющим телом? // Журнал социологии и социальной антропологии. 2018. Т. 21, № 2. С. 133–164.
7. Ahmed S. The cultural politics of emotion. London: Routledge, 2004.
8. Arafat S., Alradie-Mohamed A., Kar S.K., et al. Does COVID-19 pandemic affect sexual behaviour? A cross-sectional, cross-national online survey // Psychiatry Research. 2020. Vol. 289.
9. Basson R. Using a different model for female sexual response to address women's problematic low sexual desire // Journal of Sex and Marital Therapy. 2001. Vol. 27. N 5. P. 395–403.
10. Bell S., Reissing E.D., Henry L.A., Van Zuylen H. Sexual activity after 60: A systematic review of associated factors // Sexual Medicine Reviews. 2017. Vol. 5. P. 52–80.
11. Calasanti T.M., Slevin K.F. Gender, social inequalities, and aging. New York: Altamira Press, 2001.
12. Carpenter L. Gendered sexuality over the life course: A conceptual framework // Sociological Perspectives. 2010. Vol. 53. P. 155–178.
13. Carpenter L., DeLamater J. Sexualities over the life course: The development of a perspective // Sex for life: From virginity to viagra, how sexuality changes throughout our lives / Ed. by L. Carpenter, J. DeLamater. New York: New York University Press, 2012. P. 3–23.

О.Б. Солодовникова, К.М. Мануильская, Д.М. Рогозин
Сексуальное поведение россиян всех возрастов в период пандемии COVID-19

14. Davis C.M., Yarber W.L., Bauserman R., et al. Handbook of sexuality-related Measures. Thousand Oaks, CA: Sage, 1998.
15. Fileborn B., Hinchliff S., Lyons A., et al. The importance of sex and the meaning of sex and sexual pleasure for men aged 60 and older who engage in heterosexual relationships: Findings from a qualitative interview study // Archives of Sexual Behavior. 2017. Vol. 46. P. 2097–2110. [<https://doi-org.ezproxy.ranepa.ru:2443/10.1007/s10508-016-0918-9>].
16. Fisher T.D., Davis C.M., Yarber W.L., Davis S.L. Handbook of sexuality-related measures. London: Routledge, 2011.
17. Garcia J.R., Reiber C., Massey S.G., Merriwether A.M. Sexual hookup culture: A review // Review of General Psychology. 2012. Vol. 16. N 2. P. 161–176.
18. Gillespie B.J., Hibbert K., Sanguinetti A. A review of psychosocial and interpersonal determinants of sexuality in older adulthood // Current Sexual Health Reports. 2017. Vol. 9. P. 150–154.
19. Hamermesh D. Loneliness, happiness, and love in times of Covid-19 // Voxeu.org, 2020. [Электронный ресурс]. URL: <https://voxeu.org/article/loneliness-happiness-and-love-times-covid-19> (дата обращения: 10.06.2021).
20. Holt-Lunstad J., Smith T.B., Layton J.B. Social Relationships and Mortality Risk: A Meta-analytic Review // PLOS Medicine. 2010. Vol. 7. N 7. [<https://doi.org/10.1371/journal.pmed.1000316>].
21. Howe N., Strauss W. Millennials rising: The next great generation. New York: Random House, 2000.
22. Humboldt S. von, Ribeiro-Gonçalves J.A., Costa A. et al. Sexual Expression in Old Age: How Older Adults from Different Cultures Express Sexually? // Sexuality Research and Social Policy. 2021. Vol. 18. N 2. P. 246–260.
23. Ingraham Ch. The share of Americans not having sex has reached a record high // Washington Post. 2019. 29 March. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.washingtonpost.com/business/2019/03/29/share-americans-not-having-sex-has-reached-record-high/?noredirect=on> (дата обращения: 10.06.2021).
24. Jackson M. “Facts of life” or the eroticization of women’s oppression? Sexology and the social construction of heterosexuality // The cultural constructions of sexuality / Ed. by P. Caplan. London: Tavistock, 1987. P. 52–81.
25. Langer N. Late life love and intimacy // Educational Gerontology. 2009. Vol. 35. P. 752–764.
26. Lehmiller J.L., Garcia J.R., Gesselman A.N., Mark K.P. Less sex, but more sexual diversity: Changes [<https://doi.org/10.1080/01490400.2020.1774016>] in sexual behavior during the COVID-19 coronavirus pandemic // Leisure Sciences, 2020].
27. Lopes G.P., Vale F.B.C., Vieira I., et al. Covid-19 and sexuality: Reinventing intimacy // Archives of Sexual Behavior. 2020. Vol. 49. P. 2735–2738.
28. Meadows M. Exploring the invisible: Listening to mid-life women about heterosexual sex // Womens’s Studies International Forum. 1997. Vol. 20. N 1. P. 145–152.
29. Miller L.R., Garcia J.R., Gesselman A.N. Dating and sexualities across the life course: The interactive effects of aging and gender // Journal of Aging Studies. 2021. Vol. 57.
30. Muise A., Schimmack U., Impett E.A. Sexual frequency predicts greater well-being, but more is not always better // Social Psychological and Personality Science. 2016. Vol. 7. N 4. P. 295–302.
31. Petersen J.L., Hyde J.S. Gender differences in sexual attitudes and behaviors: A review of meta-analytic results and large datasets // Journal of Sex Research. 2011. Vol. 48. P. 149–165.

32. *Pinxten W., Lievens J.* Gender differences in the development of sexual excitation and inhibition through the life course: Preliminary findings from a representative study in Flanders // *Journal of Sex Research*. 2015. Vol. 0. P. 1–11.

33. *Plummer K.* Intimate citizenship: Private decisions and public dialogues. Seattle: University of Washington Press, 2003.

34. *Robles T.F., Slatcher R.B., Trombello J.M., McGinn M.M.* Marital quality and health: A meta-analytic review // *Psychological Bulletin*. 2014. Vol. 140. N 1. P. 140–187.

35. *Sandberg L.* Just feeling a naked body close to you: Men, sexuality, and intimacy in later life // *Sexualities*. 2013. Vol. 16. P. 261–282.

36. *Twenge J.M., Sherman R.A., Wells B.E.* Changes in American adults' sexual behavior and attitudes, 1972–2012 // *Archives of Sexual Behavior*. 2015. Vol. 44. P. 2273–2285.

37. *Watson W., Stelle C., Bell N.* Older women in new romantic relationships: Understanding the meaning and importance of sex in later life // *International Journal of Aging & Human Development*. 2017. Vol. 85. P. 33–43.

38. *Wyverkens E., Dewitte M., Deschepper E., et al.* YSEX? A replication study in different age groups // *The Journal of Sexual Medicine*. 2018. Vol. 15. N 4. P. 492–501.

О.Б. Солодовникова, К.М. Мануильская, Д.М. Рогозин
Сексуальное поведение россиян всех возрастов в период пандемии COVID-19

Sexual Behavior of Russian People of All Ages Amid the Pandemic (COVID-19)

Ol'ga B. Solodovnikova

PhD of Linguistic Sciences, Research Fellow.

Institute of Social Analysis and Forecast.

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

11 Prechistenskaya emb., Moscow 119034, Russian Federation.

ORCID: 0000-0002-6032-6673

E-mail: olga.ogoniok@gmail.com

Kseniya M. Manuil'skaya

PhD in Sociological Sciences, Research Fellow.

Institute of Social Analysis and Forecast.

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

11 Prechistenskaya emb., Moscow 119034, Russian Federation.

ORCID: 0000-0003-0483-7572

E-mail: ksenia_22@mail.ru

Dmitrij M. Rogozin

PhD in Sociological Sciences, Director.

Institute of Social Analysis and Forecast.

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

11 Prechistenskaya emb., Moscow 119034, Russian Federation.

ORCID: 0000-0001-7879-1111

E-mail: rogozin@ranepa.ru

Abstract. At the beginning of 2021, a team of the Field Research Center of the Institute for Social Analysis and Forecasting (RANEPA) conducted two online surveys as part of the research work "Partnership and romantic relationships during the pandemic and afterwards". The surveys deal with the issues of sexual behavior of Russian people. The topic of sexuality is tabooed no more, but remains sensitive, thus, men, people with an upper middle income, and with a higher education are more inclined to talk about sex in public. Sexual education and satisfaction with sex life are directly related to status, including not only money, profession, or gender, but mostly the presence of a permanent sexual partner. Despite the proliferation of traditional family values, it keeps being a basis for sexual well-being and a meaningful approach to intimate practices. The pandemic only reinforces the tendencies which have already been indicated: those who have a partner turn out to be more successful in their intimate life than those who rely on fleeting or casual relationships. At the same time, the quality of intimate life for many people is reduced due to subjective factors (fear and stress), as well as to objective problems and losses (loss of a spouse, illness, etc.). The affection of these tendencies in the longer term has yet to be explored. A discussion about sexuality open to all ages, requires redefinition of intimate life in terms of tenderness, care, altruism and positive communication, the search for "body language" demonstrating attention to the other than direct sexual intercourse. Positive sexuality includes three basic elements: 1) the rejection of any violence and the priority of "negotiation"; 2) acceptance of one's own body and its changes; 3) lifelong sexual education as an experience of one's own mistakes as well as readiness for them. Such discourse on sexuality makes possible further studies of various social groups' intimate life in Russia, making one of the factors of their subjective well-being less obscene.

Keywords: intimacy, pandemic, COVID-19, partnership relations, online research, public opinion polls, sexual education, sexuality, sexual life satisfaction.

For citation: Solodovnikova O.B., Manuil'skaya K.M., Rogozin D.M. Sexual Behavior of Russian People of All Ages Amid the Pandemic (COVID-19) // *Chelovek*. 2021. T. 32, N 4. P. 27–52. DOI: 10.31857/S023620070016684-9

References

1. *V poiskax seksual'nosti* [Looking for a Sexuality]. Iss. 3, ed. by E. Zdravomyslova, A. Temkina. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta Publ., 2002.
2. Karantin otpravil rossiyan za tovarami dlya vzroslykh [Quarantine Sent Russians for Products for Adults]. *Kommersant FM*. 27.03.2020. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/4307277> (date of access: 10.06.2021).
3. Kon I.S. *Klubnichka na beryozke: Seksual'naya kul'tura v Rossii* [Strawberry on a Birch Tree: Sexual Culture in Russia]. 3rd ed., rev. and updat. Moscow: Vremya Publ., 2010.
4. Krasnopol'skaya I. Analiz moshhi [Analysis of Power]. *Rossiiskaya gazeta*. 2012. January 11 [Electronic resource]. URL: <https://rg.ru/2012/01/11/pushkar.html> (date of access: 10.06.2021).
5. Leбина N.B. Intim: Seksual'ny'e praktiki epokhi socializma: reglamentaciya sfery` privatnosti [Intimacy: Sexual Practices of the Socialist Era: Regulating the Sphere of Privacy]. Leбина N.B. *Passazhiry` kolbasnogo poezda: etyudy` k kartine*

by'ta rossiiskogo goroda: 1917–1991 [Passengers of a Sausage Train: Sketches for a Picture of the Life of a Russian City: 1917–1991]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2019. S. 171–188.

6. Rogozin D.M. Chto delat' so stareyushhim telom? [What to Do with an Aging Body?]. *Zhurnal sociologii i social'noi antropologii*. 2018. Vol. 21, N 2. P. 133–164.

7. Ahmed S. *The cultural politics of emotion*. London: Routledge, 2004.

8. Arafat S., Alradie-Mohamed A., Kar S.K. et al. Does COVID-19 pandemic affect sexual behaviour? A cross-sectional, cross-national online survey // *Psychiatry Research*. 2020. Vol. 289.

9. Basson R. Using a different model for female sexual response to address women's problematic low sexual desire // *Journal of Sex and Marital Therapy*. 2001. Vol. 27. N 5. P. 395–403.

10. Bell S., Reissing E.D., Henry L.A., Van Zuylen H. Sexual activity after 60: A systematic review of associated factors // *Sexual Medicine Reviews*. 2017. Vol. 5. P. 52–80.

11. Calasanti T.M., Slevin K.F. *Gender, social inequalities, and aging*. New York: Altamira Press, 2001.

12. Carpenter L. Gendered sexuality over the life course: A conceptual framework // *Sociological Perspectives*. 2010. Vol. 53. P. 155–178.

13. Carpenter L., DeLamater J. Sexualities over the life course: The development of a perspective // *Sex for life: From virginity to viagra, how sexuality changes throughout our lives* / Ed. by L. Carpenter, J. DeLamater. New York: New York University Press, 2012. P. 3–23.

14. Davis C.M., Yarber W.L., Bauserman R., Schreer G., Davis S.L. *Handbook of sexuality-related Measures*. Thousand Oaks, CA: Sage, 1998.

15. Fileborn B., Hinchliff S., Lyons A., Heywood W. et al. The importance of sex and the meaning of sex and sexual pleasure for men aged 60 and older who engage in heterosexual relationships: Findings from a qualitative interview study // *Archives of Sexual Behavior*. 2017. Vol. 46. P. 2097–2110. [<https://doi-org.ezproxy.ranepa.ru/2443/10.1007/s10508-016-0918-9>].

16. Fisher T.D., Davis C.M., Yarber W.L., Davis S.L. *Handbook of sexuality-related measures*. London: Routledge, 2011.

17. Garcia J.R., Reiber C., Massey S.G., Merriwether A.M. Sexual hookup culture: A review // *Review of General Psychology*. 2012. Vol. 16. N 2. P. 161–176.

18. Gillespie B.J., Hibbert K., Sanguinetti A. A review of psychosocial and interpersonal determinants of sexuality in older adulthood // *Current Sexual Health Reports*. 2017. Vol. 9. P. 150–154.

19. Hamermesh D. Loneliness, happiness, and love in times of Covid-19 // Voxeu.org, 2020. [Электронный ресурс]. URL: <https://voxeu.org/article/loneliness-happiness-and-love-times-covid-19> (дата обращения: 10.06.2021).

20. Holt-Lunstad J., Smith T.B., Layton J.B. Social Relationships and Mortality Risk: A Meta-analytic Review // *PLOS Medicine*. 2010. Vol. 7. N 7. [<https://doi.org/10.1371/journal.pmed.1000316>].

21. Howe N., Strauss W. *Millennials rising: The next great generation*. New York: Random House, 2000.

22. Humboldt S. von, Ribeiro-Gonçalves J.A., Costa A., Low G., Leal I. Sexual Expression in Old Age: How Older Adults from Different Cultures Express Sexually? // *Sexuality Research and Social Policy*. 2021. Vol. 18. N 2. P. 246–260.

23. Ingraham Ch. The share of Americans not having sex has reached a record high // *Washington Post*. 2019. 29 March. [Электронный ресурс]. URL: <https://>

О.Б. Солодовникова, К.М. Мануильская, Д.М. Рогозин
Сексуальное поведение россиян всех возрастов в период пандемии COVID-19

www.washingtonpost.com/business/2019/03/29/share-americans-not-having-sex-has-reached-record-high/?noredirect=on (дата обращения: 10.06.2021).

24. Jackson M. "Facts of life" or the eroticization of women's oppression? Sexology and the social construction of heterosexuality // *The cultural constructions of sexuality* / Ed. by P. Caplan. London: Tavistock, 1987. P. 52–81.

25. Langer N. Late life love and intimacy // *Educational Gerontology*. 2009. Vol. 35. P. 752–764. [https://doi-org.ezproxy.ranepa.ru: 2443/10.1080/03601270802708459].

26. Lehmiller J.L., Garcia J.R., Gesselman A.N., Mark K.P. Less sex, but more sexual diversity: Changes in sexual behavior during the COVID-19 coronavirus pandemic // *Leisure Sciences*, 2020. [https://doi.org/10.1080/01490400.2020.1774016].

27. Lopes G.P., Vale F.B.C., Vieira I., Da Dilva Filho A.L., et al. Covid-19 and sexuality: Reinventing intimacy // *Archives of Sexual Behavior*. 2020. Vol. 49. P. 2735–2738.

28. Meadows M. Exploring the invisible: Listening to mid-life women about heterosexual sex // *Womens's Studies International Forum*. 1997. Vol. 20. N 1. P. 145–152.

29. Miller L.R., Garcia J.R., Gesselman A.N. Dating and sexualities across the life course: The interactive effects of aging and gender // *Journal of Aging Studies*. 2021. Vol. 57.

30. Muise A., Schimmack U., Impett E.A. Sexual frequency predicts greater well-being, but more is not always better // *Social Psychological and Personality Science*. 2016. Vol. 7. N 4. P. 295–302.

31. Petersen J.L., Hyde J.S. Gender differences in sexual attitudes and behaviors: A review of meta-analytic results and large datasets // *Journal of Sex Research*. 2011. Vol. 48. P. 149–165.

32. Pinxten W., Lievens J. Gender differences in the development of sexual excitation and inhibition through the life course: Preliminary findings from a representative study in Flanders // *Journal of Sex Research*. 2015. Vol. 0. P. 1–11.

33. Plummer K. Intimate citizenship: Private decisions and public dialogues. Seattle: University of Washington Press, 2003.

34. Robles T.F., Slatcher R.B., Trombello J.M., McGinn M.M. Marital quality and health: A meta-analytic review // *Psychological Bulletin*. 2014. Vol. 140. N 1. P. 140–187.

35. Sandberg L. Just feeling a naked body close to you: Men, sexuality, and intimacy in later life // *Sexualities*. 2013. Vol. 16. P. 261–282.

36. Twenge J.M., Sherman R.A., Wells B.E. Changes in American adults' sexual behavior and attitudes, 1972–2012 // *Archives of Sexual Behavior*. 2015. Vol. 44. P. 2273–2285.

37. Watson W., Stelle C., Bell N. Older women in new romantic relationships: Understanding the meaning and importance of sex in later life // *International Journal of Aging & Human Development*. 2017. Vol. 85. P. 33–43.

38. Wyverkens E., Dewitte M., Deschepper E., Corneillie J., et al. YSEX? A replication study in different age groups // *The Journal of Sexual Medicine*. 2018. Vol. 15. N 4. P. 492–501.

©2021 Г.Л. БЕЛКИНА, С.Н. КОРСАКОВ, М.И. ФРОЛОВА

ПУТЬ К ИНСТИТУТУ ЧЕЛОВЕКА



Белкина Галина Леонидовна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240 Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.
ORCID: 0000-0001-9874-1154
Электронная почта: mariafrolov@yandex.ru



Корсаков Сергей Николаевич — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора истории русской философии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240 Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.
ORCID: 0000-0002-5272-9675
Электронная почта: snkorsakov@yandex.ru



Фролова Мария Ивановна — научный сотрудник сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240 Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.
ORCID: 0000-0002-5292-8359
Электронная почта: mariafrolova1@yandex.ru

Аннотация. Рассматриваются основные этапы становления научного направления комплексных междисциплинарных исследований человека в нашей стране в 1980-е годы. Этими этапами были: Вторая Всесоюзная

СОЦИАЛЬ- НЫЕ ПРАКТИКИ

конференция по комплексному исследованию человека (1988), Первая Всесоюзная конференция «Человек, наука, общество» (1989), первое заседание Совета Всесоюзного межведомственного центра наук о человеке (1989). В ходе названных научных форумов обсуждалась научная программа Института человека. В обсуждении участвовали философы, психологи, социологи, историки, врачи, физиологи, генетики, специалисты в области технических наук. В ходе дискуссий высказывались предложения о целях и задачах научно-исследовательской работы Института человека. В настоящее время проблемы человека и его будущего обострились, а идеи по комплексному их изучению продолжают сохранять свою актуальность. Делается обзор документальных материалов, которые Группа по изучению творческого наследия академика И.Т. Фролова Института философии РАН обнаружила в архиве ученого. Материалы посвящены основным событиям на пути становления Института человека РАН. К ним относится стенограмма круглого стола на тему «Возможна ли единая наука о человеке? Институт человека — идея и реальность», который состоялся в 1988 году в рамках Второй Всесоюзной конференции по комплексному исследованию человека. На этом заседании высказывались различные концептуальные предложения по развитию антропологической тематики в стране. Были также изучены стенограммы Первой Всесоюзной конференции «Человек, наука, общество», организованной в 1989 году Всесоюзным межведомственным центром наук о человеке для обсуждения работ по выполнению государственной общеакадемической программы «Человек, наука, общество: комплексные исследования». В рамках конференции в Красном зале Института философии АН СССР прошло первое заседание Совета Всесоюзного межведомственного центра наук о человеке, на котором обсуждались структура и формы работы Центра, Института человека и журнала «Человек». *Ключевые слова:* Институт человека, взаимодействие наук, комплексный подход, И.Т. Фролов.

Ссылка для цитирования: Белкина Г.Л., Корсаков С.Н., Фролова М.И. Путь к Институту человека // Человек. 2021. Т. 32, № 4. С. 53–74. DOI: 10.31857/S023620070016685-0

В 2021 году исполняется 30 лет с момента создания в системе Академии наук СССР Института человека. Постановление о его организации Президиум АН СССР принял 26 марта 1991 года. Директором-организатором Института человека АН СССР был назначен академик И.Т. Фролов. Научно-техническое руководство новой научной организацией было возложено на три отделения АН СССР — философии и права, общей биологии, физиологии.

Создание Института человека стало ядром философской программы комплексных исследований человека, которую И.Т. Фролов

разрабатывал с начала 1970-х годов. Некоторых коллег удивило обращение к гуманитарной и гуманистической проблематике философа, получившего к тому времени признание благодаря своим работам по философским проблемам биологии. Но именно эта сугубо специальная отрасль философского знания привела русского мыслителя к широким обобщениям научно-философского и социально-политического плана.

В чем новизна ситуации, сложившейся в мире за последние полвека? С одной стороны, преобразующая сила человеческой практики фактически стерла грань между общественным человеком и природой как предметом его деятельности. Теперь человек в значительной степени имеет дело с социально-природными комплексами, функционирование которых в основном определяется антропосоциальными факторами. Всякий крупный производственный проект сопряжен с обострением системы глобальных проблем, возникающих в ходе предметно-преобразующей деятельности человечества. С другой стороны, в триаде «предмет — средство — субъект» третий компонент утратил свою константность. В Античности и Средневековье бытие человека в мире определялось гармонической изоморфностью двух целостностей — макрокосма и микрокосма. Новое время кардинально обновило это соотношение: человек, по словам Б. Паскаля, оказался «в точке пересечения двух бесконечностей». Мы стали свидетелями третьей, столь же эпохальной трансформации. Человек начал рассматривать свою собственную природу как предмет, подлежащий преобразованию. Произошел фундаментальный разрыв с просветительской моделью, из которой выросла существующая западная цивилизация, лидирующая в современном мире. Радикально пересматривается понятие человеческой природы, лежащее в основе системы ценностей западного человека, фундаментализировавшее конституционный общественный порядок и бывшее истоком самого принципа прав человека.

Размышляя над ходом и перспективами биологической стадии научно-технической революции, И.Т. Фролов пришел к выводу, что современная ситуация практики и познания принципиально меняет привычное с декартовских времен соотношение объекта и субъекта. Речь идет не просто об учете социокультурной и человеческой размерности познания, чутко зафиксированной тогда же, на рубеже 1970-х годов, в постпозитивистской методологии науки. Философское новаторство комплексной программы Фролова проявилось в тезисах о новом понимании субъект-объектного отношения, переосмыслении понятия «вторая природа» и новой трактовке принципа объективности познания.

Г.Л. Белкина,
С.Н. Корсаков,
М.И. Фролова

Путь к Институту
человека

И.Т. Фролов перевернул традиционное соотношение понятий «первая природа» и «вторая природа». Со времен неокантианства в философии принято определять культуру, искусственное как вторую природу, в противовес натуре, естественному. Ныне неокантианское разграничение наук по предмету на науки о природе и науки о духе устарело. Фролов сформулировал следующий парадокс: биологическая природа человека сама теперь во многих случаях выступает уже по существу как вторая природа. Это в философском отношении революционный тезис, как и вытекающие из него идеи «нового типа науки»*, «единой науки о человеке» и «научного гуманизма». В.Ж. Келле, например, считал формулировку «научный гуманизм» «некорректной», поскольку традиционно «гуманизм относится к духовной сфере», а «интеллектуальные и духовные составляющие культуры относятся к разным типам освоения действительности и изучаются с помощью разных методов» [2, с. 15]. Фроловская идея синтеза науки и гуманизма — один из ярких примеров постнеклассического стиля мышления.

* Данная идея предложена И.Т. Фроловым в середине 1970-х годов синхронно с И. Пригожиным.

идей аксиологизации процесса познания решительно выступал А.П. Огурцов [5]. По его мнению, экстраполяция аксиологического подхода на сферу познания приведет к релятивизации когнитивных ценностей. Получившую в мировой философии науки признание мысль о том, что сами когнитивные ценности имеют социокультурную природу и происхождение, Огурцов называл «упрощенным социологизированием» [см.: 3, с. 28]. Е.А. Мамчур также полагает, что процесс научного познания и когнитивная деятельность ученого остаются этически нейтральными и их не следует смешивать с «этической нагруженностью деятельности ученого как члена человеческого социума» [4, с. 75]. Пересмотр принципа объективности, осуществленный И.Т. Фроловым, означал признание ограниченности гносеологии и этики как философских дисциплин и открывал новые перспективы понимания сути и структуры философии. В свою очередь проведенная им теоретическая работа по переосмыслению природы познания стала обоснованием практики гуманитарной экспертизы любых экономических и научно-технических проектов.

Постнеклассическое понимание познания реализовалось в философской концепции И.Т. Фролова в сочетании научного, социального и этико-гуманистического аспектов рассмотрения проблем природы и общества. Подобный исследовательский подход получил название «комплексный междисциплинарный подход к изучению человека». Основное отличие данного подхода от традиционной философской антропологии состоит в том, что он опирается на современную науку. Обратившись к проблематике человека, Фролов приложил все усилия к тому, чтобы у нас в России получила права гражданства эта философская дисциплина. Однако сам ученый шел в изучении человека принципиально новым путем, для которого собственно философская антропология была лишь составной частью.

В рамках комплексного междисциплинарного подхода человек изучается в единстве его планетарной деятельности и исходных атомарных основ своего существования. Представляется неслучайным, что И.Т. Фролов инициировал в нашей стране биоэтические и глобальные исследования практически синхронно. Некоторые исследователи воспринимали биоэтику и глобалистику как параллельные занятия в его научном творчестве. В действительности имеет место концептуальное единство, которое вытекает из марксистской философской концепции человека как преобразователя. Человек в истории приспособливался к природе, преобразовывая ее с помощью техники. Теперь человек как существо биологическое вынужден приспособливаться к технике, а природа, с которой он имеет дело, напротив, оказывается результатом его

Г.Л. Белкина,
С.Н. Корсаков,
М.И. Фролова

Путь к Институту
человека

производственной деятельности, что наглядно проявляется в возникновении экологических проблем.

Качественное отличие современной ситуации от прошлой заключается в том, что прежде, познавая себя, человек никогда не ставил под угрозу свою идентичность. Применение современных технологий размывает границы того, что принято обозначать понятием «человек». Главная глобальная проблема — сохранит ли человек себя в качестве человека и сохранит ли каждый представитель человеческого рода свою индивидуальность. Поэтому в своей концепции И.Т. Фролов в центр системы глобальных проблем поместил проблему человека и его будущего (о чем всегда забывают, перечисляя глобальные проблемы). Все остальные глобальные проблемы — стороны планетарной деятельности человечества, общественного человека. Когда человек, подчинив себе природу внешнюю, начинает все больше вмешиваться в свою собственную природу, всякий его шаг может иметь глобальные, в том числе непоправимые, последствия. Нет той или иной проблемы самой по себе, всегда возникает цепь проблем и все они суть проблемы человека. Научное познание каждой из проблем и всех их вместе не может остаться объективным, если игнорируется социальное измерение. В свою очередь научный и социальный подходы к проблемам человека должны регулироваться гуманистическими принципами. Ибо негуманное познание человека не может расцениваться как адекватное своему предмету.

Такова в общих чертах та комплексная программа исследований человека, с которой И.Т. Фролов подошел к рубежу 1980-х годов. Дело оставалось за практическими научно-организационными и политическими шагами. В 1983–1985 годах Фролов обращался к сменявшим друг друга генеральным секретарям ЦК КПСС с предложением о создании Института человека и Музея человека одновременно в рамках АН СССР, АМН СССР и Министерства культуры СССР. Институт человека ученый мыслил как научно-координационный центр для специалистов различных институций, изучающих комплексные проблемы развития человека. Музей человека должен был представлять эволюцию человека как вида, жизнь человека и человечества в естественной среде обитания, историю стран и народов. Фролов особо подчеркивал воспитательное значение такого музея и считал, что архитектурное воплощение и института, и музея должно соответствовать глобальному назначению этих новых учреждений. Хотя все это может показаться утопией, замечал ученый в письме к Ю.В. Андропову, тем не менее в этом заключается перспектива развития общества, тем более что проблемой человека занимаются в разных формах

и в разных организациях уже сейчас — вопрос лишь в том, чтобы объединить все эти усилия [8].

В 1983 году И.Т. Фролов организовал Первую, а в 1988 — Вторую Всесоюзные конференции по комплексному исследованию человека. После принятия государственной общеакадемической программы «Человек, наука, общество: комплексные исследования» (1989) по инициативе Фролова были проведены Первая (1989) и Вторая (1990) Всесоюзные конференции «Человек, наука, общество». Все эти научные форумы стали последовательными шагами на пути создания Института человека.

Институт человека сначала возник в структуре Всесоюзного межведомственного центра наук о человеке. 17 января 1989 года Президиум АН СССР принял по инициативе И.Т. Фролова постановление о создании Всесоюзного межведомственного центра наук о человеке при Президиуме АН СССР, Института человека при Центре и журнала — органа Центра. Финансирование данных организаций велось в рамках упомянутой выше программы «Человек, наука, общество: комплексные исследования». Все эти решения положили начало в советской науке философской антропологии как самостоятельной дисциплины и стали основанием для создания соответствующих кафедр и учебных курсов, выделения ваковской специальности, издания антологий и учебников, философско-энциклопедического словаря «Человек». Журнал «Человек» обязан своим появлением указанному комплексу организационных решений. Поэтому особый интерес представляет путь, которым шла наша наука к организационному оформлению комплексного междисциплинарного исследования человека.

В последние годы Группа по изучению творческого наследия академика И.Т. Фролова Института философии РАН в научном архиве философа обнаружила ценные документы, проливающие свет на идейную атмосферу дискуссий вокруг создания Института человека и журнала «Человек». В частности, обнаружена стенограмма круглого стола на тему «Возможна ли единая наука о человеке? Институт человека — идея и реальность», который состоялся 24 февраля 1988 года в рамках Второй Всесоюзной конференции по комплексному исследованию человека. Это обсуждение наиболее насыщено различными концептуальными предложениями по развитию антропологической тематики. Еще две найденные в архиве И.Т. Фролова стенограммы относятся к 1989 году, они отражают практическую стадию научно-организационного проекта ученого. 10–12 мая 1989 года в Доме политического просвещения МГК и МК КПСС состоялась Первая Всесоюзная конференция «Человек, наука, общество». Она была организована Всесоюзным межведомственным центром наук о человеке для

Г.Л. Белкина,
С.Н. Корсаков,
М.И. Фролова

Путь к Институту
человека

обсуждения работ по выполнению программы «Человек, наука, общество: комплексные исследования». В рамках конференции 10 мая 1989 года в Красном зале Института философии АН СССР прошло первое заседание Совета Всесоюзного межведомственного центра наук о человеке, на котором обсуждались структура и формы работы Центра, Института человека и журнала «Человек».

Представляется, что предлагаемый далее обзор этих интересных дискуссий позволит сопоставить различные варианты проекта «Институт человека» и соотнести их с последующим процессом реализации и полученными результатами. Кроме того, в ходе данных дискуссий высказывались методологические положения, которые сохранили свою актуальность до сегодняшнего дня. В дискуссиях принимали участие выдающиеся ученые, естествоиспытатели и гуманитарии, чьи имена составляют гордость нашей науки. Их размышления по проблеме человека уже сами по себе представляют интерес и заслуживают внимания. Все приводимые в данной статье высказывания участников мероприятий цитируются по найденным стенограммам. Группа по изучению творческого наследия академика И.Т. Фролова Института философии РАН в дальнейшем планирует подготовить специальное издание по всему комплексу материалов научных конференций по проблеме человека 1980–1990-х годов.

Во вступительном слове на круглом столе «Возможна ли единая наука о человеке? Институт человека — идея и реальность» (1988) И.Т. Фролов подчеркнул, что любая проблема, относящаяся к человеку, «проходит» через целую систему наук, начиная с наук естественных, и в итоге выходит на проблемы социальные и проблемы культуры. И.Т. Фролов задал камертон дискуссии, приведя слова М.М. Пришвина: «В этом вся новая мысль: немедленно браться каждому за дело, чтобы вся наука работала в пользу единства всего человека, на всей земле, во все времена». Ученый добавил также, что «пробиваться к этому светлomu огню гуманного разума приходилось довольно трудно, но он не угадал; и здесь мы видим блестящее созвездие имен людей, которые много лет работали по этим проблемам, не всегда получая поддержку, и которые сейчас имеют возможность выразить все это. Мы можем говорить о грядущем Ренессансе гуманистической культуры и культуры гуманизма, которые выражены в марксистской традиции».

Выступая на том же круглом столе, В.С. Степин обрисовал принципиально новую ситуацию с изучением человека, сложившуюся в постнеклассической науке. Основополагающая методологическая демаркация естественных и гуманитарных наук уходит в прошлое. Неокантианское разграничение «наук о духе» и «наук о природе», отражавшее стадию дисциплинарной

дифференциации науки, устарело. Современное естествознание изучает сложно развивающиеся объекты, природные комплексы, в которые «встроен» человек, со всеми вытекающими отсюда методологическими приемами исследования. Поэтому вопрос о том, как скоординировать взаимоотношение научных дисциплин, естественно вытекает из развития самой науки. На смену разделению наук по видам объектов приходят проблемно ориентированные комплексные исследования. Сложный уникальный объект изучают сразу множество наук.

В современной науке, констатировал в своем докладе В.А. Лекторский, к проблеме человека выходят ученые самых разных специальностей, поэтому комплексный подход к изучению человека стал насущной необходимостью. В качестве основного препятствия на этом пути Лекторский назвал необходимость не просто расширять круг научных исследований, но менять сами методы исследования. Человек — неклассический объект для науки. Именно философия может помочь преодолеть трудности познания человека, поскольку в ней разработан методологический инструментарий постижения неклассических по своей природе объектов. Кроме того, познание человека имеет наряду с когнитивным еще и ценностное измерение, включает проблему выбора путей деятельности и формирования идеалов. В этом философия незаменима. Наука о человеке должна охватывать различные типы научного знания, координироваться философией и взаимодействовать с искусством и иными видами знания о человеке. И.Т. Фролов поддержал мысль В.А. Лекторского, поставив вопрос о границах нашего вторжения в такой объект познания, каким является человек: «Нет ли опасности здесь переступить какую-то грань?» Напоминая об экологических проблемах, ставших результатом неограниченного познания и преобразования природы, ученый предостерег: «В отношении человека, может быть, это еще опасней?»

На круглом столе 1988 года Л.П. Буюва призвала ученых при комплексном изучении человека рассматривать в единстве человечество и отдельного человека в системе его жизненных связей. Особенность современной стадии развития человечества, по мнению докладчицы, заключается в том, что его развитие идет через самореализацию отдельного человека, располагающего благодаря достижениям научно-технической революции возможностью реально воздействовать на ход исторического процесса. Раньше подобное право признавалось только за выдающимися личностями: королями, полководцами, вождями народов и т.д. Но теперь трагические ситуации заставляют убеждаться в том, что и диспетчер у пульта ядерной электростанции или крупного

Г.Л. Белкина,
С.Н. Корсаков,
М.И. Фролова

Путь к Институту
человека

научно-технического комплекса может создать ситуацию, необратимую для исторического процесса. Это означает, что нравственная надежность отдельного человека, его духовные качества, а не только профессионализм, становятся ценностью номер один. Поэтому утилитарный подход к человеку не только антигуманен, но и опасен, сопряжен с рисками для всего человечества. Между тем в современных коллизиях бытия налицо дефицит чисто человеческих ценностей, связанных с глубинными, общечеловеческими структурами личности, таких как доброта, милосердие, вообще отношение к конкретному человеку. Поэтому прогресс следует теперь оценивать не только по узкотехническим или экономическим параметрам, утилитарно, а с позиции блага человека — делает ли он человека красивее, богаче, умнее и духовнее в широком смысле этого слова.

В дискуссии приняли активное участие психологи. Б.Ф. Ломов предложил создать в системе Академии наук секцию наук о человеке, которая бы объединила и психологов, и социологов, и философов, и представителей естественных наук (биологов человека, экологов человека, физиологов человека) для решения общих проблем. Тогда от «далеко зашедшей» дифференциации наук можно перейти к их интеграции, к такому этапу построения науки о человеке, когда накапливающиеся в разных отраслях данные могут быть объединены и появится возможность создать некое достаточно целостное «сооружение», которое позволит решать конкретные вопросы в конкретных науках. Ломов отметил комплексный характер проблем, относящихся к человеку. К примеру, проблемой способностей больше всего занимались в психологии. Но вряд ли данная проблема может быть успешно решена, если к этому не привлекаются генетика, социология, другие науки. Столь же междисциплинарный характер имеют проблемы соотношения мозга и психики человека, соотношения психологических и физиологических процессов, протекающих в нем, или же проблема влияния компьютерной среды на человека. Вместе с тем ученый указал на трудности взаимодействия представителей разных наук в ходе реализации программы «Человек, наука, общество: комплексные исследования». Профессиональные «шоры» на глазах каждого из специалистов оказываются сильным тормозом в понимании смысла самой комплексной программы. Каждый специалист, профессионал в своем деле, пытается эту комплексную программу подогнать под те концепции, которые у него сложились, под те проблемы, которыми он занимается. В результате исследование утрачивает искомую комплексность. Специалистам смежных наук необходимо учиться грамотно формулировать «заказы» в адрес друг друга.

В.П. Зинченко связал необходимость создания Института человека с наступлением критической ситуации в развитии культуры. Человек, утверждал ученый, должен быть выдвинут в качестве центральной фигуры всей культуры. И.С. Кон в качестве примера комплексной проблемы человека предложил исследование жизненного пути. Мы привыкли изучать детство, юность, старость отдельно. Методологические принципы дисциплин при этом не всегда стыкуются. Между тем без синтеза этнографического, антропологического, психологического, педагогического, социологического измерений проблема жизненного пути человека не может быть даже правильно поставлена. Поиск ее решений имеет практическое значение: например, как соотнести школьный набор знаний с выбором профессии или как сочетать возможную перспективу смены профессии с возрастными изменениями личности. А.Н. Лебедев и Б.М. Величковский остановились на проблеме каждодневно совершаемого человеком выбора, его физиологических основ и социально-психологических характеристик.

В своем докладе Ю.Н. Давыдов развил тему человеческого выбора в философском плане. В условиях современной НТР чрезвычайно расширилась, может быть, даже достигла предельного состояния область сознательного свободного выбора человека. Предметом сознательного выбора стала сама жизнь — как в индивидуальном плане, когда человек может сознательно проектировать свое тело, так и в широком плане, когда может подвергаться изменениям само существование человечества как вида. Сумеет ли человечество от конфронтации перейти к доверию и взаимопониманию, решить глобальные проблемы и предотвратить возможность глобальной катастрофы? Выбор стоит сейчас и перед человечеством в целом, и перед каждым человеком, обретая тем самым нравственно-философский характер. В подобной ситуации моральные императивы становятся предпосылкой выхода из того кризисного состояния, в котором оказалось современное человечество.

О.В. Гаман говорила о том, что философия может выступать мировоззренческим и методологическим стержнем комплекса наук о человеке, поскольку занята определением предельных оснований человеческого бытия и поиском смысла человеческой жизни. В современном обществе эта проблема актуализируется в связи с расширением пространственно-временных масштабов существования человека. Постоянно растущая продолжительность космических полетов превращает космос, по крайней мере в сознании человека, в своеобразную среду обитания. Что касается временных параметров, то жизнь на нашей планете будет продолжаться еще в течение где-то нескольких миллиардов лет.

Г.Л. Белкина,
С.Н. Корсаков,
М.И. Фролова

Путь к Институту
человека

Для конкретной судьбы нашего современника такая продолжительность осознается как практически бесконечная. Замкнутость пространственно-временных отношений прошлых эпох обуславливала предпосылку осознания собственной самооценности. В условиях пространственно-временной безграничности бытие человека может быть осознано только на путях поиска собственной индивидуальности.

Тема значимости человеческой индивидуальности получила продолжение в выступлении П.П. Гайденко. Сознанием обладает только индивидуальный человек, и только индивидуальное человеческое существо по-настоящему является как подлинным субъектом деятельности, познания, так и подлинным субъектом нравственного действия. Поэтому апелляция к отдельному человеческому существу, выделение его как центральной темы для исследования и как центральной опоры для всяких преобразований в обществе — это поистине эпохальная задача.

А.Я. Гуревич акцентировал внимание на методологическом повороте исторической науки в антропологическую сторону, случившемся во второй половине XX века. Проблемы исторической антропологии и истории ментальностей находятся в центре внимания историков начиная со школы «Анналов». Новые подходы в исторической науке связаны прежде всего с реконструкцией структуры человеческого сознания на разных этапах развития человека и в разных культурах, отличающихся своим положением в пространстве и во времени. Ментальность складывается из специфического для той или иной культуры понимания таких ее категорий, как жизнь и смерть, детство, зрелость и старость, время и пространство, труд и свобода и др. Прояснение содержания ментальности — важная историко-антропологическая задача, которая находится в поле зрения истории, этнографии, антропологии, филологии, культурологии и требует философского осмысления. Институт человека может стать одним из центров работы в этом направлении.

Н.П. Бехтерева в своем выступлении на круглом столе 1988 года вспомнила о заседании в Министерстве здравоохранения СССР, где обсуждалась ее статья о необходимости создания Института человека. Большинство участников того заседания выступили довольно резко против. Н.П. Бехтерева поблагодарила И.Т. Фролова за то, что тогда он один поддержал ее. Благодаря этой поддержке Бехтерева не отступила от своей позиции. Институт человека, указала она, необходим как ядро, которое бы обрастало специалистами. В нем непременно должны быть философы, психологи, физиологи мозга человека, физиологи труда. По существу, всякая проблема человека обнаруживает комплексную природу. В качестве

примера междисциплинарного исследования Бехтерева привела изучение мозга человека: «Когда мы начали изучать мозг человека и нам понадобились физики, математики, врачи, причем врачи-нейрохирурги, невропатологи и т.д.; мы не смогли работать таким образом, чтобы все работали где-то в отдалении. Нам нужно было прежде всего выработать общий язык». Проблема медиации ученых различных специальностей должна решаться с помощью философов. Институт человека Бехтерева мыслила как центр, который бы привлекал внимание к проблеме, консолидировал усилия специалистов в области комплексного изучения человека, координировал работу лабораторий и отделов ряда институтов, которые занимаются специально человеком (в порядке двойного подчинения).

Продолжая тему, Н.П. Бочков отметил, что интерес врачей к идее создания Института человека и комплексного изучения человека в значительной мере стимулируется развитием самой медицины. Сегодня в изучении человека преобладает редукционизм. Несмотря на глубочайшее изучение иммунологических, генетических, физиологических, морфологических, биохимических свойств, мы не знаем биологию современного человека в целом и потому не можем объяснить некоторые проявления биологии человека, обусловленные интегральным взаимодействием ряда факторов. В Институте человека вопросы биологии, физиологии и медицины должны рассматриваться на более высоком уровне обобщения. Посредством Института человека может осуществляться целевое финансирование совместных исследований генетиков, физиологов, психологов, социологов. Академии наук необходим журнал, который был бы посвящен человеку как целому.

П.В. Симонов указал на сходство задач изучения физиологического и историко-культурного измерений человека. Поэтому в междисциплинарном исследовании человека акцент следует делать не на специфичности дисциплин, а на точках их соприкосновения. Институт человека должен отражать взаимодействие наук и быть подобен по структуре Римскому клубу или Институту жизни М. Маруа. Роль интегратора в единой науке о человеке принадлежит философии, которая призвана динамично реагировать на достижения частных наук. В свою очередь частные науки должны усиливать взаимовлияние, осуществлять методологический обмен в смежных областях системы научного знания.

В ходе дискуссии были затронуты вопросы возможной структуры Института человека. И.С. Кон выразил сомнение в организационной возможности создания Института человека. Согласно его мнению, если собрать специалистов из разных областей знания, эти ученые будут оторваны от тех наук, которые они представляют,

Г.Л. Белкина,
С.Н. Корсаков,
М.И. Фролова

Путь к Институту
человека

и дальше общих рассуждений и философствования дело не пойдет. А.П. Анохин в качестве основного условия организации подлинных междисциплинарных комплексных исследований назвал преодоление отраслевого принципа построения науки. Следует перейти от отраслевого принципа к проблемному, наметить основные, наиболее важные ключевые комплексные проблемы, установить их координационные, субординационные связи, то есть построить своего рода дерево проблем. К числу таковых можно отнести экологию человека, адаптацию человека, эволюцию человека. Построение дерева проблем может стать основой единой программы по комплексному изучению человека. Создание такой программы должно повлечь за собой организацию междисциплинарных научных коллективов, объединяющих специалистов разных научных дисциплин. Возможно, это будут временные коллективы, создаваемые на определенный срок для решения той или иной проблемы, с целевым финансированием на три года, пять лет, которые впоследствии будут распадаться и объединяться уже по-другому для решения следующей проблемы. То есть это должна быть динамичная мобильная структура, а не повторение существующего принципа организации науки. Л.П. Бучева поддержала данную мысль, заметив, что Институт человека не должен быть учреждением со множеством секторов и огромным количеством начальства, которое будет без конца заставлять сотрудников создавать всякие планы и писать отчеты. Это особого рода институт, координирующий усилия ученых, которые озабочены судьбой человека. Поэтому в числе задач этого института — решение проблемы защиты человека от отрицательных последствий научно-технического прогресса, разработка гуманистических критериев оценки научно-технических проектов. В этой связи И.Т. Фролов пояснил, что Институт человека — это не институт в традиционном смысле. В нем отсутствует жесткая структура. Главным образом Институт человека будет ориентирован на ученых, которые не станут выходить из своих лабораторий, чтобы принять участие в его работах. Совместная деятельность будет осуществляться по конкретным проектам на основе заказа и координироваться в Институте человека.

Новый раунд дискуссии о том, каким быть Институту человека, состоялся 10 мая 1989 года во время Первой Всесоюзной конференции «Человек, наука, общество». На сей раз вопрос ставился уже в практической плоскости. Началась работа по государственной общеакадемической программе «Человек, наука, общество: комплексные исследования». На государственный уровень была поднята практика экологической и гуманитарной экспертизы производственно-экономических проектов, в которых используются

новые технологии. Пришло осознание того, что реализация перспективных направлений научных исследований по геному человека, функционированию мозга, развитию информатики требует участия гуманитариев, в частности философов.

В своем докладе на конференции И.Т. Фролов рассказал о том, с каким трудом пробивалась идея программы «Человек, наука, общество: комплексные исследования», и подчеркнул, что теперь комплекс наук о человеке должен выйти на первый план в системе исследований Академии наук СССР. Пока что мышление как руководителей, так и широких масс не готово к сознанию приоритетности проблемы человека. Считается естественным тратить огромные средства на дорогостоящие программы, прямо разрушающие человека и среду его обитания, утверждая, что делается это «в интересах человечества». В то же время не хватает средств на решение элементарнейших вопросов, касающихся здоровья, жизни и интересов конкретных людей. Роль Института человека должна заключаться в многотрудной работе по перестройке сознания, мышления, системы ценностей общества. «Вся пирамида наук должна быть перевернута, природа и общество должны исследоваться под углом зрения интересов и потребностей человека, а не наоборот. Центр наук о человеке становится плацдармом гуманизации науки и жизни, который еще предстоит отстаивать и расширять» [7].

Н.П. Бехтерева горячо поддержала создание Института человека. К такой позиции ее привело многолетнее изучение мозга человека, которое по существу своему выходит за рамки физиологии и медицины и требует комплексного подхода. Для решения проблем мозга, экологии, информатики нужно обратиться к человеку в целом. Ряд механизмов работы мозга человека (организации, самосохранения, защиты — в том числе от самого себя) коррелятивны с механизмами функционирования общества. В Институте человека, пришла к выводу Бехтерева, необходима структура по изучению мозга и психики человека. «...У меня сегодня на душе праздник от того, сколько народу пришло на наше первое заседание. Всегда такой общественный интерес больше, чем что-либо другое, показывает, что проблема созрела», — такими словами завершила свою речь на конференции видный исследователь мозга.

На форуме выступили руководители подпрограмм программы «Человек, наука, общество: комплексные исследования». В.С. Степин детально остановился на задачах подпрограммы «Гуманистическая ориентация научно-технического прогресса». Он рассказал о совместных проектах, которые были утверждены в результате конкурса и получили финансирование. Данные проекты кооперируют усилия гуманитарных и естественнонаучных

Г.Л. Белкина,
С.Н. Корсаков,
М.И. Фролова
Путь к Институту
человека

В.А. Ядов рассказал о подпрограмме «Человек в перестройке общественных отношений института обвняющегося социализма». Главной задачей подпрограммы он назвал изучение источников активности социального субъекта, стремительных изменений, происходящих в сознании и поведении людей. В.П. Зинченко, освещающая задачи подпрограммы «Гуманистические идеалы людей и развитие культуры. Деятельность — сознание — деятельность», отметил, что проблема сознания является междисциплинарной и для многих наук о человеке сознание может представлять собой ключевую символическую структуру и стать основой комплексного взаимодействия в изучении человека. Б.Ф. Ломов остановился на подпрограмме «Диалектика социального и природного в развитии человека и его отношениях с миром». Ученый призвал перейти от схоластических дискуссий о социальном и биологическом к конкретному изучению форм их взаимовлияния, таких как формирование человеческой индивидуальности, взаимосвязь экологических, генетических и демографических процессов, поведение человека в экстремальных ситуациях, вопросы социальной реабилитации и психологической помощи людям.

68

и организации экспертных процедур. К числу важнейших задач Центра и Института человека Фролов отнес подготовку научных проектов, прогнозов и предложений для государственных и хозяйственных органов в целях наиболее полного учета человеческого фактора в различных областях народного хозяйства и гуманизации всех сфер общественной практики. Ученый информировал собравшихся о решении назвать новый журнал вместо «Человек, наука, культура» просто «Человек», отнести его к журналам первой категории и установить объем каждого номера в 19,5 авторских листа, а периодичность 6 номеров в год.

Выступивший на заседании В.П. Зинченко рассказал о практике конкурсного отбора исследовательских проектов по программе «Человек, наука, общество: комплексные исследования», налаживании международного сотрудничества, создании аспирантуры и организации стажировки. Б.Г. Юдин обрисовал перспективы нового журнала «Человек». В журнале, пояснил он, будут представлены все разделы гуманитарного знания, публикации по гуманитарным аспектам естественнонаучного и технического знания, проблеме человека в искусстве и литературе. По профилю новый журнал будет на грани между научным и научно-популярным. В состав рубрик обязательно войдут: комплексное исследование человека, человек и культура, человек как объект философского познания, гуманитарная экспертиза. Ю.П. Алтухов поддержал идею создания Центра и Института человека, связав с ней перспективы совместной работы естественников и гуманитариев по проблемам генетики и экологии человека.

Подводя итог заседанию, И.Т. Фролов выразил надежду, что работа Института человека поможет преодолеть разрыв между естественнонаучной и гуманитарной культурами и культивировать гуманистические ценности в нашей стране. В заключение он пригласил участников заседания продолжить сотрудничество в обновленном здании, где должен был разместиться Институт человека: «Я рад видеть полным этот зал, ведь никто не заставлял вас идти сюда, заниматься этим. Ведь никто ничего не будет иметь от участия в этой работе. Наша организация не является такой, где мы деньги будем получать. У каждого из нас есть работа, где мы заняты, и тем не менее каждый хочет внести свой вклад. И я уверен, что вокруг нас будет все больше и больше собираться людей, которые будут включаться в эту работу. Сделаем мы Международный дом наук о человеке на улице Герцена, будем встречаться, чтобы обмениваться мнениями, а потом будем постепенно наращивать наши возможности».

С тех пор как прошли научные форумы, посвященные комплексному изучению человека, минуло свыше 30 лет. Многие

Г.Л. Белкина,
С.Н. Корсаков,
М.И. Фролова

Путь к Институту
человека

изменилось, и не в лучшую сторону. Сначала Институт человека был лишен своего здания. Потом и вовсе прекратил существование, что уже само по себе характеризует вектор развития нашего общества, его ценностные приоритеты. Если суммировать характерные особенности дискуссий о человеке периода перестройки, можно назвать прежде всего оптимистический настрой, уверенность в скором преодолении негативных сторон научной и общественной жизни. Можно спорить о степени реалистичности подобного настроения, но мобилизующий эффект он несомненно имел. Также бросаются в глаза совсем утраченное ныне уважение к философам со стороны естественников, заинтересованность последних, с которой они прислушивались к слову философов. Они стремились участвовать в комплексных проектах, видя в таком участии возможность развития своих наук. Наконец, мышление научного сообщества того времени отличало безусловное признание необходимости комплексных исследований человека и приоритета человеческой проблематики в науке. Поэтому создание Института человека стало не просто результатом административных решений, а выражением воли мощного научно-общественного движения нашей интеллигенции. Названные черты отсутствуют сегодня, потому и нет Института человека.

Постепенно развитие комплексных исследований человека, высшей точкой чего явилась работа Института человека, становится достоянием истории. В развитии науки противоречиво взаимодействуют процессы дифференциации и интеграции знания. В науке XVII–XVIII веков межпредметные грани были зыбки, а философы были вместе с тем и учеными. Процессы дифференциации породили дисциплинарную науку XIX века. В науке XX века решающим фактором были междисциплинарные стыки, ставшие «гнездами» формирования смежных научных дисциплин. В недолгой истории комплексных исследований человека мы застали первую стадию, когда само направление только формировалось, все его стороны, аспекты, проблемы существовали в целостности. Причастность к Институту человека в самосознании участников событий преобладала над индивидуальными научными предпочтениями. О том, что Институт человека был не местом работы, а смыслом и жизненным выбором, вспоминают все, кто принадлежал тому трудному и интересному времени. Работа Института человека запустила в жизнь целый ряд новых научных направлений. Ныне объединяющая их рамка распалась и они существуют самостоятельно и вполне успешно. У истоков каждого из этих направлений стоял кто-либо из учеников и соратников И.Т. Фролова. Вскоре после создания Института человека заработал сектор биотики во главе с Б.Г. Юдиным, соавтором И.Т. Фролова по книге

«Этика науки. Проблемы и дискуссии» (1986). О развитии нашей биоэтики в 1990-е годы много сказано и написано. Сектор работал эффективно и продолжает развивать биоэтику в Институте философии РАН. Постепенно сотрудники разрабатывали и основы такого столь сложного в методологическом и практическом отношении дела, как гуманитарная экспертиза. В 2016 году Б.Г. Юдин изложил принципы гуманитарной экспертизы в докладе на заседании ученого совета Института философии РАН. Глобалистика — еще одно успешно развивающееся направление из общего потока комплексного исследования человека. Значительную роль в организации исследований в области глобалистики сыграл ученик И.Т. Фролова — А.Н. Чумаков.

Впервые в истории отечественной науки в Институте человека РАН была образована лаборатория виртуалистики. Как направление новое, непривычное, виртуалистика вызывала настороженность и даже неприятие в академическом сообществе. Лидер отечественной виртуалистики Н.А. Носов в свое время вспоминал о том, что когда в момент образования Института человека РАН он подошел к И.Т. Фролову с предложением о создании в институте лаборатории виртуалистики, тот сразу же поддержал это комплексное и междисциплинарное по самой своей сути направление. В лаборатории виртуалистики изучались возможности применения теории виртуальных реальностей в различных практических сферах: педагогике, наркологии, театре, компьютерной анимации. Когда к 1994 году лаборатория получила интересные научные результаты, И.Т. Фролов поставил доклад Н.А. Носова, бывшего тогда кандидатом наук, на заседание Отделения философии, социологии, психологии и права РАН. Об опыте виртуалистических исследований в Институте человека М.А. Пронин написал книгу [6].

Нельзя не вспомнить и о попытках разработки танатологии, которые предпринимал в Институте человека В.Л. Рабинович. Ныне биоэтика, глобалистика, виртуалистика развиваются самостоятельно и специалисты этих направлений, особенно те, кто уже застал готовыми их научно-организационные формы, не всегда соотносят практику своих занятий с историей Института человека РАН. Однако именно Институту человека данные направления обязаны своим существованием в нашей стране. В настоящее время комплексное исследование человека переживает апогей дифференциации. Но история науки показывает, что сами успехи на этом пути готовят новый междисциплинарный уровень синтеза.

Сегодня Института человека нет, но необходимость в нем не стала меньше. Прежние проблемы соотношения человека и общества, человека и информационной среды, биомедицинского и социального в человеке не только не решены, но еще больше

Г.Л. Белкина,
С.Н. Корсаков,
М.И. Фролова

Путь к Институту
человека

обострились. Цифровая постковидная эпоха показывает это недвусмысленно. Видимо, вопрос о научных и общественных приоритетах нуждается в обсуждении, а сами они — в корректировке. И.Т. Фролов в те не очень далекие годы говорил о том, что человек и его будущее — главная глобальная проблема современности. Возможно, осознание природы и значения этой проблемы вновь приведет нас к необходимости создания Института человека. Главное, чтобы не было поздно.

Литература

1. Агацци Э. Человек как предмет философского познания // О человеческом в человеке / под ред. И.Т. Фролова. М.: Политиздат, 1991. С. 59–79.
2. Келле В.Ж. Человек — наука — гуманизм // Наука. Общество. Человек. М.: Наука, 2004. С. 10–20.
3. Лэйси Х. Свободна ли наука от ценностей? Ценности и научное понимание / пер. с англ. Л.В. Сурковой и др. М.: Логос, 2001.
4. Мамчур Е.А. Наука и этика // Этика науки. М.: Институт философии РАН, 2007. С. 75–84.
5. Огурцов А.П. Благо и истина: линии расхождения и схождения // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. М.: Институт философии РАН, 1998. С. 5–38.
6. Пронин М.А. Виртуалистика в Институте человека РАН. М.: Ин-т философии РАН, 2015.
7. Смирнов К. Перевернуть пирамиду: Заметки с конференции ученых, провозгласившей создание в СССР Центра наук о человеке // Известия. 1989. 15 мая.
8. Фролов И.Т. Письмо Ю.В. Андропову / публ. Г.Л. Белкиной, М.И. Фроловой // Институт человека: Идея и реальность. М.: ЛЕНАНД, 2018. С. 19–24.
9. Фролов И.Т. Современная наука и гуманизм // Вопросы философии. 1973. № 3. С. 3–15.

The Path to the Institute of Man

Galina L. Belkina

PhD in Philosophy, Senior Research Fellow of the Department of Humanitarian Expertise and Bioethics.

RAS Institute of Philosophy.

12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation.

ORCID: 0000-0001-9874-1154

E-mail: mariafrolov@yandex.ru

Sergey N. Korsakov

DSc in Philosophy, Leading Research Fellow of the Department of History of Russian Philosophy.

RAS Institute of Philosophy.

12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation.

ORCID: 0000-0002-5272-9675

E-mail: snkorsakov@yandex.ru

Maria I. Frolova

Research Fellow of the Department of Humanitarian Expertise and Bioethics.

RAS Institute of Philosophy.

12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation.

ORCID: 0000-0002-5292-8359

E-mail: mariafrolova1@yandex.ru

Г.Л. Белкина,
С.Н. Корсаков,
М.И. Фролова

Путь к Институту
человека

Abstract. The article describes the main stages of the formation of the scientific direction of complex interdisciplinary human research in our country in the 1980^s. These stages include: the Second All-Union Conference on the Comprehensive Research of Man (1988), the First All-Union Conference “Man, Science, Society” (1989), the first meeting of the Council of the All-Union Interdepartmental Center for Human Sciences (1989). During these scientific forums, the scientific program of the Institute of Man was discussed. The discussion was attended by philosophers, psychologists, sociologists, historians, physicians, physiologists, geneticists, specialists in the field of technical sciences. During the discussions, proposals were made about the goals and objectives of the research work of the Institute of Man. The problems of man and his future have become aggravated, and ideas for their comprehensive study continue to remain relevant. The article is an overview of documentary materials found in the archive of I.T. Frolov by the Group for the Study of his Creative Legacy of the RAS Institute of Philosophy. The materials are devoted to the main events on the way of the formation of the RAS Institute of Man. These include the transcript of the round table on the topic “Is a Unified Science of Man Possible? Institute of Man — Idea and Reality”, which took place in 1988 within the framework of the Second All-Union Conference on the Comprehensive Research of Man. During the discussion, various conceptual proposals were made for the development of anthropological topics in the country. In addition, the transcripts of the First All-Union Conference “Man, Science, Society”, organized in 1989 by the All-Union Interdepartmental Center for Human Sciences, were studied to discuss the work on the implementation of the State General Academic Program “Man, Science, Society: Comprehensive Research”. Within the framework of the conference, the first meeting of the Council of the All-Union Interdepartmental Center for Human Sciences was held in the Red Hall of the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of the USSR, at which the structure and forms of work of the Center, the Institute of Man and the journal “Chelovek” were discussed.

Keywords: Institute of Man, interaction of sciences, an integrated approach, I.T. Frolov.

For citation: Belkina G.L., Korsakov S.N., Frolova M.I. The Path to the Institute of Man // Chelovek. 2021. Vol. 32, N 4. P. 53–74. DOI: 10.31857/S023620070016685-0

References

1. Agazzi E. Chelovek kak predmet filosofskogo poznaniya [Man as a Subject of Philosophical Knowledge]. *O chelovecheskom v cheloveke* [About the Human in Man], ed. by I.T. Frolov. Moscow: Politizdat Publ., 1991. P. 59–79.

2. Kelle V.Zh. Chelovek — nauka — gumanizm [Man — Science — Humanism]. *Nauka. Obschestvo. Chelovek* [Science. Society. Person]. Moscow: Nauka Publ., 2004. P. 10–20.

3. Lacey H. *Svobodna li nauka ot zennosti? Zennosti i nauchnoe ponimanie* [Is Science Value Free? Values and Scientific Understanding], transl. from Engl. by L.V. Surkova et al. Moscow: Logos Publ., 2001.

4. Mamchur E.A. Nauka i etika [Science and Ethics]. *Etika nauki*. [Ethics of Science]. Moscow: RAS Institute of Philosophy Publ., 2007. P. 75–84.

5. Ogurtsov A.P. Blago i istina: linii rashozheniya i shozhdeniya [Good and Truth: Lines of Divergence and Convergence]. *Blago i istina: klassicheskie i neklassicheskie regulyativu* [Good and Truth: Classical and Non-classical Regulatives]. Moscow: RAS Institute of Philosophy Publ., 1998. P. 5–38.

6. Pronin M.A. *Virtualistika v Institute cheloveka RAN* [Virtualistics at the RAS Institute of Man]. Moscow: RAS Institute of Philosophy Publ., 2015.

7. Smirnov K. Perevernut' piramidu: Zametki s konferentsii uchenuh, provozglasivshei sozдание v SSSR Tsentra nauk o cheloveke [Flip the Pyramid: Notes from the Conference of Scientists Who Proclaimed the Creation of the Center for Human Sciences in the USSR]. *Izvestiya*. 1989. May 15.

8. Frolov I.T. Pis'mo Y.V. Andropovu [Letter to Yu.V. Andropov], publ. by G.L. Belkina, M.I. Frolova. *Institut cheloveka: Ideya i realnost'* [The Human Institute: Idea and Reality]. Moscow: LENAND Publ., 2018. P. 19–24.

9. Frolov I.T. Sovremennaya nauka i gumanizm [Modern Science and Humanism]. *Voprosu filosofii*. 1973. N 3. P. 3–15.

©2021 Е.П. АРИСТОВА

СОВЕТСКИЙ «ГУМАНИЗМ»: ТЕМА БОРЬБЫ С ЧЕЛОВЕЧЕСКИМ СТРАДАНИЕМ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ А.М. ГОРЬКОГО И М.М. ЗОЩЕНКО



Аристова Екатерина Павловна — кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философии культуры.

Институт философии РАН.

Российская Федерация, 109240 Москва, ул. Гонимая, д. 12, стр. 1.

ORCID: 0000-0001-5340-2642

Электронная почта: ekaterina.ftwr@gmail.com

Аннотация. Вопреки стереотипу противопоставления творческого гения власти А.М. Горький и М.М. Зощенко длительное время были лояльны советской идеологии. Осознавая значимость литературы как способа ненасильственного массового распространения идеи и откликаясь на утопические надежды трансформации мира с помощью коллективного начала, они исследовали пути победы над человеческим страданием, считая эту победу осуществимой силами самого человека — путем социальных преобразований или научно-технического прогресса. А.М. Горький, долгое время отражавший жестокость жизни русских сел и городского дна, уделяет внимание образу борца со страданием. Таковы, например, герои романа «Мать» (1907 год), канонизированные советской властью в качестве человеческого идеала. Они наделены рядом достоинств: жертвенностью, человеколюбием, простотой, даром слова и

Статья подготовлена в рамках работы над проектом Российского научного фонда № 20-68-46013 «Философско-антропологический анализ советского бытия. Предпосылки, динамика, влияние на современность».

СОЦИАЛЬ- НЫЕ ПРАКТИКИ

т.д. Таков и В.И. Ленин в очерке, представленном по случаю его смерти. Однако Ленин показан еще и как политик, вынужденный применять насилие ради блага будущих поколений. Допускается и даже показывается неизбежным избавление от страданий ценой жертв. В 1940 году, откликаясь на призыв Горького «осмеять страдание», М.М. Зощенко создает «Перед восходом солнца», повесть-самоанализ, в которой, подражая наукоцентричным стремлениям 1930-х годов, исследует собственную способность испытывать несчастье. Он приходит к выводу о возможности и необходимости сознательного контроля «нижнего этажа» психики, к которому относятся страхи, ранние условные рефлексы и другие, часто неосознаваемые, «тени», влияющие на поведение личности, включая проявления жестокости и способность испытывать страдание. Опираясь на подобный контроль, возможно достичь здоровья как спокойно-го принятия природного и социального порядка, имеющего большую значимость, чем личностные переживания. Оба писателя показывают несомненное стремление покончить с человеческими страданиями и оба допускают второстепенность страданий отдельного человеческого существа по сравнению с общезначимым благом.

Ключевые слова: М.М. Зощенко, А.М. Горький, «Перед восходом солнца», «Мать», сталинизм, тоталитаризм, страдание, утопия, идеология.

Ссылка для цитирования: Аристова Е.П. Советский «гуманизм»: тема борьбы с человеческим страданием в произведениях А.М. Горького и М.М. Зощенко // Человек. 2021. Т. 32, № 4. С. 75–90. DOI: 10.31857/S023620070016687-2

Постсоветская исследовательская традиция культуры СССР на фоне обличения преступлений сталинизма, как правило, противопоставляет творческого гения власти. Но еще Н.А. Бердяев, серьезный критик большевиков, писал в середине XX века, что в России марксизм был своеобразной мессианской идеей интеллигенции — не столько теорией о развитии экономики, сколько бескомпромиссным религиозным стремлением к радикальному преобразованию жизни [1, с. 88]. Это частично объясняет, почему некоторые гении сознательно предпочитали сторону советской идеологии. Современная им мировая культура переживала зарождение массового человека, постепенный расцвет тоталитарных государств и мировые войны. Советский проект с его стремлением осчастливить массы мог представляться мечтой о лучшем будущем.

Долгие века присутствие гуманистических ценностей в европейской культуре определяло христианство, проповедующее *индивидуальное* спасение. Каждая жизнь представлялась чем-то уникальным и важным, созданным любящим Творцом и достойным

искупительной жертвы Христа. К концу XIX века в результате развития науки и техники большое значение приобрело общественное производство, а избавление от тягот бытия стало мыслиться как дело общности людей. Ф.К. Мюллер-Лиер в 1913 году писал: «Сила человеческого рода и ее превосходство над всеми другими животными состоит не столько в силе индивидуума, сколько в объединенном сотрудничестве многих лиц, сплывающихся в организм высшего порядка... Весь прогресс человечества, всей культуры, вызван ростом общественного сотрудничества» [17, с. 171]. Социолог также сформулировал так называемый «закон агрегации», согласно которому единство разрозненных сил отличается по качеству от их простой суммы, и сообщество людей соответственно действует эффективнее, чем множество несвязанных друг с другом индивидов [там же, с. 183]. С развитием подобного подхода естественно было бы ожидать и изменения отношения к судьбе отдельного человека — ее слияния с судьбой общности, отодвигания на второй план. Тем более, что европейская мысль имела образец подобного мировоззрения в дохристианской культуре: в V веке до н.э. Платон описал модель государства, в котором граждане объединены не личным, а *общим* благом [см., например, «Государство» 369b, 420c, 433a — 17, с. 156, с. 224, с. 242].

Советский проект претендовал на скорое воплощение мечты именно о коллективной победе над злом и страданием всего мира. От устроенного по новым законам советского общества ожидали прежде немыслимых достижений: в 1934 году по инициативе А.М. Горького при поддержке лично И.В. Сталина в СССР был открыт Всесоюзный институт экспериментальной медицины (ВИЭМ) — научная организация, в чьи задачи входил в том числе поиск способов преодолеть старение и победить смерть. Несовершенство человеческой природы рассматривалось как явление не этическое, увязанное с личными отношениями человека и Бога, а биологическое, исправляемое научно-техническим прогрессом, доступным передовому социуму. ВИЭМ был организован с большим размахом: в Москве возводился монументальный комплекс зданий, в которых помещались оборудованные по последнему слову техники лаборатории. Только Великая Отечественная война помешала смелому начинанию.

Амбициозность задач, разумеется, предполагала примеры добровольного подчинения граждан коллективному делу. СССР держался не только террором — в великих произведениях культуры, в судьбах людей и произведений ставился и решался вопрос о возможности победы над злом через добровольный отказ личности от своей индивидуальности, от персональных потребностей и даже от выживания ради общей великой цели. Без понимания этой

Е.П. Аристова
Советский «гу-
манизм»: тема
борьбы с чело-
веческим стра-
данием в про-
изведениях
А.М. Горького и
М.М. Зощенко

философской динамики невозможно преодоление кризиса постсоветского мира, преследуемого образом враждебной империи зла, проникнутой насилием над всем ярким и индивидуальным, будь то отдельная национальная культура или отдельная личностная позиция. К числу художников, попытавшихся помыслить добровольное подчинение индивидуального общему, относятся два литератора — А.М. Горький и М.М. Зощенко. Их поиску, отраженному в творческих работах и ориентированному на создание запоминающихся массовому читателю образов, посвящена настоящая статья.

* * *

Биографии писателей содержат много фактов, свидетельствующих о лояльности советскому строю даже в обстановке террора предвоенного десятилетия. Об А.М. Горьком Т.И. Ерохина метко пишет как о культурном герое, о «полубоге» [10, с. 219], происходившем из народа и касавшемся олимпийских божеств — писатель был личным другом и корреспондентом В.И. Ленина и И.В. Сталина. В 1930-е годы писатель поддерживал высшее руководство СССР даже в таких начинаниях, как коллективизация, исправительные тюрьмы и расстрелы [3, с. 333; 4, с. 213, 231, 243]. Он был несомненной «иконой», символом культуры — Горькому, невзирая на внутривластные противоречия, Ленин доверял руководство важных для сохранения и развития культуры организаций (издательства «Всемирная литература», оценочно-антикварной комиссии при Наркомате просвещения), от Горького принимал ходатайства о судьбе ученых и художников, Горькому обеспечил комфортную эмиграцию в Италию при финансовой поддержке голодающего послереволюционного государства. При Сталине писатель возглавил созданный чуть ли не «под него» Союз советских писателей — подчиненную государству и партии административно и идеологически профессиональную организацию писателей.

М.М. Зощенко был одним из тех, кому удалось под покровительством Горького в послереволюционный период выжить (в 1920-х годах «главный» советский писатель защищает творческое объединение «Серапионовы братья», ставшее школой для начинающего Зощенко). После революции 1917 года Михаил Михайлович, дворянин по происхождению, отказался от эмиграции, добровольно воевал на стороне Красной армии. До конца 1930-х годов его книги, преимущественно юмористические рассказы, расходились год за годом тиражами в несколько десятков тысяч экземпляров. Несмотря на, очевидно, сложный путь бывшего «эксплуататора» по встраиванию в новое общество,

открытый разлад с властями произошел только в военные 1940-е, когда Зощенко был подвергнут резкой критике за внимание к индивидуальному, а не социальному опыту человека. Причем в ситуации травли он решился публично отстаивать свое достоинство и заверял в своем служении советскому государству и советскому народу, противопоставляя себя несправедливому поверхностному отношению бюрократов, но не проекту СССР как таковому [15, с. 209].

Оба писателя осознанно смотрели на литературное мастерство как на метод ненасильственного влияния на массового читателя. А.М. Горький следующим образом высказался во время одного из выступлений на знаменитом Первом съезде Союза советских писателей в 1934 году: «Книга есть главнейшее и могущественное орудие социалистической культуры... История выдвинула нас вперед как строителей новой культуры, и это обязывает нас еще дальше стремиться вперед и выше, чтоб весь мир трудящихся видел нас и слышал голоса наши» [6, с. 348, 350]. М.М. Зощенко осознанно выбрал стиль короткого юмористического рассказа, удобный для восприятия массового читателя: «Все коротко. На три секунды. Все напряженно, нельзя скучать... Идея вся определена, не спрятана под конец, не растянуть на сто страниц» [18, с. 82].

Что они стремились донести через совершенствование своего искусства? Это были два гения, решившихся помыслить и описать в литературных произведениях воплощение человеческими силами какого-то нового способа бытия, несогласного с существованием зла и несчастья. В письме к М.М. Зощенко от 25 марта 1936 года Горький предлагает «осмеять страдание», порвать с традиционным для русской литературы пестованием страдания (олицетворяемым в частности Ф.М. Достоевским), и в этом найти новизну, источник вдохновения: «...никогда еще и ни у кого страдание не возбуждало чувства брезгливости» [15, с. 148]. М.М. Зощенко откликается на его призыв.

А.М. Горький о пределах борьбы

Горький известен описаниями «свинцовых мерзостей жизни» — в его произведениях насилие и страдание вездесущи, а люди в большинстве своем невероятно жестоки. Подобный мир, несомненно, нуждался в переустройстве, но какой ценой? Как возможно сопротивляться злу и какими методами бороться, не превращаясь в часть всеобщего зверства? В работах писателя рано проявился поиск образа борца — человека, способного к противостоянию окружающей действительности. Э.Я. Фесенко

Е.П. Аристова
Советский «гуманизм»: тема борьбы с человеческим страданием в произведениях А.М. Горького и М.М. Зощенко

прослеживает эволюцию романтического героя в ранних произведениях — от ницшеанского устремленного к личному произволу бунтаря к достигшему свободы через бесконечное отчаяние босяку и после — к героям романа «Мать», юным «социалистам», самоотверженным проповедникам революционных идей [20]. Образы последних были канонизированы советской культурой и массово транслировались в качестве идеала человека в многочисленных тиражах и экранизациях на протяжении всего периода существования СССР. Их «дело» олицетворяло борьбу не жестокую, но человеколюбивую.

Роман «Мать» был написан в 1907 году под влиянием богостроительства, философского течения 1900-х годов, с которым И.А. Гостеев прочно связывает имя А.М. Горького на долгий период до конца 1920-х годов [9]. Богостроительство предлагало синтез христианства и марксизма, человеколюбия с представлением о классовой борьбе. Но главное, связанное с христианскими гуманистическими идеалами, оно придавало большое значение добровольной эмоциональной включенности индивида в коллективное дело, достигнутой воспитанием и культурным совершенствованием. Текст книги был создан после неудачи первой русской революции, за рубежом, когда советская идеология еще не оформилась и поддерживающей ее репрессивной машины не существовало. Внутрипартийные споры велись в этот период посредством теоретических рассуждений, а не арестов и казней. Горький как известный писатель путешествовал по Америке, стараясь обеспечить партии новых сторонников и дополнительное финансирование. Позже на Капри занимался совместно с А.А. Богдановым и А.В. Луначарским просвещением пролетариев в специально сформированной «школе». Роман был попыткой вовлечь людей в дело перерождения мира без принуждения, своеобразной, выражаясь современным языком, «мягкой силой». И герои произведения действовали исключительно словом и личным примером.

Поскольку речь идет о персонажах-образцах, которые должны были быть понятны массовому читателю, автор выводит их подчеркнуто идеализированными, схематичными. Они в большинстве своем молоды, полны сил и просты, их объединяет «детская, но крепкая вера» [8, с. 32], подобная вере первых учеников Христа, «друга бедных». Решимость «не жалеть себя ради правды» и «в крови омыть слово» [там же, с. 234] придает их речам особую силу, и, подобно апостолам, они непрестанно проповедуют голосами, которые «жгут язык» [там же, с. 146]. Им свойственна ненависть к несовершенству мира, в котором большинство живет «как скоты» [там же, с. 82], все люди «сволочи друг другу» [там же, с. 191] и один человек выступает «орудием» [там же, с. 284] для

обогащения другого. Как правило, Горький устами героев говорит о всеобщем взаимном насилии как о вынужденной, а не естественной для человеческого бытия ситуации. Один из персонажей произносит на суде: «В чем же я могу признать себя виновным?.. Не согласен с таким порядком жизни, в котором люди *принуждены* грабить и убивать друг друга..» (курсив наш — Е.А.) [там же, с. 275]. Иногда Горький пишет об издевательствах над слабыми как о сладострастном и неутилитарном наслаждении, которое тоже неестественно (богач покупает золотой горшок для любовницы, добытый ценой здоровья своего работника, дворянин требует от крестьян кланяться коню и т.п.). Юные социалисты, напротив, воплощают доброе отношение к человеку и не используют, а трогательно поддерживают друг друга — утешают в тяжелые минуты, помогают в быту, беспокоятся о здоровье товарищей. Их поведение писатель пытается представить природным и нормальным, движимым любовью, которую «земля родила», которой «вся жизнь» желает победы, которую ничто не поборет [там же, с. 306]. А если доброе начало в человеке естественно, то «народ сам сообразит» [там же, с. 51], как правильно жить, как только разрушится прежний порядок. Из истории СССР мы понимаем, что чуда не случилось, и народ сам не обратился к бессребреннической жизни, где «все для всех и каждый для всего» [там же, с. 187], понадобились годы военного коммунизма и коллективизации, но в романе «Мать» автор вдохновляется воображаемой легкостью, с которой все новые и новые люди загораются делом перестройки социума. Они охотно «идут путями правды и разума» [там же, с. 306] и через стремление к правде чувствуют будто бы общую душу, одно на всех сердце. Осознание себя частью подобной общности вызывает восторг и радость.

Позже Горький возвращается к теме идеального революционера уже иначе — он откликается на смерть В.И. Ленина в 1924 году очерком с красноречивым первоначальным названием «Человек» (окончательная редакция датируется 1930 годом, ее название изменено на «В.И. Ленин»). Речь идет уже не о вымышленном герое (хотя, возможно, стоит сказать «еще не вымышленном» — образ вождя как раз предстояло отделить от его земного воплощения и окончательно превратить в обожествляемый идеал). Противник любой религиозности, Ленин при жизни неоднократно выступал критиком богостроителей и воспринимался писателем как идейный оппонент вплоть до конца 1920-х годов, чем, вероятно, подпитывалось охлаждение их отношений в этот период [9]. И.А. Лапина, анализируя статьи М. Горького о Ленине начала 1920-х годов, показывает, что он воспринимался фигурой враждебной идеалу культурного совершенствования, слишком

Е.П. Аристова
Советский «гуманизм»: тема борьбы с человеческим страданием в произведениях А.М. Горького и М.М. Зощенко

И все же А.М. Горький пишет деликатное: «Он — политик» [7, с. 268]. На этот раз, в отличие от вымышленных идеализированных героев романа, увлекавших людей исключительно словом, речь идет о человеке, применявшем насилие... была ли его борьба по-прежнему человеколюбивой? Ленин, представленный в очерке, как бы вынужденно при своем глубоком человеколюбии занимает «адски трудную» [там же, с. 281] должность вождя, и ему почти против воли приходится «бить безжалостно» [там же] всякое сопротивление великому делу. Государственной необходимостью Горький оправдывает жестокость политики Ленина чуть ли не падшим состоянием мира, а осуждающих его называет «моралистами», лицемерно не замечающими как «...с развитием “цивилизации” — ценность человеческой жизни явно понижается, о чем неоспоримо свидетельствует развитие в современной Европе техники истребления людей и вкуса к этому делу» [там же, с. 270]. Описанный в очерке предводитель суровой борьбы ради нового мира умиленно вздыхает, играя с детьми: «Вот эти будут жить уже лучше нас; многое из того, чем жили мы, они не испытают. Их жизнь будет менее жестокой» [там же, с. 279]. И таково было настроение советской утопии — обращенность в будущее, к идеалу, который бесконечно можно постигать, принося неизбежные жертвы. «Дело» юных социалистов романа «Мать» не имело точки завершения, всегда подразумевая согласие с присутствием чьего-то страдания.

82

сами не понимаете, какое великое дело тут делаете!» [3, с. 333]. Казались ли Горькому чекисты в тот момент тоже кем-то вроде терпеливых суровых героев, против воли принимающих на себя бремя быть палачами, исправляющими несовершенство человеческой натуры, запрещая себе естественное чувство жалости ради счастливого будущего? Бесконечно благой целью можно оправдать любые усилия, и, следовательно, любую жестокость. Следует отдать должное творческому гению Горького — ему удалось создать образы, ставшие иконами эпохи и повлиявшими на воспитание нескольких поколений. Однако его многолетний поиск способа сочетания суровой борьбы за перерождение социума с человеколюбием зашел в тупик.

М.М. Зощенко: механизм контроля

М.М. Зощенко, в отличие от увлеченного ницшеанскими и романтическими образами Горького, с ранних этапов творческого пути был внимателен к человеку малому, хрупкому. Герои его юмористических рассказов не героические или монументальные фигуры, в них много жалостливого и беззащитного (и за это его не раз упрекали!). Их часто представляют сатирически отраженными «мещанами». Впрочем, зощенковский «мещанин» это не просто объект для сатиры, а, по меткому замечанию А.К. Жолковского, еще и средний человек, «человек вообще» [11, с. 28]. Отношения простого человека с советским проектом неоднозначны — это и страх, и отрицание, и неспособность стать частью грандиозных фантазий о переделке мира. Зощенко не пренебрегает этим опытом, но напротив, проблематизирует его.

В 1943 году, откликнувшись на призыв А.М. Горького осмеять страдание, он частями публикует в журнале «Октябрь» автобиографическую повесть «Перед восходом солнца», откровенный психологический самоанализ, где автор, отказываясь от вымышленных героев, как от масок, изучает собственные слабость, несовершенство, непрекращающуюся «хандру». Е.А. Худенко справедливо замечает, что повесть была частью эпохи бурного развития автобиографического жанра, одним из способов преобразовать жизнь — через изменение самого себя [21, с. 124]. Но советская критика периода Великой Отечественной войны отреагировала раздраженно. Авторы статьи «Об одной вредной повести» начала 1944 года возмутились тем, что Зощенко занимается «психологическим ковыряньем» и в тяжелое для народа время был озабочен исключительно «собственной персоной» [15, с. 803]. По прошествии лет невозможно не спросить, что было более

Е.П. Аристова
Советский «гуманизм»: тема борьбы с человеческим страданием в произведениях А.М. Горького и М.М. Зощенко

неуместным — рассказ о личных переживаниях в годы народной борьбы или сама манифестация личности в эпоху, когда история творилась массами?

Писатель, впрочем, в своей повести обращался к такому общественно значимому делу, как наука. Редакция журнала перед публикацией получила хороший отзыв академика А.Д. Сперанского, крупного исследователя физиологии нервной системы. А сам Зощенко на собрании Союза советских писателей защищал свое произведение следующим образом: «Эта тема не мелкая. Это тема о разуме, который побеждает, о высоком сознании, которое борется с низшими силами. Эти силы присутствуют в каждом человеке в виде низших инстинктов, и это соответствует современной науке...» [12, с. 228].

Здесь следует сделать отступление и представить для сравнения взгляд наукоцентричного сегмента философской мысли России и СССР первой половины XX в. на индивидуальный психологический опыт. Например, вышеупомянутый А.А. Богданов, медик и экспериментатор, человеческое «я» называет «приспособлением», необходимым для выживания в индивидуалистическом обществе и бесполезным в обществе первобытном. Душа в его понимании — это уровень организации нервных клеток [2, с. 61, 91]. Изобретатель и космист К.Э. Циолковский считает «иллюзией» переживания индивида, прежде всего, страх смерти [22, с. 37]. Мир, согласно его представлениям, одушевлен как единый чувствующий космос, а индивидуальное сознание — это только малозначимый преходящий элемент Вселенной [22, с. 37, 57, 69]. Согласно другому известному космисту, В.И. Вернадскому, полная страданий и борьбы за жизнь история — это явление геологическое, этап развития биосферы, длящийся параллельно эволюции мозга млекопитающих. Причем к началу 1930-х годов, к моменту, когда с помощью транспорта и средств связи человек впервые охватил всю землю, этот процесс осуществляет человечество как общность, так называемый «массовый человек» [5, с. 34, 38, 56]. Опыт отдельной персоны уже не рассматривается современной Зощенко наукоцентричной мыслью как нечто абсолютно значимое: важна была включенность, желательна осознанная, в более масштабную систему, природную и социальную.

Можно сказать, что автор повести «Перед восходом солнца» продолжает эту антропологическую традицию. Его откровенность — это и есть опыт «я», бесконечно малого перед лицом масштабных природных и социальных процессов и при этом осознющего и принимающего свою малость. Зощенко пишет о хандре, преследующей его с юности, как о чем-то неестественном, нарушающем порядок и противоположном «здоровью». В повести

можно найти такие слова: «Я должен, как и любое животное, испытывать восторг от существования. Испытывать счастье, если все хорошо. И бороться, если плохо. Но хандрить?! Когда даже насекомое, которому дано всего четыре часа жизни, ликует на солнце! Нет, я не мог родиться таким уродом» [13, с. 22] или «...в нашей социалистической стране люди избавились от основного страха, связанного с поисками работы, а стало быть, и питания. И в этом отношении у нас нет людей, которые страшились бы за свою судьбу» [там же, с. 291]. Очевидно, мало кто в СССР жил в сталинскую эпоху с восторгом и не страшась за свою судьбу, да и сам Зощенко прямо говорит, что жил иначе — поминутно борясь с подавленным тревожным состоянием. Но он не признает личные переживания достаточным свидетельством несчастья и пытается оценить их в другом масштабе, словно, рассматриваемые как часть общей картины, они станут качественно иными — незначительными, иллюзорными.

Писатель возлагает особую надежду на науку именно как на источник обобщения, превосходящего индивидуальное восприятие. Она исследует переживания на уровне физиологических процессов мозга или даже частиц и излучений. Быть может, такой взгляд позволит рано или поздно найти «ключи» для выключения ощущения страдания? Рассуждая о возможных причинах своей хандры, главный герой повести не может вернуться к своим младенческим воспоминаниям, наталкиваясь на что-то невыразимое, пережитое некогда «маленьким животным, не умеющим говорить, не умеющим думать» [13, с. 151], мир которого — «пустота, тьма, ничто» [там же, с. 153]. Только теория Павлова позволяет ему понять свое младенческое поведение как систему рефлексов. Детский испуг мог стать источником условной нервной связи, которая продолжает мучить взрослого, вызывая автоматические реакции, причина которых давно забыта.

Психолог А.А. Пузырей, комментируя одно из ранних постсоветских изданий повести, отмечает внимание писателя, главным образом, к психоаналитическому подходу [19, с. 153]. И подобный подход действительно позволяет рассказчику зафиксировать в процессе самоанализа «черную воду» [13, с. 168], область, почти не охватываемую мышлением. Но комментатор говорит о примитивности зощенковской интерпретации теории Павлова, с чем уже невозможно однозначно согласиться. Теория Павлова для героя, главным образом, повод признать, что психическими импульсами, по меньшей мере потенциально, посредством когда-то в неопределенном будущем найденных наукой механизмов, можно произвольно управлять. Как следствие, нельзя считать неизбежным претерпевание страдания или его причинение другим в попытках

Е.П. Аристова
Советский «гуманизм»: тема борьбы с человеческим страданием в произведениях А.М. Горького и М.М. Зощенко

Чтобы убедиться в правильности выбора, нужно было найти позитивный пример самоконтроля посредством разума. Рассказчик вспоминает офицера, который в закрытом помещении нечаянно вырвал чеку гранаты и, не имея возможности выбросить ее, тут же накрыл своим телом, спасая товарищей. Человек взял под контроль сильнейший страх смерти, не позволяя автоматическому порыву господствовать над собой. Самопожертвование не то же, что самоубийство, поскольку его определила цель, превосходящая индивидуальные потребности. И менее патетичный пример — крестьянин изготовил сам для себя могильный крест и хранил его

17 лет как напоминание, думая о смерти «как о чем-то обычном, естественном» [13, с. 287]. Полная подконтрольность порывов, достигаемая через их встроенность в естественные природные процессы, в законы морали, в потребность коллектива, перевешивающую в критический момент личную ценность, представляется добродетелью и торжеством человеческого разума.

* * *

«Осмеять страдание» предлагал в 1936 году А.М. Горький, долгие годы писавший именно о враждебности, свирепости и даже садистском удовольствии, пронизывавших социальные отношения от городского дна до семейного дома. О Горьком часто говорят как о человеке двойственном, который был и спасителем жизней в постреволюционные годы красного террора и другом палачей в годы террора сталинского. Но трудно упрекнуть его в лицемерии — исчерпав возможности культуры и искусства как способов «воспитания» человека, он решился открыто признать допустимость борьбы с несовершенством мира путем насилия. М.М. Зощенко, младший современник Горького, предпринял другую попытку — от уничтожения страдания перейти к «привычке», к спокойному растворению индивидуальности в закономерностях движения частиц, в волнах излучений, в механизмах формирования рефлексов. Подобно древним мудрецам и философствующим ученым-естественникам, он отождествляет с природным и психологические и социальные феномены. Как следствие, на личность и ее эмоциональный мир он предлагает смотреть как на продукт контролируемых наукой процессов. Оба способа победить страдание и найти путь к счастью человека предполагают отказ от абсолютной ценности индивидуальности, отражая гуманизм, отличный от старой, христианской по происхождению, индивидуалистической традиции.

Литература

1. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Париж: YMCA-PRESS, 1955.
2. Богданов А.А. Эмпириомонизм. Кн. I. М.: Типография общества распространения полезных книг, 1905.
3. Быков Д.Л. Был ли Горький? Биографический очерк. М.: АСТ, 2009.
4. Ваксберг А.И. Гибель буревестника. М.: Терра Спорт, 1999.
5. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988.
6. Горький М. Заключительная речь на первом всесоюзном съезде советских писателей 1 сентября 1934 года // Горький М. Собр. соч. в 30 т. Т. 27. М.: Гос. изд-во художественной лит-ры, 1953.

Е.П. Аристова
Советский «гуманизм»: тема борьбы с человеческим страданием в произведениях А.М. Горького и М.М. Зощенко

- ## Soviet “humanism”: the Theme of Overcoming Human Suffering in A.M. Gorky and M.M. Zoshchenko

E-mail: ekaterina.ftwr@gmail.com

88

villages and a city slum for a long time. He paid much attention to the image of a fighter against suffering. One finds examples of such fighters among the heroes of Gorky's novel *Mother* (1907), which was canonized by the Soviet authorities as a personification of the human ideal. They are endowed with such dignities as benevolence, self-sacrifice, simplicity, gift for speaking, etc. In the like manner Gorky described Vladimir Lenin in an essay presented on the occasion of his death. However, Lenin was also depicted as a politician who had to use violence for the sake of future generations' happiness. Gorky almost justified violence and even considered it as inevitable as a means against suffering even at the cost of its victims. In 1940 responding to Gorky's call to "ridicule suffering" M.M. Zoshchenko creates "Before Sunrise," a self-introspection story in which he explores his own ability to feel unhappiness. The text imitates the science-focused atmosphere of the 1930s. He concludes that it is possible and necessary to consciously control the "lower floor" of the psyche, which includes fears, early conditioned reflexes and another, often unconscious, shadows that affect a person's behavior, including manifestations of cruelty and the ability to experience suffering. With this control it is possible to achieve health as a calm acceptance of the natural and social order, which is more important than a personal experience. Both writers show an undeniable desire to end human suffering and both admit the secondary importance of the suffering of an individual human being in comparison with the common good.

Keywords: M.M. Zoshchenko, A.M. Gorky, Before the Sunrise, Mother, Stalinism, totalitarianism, suffering, utopia, ideology

For citation: Aristova E.P. Soviet "humanism": the Theme of Overcoming Human Suffering in A.M. Gorky and M.M. Zoshchenko // *Chelovek*. 2021. Vol. 32, N 4. P. 75–90. DOI: 10.31857/S023620070016687-2

References

1. Berdyayev N.A. *Istoki i smysl russkogo kommunizma* [The Origin of Russian Communism]. Paris: YMCA-PRESS Publ., 1955.
2. Bogdanov A.A. *Empiriomonizm*. Book I. [Empiriomonism] Moscow: tipografiya obshchestva rasprostraneniya poleznykh knig Publ. [Typography of Useful Books Distribution Society], 1905.
3. Bykov D. *Byl li Gor'kij? Biograficheskij ocherk* [Was there Gorky? Biographical essay]. Moscow: AST Publ., 2009.
4. Vaksberg A.I. *Gibel' burevestnika* [Death of the Stormbird]. Moscow: Terra Sport Publ., 1999.
5. Vernadsky V.I. *Filosofskie mysli naturalista* [Naturalist's philosophical thoughts]. Moscow: Nauka Publ., 1988.
6. Gorky M. *Zaklyuchitel'naya rech' na pervom vsesoyuznom sjezde sovetskih pisatelej 1 sentyabrya 1934 goda* [Final speech at the Union of Soviet writers first congress on the 1 September 1934]. Gorky M. *Sobranie sochinenij v 30 t. T. 27* [Collected works in 30 vol. Vol. 27]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudozhestvennoj literatury Publ. [State Literature Publishing], 1953.
7. Gorky M. *V.I. Lenin (okonchatel'naya redakciya)* [V.I. Lenin (final version)]. Gorky M. *Sobranie sochinenij v 18 t. T. 18* [Collected works in 18 vol. Vol. 18].

Е.П. Аристова
Советский «гуманизм»: тема борьбы с человеческим страданием в произведениях А.М. Горького и М.М. Зощенко

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

DOI: 10.31857/S023620070016689-4

©2021 А.В. РУБЦОВ

ФИЛОСОФИЯ ДЛЯ МИЛЛИОНОВ И МИЛЛИОН ФИЛОСОФОВ



Рубцов Александр Вадимович — руководитель сектора философских исследований идеологических процессов.

Институт философии РАН.

Российская Федерация, 109240 Москва, ул. Гонимая, д. 12, стр. 1.

ORCID: 0000-0001-6334-5071

Электронная почта: roubcov@inbox.ru

Аннотация. Рассматривается связь между высочайшей профессиональной специализацией философии и ее включенностью в жизнь повседневного сознания, коллективного и индивидуального. Карл Ясперс определяет философию именно через естественную потребность и способность человека как такового, от пронзительных вопросов детей до откровений аномальных гениев («устах детей и блаженных»). Великие философы лишь концентрируют эту спящую в человеке способность видеть мир непосредственно и каждый раз заново. По праву считается самым закрытым видом интеллектуальной деятельности, философия одновременно дает образцы живой коммуникации и прямого обращения к человеку и обществу. Тот факт, что носителем философских представлений является каждый из нас (сознаем мы это или нет), выводит на проблему идеологии. По аналогии с конституированием политического Карлом Шмиттом через оппозицию «друг — враг» идеология конституируется оппозицией «веры — знания» в едином континууме между полюсами «почти религии» и «почти философии». Если идеология

Статья подготовлена в рамках работы над проектом Российского научного фонда № 20-68-46013 «Философско-антропологический анализ советского бытия. Предпосылки, динамика, влияние на современность».

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

утверждает неочевидное как очевидное, то миссия философии — систематическая критика очевидностей. Этот конфликт проявляется как в обществе, так и в сознании отдельной личности. Классика понимания идеологии как сугубо внешней манипуляции («сознание для другого») оспаривается наличием в сознании индивидуального субъекта «внутреннего диалога» и «внутренней речи» с эффектами идеологической работы и идейной борьбы с самим собой (индивид как микромодель социума и государства). Постмодерн тем более акцентирует непрофессиональное измерение философии отказом от схем прогресса и иерархии, от логики бинарных оппозиций, в том числе высокого и низкого, центра и маргиналий, специализированного и самостоятельного. Способность к рефлексии составляет важнейшую черту суверенной личности в ее сопротивлении «проникающей» идеологии и новой мифологии, деградирующей к интеллектуальному варварству и политической дикости.

Ключевые слова: личностная философия, индивидуальное сознание, повседневность, этнонаука, философская критика и идеологическая «очевидность».

Ссылка для цитирования: Рубцов А.В. Философия для миллионов и миллион философов // Человек. 2021. Т. 32, № 4. С. 91–108. DOI: 10.31857/S023620070016689-4

Я не из числа сочинителей, гордо заявляющих, что пишут они только для себя. Единственное, что писатели пишут для себя, — это списки покупок; с ним сверяются в магазине, а позже выбрасывают за ненужностью...

Умберто Эко. Откровения молодого романиста

Эту книгу, пожалуй, поймет лишь тот, кто уже сам продумывал мысли, выраженные в ней, или весьма похожие <...> Ее цель будет достигнута, если хотя бы одному из тех, кто прочтет ее с пониманием, она доставит удовольствие.

Людвиг Витгенштейн. Логико-философский трактат

Философия считается одним из самых закрытых видов интеллектуальной деятельности. Если не самым закрытым. Есть тексты, сокровенный смысл которых понимают единицы, и в их число необязательно входят сами авторы. Зачем нужна вся эта заумь — вопрос тоже философский, а, возможно, и «основной». Есть ли у этих великих идей какая-либо живая жизнь вне трактатов — и, наоборот, нет ли в самой повседневной жизни особого рода латентной, скрытой философии, которая как таковая просто не опознается? Что происходит в головах обывателей, вдруг упирающихся в вопросы, по сути именно философские? Чтобы

увидеть, чем мозг философа в работе отличается от «мозга здорового человека», нужен был бы специальный сканер, а его нет. Но есть следы – независимые от сознания объективации, выдающие всю эту богатую светскую «жизнь интеллектов» — от великих гуру до бытовых метафизиков.

А.В. Рубцов
Философия
для миллио-
нов и миллион
философов

Сеансы одновременной игры в бисер

Более девяти десятых академической активности в философии занимает взаимодействие с корпусом таких же философских текстов. Это особая нагрузка на профессию. Такой массовой экзегетики и спекулятивных «продолжений» даже близко нет в положительной науке. Индивидуализация языка и речи в философии может стягиваться до масштаба одного автора, а то и одной книги. Немыслимо, чтобы физики вдруг ударились в игру смыслами с множеством неповторимых наречий в вечном толковании книг «О вращениях небесных сфер», «Математические начала натуральной философии» или «К электродинамике движущихся тел».

Однако даже самые отвлеченные мыслительные конструкции в себе и из себя интересны не только философствующим по долгу службы. Здесь есть своя человеческая стихия. Адепты разных философий образуют целые концептуальные религии и церкви, светские приходы, секты и ереси, сколачивают ордена, веками не вылезаящие из диванных крестовых походов против «неверных». Тяга к обычным наукам в нерабочее время все же требует присутствия головы, тогда как непонятная философия как *очень измененная форма сознания* легко порождает зависимость людей в том числе вообще без понятия. Откуда такие вызывающе непрактичные, но при этом всепоглощающие увлечения — вопрос уже не о философии, а о парадоксах самого человека.

Отсюда такое видовое многообразие философских жанров. Есть целые библиотеки канонических текстов, будто специально написанных понятно — «адаптированных» самим автором уже в момент письма¹. А есть, наоборот, пласты эзотерики, кажущейся нарочито заумной и уж точно отсекающей неподготовленных школой и самой природой. Без особого рода интеллектуального

¹ «То, что вообще может быть сказано, должно быть сказано ясно; о том же, что сказать невозможно, следует молчать» [1]. Либо так: «Книга должна быть либо ясной, либо строгой, совместить эти два требования невозможно» [4].

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

слуха многое в философии не поможет освоить никакая подготовка вроде тренажа в музыке. Это вообще не вопрос дрессуры².

Идеология в СССР базировалась на известной философии, внедрение которой в массы было делом государства в промышленных масштабах. Со снятием контроля оказалось, что именно философскими текстами люди пытались заесть оскомину научной идеологии. Наряду с русской философией, возвращавшейся к нам целыми пароходами, ввозили и бывшую контрабанду, в том числе весьма проблемную для обычного восприятия. Так, постмодернизм в его французской, «темной» версии ближе к Ж. Деррида и Ж. Делезу для многих чреват деконструкцией уже не текстов, а мозга. В качестве «техники затемнения» здесь используют сленг математики, теоретической топологии и естественных наук. Инициаторы известной «аферы А. Сокала» — журнальной мистификации, а затем и его отменно толстой книги с Ж. Брикмоном — представили себя свидетелями отвратительных таинств концептуально-терминологического «белья» Ж. Делеза, Ж. Деррида, Ж. Бодрийяра, Ж. Лакана, Ю. Кристевой и др.³ Но при этом самих разоблачителей легко заподозрить в непонимании работы фундаментальной метафоры и особенностей семантики философского текста.

Вместе с тем столь же программными являются и предельно понятные тексты постмодерна с максимально дружественным интерфейсом. Новая жизнь симулякров началась с трех коротких эссе Жана Бодрийяра «Войны в Заливе не было», напечатанных в начале 1991 года во французской «Libération» и в британской «The Guardian». Этапная для постмодернизма статья Лесли Фидлера «Пересекайте границы, засыпайте рвы» была игриво опубликована в декабре 1969 года и вовсе в журнале «Playboy» [9].

Это — классическое расслоение аудитории: 1) собственно профессиональная среда; 2) сравнительно подготовленный читатель, заряженный на непростое чтение и смысловые игры; 3) публика «от земли», все понимающая буквально и в чужих играх участвующая как подопытный пассив, вроде «дурака» в преферансе. В архитектуре Чарльз Дженкс назвал это «двойным кодированием»

² Различия нынешних «островных» и «континентальных» (шире англоязычных и франкофонных) традиций так и хочется назвать врожденными и генетическими, хотя, конечно же, это не так. Англоязычная философия давно тяготеет к ясности, тогда как французы, наоборот, предавая гений Ленотра и Декарта, склонны отождествлять мутное с глубоким, а путаное с тонким. Затемнение как атрибут подлинной философичности сродни культу изыска в парфюмерии и нюанса в гастрономии. Когда этот стиль письма воспроизводят по-русски и от себя, как якобы родной, муки имитации и литературного усилия скрыть весьма непросто.

³ В авторитетном журнале «Social Text» в качестве научной статьи была опубликована заведомо абсурдная эклектическая симуляция постмодернистского опуса. См. также [8].

(double coding)⁴. То в постмодернизме, в чем профессионал или знаток сразу опознает изысканный «прикол», рядовой обыватель в простоте душевной принимает как «новую красоту» эклектики и прочего художественного богатства. Спасать целое должна была бы третья опора постмодерна — ирония, но с ней беда. О ней мало писать, ею надо жить, но тексты серьезных людей об иронии строги и дидактичны. Когда говорят: «Давайте веселиться!», веселье, как правило, прекращается.

Постмодерн также покончил с идеологией прогресса и иерархий, с бинаризмом высокого и низкого, изысканного и повседневного, профессии и дилетантизма. В 2017 году издательство Ad Marginem Press совместно с музеем «Гараж» издало на русском весьма резонансную серию детских книжек по философии — «Платон и Ко» (Кант, Лейбниц, Лао-Цзы, Маркс, Витгенштейн, Ханна Аренд, Сократ, Диоген, Эйнштейн, Башляр). По словам автора и куратора серии Жан-Поля Монгена, философские идеи здесь объясняются «простым детским языком», «для пятилетних». Или так: «читателям от 9 до 99 лет». Подобные эксперименты сейчас очень в духе времени и возникают отнюдь не только по инициативе профессора Сорбонны, вдруг решившего объяснить своим четверым отпрыскам, чем он занят на службе [7; 11].

Но это и принцип: «Следует признать, что философия должна быть доступна для каждого человека. Самые обстоятельные пути философии, которыми идут философы-профессионалы, обретают свой смысл все-таки только тогда, когда они выходят к человеческому бытию, которое находит свое определение в процессе обретения уверенности относительно бытия и своего места в нем» [12, с. 11].

Тем более смешным (но и опасным) выглядит стремление вогнать любые философские тексты в ригидные форматы «научности». Философское эссе и даже памфлет по смыслу бывают куда более научными, чем «правильная» статья для индексируемого журнала. Но с формально «научным» подходом более половины философской классики придется вообще лишить звания философии.

Физики и «метафизика»

В едином пространстве знания эпистемологический интерес уже давно не исчерпывается профессиональной наукой. Человек

А.В. Рубцов
Философия
для миллио-
нов и миллион
философов

⁴ Двойное кодирование необходимо, чтобы обращаться к «профессиональной элите, <...> способной отмечать тонкие различия в быстро меняющемся языке, а также <...> к потребителям, которые хотят красоты, традиционного окружения и своего собственного образа жизни» [2].

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

полагает больше, чем может доказать, и знает больше, чем может выразить словами. Обыденное знание по весу сближено с его институционально оформленным производством кастой ученых. Постколониальный этос тем более исключает примитивные оценки «примитивного» в категориях отсталости или отклонения от нормы. Реалии этнонауки подводят к идеям максимально очеловеченной этнофилософии, понимаемой как общий гуманитарный принцип, то есть гораздо шире внимания к экзотике. В наше время человеческое и даже слишком человеческое решительно реабилитируется в самых интимных точках обыденного познания и в чут ли не библейском (порождающем) смысле.

Императив постнеклассического периода — диалог науки с человеком и обществом, в том числе по поводу ее полезности и безопасности. Перестав быть служителями «священной коровы», ученые сообщаются с человечеством о достижениях, рисках и защитах как прикладной науки, так и фундаментального эксперимента. На конференциях по этике науки перспективы глобальных катастроф вполне в духе нынешнего коронакризиса обсуждались более полувека назад в пугающих деталях, но об этом сейчас как-то глухо пишут.

Программа такого регулярного диалога лет двадцать назад была запущена в ЦЕРНе, когда показалось, что ежегодный миллиард мировой складчины уже не так надежен. Ядерная физика срочно занялась представлением себя «городу и миру». Опыт уже был: для демонстрации безопасности всего проекта детский сад ЦЕРНа построили... прямо посреди поля над большим адронным коллайдером. В самом ЦЕРНе проект «раскрытия миру» курировал Роберт Кайо⁵ — гений технологии, но не контента, поэтому на философскую группу свалилась вся концептуалистика плюс public and government relations. Был даже сделан очень вдумчивый фильм⁶, который сейчас где-то затерялся, а все-таки жаль. Деятельность ЦЕРНа предстала во всем богатстве практических приложений и поистине мировоззренческих открытий. Проникновение в микромир, параллельное углублению в прошлое Вселенной (назад и вниз), показало, что открытие «последних» частиц — бозонов подводит к позиции «в полшаге от Большого взрыва». В итоге многие в ЦЕРНе ударились в религию, и детский

⁵ Создатель (совместно с сэром Тимом Бернерсом-Ли) системы World Wide Web (WWW).

⁶ Авторы — Н. Серова, Т. Смородинская, стилисты «Пятых колёс» и других сверхмодных телепроектов того времени.

сад над коллайдером перенесли — от греха. Теперь там пасутся специально обученные коровы.

Философия реабилитировалась в науке далеко не сразу. Когда в дни нашей юности аспиранты из ФИАН носились с идеей «наука сама себе философия», объяснять друзьям, что они сами являются бессознательными носителями философической прозы — множества штампов и предустановок, было непросто в любом состоянии, хотя это азы «журденизации». Рутинная работа с аксиомами теории не мешает ученым людям болезненно реагировать на вскрытие непромысливаемой аксиоматики в их собственном мировоззренческом бессознательном. Когда привычная картина мира теряет свою самодостаточность, здравый смысл даже самых научных сотрудников с этим часто не справляется, тут же выстраивая психические защиты... против философии. Не помогают даже параллели философии с искусством, относящемся к высшим ценностям уже по номиналу аукционов вне какой-либо обычной прагматики (есть идеальные вещи, в отношении которых вопрос «зачем?» абсурден по определению). Парадоксы кантовской эстетики «целесообразность без цели» и «закономерность без закона» в таких дискуссиях и вовсе воспринимаются как те же интеллектуальные уловки. Но вопрос о полезности философии для науки снимается, как только саму науку объявляют пьедесталом философии, полезным для восторжествования высшего знания. Не зря хранилищем высшей мудрости всегда считалась именно философия, а великие физики в своих концепциях возвышались до философских обобщений — либо не были великими. Этот аргумент почти *ad hominem* имеет продолжение: академиков избирают пожизненно, но философами становятся посмертно. Философии вообще привычно «опрокидывать доску», как в шукшинском «Срезал». В одном из зарубежных зоопарков на клетке со страусами висит табличка: «Просьба птиц не пугать: пол в клетке бетонный».

А.В. Рубцов
Философия
для миллио-
нов и миллион
философов

«Философия одной головы». Персональная идеология и реконструкция идеологического бессознательного

Есть разговорное клише: «хватит философствовать — займись делом». Но и ответы на подобные инсинуации известны, как в знаменитом афоризме от Перикла до Бисмарка: если ты не занимаешься политикой, это не значит, что политика не занимается тобой. Если ты не занимаешься философией, это не значит, что ей уже не позанимались идеологи и что они уже не вдули тебе

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

в голову все, что нужно. При нынешних техниках искусственной вентиляции мозга это тем более просто.

В отличие от идеологической классики *проникающая* идеология может управлять поведением коллективных и индивидуальных субъектов вне какой-либо артикуляции, почти невербально — образами, информационными «дуновениями», игрой настроений. Но основы этого идеологического бессознательного можно реконструировать по действию и другим внешним проявлениям. Вовсе не обязательно что-то слышать об Огюсте Конте и позитивизме в целом, чтобы свято верить в тезис «каждая наука сама себе философия», при этом даже не выговаривая этих имен и терминов. Человек может быть латентным марксистом (или, скорее, вульгарным марксоидом), не понимая при этом терминов учения и даже не слышав имени самого Маркса. То же относится к большим и малым группам или фрагментам массы. Тени разных философий могут уживаться в одной субъектности; при этом люди непроизвольно ведут себя так, как *если бы* они и в самом деле были последователями известных философских систем — людьми, обращенными и истинно верующими в известные доктрины. Классическая схема *als ob*. Для социально-политического анализа это принципиально: важно знать, как люди реально поведут себя в жизни, на выборах, на улице и т.п., а не каким именно словам их научили.

Тем более в корне ошибочно представлять человека как «сосуд» с неким содержанием, спрашивая при этом, «что происходит?» с сознанием, а тем более с бессознательным в этом сосуде. О событиях в таком черном ящике мы судим только косвенно и по внешним проявлениям. Поэтому тема «философия и человек» отнюдь не сводится к узко понимаемой *философии человека*. Не менее важно, как человек и философия взаимодействуют во взаимном движении, на подходах и отходах, до и после продуктивных контактов. Именно этот внешний контекст определяет все самое важное, подобно тому, как «короля играет свита». Без этого исследования сознания, уподобляющиеся физиологии или даже генетике, неизбежно оказываются «голыми».

В таких взаимодействиях особенно важны взаимоотношения философии и идеологии, чему был посвящен отдельный цикл докладов на Общественно-научном семинаре ИФ РАН⁷. Началось с классических и в целом общепризнанных трактовок идеологии, восходящих, естественно, к Марксу. Задача идеологии —

⁷ «Философия как критика идеологий» (Соловьев Э.Ю.); «Философия как идеология» (Межуев В.М.); «Иллюзии деидеологизации» (Рубцов А.В.). См.: [10].

легитимация власти, отношений господства и подчинения, доминирующего курса. Решается представлением частного интереса как всеобщего в «сознании для другого» (не исключая производства господствующими группами благостных иллюзий для себя). Далее со всеми остановками: «ложное сознание», «превращенные формы»...

В такой системе взглядов индивидуальная идеология — чистый нонсенс. В духовном производстве она всегда «между людьми» — и в текущих отношениях, и в логике процесса. Осознание вектора истории ставит передовой класс и его авангард на сторону самого всемирно-исторического прогресса. Так возникает «научная идеология», заканчивается «предыстория человечества» и начинается «собственно человеческая история». В реализации утопии идеология отмирает за ненужностью, подобно деньгам или государству, в данном случае как инструмент легитимного нефизического насилия. Но тогда именно отмирание идеологии как социально-политической машинерии (хотя бы гипотетическое) обнажает в отдельном человеке идеологию индивидуальную и личностную как не устранимую никакими победами социального прогресса. В том числе с переходом от «философии одного переулка» (Пятигорский) и т.п. к *философии одной головы*. И это более ожидаемо, чем кажется. Если идеология всегда «между людьми», то и человек внутри себя не один — причем вовсе не в плане клинической диссоциации личности, а в постоянной активности *внутреннего диалога и внутренней речи* (о чем подробнее и ниже). Важно лишь понимать, как вообще возможны такого рода диффузные включения.

Аналогом и прототипом здесь может служить культура, включенность которой в структуры жизненного мира когда-то описывалась простой конъюнкцией, через союз «и»: наука и культура, культура и идеология (власть, политика), искусство и культура, культура и экономика, бизнес, техника, технологии... в целом это сводило культуру едва ли не к сфере ведения Минкульту. В более органичных *диффузных* моделях культура есть неотъемлемая составляющая всего, а не «отдельно стоящая», рядоположенная всему остальному институция. В этом смысле говорят об управленческой, политической, административной, правовой, деловой, физической и т.п. культуре, о культуре общения и выяснения отношений, даже о культуре любви и войны. После *диффузной власти* в духе Мишеля Фуко стало не очень принято сводить и политику к «отдельно стоящим» институциям, таким как партии, парламенты, министерства и ведомства, кабинеты и президентские администрации. Отношения власти пронизывают всю толщу и поры человеческой жизни, включая микроуровни и повседневность,

А.В. Рубцов
Философия
для миллио-
нов и миллион
философов

Такие модели характерны и для понимания идеологии как симулякра практической философии. Правда, постсоветскому гражданину все же куда привычнее видеть здесь функцию политики, власти и государства. Поэтому, как только исчезает весь этот обвес (типовые фронты борьбы идеологий, пантеон основоположников и новый официоз, идеологический отдел ЦК во главе с секретарем по идеологии — вторым человеком в государстве, вся система цензуры и партполитпросвета), тут же возникает впечатление, что идеологии в стране не стало вовсе. Эти иллюзии деидеологизации происходят в том числе из непонимания, как устроена и как работает новейшая *проникающая* идеология — теневая, латентная, диффузная, встроенная, воздействующая через идеологическое бессознательное [см.: 6]. Значит, надо идти не от институтов, а изнутри человека, отчасти из другой науки, сродни психоидеологии [см.: 5].

Оправдывая собственные аффекты, ошибки или бездействие, человек в себе и для себя выстраивает сложные рационализации, порой целые философские теории, служащие психоидеологической

защитой в трудных, порой экстремальных ситуациях. Нарциссизм, наоборот, возводит идеологические триумфальные арки собственной грандиозности и всемогущества. Соответственно, и сама философия генерируется в индивидуальном сознании, в том числе в связке с приватным, собственным идеологическим, а не только через индоктринацию извне. Именно здесь философия одной головы проявляет себя как прикладная и практическая, решающая не только вечные проблемы мироздания, но и текущие задачи личности. И именно здесь бывает видно, чем жизненные стратегии и конкретные поступки человека, способного к философскому взгляду и отношению к миру, отличаются от скованности или суеты жертв догмы, в том числе собственного, «домашнего» производства.

А.В. Рубцов
Философия
для миллио-
нов и миллион
философов

Между полюсами веры – знания

Как бы ни противостояли друг другу философия и идеология, но в сознании личности они могут справляться в единые, целостные модули.

Классик политической философии Карл Шмитт впервые конституировал понятие «политического» базовой оппозицией «друг — враг» (подобно полюсам добра и зла в этике, прекрасного и безобразного в эстетике и пр.). Следуя этому приему («алгебра» решения здесь важнее конкретики), идеологическое можно конституировать через оппозицию «веры — знания». Идеология в этом плане есть непрерывный асимптотический переход в континууме между полюсом чистой веры (почти религия) и полюсом знания и разума (почти философия). На краях этого континуума расположены человек верующий и человек думающий, но каждый момент этого перехода образует нерасторжимый гибрид с той или иной пропорцией веры-знания. И этот синтез сохраняется в каждой точке подобно тому, как нельзя распилить магнит, получив в одной половине плюс, а в другой минус.

В этой же логике выстраиваются взаимоотношения между идеологией и философией, но уже по оси «очевидности — неочевидности». Если суть идеологии — превращение неочевидного в якобы очевидное, то философия, наоборот, заряжена на радикальную и систематическую критику очевидностей. Не случайно «осевое время» в разных цивилизациях связывают именно с усталостью от слепой веры, мифологии и пр. И даже сейчас «на краях» этого континуума в идеологии всегда есть немного философии, а в философии — немного идеологии. Аксиоматика теории (ее мировоззренческий и методологический каркас) обнаруживает

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

присутствие идеологии в любой, казалось бы, очищенной от «всего лишнего» науке. И, наоборот, в любой сколь угодно рациональной философии неизменно присутствует идеологическая фракция, которую нельзя элиминировать, в том числе потому что у нее есть свои функции. Кем в этой диспозиции выступает конкретный человек — философом или идеологом — вопрос не столько предмета, который здесь может быть совершенно, добуквенно один и тот же, сколько интенции и ее направленности, вектора умственного усилия. И особого рода предрасположенности — характера и интеллектуального темперамента, различающего социальные группы, массовидные сборки и фрагменты массы, вплоть до подобия идеальных типов. Что же касается отдельных индивидов, то они в этом тем более неповторимы, по-разному эволюционируют и даже в течение одного спора могут не раз менять роли идеолога и его жертвы, с одной стороны, и безжалостного критика догм — с другой. Поэтому войны идеологии и рефлексии всегда гибридные, хотя и декларируются как «полемика на поражение».

Естественно, на этой шкале и сами тексты бывают расположены на разных позициях — с разным балансом идеологического и философического уже в самоопределении и подаче. Это во многом вопрос формата и жанра, часто почти стилевой и литературный. Идеология может быть замаскирована под чистую философию, а строгая и глубокая философия внешне может выглядеть текстом с явно идеологическими претензиями. Тем не менее проверочные тесты существуют. Важно, чему учит текст: «истине» — или умению мыслить самостоятельно.

Философия «в себе» и... «не в себе»

Сама потребность объяснять философам, что такое «философия для миллионов» и в каком смысле можно говорить о «миллионах философов», ужестораживает. Слишком похоже на инстинктивную самозащиту ученых от философских вопросов, оспаривающих самостоятельность науки и право на закрытость цеха от всякого рода дилетантизма и самодеятельности⁸.

Вот характерная сентенция в теме нашей статьи: «...Философствующие — это совсем не философы, и не в философствовании являет себя философия» (из рабочей переписки). Такие

⁸ «Когда человек не такой, как вообще, и ум у него не для танцевания, а для устройства себя, для развязки своего существования... И когда такой человек, ежели он вчуждый, поднимется умом своим за тучи и там умом своим становится ещё выше Лаврской колокольни, и когда он студова глянет вниз, на людей, так они ему покажутся такие махонькие-махонькие, всё равно как мыши... пардон, как крысы...» (М.П. Старицкий. «За двумя зайцами»).

утверждения кажутся глубокомысленными и даже самоочевидными — но только если игнорировать реальный, давно сложившийся философский дискурс. Термины «философствование» и «философия» в профессиональной литературе специально не разделяются и постоянно используются как равноправно взаимосвязанные (как, например, в эссе К. Ясперса) [12]. Попытки их разделить неизбежно окажутся сенсационными, избыточными, натужными и даже вредными для понимания философии в ее полноте. То же с разделением (к тому же фатальным и категорическим) «философствующих» и «философов». Эта крайне сильная новация предполагает, что ее авторам известен практический способ атрибуции «философа» едва ли не по первичным признакам. Между тем для самой философии вопросы, «что есть философ» (а соответственно, и «что есть философия») сродни вечному вопросу «Что есть истина?». Попытки всерьез ответить на подобные вопросы тут же упираются в отсутствие каких-либо атрибутивных критериев, не сводящихся к записям в трудовой книжке. Ситуация парадоксальна. Общий тренд нашего времени направлен на вскрытие условности и относительности подобных границ, на стремление их перфорировать, делать более проницаемыми и прозрачными, сдвигать или вовсе демонтировать. У нас же иногда в ответ на это вдруг возникают поползновения выстроить подобные границы даже там, где их до сих пор никогда не было, причем выстроить не где-нибудь, а именно с территории исследований человека.

В этой связи тем более стоит вспомнить эссе Карла Ясперса «Что такое философия» [12], в посылках которого, подчеркнуто минуя темы профессиональной специализации, суть философии задается через особые свойства человека как такового, начиная с уникальной способности ребенка задавать поистине философские вопросы, каждый раз осваивая мир заново, без коллективной предыстории и строго из себя (как и положено философу по складу и призванию). С возрастом эта детская «гениальность» утрачивается: «...Мы как бы входим в тюрьму соглашений и мнений, скрываемся под различного рода прикрытиями, оказываемся в плену у того, о чем не решаемся спросить» [там же, с. 12]. «Изначальное философствование» обнаруживается, когда «путы общей зашоренности как бы развязываются и начинает говорить захватывающая истина» [там же, с. 13]. Кроме детей и отдельных гениев, не утративших непосредственности восприятия и вопрошания, «совершенно потрясающие метафизические откровения» возможны в особых случаях, например, на ранних стадиях душевных заболеваний (Гельдерлин, Ван Гог).

«...Поскольку философия для человека необходима», от нее «невозможно уйти. Вопрос лишь в том, осознается она или нет,

А.В. Рубцов
Философия
для миллио-
нов и миллион
философов

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

будет ли она хорошей или плохой, запутанной или ясной. Тот, кто отвергает философию, сам практикует ее, не отдавая себе в этом отчета» [там же, с. 13–14]. Но далее здесь приходится как-то разделять, а потом снова сводить воедино философию как пассивную и всеобщую данность человеку и философию как человеческую же способность активно приоткрывать мир в его «действительности», говорить о нем «устаами детей и блаженных» [там же, с. 13] и т.п. Тут же приходится заново прописывать связи между философией великих философов – и тем, как все эти высоты мысли и форм самого мышления погружаются в прикладную и практическую философию во всей ее толще вплоть до философической активности людей и отдельного человека в жизненно значимых коллизиях и даже точечных ситуациях. Говоря о философии и философствовании человека, мы же не имеем в виду, что тем самым он, подобно прозрению философских пророков, детей и слегка умалишенных мыслит в высших метафизических откровениях и уже тем более исключительно в габаритах *Dasein*, zur Verewigung, etc. Значит, эманация высокой философии к обычному человеку и повседневной жизни должна быть куда более распространенной и даже операционализированной.

Эта проблема для прикладной, практической, а тем более личностной философии принципиальна. «...Философия имеет дело с бытием в целом, которое имеет отношение к человеку как человеку, а также с истиной, которая там, где она вспыхивает, захватывает глубже, чем любое научное познание» [там же, с. 10]. От этой отправной посылки никуда не деться: на семинаре «Идеология как симулякр практической философии» Светлана Неретина задала предметность философии как то, «больше чего нельзя помыслить и даже представить»⁹. Но тогда, чтобы помыслить саму возможность философского отношения к жизненным коллизиям, придется допустить, что эта максимально мыслимая данность может в жизни раскалываться и дробиться, подобно стеклу с изображением, основной контур и сама оптика которого воспроизводятся, как в капле, в каждом из осколков. При желании здесь можно даже обратиться к категории «Объемлющее» у Ясперса. Объемлющее разных масштабов и уровней — это, конечно, дикая ересь, если только не брать из этого смыслообраза исключительно установку и саму идею выхода из границ данности. Если сама Философия оказывается в итоге на границе своего рода безвоздушного пространства исчерпанных образов и смыслов, то нормальному человеку в жизни бывает большим достижением

⁹ Запись семинара см.: [3].

хотя бы приподняться к своему актуально заданному, локально-му Объемлющему. В ценности таких сугубо жизненных попыток возвышения и расширения горизонта человеку нельзя отказать даже ради глубины и чистоты всеобщей теории в ее предельных основаниях.

В несколько иных терминах такая установка соотносится с необходимостью преодолеть *втянутость в процесс*, деформирующую понимание происходящего. И это тоже является действием не просто аналитического, но именно философского характера, причем едва ли не первичным. Здесь подключается весь философский вокабуляр, начиная с отстранения и остранения и заканчивая элементарной рефлексией. Но точно так же это стремление вырваться из «тюрьмы соглашений и мнений», «различного рода прикрытий», из «плена того, о чем не решаемся спросить». И если «философское мышление каждый раз должно начинаться с самого начала» и «каждый человек должен осуществлять его самостоятельно», не значит ли это, что и в отношении трудных, даже острейших жизненных коллизий хоть какое-то приближение к этому идеалу бывает полезным и не должно одобряться?

В этом смысле высшие позиции самоопределения философии могут быть для повседневности не только недостижимым идеалом (строго говоря, не вполне достижимым и для самой философии), но и ориентиром более рефлексивного изменения логики и оптики в столкновении человека с его собственной жизнью и близкими обстоятельствами. Как ни парадоксально, такие высшие, предельно интегральные категории, как Бытие, Существование и пр., оказываются в жизни крайне важным обозначением самой возможности обнаружения, как минимум, других пластов смысла по отношению к непосредственной данности. Объемлющее становится направляющим, Существование — существующим почти по близости и т.д. Если верно, что «поиск истины, а не владение истиной есть сущность философии» [12, с. 14], то эта максима тем более справедлива, когда фундаментальная и, казалось бы, сугубо теоретическая философия обнаруживает прикладные смыслы и вполне практические приложения.

При этом известный скепсис в отношении вертикали, нисходящей от профессиональной, систематической философии до обывательской философии повседневности, получает дополнительные основания. Ломает ситуацию уже то обстоятельство, что профессиональная философия сейчас неизбежно дифференцирована. И даже если в рамках своей специальности сотрудники соответствующих академических подразделений возвышаются до понимания философии в ее предельных основаниях и следуют этому пониманию в пределах своей компетенции, это вовсе не значит, что за пределами

А.В. Рубцов
Философия
для миллио-
нов и миллион
философов

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

именно этих компетенций они относятся и ко всему остальному как думающие люди, способные к философии, с соответствующими ей интеллектуальными навыками и установками. Наоборот, именно здесь возможны порой просто скандальные инверсии. Если обратиться к текущей идеологии, политике и социальной практике, люди, формально вовсе не имеющие никакого отношения к философии, могут понимать происходящее с куда большей и порой именно философской проницательностью, чем дипломированные представители отдельных философских дисциплин, не исключая социально-политической философии. Часто представители далеко не самых отвлеченно-интеллектуальных и рефлексивных занятий (от архитекторов и врачей до строителей и таксистов) схватывают политическую действительность куда точнее, чем философы на зарплате, оказывающиеся совершенно незащитными перед навалом идеологических клише и штампов пропаганды.

Индивидуальная философская работа как критика очевидности составляет важнейшее содержание сознания суверенной личности, но как раз в этом плане нынешние тенденции разнонаправленны и противоречивы. Особая востребованность «философии масс» обусловлена расцветом новой мифологии, нисходящей к регрессу интеллектуального варварства и политической дикости. Будто люди и целые сообщества переступают «назад через осевое время», к торжеству слепой веры и мировоззренческих инстинктов. В «сознании» целых категорий населения может царить ослепительная ясность при полном непонимании происходящего, усугубляемом воинственным и крайне агрессивным нежеланием мыслить самостоятельно или хотя бы о чем-либо всерьез задумываться. К философии приходят, либо когда больше нечем заняться — либо когда деваться больше некуда.

Литература

1. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат / пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева; сост., вступ. статья, примеч. М.С. Козловой // *Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I.* М.: Гнозис, 1994. С. 3.
2. *Дженкс Ч.* Язык архитектуры постмодернизма / пер. с англ. А.В. Рябушина, М.В. Уваровой; под ред. А.В. Рябушина, В.Л. Хайта. М.: Стройиздат, 1985. С. 12–13.
3. Идеология как симулякр практической философии. [Электронный ресурс]. URL: https://www.youtube.com/watch?v=hPoi_goDGDg&feature=youtu.be (дата обращения: 30.04.2021).
4. *Рассел Б.* Афоризмы // Персоны в коллекции «Современные проблемы информатики». [Электронный ресурс]. URL: http://www.nsc.ru/win/elbib/data/show_page.shtml?76+120 (дата обращения: 09.04.2021).
5. *Рубцов А.В.* Нарцисс в броне. Психоидеология грандиозного Я в политике и власти. М.: Прогресс-Традиция, 2020.
6. *Рубцов А.В.* Превращения идеологии. Понятие идеологического в «предельном» расширении // *Вопр. философии.* 2018. № 7. С. 18–27.

7. Серия книг «Платон и К°» [Электронный ресурс]. URL: <https://www.livelib.ru/pubseries/572115-platon-i-k> (дата обращения: 09.04.2021).

8. Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна / пер. с англ. А. Костиковой и Д. Кралечкина. М.: Дом интеллектуальной книги, 2002.

9. Фидлер Л. Пересекайте границы, засыпайте рвы // Современная западная культурология: самоубийство дискурса. М.: Ad Marginem, 1993. С. 462–518.

10. Философия и идеология: от Маркса до постмодерна / отв. ред. А.А. Гусейнов, А.В. Рубцов, сост. А.В. Рубцов. М.: Прогресс-Традиция, 2018. С. 21–168.

11. Французский детский писатель Жан-Поль Монген — о Канте для самых маленьких. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.m24.ru/articles/literatura/30092016/118053> (дата обращения: 09.04.2021).

12. Ясперс К. Введение в философию / пер. с нем. под ред. А.А. Михайлова. Мн.: Прополис, 2000.

А.В. Рубцов
Философия
для миллио-
нов и миллион
философов

Philosophy for Millions and Millions of Philosophers

Alexander V. Rubtsov

Head, Department of Philosophical Studies of Ideological Processes.

RAS Institute of Philosophy.

12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation.

ORCID: 0000-0001-6334-5071

E-mail: roubcov@inbox.ru

Abstract. In the article, the relationship between the highest professional specialization of philosophy and its involvement in the realities of everyday life consciousness, collective and individual, are considered. Karl Jaspers defines philosophy precisely through the natural need and ability of human being as such, from the piercing questions of children to the revelations of anomalous geniuses. Great philosophers only concentrate this sleeping ability in a person to see the world directly and every time anew. Rightly considered the most closed type of intellectual activity, philosophy at the same time provides examples of live communication and direct appeal to people and society. The fact that each of us is the bearer of philosophical ideas (whether we are aware of it or not) leads to the problem of ideology. By analogy with the constitution of the political by Carl Schmitt through the opposition “friend — enemy”, ideology is constituted by the opposition of “faith — knowledge” in a single continuum between the poles of “almost religion” and “almost philosophy”. If ideology asserts the non-obvious as obvious, then the mission of philosophy is a systematic criticism of the obvious. This conflict manifests itself both in society and in the consciousness of an individual. The classic understanding of ideology as a purely external manipulation (“consciousness for the Other”) is challenged by the presence in the consciousness of the individual subject of “internal dialogue” and “internal speech” with the effects of ideological work and ideological struggle with oneself (the individual as a micromodel of society and the state). Postmodern all the more accentuates the non-professional dimension of philosophy by rejecting the schemes of progress and hierarchy, the logic of binary oppositions, including high and low, center and marginal, specialized and amateur. The ability to reflect is the most important feature of

a sovereign personality in its resistance to the “penetrating” ideology and new mythology, degrading to intellectual barbarism and political savagery.

Keywords: personal philosophy, individual consciousness, everyday life, ethnoscience, philosophical criticism and ideological “evidence”.

For citation: Rubtsov A.V. Philosophy for Millions and Millions of Philosophers // Chelovek. 2021. Vol. 32, N 4. P. 91–108. DOI: 10.31857/S023620070016689-4

References

1. Wittenstein L. *Logiko-filosofskii traktat* [Logical-Philosophical Treatise]. Wittenstein L. *Filosofskie raboty. Chast' I* [Works on Philosophy. Part I], transl. from Germ. by M.S. Kozlova, Yu.A. Aseev, comp., intr., notes by M.S. Kozlova. Moscow: Gnozis Publ., 1994. P. 3.
2. Jencks C.A. *Yazyk arkhitektury postmodernizma* [The Language of Postmodern Architecture], transl. from Eng. by A.V. Ryabushin, M.V. Uvarova, eds. A.V. Ryabushin, V.L. Khait. Moscow: Stroizdat Publ., 1985. P. 12–13.
3. *Ideologiya kak simulyakr prakticheskoi filosofii* [Ideology as a Simulacrum of Practical Philosophy]. [Electronic resource]. URL: https://www.youtube.com/watch?v=hPoi_goDGDg&feature=youtu.be (date of access: 30.04.2021).
4. *Persons y kolektsii "Sovremennye problemy informatiki"* [Persons in the Collection "Modern Problems of Informatics"] [Electronic resource]. URL: http://www.nsc.ru/win/elbib/data/show_page.shtml?76+120 (date of access: 09.04.2021).
5. Rubtsov A.V. *Nartsiss v brone. Psikhoidologiya grandioznogo YA v politike i vlasti* [Narcissus in Armor. Psycho-ideology of the "Grandiose Self" in Politics and Power]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2020.
6. Rubtsov A.V. *Prevrashcheniya ideologii. Ponyatie ideologicheskogo v "predel'nom" rasshirenii* [The Transformation of Ideology. The Concept of the Ideological in the "Extreme" Expansion]. *Voprosy filosofii*. 2018. N 7. P. 18–27.
7. *Seriya knig "Platon i K"* [Book series "Platon and K"] [Electronic resource]. URL: <https://www.livelib.ru/pubseries/572115-platon-i-k> (date of access: 09.04.2021).
8. Sokal A., Bricmont J. *Intellekturnye ulovki. Kritika sovremennoi filosofii postmoderna* [Impostures intellectuelles. Criticism of the Modern Philosophy of Postmodernity], trans. from English by A. Kostikova, D. Kraleckin. Moscow: Dom intellektual'noi knigi Publ., 2002.
9. Fiedler L. *Pereseikaite granitsy, zasypaite rvy* [Cross the Borders, Close the Gaps]. *Sovremennaya zapadnaya kul'turologiya: samoubiistvo diskursa*. [Modern Western Culturology: Discourse suicide], trans. from English. Moscow: Ad Marginem Publ., 1993. P. 462–518.
10. *Filosofiya i ideologiya: ot Marksa do postmoderna* [Philosophy and Ideology: from Marx to Postmodernity], eds. A.A. Guseinov, A.V. Rubtsov, comp. by A.V. Rubtsov. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2018. P. 21–168.
11. *Frantsuzskii detskii pisatel' Zhan-Pol' Mongen — o Kante dlya samykh malen'kikh* [French Children's Writer Jean-Paul Mongen — about Kant for the Smallest]. [Electronic resource]. URL: <https://www.m24.ru/articles/literatura/30092016/118053> (date of access: 09.04.2021)
12. Jaspers K. *Vvedenie v filosofiyu* [Introduction to Philosophy], trans. from Germ. by A.A. Mikhailov. Minsk: Propilei Publ., 2000.

©2021 С.С. НЕРЕТИНА

ДВОЙСТВЕННАЯ ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ УТОПИИ



Неретина Светлана Сергеевна — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник.
Институт философии РАН.
Российская Федерация, 109240 Москва, ул. Гонимая, д. 12, стр. 1.
ORCID: 000-0002-2063-062X
Электронная почта: abaelardus@mail.ru

Аннотация. В статье выражен отказ от прочтения «Утопии» Томаса Мора как, во-первых, изложения взглядов самого Мора на идеальное государство и соответственно его определения не только как гуманиста, но как коммуниста, во-вторых, сделана попытка представить гуманистические основания его идей и способы их выражения. Эти средства выражения связаны с тропологическим способом его мышления, выраженным через сатиру и иронию, с оглядкой на античные образцы, что было свойственно философии, поэтике и политике гуманизма, одна из задач которого состояла в попытках построения нового — общества (особенно актуального в период географических открытий), архитектуры, небывалого соотношения природных объектов (арчимбольдески). Образцами для «Утопии» стали произведения Платона, Лукиана, Цицерона. Она написана в духе времени с критикой государственных устройств, частной собственности, различием частного и публичного, открытости всем идеям. Интеллектуальная дезориентация читателей — специфическая творческая задача Мора-литератора, его проверка их умения к быстрой смене оптики, рассмотрению истории как альтернативного мира, радикально отличного от нашего собственного, но связанного с ним. Благодаря предельно выраженному интеллектуальному напряжению «Утопия» выходит за пределы времени, как труды Платона, Аристотеля, Августина, Маркса...

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

Утопию можно представить как антиутопию, если учесть перформативный характер последней, способствующий мгновенному переводу слов в действие и создающий мир утопии. Антиутопия — это ответ утопии с переменной знака: об одном и том же, поменяв оптику, можно сказать «да» и «нет». Это означает, что в современном мире уже давно виртуальное сознание становится мало отличающимся от реального, и воображение замещает теоретическую позицию, приобретая ее вид, превращая теорию в фикцию. Выдвигается гипотеза о наличии в «Утопии» множества утопических стран: ахорийцев, полилеритов, макарийцев, анемолийцев.

Ключевые слова: утопия, антиутопия, философия, сатира, ирония, тропология, критика, однообразие.

Ссылка для цитирования: Неретина С.С. Двойственная темпоральность Утопии // Человек. 2021. Т. 32, № 4. С. 109–131. DOI: 10.31857/S023620070016690-6

Ирония и сатира как гуманистические принципы. Мультиутопизм

О Томасе Море у нас говорят нынче редко прежде всего по той причине, что его относят едва ли не к родоначальникам коммунизма, к которому установилось стойкое неприятие, а также едва ли не к родоначальникам жанра утопии, описание которой после появления антиутопий вызывает отрицательные эмоции. Между тем такое отношение к сочинению Мора имеет слабые основания, многое покоится не на анализе содержания книги, а на устойчивом представлении о ней. В западном мире много работ по «Утопии». Это вызвано не только вниманием к определенной — коммунистической — модели мира, но и другими причинами: к тому, что труд относится к эпохе Возрождения и Реформации, давшей разные образцы литературы, культуры, философии, более привлекательные для исследователей, которым социально-политическая программа «Утопии» казалась неудовлетворительной потому, что утопия была связана с таким образом будущего, у которого нет ни места, ни времени¹. Конечно, надо обратить внимание и на комичность словосочетаний «актуальность утопии», «реальное существование утопии» и даже «востребованность утопии обществом как социальной

¹ См., например, защищенную кандидатскую диссертацию А.Е. Лавровой «Актуальность утопии как культурологическая проблема», где прямо сказано, что утопия это «литературно-публицистический жанр»[4].

формы, наиболее ярко выражающей альтернативность истории» — последнее особенно, ибо под альтернативностью, поскольку под нею понимается утопия, можно понять отсутствие истории и даже ее отмену. Это означает, что в современном мире уже давно виртуальное сознание становится мало отличающимся от реального, и воображение замещает теоретическую позицию, приобретая ее вид и превращая теорию в фикцию.

Томас Мор не только положил начало жанру утопии, но и слово «утопия» выдумал сам в его двойственном значении: «нет места» и «счастливое место». Жанр, таким образом, открыл не Платон (его Атлантида «утопла», а потому, можно считать, имела место). «Утопия» возникла в эпоху востребованных проектов того, какой могла бы быть жизнь колонистов новых земель, недавно открытых или тех, что откроются в будущем, в чем сомнения не было, поскольку писалась во время, названное «эпохой великих географических открытий», и одновременно в эпоху «бумажной архитектуры», даже и не претендовавшей на исполнение. Мор самым названием произведения полностью исключал какой бы то ни было реальный поиск острова Утопии, это было именно место, которого нет, — Нигдея, иное его название — *Nusquamquam*, мечта. Это первое.

Второе, на что надо бы обратить внимание. Если мы сравним быт и организацию быта в «Утопии» и социальную, политическую и экономическую организации мира, скажем, романа «Мы» Е. Замятина или «1984» Дж. Оруэлла, то неясно, почему «Мы» — это антиутопия, а «Утопия» Мора — утопия. В них описаны схожие образы существования. Можно предположить, что антиутопии — это хотя и рассказанный, но осуществленный мир утопии. Антиутопия — это ответ на предложение мира утопии с переменной знака: об одном и том же, поменяв оптику, введя другого наблюдателя-рассказчика, можно сказать «да» и «нет».

В статье «Метод общественных работ» А. Платонов писал, что с точки зрения формально-логического метода общественные работы, которые в «Утопии» Мора обязаны выполнять все, — это абсурд, деятельность без результата. Но при советской власти так не считали, это был действенный метод: так строились все крупные электростанции, заводы, города и пр. К тому же «в условиях же советской действительности работы (их качество и необходимость) должны иметь и показное, образцовое значение для организации населения в нужном правительству направлении» [10, с. 283]. Этот мир, предсказанный в утопии и осуществленный в реальности СССР как антиутопии, идеологичен. Идеология лежит в замысле республики Утопии Томаса Мора — он же, замысел, на пищушем носителе, только на нем он воплощается полностью,

С.С. Неретина
Двойственная
темпоральность
Утопии

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

дальше — дело добровольное, но ни в том, ни в другом случае от идеологии никуда не деться. Логика так выстроенной утопической теории требовала с самого начала возникновения «из себя» антиутопии. Именно сущность нового государства-республики — с несвободными людьми (хотя утопийцы, по замыслу, свободны), живущими по строгим предписаниям и подчиненными раз и навсегда принятой идеологии — в себе и из себя рождает свое отрицание, возвращаемое в среде, зараженной однотипными, клонированными, хотя и индивидуально возникшими, предубеждениями.

В.С. Библер в работе «Нравственность, культура, современность» писал, что «если — в подходящий момент — целенаправленно ввести в массовое сознание какую-то мощную интегрирующую идею (лучше попроще), происходит кристаллизация этого рассеянного множества [предубеждений]. Возникает “идеология” — возбужденная, жесткая, межиндивидуальная система стереотипов, устроенная так, чтобы, во-первых, представить некий частный групповой интерес как всеобщее веление самого бытия (природы, истории, Бога...)» [2, с. 271]. Она, идеология, — одна на всех, потому она безоговорочна и никому не позволяет совершить ответственный, внутренне свободный поступок [там же, с. 273], несмотря на провозглашенные равенство и свободу.

Но Библер писал это после поражения советской системы. А Мор сочинял, то есть ничего не имел перед глазами. Перед ним было только лондонское *королевское*, уж совсем не республиканское, общество. Более того, книга на то и книга, чтобы изображенное в ней не было копией реальной жизни. Это может быть рефлексией на нее, в том числе с помощью сатиры, метафоры и прочих «переносов», называемых в то время тропологией, тем более что в ней было предъявлено и много действительного трепя. Достаточно сказать, что имя Гитлодея, главного рассказчика о республике Утопии, персонажа якобы совершившего реальное путешествие вместе с реальным Америго Веспуччи, означает болтуна, который говорит и дельное и безделки.

К тому же в «Утопии» много утопий, других государств и народов, которых не было, чего почему-то не замечают даже лучшие исследователи. Их имена, их строй и быт выдуманы Мором, и о них тоже говорится по мере надобности подробно с указанием на места расположения. Все эти утопические народы представлены в первой части, где устами Гитлодея-пустозвона критикуется английский жизненный устав и где он высказывает альтернативные позиции.

Так, были ахорийцы (тоже «без-местные», как и утопийцы), якобы жившие к юго-востоку от Утопии. Они завоевали то, что король считал своим. Жители предложили королю выбрать царство,

ибо на два у него не хватало сил. Были полилериты, возле Персии, свободный народ со своими законами; закон предусматривал для преступников-воров общественные работы. По ночам воров забирали. Они ходили небритые, в одинаковой одежде. Само слово «раб» у них означало «осужденный». Рассказ о полилеритах был чрезвычайно важен, поскольку в первой части «Утопии» речь шла об одном из существеннейших английских зол — бедности, безработице и бродяжничестве; воровство было следствием этих несчастий, вызванных непомерной жадностью и развращенностью богатых слоев населения. Главным злом были огораживания — следствие не просто первоначального капитализма, но и такой развращенности. Огораживания способствовали возникновению множества преступлений, караемых смертной казнью. Речь Гитлодея обращает внимание на это зло — в Англии того времени за около 200 видов преступлений полагалась виселица. Гитлодей, персонаж «Утопии» и главный обличитель социальных порядков Британии, выставляет две причины против такого жестокого распоряжения человеческой жизнью: *непрактичность и неэтичность*, ибо вор и убийца несут одно и то же наказание. Это обусловило необходимость для высокого чиновника Мора обратить внимание не только на правовую жестокость, но и выдвинуть предложения по смягчению этих мер.

Были макарийцы, жившие недалеко от Утопии: их король, как сочиняет Мор, при вступлении на престол давал клятву не иметь в казне одновременно свыше тысячи фунтов золота или серебра, чтобы больше заботиться о благе родины, чем о своих богатствах. Это было прямым намеком на положение дел в британском королевстве. Были анемолийцы (в переводе — ветреный, несуществующий народ) — те, кто ходит в золоте и перьях, что у утопийцев, не понимавших смысла такой роскоши, означало признак рабов. Они, ясно, живут далеко от утопийцев. Обычно в их образе жизни видят намек на Совет английского короля, который дает последнему право собирать деньги якобы на ведение войны, опираясь при этом на старые законы, о которых никто не помнит и которые соответственно все нарушают, однако за нарушения платят штрафы — такой несправедливый совет, однако, выступает в личине справедливости. Государственный чиновник Мор прекрасно понимал, что одними парламентскими дебатами, где депутаты в основном занимают прокоролевскую позицию, дело не обойдется. Потому он выполнял, написав «Утопию», своеобразную воспитательную функцию, образовывая людей примерами, хотя бы мифологическими. Считать рабами соотечественников? Для этого требовалась изощренная фантазия.

С.С. Неретина
Двойственная
темпоральность
Утопии

Как ритору, Мору был интересен «Тираноубийца» Лукиана (120 – после 180). Декламация была стандартным риторическим упражнением, речь предполагала использование парадоксальной топики, в которую включались безличные фигуры, например тиран как таковой ([см. 5; 12, с. 243–244; 21]).

Как грамматик он переводил с греческого Лукианову «Истинную историю», *Ἀληθῆ διηγήματα*, или *Vera Historia*, где рассказано о путешествии на Луну и Венеру. Мор, несомненно, читал и знал, что «История» — ответ на рассказы, в том числе Гомера, где фантастика (называемая ложью) выдавалась за истину; это также ответ на «Невероятные приключения по ту сторону Туле» писателя II века Антония Диогена (они дошли до нас в IX веке в пересказе константинопольского патриарха Фотия, и в них тоже сообщается

114

о путешествии на Луну). В последней, как и в «Истинной истории» и в «Утопии», отмечаются элементы научной фантастики, а метод, используемый Лукианом и Мором, был назван «когнитивным отдалением» [16, р. 49–60; 20, р. 227–239].

Когнитивное пространство, включающее наблюдателя, — важный элемент таких произведений. Труды Лукиана были близки Морю не только ироническим настроением, но тем, что в них была выражена вполне практическая идея морского перехода через Атлантику. Однако в отличие от Мора, Лукиан сделал самого себя участником плавания через Геркулесовы столбы (тут и на Платона намек) на некий остров, где в реке вместо воды было вино и в ней вместе с рыбами плавали медведи. С этого острова вихрь поднимает путешественников на корабль и переносит на Луну.

Именно в эпоху Возрождения с ее духом литературной критики, сатиры и пародии была вновь оценена «Истинная история» и написана «Утопия», в которой Мор выступил как моральный и политический философ, предъявивший вместе с тем свои политические соображения; критика английского королевства была выражена в сатирической, или, скорее, иронической форме. Писалась тогда же, когда Макиавелли сочинял своего «Принцепса» (переведенного у нас как «Государь») с похожими политическими предложениями.

Критицизм и тропологичность «Утопии»

«Утопия» была начата летом 1515 года в Антверпене, где Эразм познакомил Мора с Петром Эгидием, вторым, кроме Мора, реальным персонажем его книги. По словам Эразма, Мор написал вторую книгу — о республике утопийцев — прежде первой [12, с. 244]. Но в принципе две эти книги встроены друг в друга: размышления о современном состоянии Англии и вымышленном мире. Эта взаимовстроенность обусловлена образцами, предлагаемыми временем: «Утешение философией» Боэция (как и «Утешение», «Утопия» Мора называется «Золотой книжечкой», «столь же спасительной, сколь и забавной») или «Божественная комедия» Данте. Дама-Философия (вообще Дама и Философия), явно воображаемая, приходит к реальному несчастному, запертому в тюрьме и осужденному на смерть Боэцию, как и давно ушедший в мир иной Вергилий приходит к спящему Данте и ведет по аду и чистилищу. Никому в голову не приходило полагать ни эту Даму, ни даже Вергилия живыми людьми, это были сущности вселенского, божественного масштаба, зато наши современники сразу и бесповоротно могли считать Мора «безголовым»

С.С. Неретина
Двойственная
темпоральность
Утопии

Хотя, чем не явь — сон, необходимый именно для бодрствования. Почему республику Утопию сочли вдруг реальным прототипом коммунистического общества, ясно: оно было воплощено в жизнь. А сатиру, пародию и иронию не всегда можно опознать, хотя автор прямо говорит читателю в предисловии, что он, автор — это сами буквы, само письмо, сама литература [6, с. 34]. Впрочем, Мор с самого начала обращал на это внимание: он представлялся столь озабоченным длиной и шириной моста через речку Анидр (безводную), столь озабоченным состоянием своей памяти и возможностями связанной с этим фальши, двусмысленности или лжи (подделки), что подыскал много слов для означивания подделок: *falsum*, *ambiguum*, *mendatium*, якобы стыдясь незнания имени моря, где находится остров [17, р. 6], что не обратить внимания на это нельзя. Да еще оговаривался, что какой-то знакомый богослов хочет посетить Утопию, чтобы «применить нашу религию» [ibid., р. 7]. Обращение к Петру Эгидию, переданное по-русски как «прошу тебя порыться в своей памяти», по-латыни звучит жестко: «Прошу тебя призвать на память дело». Этот мгновенный переход от некоторых конкретностей, связанных с эрудицией, фило-софской лаконичности словно намек не расслабляться. Хотя сам Мор находится в сомнении, издавать книгу или нет, из-за разных вкусов людей и их капризов, не понимающих шуток, лишенных остроумия, насмешек, намеков. Он пространно и насмешливо рас-суждал о том, как безжалостно и небрежно люди относятся к пи-сательскому труду, сидя в тавернах за стаканом вина.

Это-то и напоминает тонкую иронию Лукиана, которой вдохновлялись в эпоху Возрождения гуманисты, в число которых входили такие мыслители, как Мор и Эразм, раздвигающие рамки новых знаний. Как пишет С. Фредерикс в статье об «Истинной истории» Лукиана, наряду с элементами спонтанных мечтаний и вымыслов в их работах видна строгая когнитивная сторона, заинтриговавшая и таких мыслителей будущего, как А.О. Лавджой и Дж. Боас. Таким образом, литература выступила барометром значительных изменений в культуре общества, выявив, помимо необходимости социальных изменений, значимость географии, антропологии и естественной истории, которые становятся не только уделом спекуляций, но и эмпирии, открывающей множество способов интеллектуального освоения мира [16].

Ссылаясь на книгу Бруно Снелла «Открытие разума», Фредерикс, размышляя о Лукиане как писателе, оказавшем большое влияние на Мора, писал, что с открытием греческого мира человеческий интеллект столкнулся с миром идей, сущностей, которые можно было идентифицировать, анализировать и классифицировать с помощью рациональной работы. Он обращает внимание на признание нематериального порядка реальности, отличного от обычного, здравого смысла. Именно это эпистемологическое открытие Лукиана в «Истинной истории» заинтриговало Мора. Сатира Лукиана, на которую опирается английский мыслитель, носит скорее интеллектуальный, чем моральный или социальный характер. Ведь почти никто не заметил, что воры у полилеритов, как и свободные, счастливые утопийцы, носят одинаковую одежду, что это пародия несуществующих свободных и несуществующих рабов друг на друга. И эти свободные, живущие похожей жизнью, не производят радостного впечатления, скорее радостное впечатление производят воры, только одеждой и стесненные. Пародия — не юмористический выпад. «Это эпистемологическая форма... которая проясняет и заставляет нас полнее осознать, каким образом мы приобретаем знания» [ibid.]. Следовательно, когда мы говорим о том, что Мор, следуя Лукиану, ему «подражает» или что-то «высмеивает», то имеем в виду не только форму, но и содержание, не только вещь, но и выражение идеи. Идеальный — почти дантовский — разворот от вымысла к реальности виден именно при сравнении ношения одинаковой одежды воров у полилеритов Персии и радостно-свободных жителей республики благосостояния Утопии, а также самим введением вымышленного рассказа вымышленного путешественника Гитлодея в реальное описание королевского совета и его проблем — воровства, коррупции, развития капитализма в Англии, ее обогащения и пауперизации, огораживаний, в результате которых «овцы съели людей» — то, что называется олигополией. Этот разворот — прием Мора для введения бинокулярного зрения, направленного одновременно на серьезный анализ общественных процессов и насмешки над ним.

Написанная позже первая часть сочетает в себе два уровня повествования: первый устанавливает полномочия, перспективу и мотивацию рассказчика и заставляет его казаться надежным свидетелем; второй связан с реалиями корабля, его команды и первых дней плавания, закончившегося штормом (здесь нет никакой фантазии). Наоборот: все очень реально. Но то, что описывается потом (общество Утопии, его быта и нравов), выдуманное, фантастичное, начинает восприниматься через заданную реальность. Это и есть особое мастерство Мора: показать вымысел сквозь реальность. Как считает Фредерикс, «существует два типа мимесиса:

С.С. Неретина
Двойственная
темпоральность
Утопии

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

один имитирует “нулевой мир” нормального, поддающегося верификации, опыта, другой создает аналогию с нормальным опытом в другом, отчужденном мире. Если первый тип — это имитация жизни, то второй — жизненное овеществление невозможного» [ibid.]. Задача такого типа мимесиса: заставить нас поверить в выдумки, потом осознать это как выдумку и заставить читателя вернуться из вымышленного мира с пониманием, что искусственное и нереальное легко может казаться (и оказаться, что нам известно из нашего опыта) естественным и реальным.

Интеллектуальная дезориентация читателей — специфическая творческая задача Мора-литератора, его проверка их «поворотливости», быстрой смены оптики, рассмотрение истории как альтернативного мира, радикально отличного от нашего собственного, но связанного с ним. Он действительно связан: есть одежда, язык, на котором говорят утопийцы (Мор представил его азбуку), есть армия, наступательное и оборонительное оружие, административные учреждения, обучение и воспитание, распорядок дня (землю попашет, попишет стихи), смена ремесла на сельское хозяйство, понятные любому человеку. Дистанцирование возникает от ощущения невыносимого равенства — в одежде, воспитании, отношении к труду и отдыху, от всеодинаковости, неразличенности, от отсутствия «фундаментальной дифференции». Это даже не потусторонний мир, поскольку таковым можно представить и этот мир (в XX веке его не только узнали, но в нем жили). В том-то и дело, что двоящаяся оптика (воры и свободные, носящие одинаковую, схожую с любой другой, одежду) обнаружила бедность души. И хотя бедствия человека, по слову Радищева, происходят действительно от человека, но не от того, «что он взирает напрямую на окружающие его предметы», а от того, что он все сводит к тождеству.

О связи имени и вещи философы размышляли издавна. Среди таких связей было единомыслие (*univocalis*, одноголосая, связь), но все же были и дву-о-смысленные (*aequivocalis*, двуголосые, двузначные) связи, тем более интересные, что называли одним словом разные вещи, разноголосые и полифонические, многоголосые связи. При чтении Мора иногда встает вопрос, а не упреждал ли он от такого единомыслия? Не сопоставлял ли его (в качестве благого) с отвратительным первоначальным накоплением? Ведь часто — особенно в религии — пытались вернуться к первоначальному несловному, не пресыщенному обществу, когда Адам пахал, а Ева пряла и не было никого, кого бы называли дворянином. Или была еще какая-то задача? Например, не полагаться на удачу, на несправедливо нажитое богатство, на улучшение жизни через ее уничтожение (смертная казнь), на власть одного, а не на общее

дело (республику)? Нигде Мор не заявляет лично от себя, что утопийцы лучше макарийцев или британцев. Критику британских порядков (дурных советников, праздность знати, нищету и скудость народной жизни, огораживаний, порождающих рост цен на хлеб, ибо земледельцы сгоняются с пашни, отдаваемой под пастбища, жестоких законов) он влагает в уста чужеземца Гитлодея-празднословия (вот и читай всерьез эту критику!). Впервые именно в первой части появляются и полилериты с другим отношением к самой преступности, при котором нарушившему закон вору и разбойнику, дабы отличить его от законопослушных людей, слегка надрезают ухо и бреют над ним волосы: люди должны были видеть, что это — преступник, но преступник остается человеком, а потому его не лишают ни жизни, ни дружелюбия, ни признания человеком. Впрочем и полилериты — пустобрехи, мало ли что наговарят! Эта постоянно двоящаяся, эквивокальная речь оставляет читателя в растерянности, и тогда все может восприниматься всерьез и однозначно (хотя и надо воспринимать всерьез, но с интеллектуальным скепсисом, позволяющим отделить зерна от плевел). Но вот на что нельзя не обратить внимания: Томас Мор не сказал, что он полностью согласен с рассказом Гитлодея. «... я знал, что Рафаил утомлен рассказом, и у меня не было достаточной уверенности, может ли он терпеливо выслушать возражения против его мнения... я не могу согласиться со всем, что рассказал этот человек», хотя «я охотно признаю, что в утопийской республике имеется очень много такого, чего я более желаю в наших государствах, нежели ожидаю» [6, с. 222]. Уклончивый ответ.

Утопию еще недавно ассоциировали с тоталитаризмом. Теперь ее рассматривают как одну из возможностей для политического социального воображения. Это тем более интригующе, что все земное пространство нынче занято, а она то, что не имеет пространства. Как писала в аннотации к своей статье Д. Соренсен, «власть Утопии более темпоральна, чем пространственна» и «Утопия» своего рода спекулятивный мост между критическим произведением и видением, между ностальгией по золотому веку и радикальным изменением, в чем Соренсен усматривает нестабильную позицию, заметив, что Г.Г. Маркес в Нобелевской речи 1982 года защищал «новую и жизнеутверждающую утопию» перед лицом ужасов прошлого и что Э. Гобсбаум назвал в 1998 году «возрастом экстрима» [20, р. 225].

Важнее, что работа памяти сигнализирует о двойной темпоральности утопического мышления — между обусловленностью современного состояния определенной части мира (коррупция, которая вот сейчас есть на британском острове, или репрессии) и условиями, открывающимися в перспективе или в воображении,

С.С. Неретина
Двойственная
темпоральность
Утопии

Негация и аффирмация соотносятся с прошлым и будущим, с появлением разных запросов. При возбуждении волн сталинизма новые левые заново артикулируют критику капитализма, начиная борьбу за освобождение от каких бы то ни было культов. Поэтому любое произведение, затрагивающее социальные темы (а «Утопия» содержательно затрагивала их в первую очередь), содержит в себе двойной ритм критики: между аннигиляцией и конструкцией.

В отличие от Робинзона Крузо, Утоп — основатель республики Утопии — оказался на ее территории не один, а с солдатами, завоевавшими и колонизировавшими ее. Земля не была изначально островом. Но Утоп был — и, может быть, впервые — творцом ее новой институциональной организации. И первое, что он сделал, желая создать республику по своему проекту, — отдал распоряжение прорыть ров, отделивший землю от материка. Тем самым это место превратилось в остров. Это действительно научный прорыв — создать вещь саму по себе, вырвав ее из прежних связей и поставить эксперимент по созданию нового цивилизованного общества. Рафаил (не Мор) выступал против единовластного правления во Франции, и он описал возможность его замещения представительным правлением, а Утоп, по его рассказу, и природе навязал другое состояние. Установил новые социальные отношения.

применил технологические знания, показал возможности формирования новых потребностей, нового отношения к труду, показал, как человек может менять свое окружение, формировать свои потребности и цивилизационные ценности, включающие присущую человеку склонность к войне.

О том, что Утопия — не идеальное государство, которого жаждал Мор, свидетельствует следующее обстоятельство. Герой одного из космических путешествий Лукиана, который, напомним, оказал на Мора большое влияние, вскоре испытал непреодолимую скуку в этом якобы идиллическом существовании и сбежал. Это существование не стало для него «открытой» вселенной с ее возможностями для исследований и новых знаний. А что делает страстный поклонник республики Утопии Рафаил? «Расставшись с Веспуччи с пятью своими товарищами [он] избороздил много земель, когда фортуна удивительным образом занесла его ... в Каликвит, где он, разыскав корабли лузитанцев, в конце концов неожиданно вернулся на родину» [ibid., p. 29]. Знающий да поймет: у слушателей Рафаила и вопросов по этому поводу не возникло. Они появились много позже, когда о литературных связях было забыто.

С.С. Неретина
Двойственная
темпоральность
Утопии

Британия и Утопия — альтернативные, но несовершенные политические устройства

Формально первая книга построена по примеру диалогов Цицерона: это в основном длинные речи участников. Первая книга «Утопии» состоит из объяснения Мора, где, как и почему он встретился с Гитлодеем, расспросов и вопросов, заданных Гитлодею Мором и Петром Эгидием (естественных при встрече с путешественником, бывшим за морем), и речи Гитлодея, в которой он отвечает на вопросы, среди которых главный, почему он не хочет участвовать в государственных делах. Ответ на этот вопрос включал не только анализ социального положения Англии времен «короля Генриха, восьмого с этим именем», но и представления альтернативных позиций. В этой речи есть именно представления и описания, а не определения и заключения, как, скажем, в диалогах Платона, хотя ссылки на Платона и римских философов (Цицерон, Сенека) есть. Текст вообще представлен как философский, обсуждающий принципы совместного бытия, соответственно — политического устройства. Разговор начинается с «головы», с анализа королевского совета, который должен обеспечивать правильность и точность вынесенных правителем решений. Это касается выбора хороших советников и друзей, то есть связан с практическим

Эта тема разрабатывалась и до Мора. Можно сослаться на книгу А.Л. Мортонa «Английская утопия», вышедшую в Москве в 1956 году в издательстве «Иностранная литература». Автор писал, что «люди думали, надеялись, а иногда и боялись, что Утопия есть тот самый остров, в который может превратиться современная им Британия» [7, с. 11]. Но если раньше человек обращался к прошлому в поисках золотого века, то теперь, поскольку гуманисты считали, что только внешние причины могут мешать таким поискам, они стали обращать внимание на то, что встанет перед ними, если снять с умственного взора пелену этого прошлого, если устранить искусственные и внешние препятствия и остаться наедине с разумом. На практике это означало, что монархи и Совет должны принять взгляды гуманистов (с оглядкой на греков, «ведь и твой Платон полагает, что государства будут благоденствовать только в том случае, если философы будут царями или цари философами» [6, с. 81]). Потому факт, что Мор через Гитлодея начал критику прежде всего Королевского Совета, долженствующего оказаться задетым гуманистическим адвизорством, способным разобраться прежде всего в проблемах устройства благосостояния народа, найти способы ликвидировать нищету и такие преступления, как воровство и убийство, не должен удивлять [см. 16].

122

коммунизмом (это сделали позже, видимо, в XIX веке, и с удовольствием), он сам удивился тому, что получилось. «Нашу Нигдею одобряет мой Петр [Эгидий]; если она нравится таким людям, она начинает нравиться и мне самому» [12, с. 225]. Это сродни «Ай, да Пушкин! Ай, да сукин сын». Здесь ум вел работу воображения какими-то своими путями, за которыми Мор следовал как бы в наваждении. Здесь даже какая-то хлестаковщина видится: «Я не смею и надеяться, чтобы она [эта Нигдея, которая, как если бы уже существовала, но она и существовала на письме. — С.Н.] была одобрена лицами, счастливо занимающими высшие должности в их государствах, если они только не восхищаются тем, что в нашем государстве [то есть в нашей республике, которая есть только на бумаге. — С.Н.] подобные люди, столь славные образованностью и доблестью, оказались бы прямо государями» [там же], которым лучше править свободными, чем подданными (от слова «подданный» его тошнит). Утопия — действительно никакой не коммунизм (Вик. Ерофееву нет резона ворчать и злиться), это детский образ справедливости, которому детски радуется Мор: некий господин Тунстал написал ему «письмо, исполненное дружеского чувства», и Мор сообщает Эразму: «... ты и представить себе не можешь, как я ликую, как я горд, как я задираю голову: мне до такой степени все время представляется, что мои утопийцы назначили меня своим несменяемым правителем». Это еще мог бы сказать Хлестаков, но слова «что уже теперь я вижу себя шествующим в их почетной диадеме из пшеницы, облеченным во францисканскую рясу, держащим перед собой скипетр из пучка хлебных колосьев... и в такой торжественной процессии я встречаю послов и правителей других народов, прямо жалких в сравнении с нами, совершенно по-дурацки кичащихся тем, что они идут мальчишески разодетые, отягченные женскими уборами... потешные» (там же, с. 226), мог бы произнести другой гоголевский герой и уж точно не Маркс и не Ленин. Какой коммунизм? Речь о счастье и благоденствии — как у детей... «Заря разогнала у меня несчастного сновидения, лишила меня верховной власти и возвращает меня на мою каторгу, то есть к моим судебным делам. Однако я утешаюсь, что и действительные царства не на много долговечнее» [там же, с. 226]. А Эразм пишет Копу: «Если ты не читал Утопии Мора, постарайся ее достать, если хочешь посмеяться, или скорее увидеть те источники, откуда проистекает все зло в государстве» [там же, с. 228]. (курсив мой. — С.Н.). Воистину, про коммунизм писали скучные люди.

Однако это вовсе не значит, что Мор к своей утопии относился только с веселой усмешкой: он к моменту появления «Утопии» — известный юрист, занимавшийся делами людей из самых разных

С.С. Неретина
Двойственная
темпоральность
Утопии

Стрелы, летящие против Томаса Мора, в него не попадают, в равной степени его можно считать основателем (шучу, конечно) сравнительной методологии истории, потому что он сопоставлял Старый (сюда же относятся полилериты) и Новый свет с *одновременно* существующими порядками, позволявшими ему саркастически сопоставлять некоторые бытовые обычаи содержания преступников у одних народов и свободных людей у других, что скорее предупреждало об опасности, а не угрожало будущим

ГУЛАГом, как об этом писал А.И. Солженицын «В круге первом» [11, с. 238].

Вторая книга ассоциируется прежде всего с освободительной риторикой, демонстративностью, эпидейктикой. Этим искусно пользуется тот, кто говорит попусту, то есть спутник Веспуччи Гитлодей — «близкий по возрасту к старости, с загорелым лицом, отпущенной бородой, с плащом, небрежно свесившимся с плеча, который... по лицу и одежде показался судовладельцем» [17, р. 26; 6, с. 47], плавал по морям, как Улисс, «более того — как Платон», «неискусный в латыни, но прекрасно знающий греческий», ибо «всецело посвятил себя философии, в латыни же не существует ничего сколько-нибудь важного, кроме Сенеки и Цицерона» [17, р. 27]. Гитлодей «более склонен к странствиям по чужбине, чем к заботливому погребению» [ibid., р. 28]. Он — очевидный космополит, свободно избирающий и местопребывание, и мысли, и нравы, а потому имеющий право сравнивать, «разбираясь в мелочах» (так и можно понять имя «Гитлодей») и выбирать, что тоже было свойственно эпохе Возрождения. Рассказывая о разных обычаях, он говорит и о тех, которые могли бы пригодиться в Старом свете. Его девиз: «Живу, как хочу, *vivo ut volo*» [ibid., р. 36]. Это, и как он подозревает, относится к немногим порфириносам, но это интенция рождаемого гуманистического мира, мира *публики*, под которой понималось не столько «общество» (русский перевод слова «*publica*»). Эгидий призывает его «принести пользу не *privatim*, но *publice*», то есть сделать свои знания не частным, а *всеобщим* достоянием, чтобы они могли быть восприняты другими, могли быть деприватизированы, обрести, как говорила Х. Арендт, действительность, «удостоверив тем самым реальность мира и нас самих» [1, с. 66]. Но Гитлодей, который хочет жить, как хочет, чего не могут даже короли, отказывается это сделать: утопия — то, у чего нет места. И все же рассказывает — интимно — двум слушателям, сообщая миру «новую интенсивность». Они же эти сведения разнесли (издали книгу), чем способствовали разному пониманию ее направленности, прежде всего, почему-то оказалось — социалистически-коммунистической. Очевидно, что эта ставшая публичной идея могла «стать настолько чарующей и волшебной манящей (особенно для желающих “жить как все”, традиционно поддакивая всем без разбору. — С.Н.), что целый народ обратится к нему, найдет в ней форму своей жизни без того, чтобы она утратила свой сущностно привативный характер» [1, с. 68].

На первый взгляд, перед нами обычный разговор интеллектуалов, которые желали бы сделать публичными интересные сведения, подобно тому, как на TV рассказывают о научных открытиях:

С.С. Неретина
Двойственная
темпоральность
Утопии

И.Н. Осиновский в своей основательной книге писал и о Лукиане и прочих источниках Мора, правда, не касаясь стилистики этих произведений, и о принцепсе («princeps» почему-то принято переводить как «князь» или «король», без попытки объяснить жажду смены самих принципов правления). Упоминает он и «приверженцев, мечтавших и даже пытавшихся осуществить на практике коммунистические [? — С.Н.] принципы “Утопии”». Таковы были испанские гуманисты Хуан Мальдонадо и Васко де Кирога. С точки зрения этих гуманистов, открытие Америки, познакомившее Европу с замечательным народом индейцев, не испорченных цивилизацией, создавало реальную возможность вернуть ушедший золотой век» [9, с. 12]. Из второй части этого высказывания видно, что испанцы не говорят о коммунизме, а говорят — вполне в духе гуманизма — о золотом веке, в котором живут индейцы. Даже особых возражений против самого термина «коммунизм» не возникло бы, если было бы сказано о значении этого термина в «те» времена. Ибо «со-дарение» (прямой перевод *communis*) ничего зловещего в себе не несет.

Существование много интерпретаций смыслов книги. Мы уже говорили по поисках «золотого века» в прошлом (направления, развития в эпоху Возрождения), о том, что это зародыш коммунистического движения, о стилистически-лингвистических развивающихся жанрах и разрушающем реальность языке. С. Брюс подчеркивает «католический» акцент в книге [14]. Она, как ранее Мортон и Осинковский, подробно описавшие быт и нравы Утопии, убеждена в том, что Гитлодей описывает именно коммунистическое общество, не считая его, однако, тем идеалом, который Мор желал бы установить в какой-либо стране. Но все это лишь подчеркивает, что вторая книга «Утопии» трудна для интерпретации, хотя написана вполне в духе времени с его критикой и государственных устройств, и частной собственности, и различием частного и публичного, всепоглощающим интересом к античности, особенно к ее сатире, иронии [см.: 15], открытости всем идеям, и именно потому благодаря предельно выраженному интеллектуальному напряжению выходит за пределы времени, как труды Платона, Аристотеля, Августина, Маркса...

Считается, что Мор, как многие мыслители эпохи Возрождения, отвергает схоластическую философию, что она якобы еще имеет

привлекательность в дружеской беседе (вопрос-ответная ситуация), но для нее нет места в Советах государей. Какая философия имеется в виду?

По-видимому, для ренессансного мышления (и даже для реформаторского) ответ на этот вопрос не менее важен, чем общественный идеал, поскольку такой идеал и формируется философией. Гитлодей, во второй книге выступающий как политик-иллюзионист, в первой размышляет о разломе внутри философии. Старая схоластическая философия, однако, им не критикуется, как то было в обычаях гуманистической среды, поскольку она пригодна для дружеского общения. К сожалению, Гитлодей не поясняет, что схоластика и предполагает дружеское философское общение, ибо предложенная ею в качестве метода вопрос-ответная ситуация, требующая разрешения, в результате которой возникает в процессе обговаривания вещь в ее возможной полноте, которую всегда можно переосмыслить заново, действительно возможна лишь в дружеской компании свободных людей. О такой философии и говорит Гитлодей.

Комментаторы «Утопии» XX века определяют схоластику как крайне отвлеченный и формализованный метод внутри теологии, считая при этом, что Мор как гуманист не мог к ней относиться положительно [6, с. 275, прим. 97]. Но говорится же совсем другое! Схоластика оказалась как раз пригодной для дружества, где голоса равны и свободны, где могут слушать речи, подобные гитлодеевым («... опять поднимусь я и стану спорить, что все эти советы для короля [не дать “богатства и свободы” народу] и бесчестны, и губительны... Затем я покажу, что они выбирают короля для себя, а не для него самого...» [там же, с. 88]). Такая философия не годна для двора правителя. «У принцепса нет места для философии», — говорит Гитлодей. «Конечно, — отвечаю я [Мор], — для той схоластической, которая считает, что она подходит всем и повсюду, но есть другая философия, *civilior*» [17, р. 98] — более гражданственная? Да нет, это более подходило бы Гитлодею. Более достойная государственного деятеля, политика того да во многом и нашего времени — для государей! Мы практически присутствуем при рождении политической философии. Еще раз напомним: в это же время пишет своего «Принцепса» Макиавелли и о том же, но с другой интенцией. Макиавелли: как можно вести себя правителю. Мор: как ведет себя правитель, не слышащий здравых речей. Такая гражданская философия «знает свою сцену», то есть, знает свою роль. Не истину она говорит, а играет роль. Схоластика — та, о которой говорил Гитлодей, имела дело с истиной, а та, о которой говорит Мор, примеривая ее к правителю, примеривается и к ситуации. Мор здесь гораздо более дальновиден, чем в речах

С.С. Неретина
Двойственная
темпоральность
Утопии

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

о «коммунизме», о котором он не знает на деле, что сказать. В русском переводе *civilior* философия превратилась в «житейскую», совсем не согласующуюся ни с какой ролью, скорее с тем, что в данный момент подвернется под руку, скорее нерациональную. Мор же имеет в виду цивилизую философию, согласующуюся с практическим разумом, играющую роль «стройно и благопристойно», маскируя истинные цели. Это другая этика, которая основана не на добродетели, а на растлении. Она вполне подходит и для XXI века. «Ее тебе надо применять. *Nac utendum est tibi...* Так обстоит дело в республике, так на советах у принцепсов» [ibid.].

После этого трудно говорить о Море-коммунисте: гораздо интереснее обнаруживать, как разрубаются философские узлы и какой риск берет на себя сэр Томас, обсуждая столь жестко этико-политические проблемы, понимая двоеение философии и видя как она превращается в идеологию, оправдывая коррупцию и снимая с себя ответственность. Справедливость и твердость характера определяли его судьбу.

Он полагал, что можно создать идеальных граждан Утопии, но не был идеалистом по отношению к своим читателям, которых он на первых же страницах книги высмеял за невежество, завистливость, тупость.

Он полагал, что надо придерживаться мирной внешней политики, и описал, что жители Утопии в отношении к соседям придерживаются мирной политики, однако если соседи не используют землю «по назначению», то считают, что ее можно отобрать силой. В этом власти Утопии оказались близки современным покорителям близлежащих земель. Это может стать оправданием любой интервенции.

Объясняя жестокую судьбу Мора, обычно говорят, что вопреки желанию короля стать главой церкви, он, будучи ревностным католиком, стоял на стороне папы и противился разводу короля. Но в «Утопии» люди придерживались разных религиозных убеждений, объединенные богом Митрой, то есть, он был веротерпим. И не разводу Генриха VIII он противился, а его неверному юридическому основанию, на котором базировались и положение о разводе, и соответствующий закон о престолонаследии — подписываться под такими законами противоречило его совести. Он полагал, что с жизнью надо расставаться легко, приписывая это убеждение жителям Утопии, а потому и сам мужественно держался у эшафота.

Литература

1. Арендт Х. Vita activa, или о деятельной жизни / пер. с нем. и англ. В.В. Библихина. СПб.: Алетея, 2000.

2. Библер В.С. Нравственность, культура, современность // Библер В.С. На гранях логики культуры. М., 1998.
3. Ерофеев В. О ночных горшках из золота и покорении Крыма [Электронный ресурс]. URL: <https://p.dw.com/p/1I0Ga> (дата обращения: 30.05.2021).
4. Лаврова А.Е. Актуальность утопии как культурологическая проблема: автореф. дис.... канд. культурологии. Челябинск: Челябинская государственная академия культуры и искусств, 2009.
5. Лукиан. Тиранобийца / пер. А.Я. Тыжова // Лукиан. Соч.: в 2 т. Т. 2. СПб., Алетейя, 2001.
6. Мор Томас. Утопия / пер. с лат. А.И. Малеина и Ф.А. Петровского. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1943.
7. Мортон А.Л. Английская утопия / пер. с англ. О.В. Волкова, под ред. и вступ. ст. В.Ф. Семенова. М.: Иностранная литература, 1956.
8. Осинковский И. Томас Мор. М., 1974.
9. Осинковский И. Томас Мор и его «Утопия» // Мор Томас. Утопия. М.: Наука, 1978.
10. Платонов Андрей. Соч.: в 4 т. Т. 1. 1918–1927. Книга 2. Статьи. М.: ИМЛИ РАН, 2004.
11. Солженицын А.И. В круге первом. М.: Наука, 2006.
12. Эразм Роттердамский – Ульриху фон Гуттену // Мор Томас. Утопия / пер. с лат. А.И. Малеина и Ф.А. Петровского. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1943.
13. Яковенко В.И. Томас Мор. Его жизнь и общественная деятельность. СПб.: Типография Ю.Н. Эрлих, 1891.
14. Bruce S. Utopian justification: More's Utopia, Settler Colonialism, and Contemporary Ecocritical Concerns // College literature. A journal of critical literary studies, 2015. Vol. 42, N 1. P. 23–43.
15. Elliotte R.C. The shape of Utopia // ELH, 1963. Vol. 30, N 4. P. 317–334.
16. Fredericks S.C. Lucian's True History as SF// Science Fiction Studies. 1976. Т. 3 (1) [Электронный ресурс]. URL: <https://www.google.ru/url?sa=t&rct=j&q=&e src=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwjexbiA74LxAhXSmlsKHaG6CikQFjABeg QIBxAD&url=https://3A%2F%2Fwww.depauw.edu%2Fsf%2Fbackissues%2F8%2 Ffredericks8art.htm&usq=AOvVaw2tf1mhDgTR1BKJaZEoH7Ut> (дата обращения: 30.05.2021).
17. Morus Thomas Sir. The Utopia / in Latin from the Edition of March 1515 and in English from the first Edition of Ralph Robinson's Translation in 1551. Oxford, 1554.
18. Skinner Qu. More's Utopia // Past and Present. 1967. XXXVIII.
19. Skinner Qu. The Foundation of modern political Thought. Т. I. Cambridge, 1978.
20. Sorensen D. Utopia and the Politics of Memory // The Utopian Impulse in Latin America / K. Beauchesne et al. (eds.). New York: Palgrave Macmillan, 2011.
21. Swanson R.A. The True, the False, and the Truly False: Lucian's Philosophical Science Fiction // Science Fiction Studies. 1976. Т. 3 (3).

С.С. Неретина
Двойственная
темпоральность
Утопии

Ambiguous Temporality of Utopia

Svetlana S. Neretina

DSc in Philosophy, Professor, Chief Researcher Fellow.

RAS Institute of Philosophy.

12/1, Goncharnaya Str., Moscow 109240 Russian Federation.

E-mail: abaelardus@mail.ru

Keywords: utopia, dystopia, philosophy, satire, irony, tropology, criticism, monotony.

For citation: Neretina S.S. Ambiguous Temporality of Utopia // Chelovek. 2021. T. 32, N 4. P. 109–131. DOI: 10.31857/S023620070016690-6

1. Arendt H. *Vita activa, ili o deyatel'noi zhizni* [Vita activa or about active life], transl. from Germ. and Engl. by V.V. Bibikhin. St. Petersburg: Aleteya Publ., 2000.

2. Bibler V.S. Nравstvennost', kultura, sovremennost' [Morality, Culture, Modernity]. Bibler V.S. *Na graniakh logiki kulturi* [On confines of culture logics]. Moscow: Russkoie fenomenologicheskoe obshchestvo Publ., 1998.

3. Erofeev V. *O nochnikh gorshkakh iz zolota i pokoreni Khima* [About chamber pots made of gold and the conquest of Crimea] [Electronic resource] URL: <https://p.dw.com/p/110Ga> (date of access: 30.05.2021).

4. Lavrova A.E. *Aktual'nost' utopii kak kulturologicheskaya problema: avtoref. dis.... kand. kulturologii* [The relevance of utopia as a cultural problem: abstract

diss. ... kand. kulturologii]. Cheliabinsk: Cheliabinskaya gosudarstvennaya academia kulturi I iskussnv Publ., 2009.

5. Lucian. *Tiranoubiiza* [Tirannicide], transl. from Lat. by A.Ya. Tizhov. Lucian. Works. T. 2. St. Petersburg: Aleteya Publ., 2001.

6. Mor T. *Utopia* [Utopia], transl. from Lat. By A.I. Malein and F.A. Perovskii. Moscow: Akademia nauk USSR Publ., 1943.

7. Morton A.L. *Angliiskaya utopia* [English Utopia], transl. from Engl. O.V. Volkova, ed. and introd. Article by V.F. Semionov. Moscow: Inostrannaya literatura Publ., 1956.

8. Osinovskiy I. *Tomas Mor* [Thomas More]. Moscow: Nauka Publ., 1974.

9. Osinovskiy I. *Tomas Mor i yego "Utopia"* [Thomas More and his "Utopia"] in: Mor Tomas. *Utopia*. Moscow: Nauka Publ., 1978.

10. Platonov Andrei. *Sochineniya. T. 1. 1918 – 1927. Kniga vtoraya. Stat'i*. [Works. Vol. 1. 1918–1927. Book two. Articles]. Moscow: Institut Mirovoi Literaturi RAS Publ., 2004.

11. Solzhenitsin A.I. *V krughe pervom* [In the first circle]. Moscow: Nauka Publ., 2006.

12. Yerazm Rotterdamskii – Ulrikhu fon Guttenu [Erasmus of Rotterdam to Ulrich von Hutten]. In: *Mor Tomas. Utopia*, transl. from Lat. A.I. Maleina i F.A. Petrovskogo. Moscow: Akademia nauk USSR Publ., 1943.

13. Yakovenko V.I. *Tomas Mor. Yego zhizn' i obshchestvennaya deyatel'nost'* [Thomas More. His life and social activities]. St. Petersburg: Tipografiya Yu.N. Erlikh, 1891.

14. Bruce S. Utopian justification: More's Utopia, Settler Colonialism, and Contemporary Ecocritical Concerns. *College literature. A journal of critical literary studies*, 2015. Vol. 42, N 1. P. 23–43.

15. Elliotte R.C. The shape of Utopia. *ELH*, 1963. Vol. 30, N 4. P. 317–334.

16. Fredericks S.C. Lucian's True History as SF. *Science Fiction Studies*. 1976. T. 3 (1) [Electronic resource]. URL: <https://www.google.ru/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwjexbiA74LxAhXSmlsKHaG6CikQFjABegQIBxAD&url=https%3A%2F%2Fwww.depauw.edu%2Ffsfs%2Fbackissues%2F8%2Ffredericks8art.htm&usg=AOvVaw2tf1mhDgTR1BKJaZEoH7Ut> (date of access: 30.05.2021).

17. Morus Thomas Sir. *The Utopia*. In Latin from the Edition of March 1515 and in English from the first Edition of Ralph Robinson's Translation in 1551. Oxford, 1554.

18. Skinner Qu. More's Utopia. *Past and Present*. 1967. XXXVIII.

19. Skinner Qu. *The Foundation of modern political Thought. T. I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

20. Sorensen D. Utopia and the Politics of Memory. *The Utopian Impulse in Latin America*. K. Beauchesne et al. (eds.). New York: Palgrave Macmillan Publ., 2011.

21. Swanson R.A. The True, the False, and the Truly False: Lucian's Philosophical Science Fiction. *Science Fiction Studies*. 1976. T. 3 (3).

С.С. Неретина
Двойственная
темпоральность
Утопии

©2021 М.Н. КОЖЕВНИКОВА

ФЕНОМЕН САМООБМАНА И ПРОБЛЕМЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЗРЕЛОСТИ



Кожевникова Маргарита Николаевна — кандидат философских наук, заведующая Научно-исследовательской лабораторией социальной поддержки личности.

Институт педагогики. Российский государственный педагогический университет

им. А.И. Герцена.

Российская Федерация, 191186 Санкт-Петербург, Набережная реки Мойки, д. 48/11.

ORCID: 0000-0002-9093-4936

Электронная почта: margaritakozh@ya.ru

Аннотация. Самообман составляет часть проблемы незрелого состояния человека, и поэтому его понимание значимо, в частности, для образования, когда последнее трактуется в аспекте состояния зрелости. Сравнительно со многими имеющимися трактовками самообмана, представленная версия сосредоточена на фундаментальном уровне самообмана, что позволяет и избежать противоречивости и неполноты в его описании, и ответить на вопрос о первоисточнике феномена.

Представленный анализ феномена самообмана сделан с позиций субъектно-философской антропологии, с опорой на феноменологические и диалектические подходы. Понимание феномена самообмана в статье исходит из анализа опыта внутреннего диалога, затрагивающего проблему "раскола" и двойственности. «Участники» внутреннего диалога — «Я» и «себя»? — в феноменологическом усмотрении обнаруживают особенности, объяснимые с точки зрения разных слоев опыта и в особенности разных уровней субъектности.

Заявленная позиция объяснения самообмана, исходя из его фундаментального уровня, совпадает с позицией Сартра, но представленная трактовка не совпадает с его трактовкой и предоставляет дополнительные возможности для задач развития человека. Дозревание человека до зрелого

состояния объяснено в связи с противостоящими самообману изменениями в освоении «Я», «себя» и их отношений.

Ключевые слова: самообман, разделенность, «Я», «себя», репрезентация, квазисубъект, зрелость, образование.

Ссылка для цитирования: Кожевникова М.Н. Феномен самообмана и проблемы человеческой зрелости // Человек. 2021. Т. 32, № 4. С. 132–148. DOI: 10.31857/S023620070016691-7

М.Н. Кожевникова
Феномен само-
обмана и про-
блемы челове-
ческой зрелости

Проблема незрелости, если смотреть на нее, исходя из ситуации современного мира, обнаруживает свою чрезвычайную важность. Симптомы инфантилизации современного человечества (индустрия игр, сказки для взрослых и пр.) многочисленны. Имея в виду возможности технологий, продолжающие расширяться, и глобальные вызовы, достигшие вопроса о выживании всего живого на планете, мы должны признать особую нужду в зрелости, которая ведет к способности, чувству и позиции ответственности. Ведь трудно надеяться на какое-то будущее для человечества и мира, если сверхмощные механизмы, оружие и опасное знание окажутся, например, в руках детей. В связи с этим встает вопрос об образовании, которое, в разных его пониманиях, в отличие от научения, так или иначе связывают с развитием, ростом личности: каков его смысл, если образованные люди, овладевая знаниями и умениями, не делаются подлинно взрослыми¹? В перспективе человеческой зрелости обретает особое значение феномен самообмана.

Проблематика самообмана, известная в современных психологических теориях защиты, сопротивления, переноса, контрпереноса и т.д.², затрагивалась в философии в прошлом (например, А.Смитом³ [21]) и активно исследовалась в XX веке: в феноменологии, экзистенциализме (особенно *mauvais foi*⁴ у Сартра),

¹ В ряде своих опубликованных и подготавливаемых к публикации работ я обосновываю концепцию понимания образования как доведения до зрелости: образования как проекта «человека взрослого» (*Homo adultus*).

² Психологические трактовки самообмана (Р. Гур, Г. Саккейм, Д. Паулос, Б. Садра, П. Тагард, Т. Холтгрейвс, Дж. Петерсон, Д. Креч, Р. Кратчфилд, Н. Ливсон, Д. Вайнбергер, Т. Джилович, В. В. Знаков, Е. Н. Осин, О. В. Стольников и др.) описываются как представляющие два типа: когнитивные и личностные.

³ Так, А. Смит в «Теории нравственных чувств» характеризовал самообман как фатальную слабость человечества.

⁴ Букв.: «дурная вера», переводится обычно как «недобросовестность». В лексиконе Сартра переводчик (Колядко В. И. Предисловие) передает это понятием «непреднамеренного самообмана» или просто «самообмана» [9].

Для проблемы зрелости самообман составляет условие состояния «людей-детей»⁶ и так выявляет связь с проблематикой самотождественности «Я», получившей столь многообразные трактовки⁷.

В картине слоев нашего опыта⁸, начиная со слоя «порядка», «Я» присутствием в опыте, как и всякий феномен, являет определенный «порядок», воспринимаемый как само существование. И так, философы, исходящие из «бытия», утверждают «сущностную структуру» и модус субстанции для субъекта⁹. Но также наш опыт

⁹ Например, у Маритена: «Субъект, основание или личность, обладает сущностью, сущностной структурой, он являет собою субстанцию... Было бы наивной ошибкой полагать, что субъективность не имеет интеллигибельной структуры, под предлогом того, что ей присуща неисчерпаемая глубина» [4, с. 239–240].

выявляет и потребность в утверждении «своего порядка». Понятия «потребность» и «свой» обнаруживают присутствие субъектности¹⁰, в связи с которой в естественном сознании и возникает феномен «Я». «Порядок» подразумевает целостность, которую Кант объяснил в трансцендентальном модусе как «Я» в качестве синтезирующего начала (единства апперцепций), а Гуссерль обнаруживал в трактовке «Я», редуцированного к «единству сознания», «комплекс переживаний»¹¹.

Помимо индивидуального значения для человека, феномен «Я» составляет в культуре влиятельный концепт, изменяющийся с эпохой. Так объясним «смерть субъекта», царившего в Новое время: отказ от презумпции субъекта, от традиционного (стабильного, однозначно центрированного, детерминированного общим социальным порядком) субъекта дюркгеймовского типа [6]. Культура постмодернизма развила идеи его расщепления (А. Турен); проблематичности¹², «смерти автора» (Р. Барт), «смерти героя» (А. Роб-Грийе), конца «автономной монады» (Джеймисон), перевода субъекта в «интерпретирующее Я» — текст (Ж. Деррида), приходя к заключению о том, что Я «никогда не было субъектом опыта» (М. Бланшо) [6]. По Фуко, следует распознавать в «образе человека» и концептах «Я» результаты изменений «основных установок знания»¹³ и понимать анализ субъекта как анализ «условий, при которых возможно выполнение неким индивидом функции субъекта», уточняя, «субъекта чего»: «дискурса, желания, экономического процесса и так далее.» [11, с. 45].

Усложнение в понимании «Я» вызвало дебаты и в философии образования, с критикой чрезмерного присутствия «Я» в трактовке «растворенного» или «пропитанного Я» (the saturated self) как

М.Н. Кожевникова
Феномен само-
обмана и про-
блемы челове-
ческой зрелости

¹⁰ «Субъектность» здесь трактуется в значении неотъемлемо присущего свойства живого «быть субъектом»: это такая самождественность, которая во взаимодействии с другим видится как задание собственного вектора изменения: «направления, исходящего из себя как неисчерпаемого и принципиально неопределимого истока разворачивания». Подробнее об этом см.: [3].

¹¹ Гуссерль использовал в разные периоды творчества ряд понятий для «Я» («чистое Я», «духовное Я»; «эмпирическое Я»; «Я»), объясняемых Молчановым в рамках различения «аналитики» и «интерпретации» в гуссерлевской философии [7].

¹² Это «проблематичный процессуальный субъект языка», согласно Ю. Кристевой, что близко и пониманию Ж.-П. Сартра, следовавшего в своих идеях о языке как «господине» человека М. Хайдеггеру [6]. Заметим близость к этой позиции и трактовки «воображаемого», то есть «Я» как вписанного в символический порядок, обусловленного «означающим» — языком, у Лакана.

¹³ Согласно «Археологии гуманитарных наук». Позднее Фуко принял концепт «субъекта», «Я» в предмет исследования [10].

Возвращаясь к состоянию «незрелых» взрослых, заметим, что на место детской природной наивности (недостатка опыта и мышления) у них встает самообман, связанный с нарушением единого «Я». Дж. Мид¹⁵, К. Юнг¹⁶, а также Э. Эриксон и многие другие психологи подчеркивали связь развития «Я» и достижения целостности и зрелого состояния.

Подразумеваемое естественным сознанием содержание феномена «Я» и местоимения 1-го лица — это *всё*, что для человека есть в своем опыте перед лицом «Ты»: *всё* означает целостность. Однако в рассмотрении опыта «Я» вне общения с Другими феноменологически удастся заметить не одно, а два я. Это «Я» и «себя»¹⁸, которые предстают участниками в феномене «внутреннего диалога», запроотоколированного с древних времен: в древнеегипетских текстах как беседа, спор «человека» и его «Души» или «Сердца» (воплощенной самости) Ба; в Древней Греции у Гомера (диалоги Одиссея со своим духом или сердцем), не говоря уже про европейскую литературу Нового времени, тем более XIX и XX веков.

¹⁴ Джерджен писал: «Мы живем в пост-новом времени, когда Я стало настолько насыщенный, что является просто “сконструированной категорией”. (...) Многообразные взаимосвязи заставляют нас играть разные роли Полностью социально пропитанное Я становится вообще отсутствием Я» [18, р. 73–74; 184].

¹⁶ Юнг отождествлял «личность», душевную целостность и взрослость [13].

17 В видении С.С. Хоружего, это «включенный в «неотменимый антропоконтур» выбор между замкнутостью себя и открытостью себя», обнаруженный в философии Кьеркегора и в психологизме Ф.М. Достоевского [12].

¹⁸ Здесь нет коннотации с понятиями I, те Дж. Мида, которые как пара аспектов единого Я открывают стороны взаимопроникнутости Я и Других [14].

христианской культуре на основе, идущей из Древней Греции [10]. Но он обнаруживается в разных культурах. Один из примеров — буддизм, в котором он был отрефлексирован, с утверждением «Я» в роли «свидетеля»¹⁹.

Рассмотрим «участников» внутреннего «диалога»: это замечаемое и всеми обсуждаемое «Я», и «себя», которое мы чувствуем «хорошо», «подавленно», «питаем», «перенапрягаем» и т.д. Оно присутствует не очень заметно, но постоянно и выявляется в усмотрении, когда исполняет роль «ты» во внутреннем диалоге. «Я» не всегда бывает на месте, но, появляясь, действует относительно «себя» («Я» «себя» выражаю; понимаю; веду и т.д.). Обращение «Я» с «себя» переживается и выражается в разных модальностях: долженствования; желательности и т.д.

«Себя» напоминает шекспировских слуг (слугу двух господ или блестящего в делах Фигаро); это вполне само-себе «себя», которое и без «Я» справляется. Но «Я», как господин, контролирует и принимает на «себя» ответственность. Похоже, что говорение, наблюдение «себя» и командование — основные дела «Я». И «Я» почти нераздельно с мыслью, производя впечатление «самого мышления». «Себя» не так нуждается в высказывании, но нельзя сказать, что в молчаливой деятельности «себя» нет мышления, ведь она охватывает поток не только переживаний, но и мыслей.

Примечательным примером внутреннего диалога стал в фильме Л. Триера «Разсекая волны» разговор героини Бесс с Богом, возобновляемый на всем ее пути любви, страсти, самопожертвования. Разыгрывая две роли, Бесс, отринувшая «Я», своим голосом говорит за «себя», и логично, что на месте «Я» звучит строгий голос Всевышнего.

Хотя феномены «Я» и «себя» как увиденные принадлежат специфически человеческому сознанию, можно проследить их содержание по всем слоям нашего опыта²⁰. В слое «порядка» «Я» — это центр. Поскольку здесь опыт принимается за фиксированный, объяснимо, что «Я» видится постоянным (представления о «вечной душе»). «Себя» — это периферия системы. Для описываемых в измерении «порядка» неживых систем невозможен конфликт (и самообман) между центром и периферией. В этом

М.Н. Кожевникова
Феномен само-
обмана и про-
блемы челове-
ческой зрелости

¹⁹ «Собственное твое «Я» / знает, мой друг,/ прав ты или неправ./ Недооцени-
ваешь ты того,/ Кто прекрасный свидетель, —/ Ты сам» (Ангуттара Никая III.40,
в пер. с пали Thanissaro Bhikkhu, пер. с англ. автора статьи).

²⁰ О слоях опыта в феноменологической картине субъектностной антропологии
я писала подробнее в других публикациях [3, и др.].

Теперь посмотрим на содержание «Я» и «себя». «Я», с амбицией (верой в возможность достижений) строящее планы и также продвигающее «свое», уже построенное в прошлом, удерживает направленность субъектности, идущую из прошлого в будущее. «Себя» как обратная связь пребывает в текущем моменте. В этом смысле есть великое значение в артикуляции обоих и в обращении «Я» к «себя». Значение внутренних монологов «Я» (как и внешних

138

нарративов) и диалогов с «себя» — это реализация человеческой потребности выражения, исходящей из существования Других.

Это согласуется с трактовкой Дж. Мида, заявлявшего: «Я — это интернализация, генерализация других» [23, р. 196] и обнаружившего в паре ‘I’, ‘me’ существование Других как «инобытие (being another) самости», подлинное alter ego, проигрываемое сначала ребенком в диалогах с воображаемым товарищем²². Однако находимые в феноменологическом усмотрении «Я» и «себя» очевидно не равны концептам ‘I’ и ‘me’ Мида в заимствованной им у У. Джеймса иерархии уровней «Я».

Возникающий дуализм, интерпретированный классически в чисто гносеологическом ключе как «субъект» и «объект», но для человеческой жизни достигающий значимости экзистенциальных переживаний, определяет происхождение трех возможных стратегий нашего опыта.

Первая стратегия — раскол, неуспокоенность, трагизм, по Камю, «чувство абсурдности», «разлад между человеком и его жизнью», объясняющий и самоубийства, и принимаемое «отчаяние» Кьеркегора²³. Для Сартра, по мнению Камю, абсурдность переживается как «тошнота», «пропасть, в которую мы низвергаемся, взглянув на самих себя» [1]. Сам Камю в ходе обсуждения абсурда обнаружил (но не обозначил как центральную) такую проблему: «Стоит мне попытаться уловить это “Я”, существование которого для меня несомненно, определить его и резюмировать, как оно ускользает... Ничем не заполнить рва между достоверностью моего существования и содержанием, которое я пытаюсь ей придать». [1].

Вторая стратегия — диалектическое снятие противоречия, в гегелевском смысле, иначе — идея роста-развития, которую применительно к образованию выработал Дьюи [16], ведущая к зрелому состоянию. К последнему относится и характеристика Фуко: «зрелое, трезвое, полноценное отношение к самим себе» [10], предложенная им в обсуждении текста Сенеки — критики неумения человека быть с собой вследствие недовольства собой и себялюбия [10, с. 279].

И третья стратегия — успокоенность и самообман.

Фундаментальный самообман

Эта стратегия видится центральной в формировании и удержании незрелого состояния, она определяет нереалистичные

М.Н. Кожевникова
Феномен само-
обмана и про-
блемы челове-
ческой зрелости

²² Мид, подобно Выготскому, замечал: «Ребенок говорит нечто в каком-то одном лице, отвечает в другом, затем его отклик в другом лице становится стимулом для него же в первом лице» [5].

²³ Здесь и дальше — по [1].

Во многом ложные отношения «Я» и «себя» выявляются в проблеме акразии (несдержанности — отсутствия у человека способности в действиях воплощать собственное правильное знание), замеченной еще Аристотелем и не потерявшей актуальности

до наших дней. Философы²⁴, в частности, в философии образования трактуют проблему как форму ложного практического суждения (как у Аристотеля) или «обольщение» разума чувством, желанием, не поддающимся дисциплинированию. Так здесь обнаруживается отождествление субъекта с разумом и «Я» и недостаток внимания к «себе».

Для естественного сознания «Я» репрезентирует субъекта: и «внешнего» (существующего и без связи с рефлексией — без «Я») и в особенности «внутреннего субъекта» (наиболее значимые структуры субъектности, как «ядро субъектности», «центр организации»). Но и они не суть «Я», так как способны действовать, и не получая выражения, а с другой стороны, часты случаи, когда «я» формирую решения относительно действий, но буквально тотчас эти решения нарушаю (акразия), что разотождествляет «Я» и направляющие структуры субъектности.

Фундаментальный самообман, порождающий проблемы, можно описать как то положение дел, при котором «Я» перерастает в претензию (не «амбицию»: последняя, хотя содержит фантазию, посягая на не существующее будущее, но осуществима и подвигает к действиям; претензия же относит фантазию к настоящему и так не может быть осуществлена), — в нашем мышлении «Я» претендует на субстанциальное существование.

Порядок, фиксация служат условием появления феноменов, в отражении представляющихся как «подлинно существующие вещи», но само отражение состоит в условиях субъектности, то есть движения. В предметном видении мы имеем мышление, побуждаемое движением субъектности, производящей порядок, определенность и, в свою очередь, при наложении на нее же (неопределенное) схемы порядка, схватываемой как «Я». Все три: фиксация, движение, предметное видение в нашем опыте связаны и для естественного сознания слиты до неразличимости. Таков «замкнутый круг», в котором формируется «Я», однако, поскольку субъектность разворачивается, то обращается в развертывающуюся спираль.

Более того, надо признать: и понятие «отражения» не описывает происходящее, так как мы никогда, даже в развертывающемся мышлении не сможем достичь в отражении полной прозрачности, ясной представленности собственной субъектности как «Я». Прозрачность невозможна, так как предполагает перевод субъектности в видимый объект. Так, следует признать и охранять область скрытого («скрытого» не для Других, но для нас самих). В другом

М.Н. Кожевникова
Феномен само-
обмана и про-
блемы челове-
ческой зрелости

²⁴ Например: Rorty, 1980; Robinson, 2019; Mele, 1986; Worsfold, 1996.

Производимое «Я» ложное впечатление порождало соответствующие философские концепции и также толкало духовных искателей отыскивать субстанциальное существование, при обнаружении которого они приходили к особенному опыту «переживания *подлинного*». В тибетской буддийской традиции Чже Цонкапа пришел к пониманию того, что «Я» как предмет ложной претензии не существует и в абсолютном, и в относительном смыслах, однако как относительное существует «просто-я». В его концепции можно увидеть признание достоверного модуса за предикатом («я»), а не субъектом высказывания²⁵, что сближается с обсужденной выше природой и функцией «Я» как просто репрезентации. В этом плане заметим отличие «себя», которое удерживается в пределах «просто-репрезентации», сближаясь с «просто-я».

На этой основе вырастают все известные в повседневности большие и малые самообманы относительно конкретных объектов (р)²⁶, также, по своей сути, не «сторонних», но значимых для «Я». Представление о «Я» выстраивает мыслительные конструкции, подобные «потемкинским деревням», отличающимся от действительного положения дел того субъекта, которого «Я» предположительно представляет и обратную связь для которого со стороны «себя» (нравственно — как совесть) получает. Квзисубъект (не субъект и даже не его «представитель», но заместитель) «Я» делается самодостаточным — не «подотчетным» субъекту, и

²⁶ Что обсуждается во многих философских работах по самообману, в особенности, в аналитической философии.

теперь его собственный образ (образ образа), презентация (презентация репрезентации!) делаются важны. «Я» — не подлинный деятель, поэтому, не стремясь решать проблемы, лишь для создания впечатления их отсутствия «производит» немало действий (стратегия успокоенности). Однако так как есть еще «себя», основная забота «Я» — скрывать свои махинации, ведь и «себя» выступает «прекрасным свидетелем» относительно «Я». Так разворачивается самообман, в котором «Я» пресекает возможности не только слушать, слышать «себя», но и замечать действительность «себя», отсекая границей игнорирования и забвения многие области опыта.

Выход к состоянию взрослого

Созревание происходит в связи с изменениями, противостоящими самообману — в освоении «Я» и «себя». Это освоение продвигается по ступеням сложности, соответствующим слоям опыта. Оно наглядно состоит в ходе возрастного развития, но освоения продолжают и позже. Первоначальное освоение «Я» относится к его существованию, предъявленному (в слое «порядка») как образ «Я» в зеркале и теле. «Я» вырабатывается постепенно, хотя своя субъектность переживается нами сразу после рождения. Лакан интерпретировал переживание «Я» в опыте зеркала как гордость быть целым [22], но, думается, надо сущностно трактовать этот и поздний опыт (отражения в фотографиях, видеозаписях, репрезентациях, селфи) как радость своего существования, удостоверенного состоявшимся выражением. Мы нуждаемся в нем, поскольку имеем предметное видение. Позже «Я» осваивается (в слое «живого») как субъектность: заявляется в период кризиса трехлетнего возраста и дальше. Затем «Я» определяется (в слое «живого существа») в отношениях с Другими, начиная с языка; в опыте встреч с другими «Я», вплоть до подлинных отношений: «Я» — «Ты».

Мы проходим стадии наполнения «Я» содержанием (на уровне «особенного человеческого опыта»), — это поиск самоидентичности, самовыражения. В опытах саморефлексии мы начинаем замечать и осваивать и «Я», и «себя»: в самопреодолении, творчестве, любви и заботе. Так мы обнаруживаем, что подлинное нахождение «Я» возможно, только когда открывается в постижении и творчестве другое и в отношениях — Другие.

В стратегии роста дуализм «Я» и «себя» дает основания для двух разных тактик: самодисциплины (самосвязывания силой «Я») и самоосвобождения (саморазвязывания в силу «себя»).

М.Н. Кожевникова
Феномен само-
обмана и про-
блемы челове-
ческой зрелости

Итак, мы испытываем потребность в целостности, причем объяснимую не только в смысле «порядка» — своего существования, наряду со всеми феноменами, но и в том смысле, что субъектности пронизывает нас целостно: как нечто единое, от уровня нашего организма до уровня человеческого интеллекта. И вместе с тем наличие разрыва объяснимо внутренним противоречием *самого* и *другого*, которое производит движущую силу разворачивания субъектности. Коренящаяся в самообмане ошибка состоит в том, чтобы недиалектически принимать субъектность за «Я», поскольку субъектность всегда — единство *самого* и *другого*. Постигание и переживание этого в собственном опыте ведет к зрелости — взаимооткрытости «Я» и «себя» друг другу, в силу которой мы усматриваем, признаем связь с *другим* (внутренним и внешним) и так принимаем ответственность.

Освоение «Я» и «себя», наряду с другими областями освоения, также происходит в связи с образованием. Освоение «Я» — более известная европейской традиции образования задача (с концептами «нравственного воспитания», «воли», «разума»), но освоению «себя» здесь не было уделено должного внимания. Однако оно завоевывает интерес в мире (судя по увлечению практикой «осознанности», достигшему замеченных рынком масштабов [19] и затронувшему образование [24; 20 и др.]).

144

с позицией Сартра, но трактовки не совпадают, поскольку объяснение, исходящее из субъектности, позволяет преодолеть трагизм и безысходность, присущие экзистенциалистскому видению, основанному на *ничто*. Выход из самообмана обнаруживается в процессе созревания, в особенности в отношениях человека с собой.

Литература

1. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Бунтующий человек. Философия. Политика. М.: Искусство; Политиздат, 1990. С. 24–100.
2. Кожевникова М.Н. Буддийская феноменология бессамости: Опыт анализа концептов «Я» и «просто-я» Чже Цонкапы // Вопросы философии. 2018. № 7. С. 156–165.
3. Кожевникова М.Н. Феномен субъектности: проблемы интерпретации // Ценности и смыслы. 2020. № 6 (70). С. 31–45.
4. Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем // Проблема человека в западной философии: Переводы / сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. С. 229–260.
5. Мид Дж. Интернализированные другие и самость // Американская социологическая мысль: Тексты. М.: МИБиУ, 1996. С. 222–224.
6. Можейко М.А. Я и Другой: что день грядущий мне готовит, или возможно ли счастье в XXI в. // Социология. 2015. № 4. С. 87–96.
7. Молчанов В.И. Чистое Я и переживание // Молчанов В.И. Исследования по феноменологии сознания. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2007. С. 367–385.
8. Разинов Ю.А. Ложное как социокультурный феномен: автореф. дис. ... д. фил. наук. Самара: СГУ, 2015.
9. Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000.
10. Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Колледже де Франс в 1981–1982 уч. году / пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007.
11. Фуко М. Что такое автор? / пер. с фр., комм. и послесл. С. Табачниковой // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996. С. 7–46.
12. Хоружий С.С. Неотменимый антропоконтур. Философия Кьеркегора как антропология размыкания // Вопр. философии. 2010. № 6. С. 152–166.
13. Юнг К.-Г. О становлении личности: доклад, прочитанный под названием «Die Stimme des Innern» в Культурном союзе (Вена, ноябрь 1932 г.) // Юнг К.-Г. Собрание сочинений / пер. с нем. Т. Ребеко и др. М.: Канон, 1995. С. 185–208.
14. Aboulafia M. George Herbert Mead // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2016 Edition) / Ed. Edward N. Zalta [Электронный ресурс] URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/mead> (дата обращения: 15.06.2021)
15. Deweese-Boyd I. Self-Deception // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition) / Ed. N. Zalta [Электронный ресурс] URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/self-deception> (дата обращения: 15.06.2021).
16. Dewey J. Democracy and Education [Электронный ресурс] URL: <https://www.gutenberg.org/files/852/852-h/852-h.htm> (дата обращения: 15.06.2021)
17. Fernández J. Self-deception and self-knowledge // Philosophical Studies. 2013. Vol. 162. Iss. 2. P. 379–400.
18. Gergen K.J. The Saturated Self. New York: Basic Books, 1991.

М.Н. Кожевникова
Феномен само-
обмана и про-
блемы челове-
ческой зрелости

- # The Phenomenon of Self-deception in the Light of the Problem of Human Maturity

The appeal to the fundamental level for understanding self-deception coincides with the position of Sartre, but the presented interpretation does not coincide with his. Ripening to a mature state is explained in connection

with the changes that oppose self-deception — in the mastering of “I” and “myself” and their relations.

Keywords: self-deception, separation, “I”, “myself”, representation, quasi-subject, maturity, education.

For citation: Kozhevnikova M.N. The Phenomenon of Self-deception and the Problem of Human Maturity // *Chelovek*. 2021. Vol. 32, N 4. P. 132–148. DOI: 10.31857/S023620070016691-7

References

1. Camus A. *Mif o Sizife. Esse ob absurde. Buntuyushchij chelovek* [The myth of Sisyphus. Essay on the absurd. Rebel man]. *Filosofiya. Politika*. Moscow: Isskustvo; Politizdat Publ., 1990. P. 24–100.
2. Kozhevnikova M.N. *Buddijskaya fenomenologiya bessamostnosti: Opyt analiza konceptov «Ya» i «prosto-ya» Chzhe Conkapy* [Buddhist Phenomenology of Selflessness: An Experience in Analyzing the Concepts “I” and “Simple-I” by Je Tsongkhapa]. *Voprosy filosofii*. 2018. N 7. P. 156–165.
3. Kozhevnikova M.N. *Fenomen sub”ektnosti: problemy interpretacii* [The Phenomenon of Subjectivity: Problems of Interpretation]. *Cennosti i smysly*. 2020. N 6 (70). P. 31–45.
4. Maritain J. *Kratkij ocherk o sushchestvovanii i sushchestvuyushchem* [A brief outline of existence and existence]. *Problema cheloveka v zapadnoj filosofii*, transl. by P.S. Gurevich, ed. Y.N. Popov. Moscow: Progress Publ., 1988. P. 229–260.
5. Mead J. *Internalizovannye drugie i samost’*. *Amerikanskaya sociologicheskaya mysl’*: *Teksty* [Internalized others and self. American Sociological Thought: Texts]. Moscow: MIbIU Publ., 1996. P. 222–224.
6. Mozhejko M.A. *Ya i Drugoj: chto den’ gryadushchij mne gotovit, ili vozmozhno li schast’e v XXI v.* [Me and the Other: what is the coming day for me, or is happiness possible in the 21st century?]. *Sociologia*. 2015. N 4. P. 87–96.
7. Molchanov V.I. *Chistoe Ya i perezhivanie*. *Molchanov V.I. Issledovaniya po fenomenologii soznaniya* [Pure Self and Experience. Molchanov V.I. Research on the phenomenology of consciousness]. Moscow: Territoriya budushchego Publ., 2007. P. 367–385.
8. Razinov Yu. A. *Lozhnoe kak sociokul’turnyj fenomen: avtoref. diss. ... d. fil. nauk* [False as a sociocultural phenomenon: diss. ... Dr. Ssci., Psychology]. Samara: SGU, 2015.
9. Sartre J.-P. *Bytie i nichto: Opyt fenomenologicheskoy ontologii* [Being and Nothingness: An Experience of Phenomenological Ontology], transl. from Fr. by V.I. Kolyadko. Moscow: Respublika Publ., 2000.
10. Foucault P.-M. *Germenevtika sub”ekta. Kurs lekcij, pročitannyh v Kolledzhe de Frans v 1981–1982 uch. godu* [Subject hermeneutics. A course of lectures given at the College de France in 1981–1982 academic year], transl. from Fr. by A.G. Pogonyajlo. Saint-Petersburg: Nauka Publ., 2007.
11. Foucault P.-M. *Chto takoe avtor? Fuko M. Volya k istine: po tu storonu znaniya, vlasti i seksual’nosti. Raboty raznyh let* [What is an author? Foucault M. The Will to Truth: Beyond Knowledge, Power and Sexuality. Works of different years.], transl. by S. Tabachnikova. Moscow: Kastal’ Publ., 1996. P. 7–46.
12. Horuzhij S.S. *Neotmenimyj antropokontur. Filosofiya K’erkegora kak antropologiya razmykaniya* [Irreplaceable anthropocontour. Kierkegaard’s philosophy as an anthropology of opening]. *Voprosy filosofii*. 2010. N 6. P. 152–166.

М.Н. Кожевникова
Феномен само-
обмана и про-
блемы челове-
ческой зрелости

©2021 Р. ИГЛЕСИАС ГАРСИА, Т.С. ПАНИОТОВА

«НАШЕ ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ БУДУЩЕЕ» В УТОПИЯХ СОВРЕМЕННОГО ИСКУССТВА



Иглесиас Гарсиа Рикардо — PhD, профессор факультета изящных искусств.
Мадридский университет Комплутенсе (UCM).
Испания 28040, Мадрид, улица художника
Эль Греко, д. 2.
ORCID: 0000-0001-6749-9879
Электронная почта: ricardo@ucm.es



Паниотова Таисия Сергеевна — доктор философских наук, профессор Института философии и социально-политических наук.
Южный федеральный университет.
Российская Федерация, 344006 Ростов-на-Дону,
ул. Большая Садовая, д. 105/42.
ORCID: 0000-0003-2529-9216
Электронная почта: tspaniotova@sfedu.ru

Аннотация. Эволюция концепций тела и прогресса, в особенности начиная с эпохи Модерна и внедрения технологий, позволяет приблизиться к новому утопическому видению человеческого субъекта и его телесности. Технологическое искусство, зародившееся во второй половине XX века, активно работает в направлении демонтажа классических утопических парадигм, сопровождавших культуру на протяжении более пяти

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00581.

ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА

столетий. Новое искусство взяло на себя функцию управления утопиями, которые художественный авангард создавал в условиях индустриального общества в первой половине прошлого века, и заменило их утопиями цифрового общества. Понимание тела как пространства утопического творчества сегодня имплицитно присутствует во многих утопиях и дистопиях. Физические практики, такие как бодибилдинг, пластическая хирургия, импланты, использование макияжа и тату, позволяют телу выступать в качестве «утопического объекта». Наряду с этим существуют попытки представить тело не как живой объект природы, а как машину, как телесный автомат. Манипуляции с телом или на теле не могут не повлечь за собой значимых последствий, в особенности, когда новые технологии претендуют на преодоление ограничений, налагаемых нашим биологическим наследием, не принимая во внимание ни наше прошлое, ни наше природно-органическое происхождение. В этом ключе ряд мыслителей, ученых и художников рассматривают тело как нечто устаревшее, как пустую оболочку, которую необходимо сбросить, чтобы технологически уступить место следующему уровню эволюции человека: *Techno Sapiens* или *Cyborg*. Они выступают за то, чтобы объектом изучения антропологии стал не «человек», а «киборг», как наиболее подходящий представитель настоящего и, главное, нашего будущего. Фигура киборга стала центром новой утопической трансгуманистической парадигмы (К. Хейлс, Н. Бостром, Р. Хансон, Х. Моравец). Аналогично в сфере искусства появляются художники, которые стремятся представить эту техноэволюцию в своем творчестве. Среди них Стеларк, Марсель-ли Антунес Рока и др.

Ключевые слова: технологии, тело, утопия, киборг, искусство, трансгуманизм.

Ссылка для цитирования: Иглесиас Гарсиа Р., Паниотова Т.С. «Наше постчеловеческое будущее» в утопиях современного искусства // Человек. 2021. Т. 32, № 4. С. 149–171. DOI: 10.31857/S023620070016693-9

Сегодня в ситуации глобального техногенного, антропогенного и экологического кризиса вопрос о будущем стоит особенно остро. Развернувшаяся пандемия стала новым вызовом современной цивилизации. «Общество мирового риска» пропитано «интернационализмом страха» [1, с. 79], а перспективы «счастливого будущего» становятся все более и более смутными. В таких условиях, казалось бы, самое подходящее время вспомнить об утопиях, которые в противовес мрачным фантазиям антиутопий всегда формировали позитивный образ будущего. Проблема, однако, заключается в том, что сегодня изменилось как само содержание утопии, так и отношение к ней. По мнению Б. Юдина, «утратил актуальность сам замысел построения идеального социального порядка. Он представляется ныне не только недостижимым, но и не особенно привлекательным» [13, с. 6].

При этом импульс, питающий утопическое мышление, не иссяк, место социальных утопий заняли утопии индивидуальные, где «ориентиром и мерой прогресса» выступает расширение индивидуальных возможностей человека.

Такие известные авторы, как Н. Бостром, Д. Пирс, Р. Курцевейл, М. Мор, М. Портер, Р. Хансон и др., напрямую связывают расширение возможностей человека с новейшими достижениями в области кибер-, био- и нанотехнологий, полагая, что они дадут возможность войти в «постчеловеческое будущее», в котором будут жить усовершенствованные «постлюди», полностью преодолевшие ограничения, налагаемые нашим природно-органическим происхождением, а в отдаленной перспективе — смерть и бренную телесность. По мнению К. Хайлес, адепта технологизации тела, основной вопрос состоит даже «не в том, станем ли мы *posthuman*, ибо *posthumanity* уже здесь. Вопрос, скорее, в том, *какими именно posthuman мы будем?*» [21].

Ответ на этот вопрос может дать современное искусство, поскольку немало известных художников пытались визуализировать в своем творчестве идеи техноэволюции, и на сегодняшний день существует обширная галерея «постчеловеческих» образов. И здесь важно определиться: стоит ли воспринимать эти образы как предвосхищение и проецировать на наше будущее, или правильнее воспринимать их лишь как эпатажные эксперименты авангардных художников? Соглашаясь с А.С. Дриккером и Е.А. Маковецким в том, что «анализ роли, места, вектора творческих интересов художника как такового проясняет не только вопросы искусства, но и целого комплекса установок, от религиозно-философских до экономических» [4, с. 61], попытаемся понять, как трактуют художники-авангардисты расширение индивидуальных возможностей человека и каков в их представлении грядущий «дивный новый мир».

От утопии места — к утопии тела

С начала нового тысячелетия тема утопии становится весьма популярной. П. Слотердайк в интервью 2000 г., отметив небывалый рост публикаций на тему утопии, задался вопросом — почему в недавнем прошлом «проблематичное понятие» обретает позитивную тональность, отождествляется с мечтой? [33]. В гуманитарных науках начинают бурно развиваться утопические исследования (*Utopian studies*), в рамках которых пересматриваются и переоцениваются содержание, формы и функции утопического творчества. В сфере искусства множится число выставок, демонстрирующих рост интереса к утопии. Среди них «*Утопия*

Р. Иглесиас Гарсиа,
Т.С. Паниотова

«Наше постчеловеческое будущее» в утопиях современного искусства

Повсеместное и частое использование слова «утопия» в самых разных контекстах порождает терминологическую неопределенность и заставляет обратиться к определению понятия, чтобы затем конкретизировать его применительно к искусству, точнее, к художественным техноутопиям индивидуального совершенствования, о которых пойдет речь в статье.

Как отмечалось в другой работе, утопия — это универсальная культурная форма чувственно-рационального освоения социальной реальности в образах-концепциях, синтезирующих представления о счастье и гармонии и отвечающих человеческой потребности в предвидении и моделировании альтернативных вариантов исторического развития [7, с. 20].

На протяжении многовековой истории в соответствии с социокультурным контекстом утопия как универсальная интенция с положительной коннотацией постоянно прирастала новыми формами. Вслед за классической утопией места (*ou/eutopia* — не место / благое, совершенное место) в XVIII веке возникла утопия времени (*ou/euchronia* — не время / благое время). XX век принес с собой не только негативную утопию (*dystopia*), но и евпсихию (*eupsychia*)¹, понимаемую как идеальное гуманистическое общество, построенное духовно полноценными людьми на гуманистических началах взаимопомощи, сотрудничества и свободы выбора [25, р. 19]. Затем появляется разновидность утопии, которая по аналогии с евпсихией может быть названа «евсомией»

¹ Термин предложен А. Маслоу, считавшим термин «утопия» устаревшим.

(*eusomia*) или обществом телесно совершенных людей. Уже работе М. Фуко «Утопическое тело» (1966) содержатся зачатки такого понимания. В ней тело (топия) представлено как первичное, уникальное, «абсолютное» и одновременно «безжалостное» место [19, р. 229]. Гнетущее чувство заключения в несовершенной топии тела порождает у человека желание иметь прекрасное, бесплотное и бессмертное тело, соответствующее утопическим мечтаниям о красоте, свободе, вечности.

Произведенное Фуко «заземление» утопических мечтаний на человеческом теле в дальнейшем было подкреплено научными исследованиями и практическими опытами в области кибер-, био-, нанотехнологий. Фактически тело стало выступать в качестве утопического объекта, а различные физические практики, начиная с пластической хирургии, вживления имплантов, трансплантации органов, смены пола и завершая бодибилдингом, макияжем, тату и т.д., рассматриваться как пути достижения «лучшего образа жизни», осуществления мечты о счастье, красоте, справедливости, гармонии не в будущем, а уже *здесь и сейчас*.

Однако обращенность в настоящее заставила некоторых авторов усомниться в правомерности трактовки тела как утопического объекта. «Тело является проблематичным местом для утопии... — пишет Ф. Борк Петерсэн. — Его жизнь находится в логическом противоречии с утопией». Ведь утопия ориентирована на будущее, а «тело переносит утопию в настоящее время» [15]. Соглашаясь, что обращенность в будущее является одной из важнейших характеристик утопического мышления, заметим, что ею — в явном виде — не обладают, например, классические утопии места и ретротопии. Однако никто не ставит под сомнение их статус, поскольку футурологический потенциал может присутствовать в утопиях не только явно, но и латентно.

Еще одно возражение состоит в том, что социальная утопия предполагает создание совершенного общества и обретение коллективного счастья, а «утопия тела» связана с улучшением физической природы индивида. Отчасти и с этим можно согласиться: обращение к утопиям прошлого показывает, что совершенствование человека в них органично вплетено в социальную ткань. Практически все утописты отводили решающее место не телесным практикам, а преобразованию общественных отношений, воспитанию и на этой основе — формированию всесторонне развитой личности. Как справедливо замечает Вал. Луков, в утопиях прошлого «вопрос ставится в ключе, который сегодня назвали бы *социализацией личности*, а с учетом того, что все социализирующее действие на личность в соответствии с утопическим взглядом на человека и его мир спланировано и контролируемо, его

Р. Иглесиас Гарсиа,
Т.С. Паниотова

«Наше постчеловеческое будущее» в утопиях современного искусства

Поэтому вряд ли правомерно утверждать, как это делает Ю. Хен, что «Платон в своем “Государстве” или Т. Кампанелла в “Городе Солнца” уже разрабатывали стратегии получения человеческих индивидов с заданными качествами», а потому являются предтечами евгеники [10, с. 80]. В той же степени практикующими генными инженерами могли бы быть названы отцы-иезуиты, которые тщательно подбирали пары для заключения браков среди индейцев гуарани в XVII–XVIII веках. В любом случае в прошлом «священные браки» для производства потомства с наилучшими задатками не рассматривались в качестве решающего фактора формирования совершенного человека. Вторичным также было внимание к телесности, а об индивидуальных утопиях вообще говорить не приходится.

Наблюдаемой сегодня «индивидуализации» утопии, несомненно, способствовали утрата интереса к мегапроектам, успехи психоанализа и новых технологий. Р. Фахардо, основываясь на идее Э. Блоха и интервью П. Слотердайка, говорит о том, что сегодня «утопия обладает силой на индивидуальном уровне». Он вводит концепт «Я-топия», трактуя его как «хорошее место», «должное бытие» во внутреннем пространстве индивида. Я-топией может выступать и тело индивида, если оно используется художником для обретения «должного бытия» [18]. О том, что концепт утопии может быть применен к телу, говорят и авторы многолетнего исследования татуировок Д. Рукс и Р. Белк. Вслед за Фуко они рассматривают тело в трех отношениях: как предопределенное место (топия); как источник утопий, рождающихся в зазоре между «здесь» и «где-то там»; как «воплощенную гетеротопию», когда люди стремятся так переделывать свои тела, чтобы они соответствовали желанию стать лучшим местом для жизни [31].

Здесь хочется обратить внимание еще на одно обстоятельство. Поскольку утопия — понятие ценностного сознания, представления о лучшем месте или идеальном человеке могут кардинально меняться в зависимости от социокультурного контекста и индивидуальной позиции, и тогда граница между утопией и антиутопией становится нечеткой либо вообще стирается. Содержательная амбивалентность понятия (нежелательное для одних может стать желательным для других) приводит к тому, что считавшееся до недавнего времени чертами антиутопией (технологическое манипулирование человеком, модификации тела и т.п.) сегодня начинает восприниматься с положительной коннотацией. Именно это наблюдается в трансгуманизме, где концепция изменения телесности как основы «улучшения человека» получила разностороннее обоснование. Поскольку представители интересующих нас

авангардистских течений ищут опору или, напротив, критически переосмысливают идеи трансгуманизма, остановимся на характеристике некоторых из них.

У колыбели киборга

Согласно новой философско-научной парадигме, получившей известность как трансгуманизм², эволюция человека не может считаться завершенной. Как считает Р. Хансон, «Трансгуманизм — это идея о том, что новые технологии, вероятно, так сильно изменят мир в следующее столетие или два, что наши потомки во многих отношениях перестанут быть “людьми”» [20]. Технологии, с развитием которых трансгуманизм связывает будущее человечества, выводят нас к некоему метасуществу — мутанту, киборгу или искусственному интеллекту.

Термин «киборг» появился в 1960 году. Физиолог М. Клайнс и психиатр Н. Клайн, принимавшие участие в программе НАСА по исследованию космоса, понимали под киборгом технологически усовершенствованное человеческое существо, которое можно механически оптимизировать и использовать в экстремальных условиях космического пространства или в физически неблагоприятных условиях. Ф. Дюке определяет киборга как «человека, исправленного в своих дефектах и ограничениях и одновременно улучшенного за счет внедрения в его тело технологий» [17, р. 167]. Его идентичность не привязана к реальным, физическим, биологическим координатам; он живет в мире, переполненном информацией, чужд истории и в идеале способен преодолеть любые барьеры плоти и разума.

У отца кибернетики Н. Винера улучшение тела за счет механических добавок, сменных протезов и искусственных усовершенствований определялось логикой системных представлений: «человек с деревянной ногой представляет собой систему, состоящую как из механических, так и человеческих частей» [35, р. 5]. Трансгуманизм же предполагает появление постчеловека, у которого, как считает Хайлес, не будет «существенных различий или абсолютных границ между телесным существованием и компьютерным моделированием, кибернетическим механизмом и

Р. Иглесиас Гарсиа,
Т.С. Паниотова
«Наше постчеловеческое будущее» в утопиях современного искусства

² 1957 год считается официальной датой рождения термина «трансгуманизм» (Дж. Хаксли, «Новые бутылки для нового вина»), понятие «трансчеловек» впервые содержательно раскрыл Ф.М. Эсфендиари. В 1997 году была основана Всемирная трансгуманистическая ассоциация, затем и в России появилось общественное движение «Россия 2045».

ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА

биологическим механизмом, телеологией роботов и человеческими целями» [21, р. 246].

Использование устройств и технологий, которые заменяют человеческие органы, улучшают какие-либо характеристики организма или обеспечивают продление жизни, не является принципиально новым моментом в истории культуры. Так, у Ф. Бэкона в «Новой Атлантиде» специальные озера, пещеры и башни используются для длительного хранения тел или продления жизни человека. Т. Кампанелла придумывает «диету», следуя которой люди смогут жить до 200 лет. Хорошо известны идеи русских космистов, в которых некоторые российские трансгуманисты видят своих идейных предшественников.

Что касается фантазий о технологических модификациях природы человека, то они обретают философскую базу только после картезианского разделения души и тела и появления человека-машины Ж. Ламетри. Тема искусственного создания человекоподобных существ затрагивалась в романтизме. Это «Автомат» и «Песочный человек» Э. Гоффмана, «Ева будущего» О. де Вилье де Лиль-Адама и, несомненно, одним из самых ярких примеров остается «Франкенштейн» М. Шелли. Можно также вспомнить последователя идей Тейлора и Форда пролеткультовца А. Гастева, который, правда в ином ключе, говорил о необходимости «биологического реформирования современного человека» и превращения пролетариата в «социальный автомат» [3]. Практически тогда же появляются восстающие против людей роботы К. Чапека, как символ борьбы искусственного и природного начал. Их уже вполне можно считать предтечами киборгов и мутантов, наводнивших современную массовую культуру.

«Механический» подход к человеку высмеял в романе «Мы» Е. Замятин, который назвал «нумерами» не имеющих имен жителей Единого государства и сравнил «первых прооперированных» с «человекообразными тракторами» [5, с. 433]. Пройдет совсем немного времени, и на свет появятся «люди из пробирки» О. Хаксли, а «Большой Брат» Дж. Оруэлла обретет безграничную власть над миром и людьми, благодаря техническим новшествам. Ф. Фукуяма называет книги Хаксли и Оруэлла «провидческими», полагая, что именно этим писателям удалось предсказать две крупнейшие технологические революции XX века: информационную и биотехнологическую [9, с. 13].

Последние достижения в области бионики и материаловедения открыли перед человеком немыслимые ранее возможности телесных трансформаций. Тело позиционируется как утопический конструкт, отвечающий желанию примирить в образах-концепциях-атрибутах биологически предопределенное и идеально

воображаемое. Будущий постбиологический человек с помощью передовых технологий получает доступ к модификациям, которые до сих пор были немыслимы: контроль эмоционального благополучия; появление автономных и интеллектуальных мозговых машин; наномолекулярные разработки; амплитуда продолжительности жизни; взаимосвязь между биологическими и искусственными мирами, физическими и виртуальными телами, которые автономно населяют виртуальные реальности. В этой связи интересны комментарии Ф. Бронкано: «Возможно, киборги — это больше, чем просто категория, вдохновленная метафорами. Возможно, они являются ключом, который позволяет нам растворить старые и древние дихотомии между естественным и искусственным, между культурой и техникой, между техникой и практикой, между репрезентацией и действием. Мы [...] не укладываемся в рамки дихотомии биологического и логического, интенционального, внутреннего по отношению к разуму, и внешнего, социального» [14, р. 257].

В современном искусстве, в частности в таких его направлениях, как Body art, Art&Science и др., предпринимаются попытки преодоления этих дихотомий. «Зачарованность» техническим прогрессом и идеями трансгуманизма порождает множество причудливых образов *Techno Sapiens*. Для создателей современных художественных (анти)утопий киборг далеко не метафора, а гибридное существо, за которым будущее. И перспективы «гибридизации» многие художники демонстрируют на собственном примере.

Techno Sapiens в зеркале искусства

Исторически утопическая мысль была генератором альтернативных реальности образов и моделей, которые воплощались в виде социальных проектов, литературных произведений, архитектурных структур, живописных полотен и т.д. И, независимо от формы своего выражения, утопия всегда выполняла определенные функции. Р. Левитас выделяет компенсаторную, критическую и катализирующую функции утопии. В то время как компенсаторная функция сродни эскапистской, критическая функция предполагает отрицание существующих общественных порядков, а катализирующая направлена на создание эффективных проектов реконструкции общества и человека [25].

Искусство обладает потенциалом для выполнения всех трех функций. В зависимости от того, какая из них является доминирующей, могут быть выделены различные виды художественных

*Р. Иглесиас Гарсиа,
Т.С. Паниотова*
«Наше постчеловеческое будущее» в утопиях современного искусства

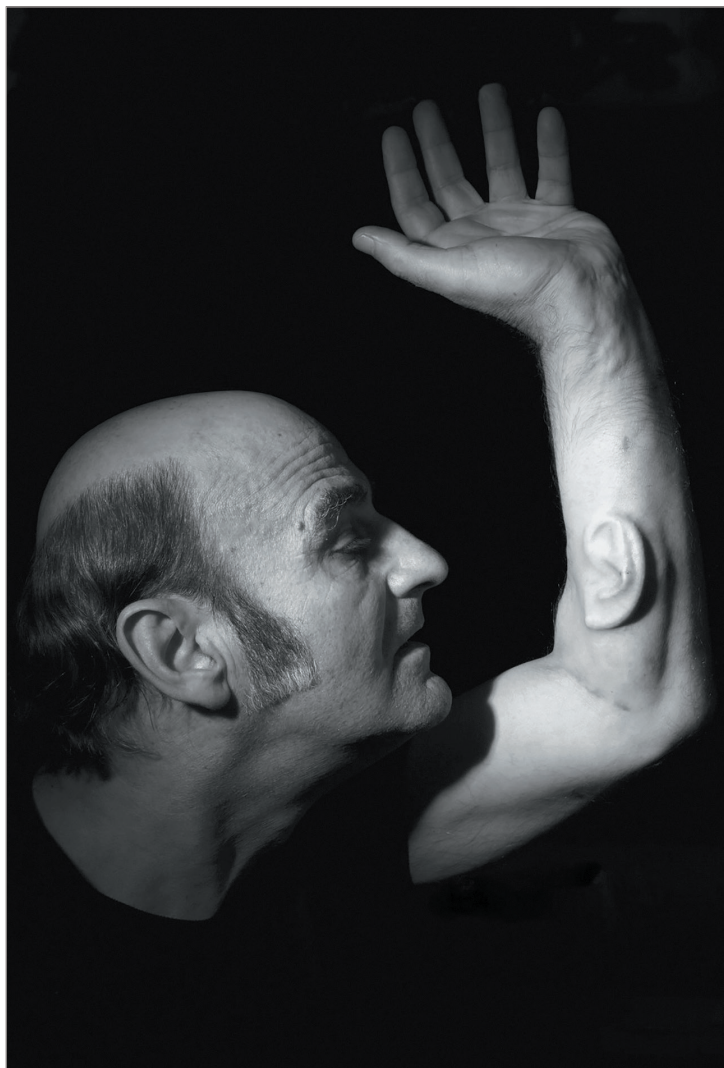
ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА

утопий: эскапистская, критическая, катализирующая³. Полагаем, что данная классификация позволит хотя бы частично систематизировать поистине неисчерпаемое множество произведений (перформансов, инсталляций и т.п.) на эту тему. Среди них: усиленное тело Стеларка в «Третьей руке», ампутированное тело Майка Парра в «Катарсическом действии: Социальный жест № 5», самоизраненное тело Джинны Пейн в «Горячем молоке», тело Ацуко Танаки в «Электрическом платье», гинекологическое тело Энни Спринкл в «Общественном объявлении о шейке матки», ВИЧ-положительное тело Рона Эти в «Четырех сценах суровой жизни», мазохистское тело Боба Фланагана в «Ты всегда причиняешь боль тому, кого любишь», менструальное тело Джудди Чикаго в «Красном флаге», изувеченное тело Гюнтера Бруса в «Самоуничтожении», странное тело Юргена Клауке в «Трансформере», хирургический корпус Орлан в «Вездесущности» или другие, более технологичные перформансы, среди которых Марсель-ли Антунес Рока с «Афазией», Г. Гомеса-Пенья с «Mexterminator» и др.

Уже самый поверхностный анализ этих работ показывает, что центром новой утопической трансгуманистической парадигмы в искусстве стала фигура киборга. В ней «искусственный субъект» находит в науке, технологиях, философии идеальную опору для своего разрыва с живым человеком, с любой властью, контролем и обусловленностью, включая биогенетическую предопределенность. В сфере искусства такие же взаимоотношения между человеком и постчеловеком развиваются в постоянном онтологическом манипулировании бытием и телом.

Известный киприото-австралийский художник Стеларк — приверженец самых радикальных концепций изменения телесной материи с помощью технологий. Следуя принципам трансгуманизма, он воспринимает идеи ведущих исследователей не только теоретически, но и как объективную реальность. В эссе «Протезирование, робототехника и удаленное существование: постэволюционные стратегии» Стеларк формулирует свои концептуальные принципы и цели: «Пора задаться вопросом, является ли двуногое дышащее тело с бинокулярным зрением и мозгом объемом 1400 см³ адекватной биологической формой. Оно не может справиться с количеством, сложностью и качеством накопленной информации; оно напугано точностью, скоростью и мощностью технологий, и оно биологически плохо приспособлено к тому, чтобы справиться с новой внеземной средой» [32].

³ Классическим является выделение Л. Мамфордом утопий бегства и реконструкции [29].



Стеларк. Ухо в руке

Рабочим пространством Стеларка всегда было его собственное тело, используемое как материал и инструмент. Тело подвергалось модификациям и, как полагал художник, усовершенствованиям в процессе экспериментирования с новыми интерфейсами, протезами и подключениями онлайн/офлайн. Среди экспериментов художника и такие экстравагантные опыты, как имплантация бионического уха в руку.

В каком-то смысле Стеларк технологически максимизировал положение Маклюэна о том, что расширение одного органа чувств изменяет и то, что мы думаем и как себя ведем. Когда эти параметры меняются, меняется и человек [26].

Р. Иглесиас Гарсиа,
Т.С. Паниотова
«Наше постчеловеческое будущее» в утопиях современного искусства

Как комментирует И. Мехия, Интернет для художника — это «внешняя нервная система, которая соединяет миллионы тел, в отличие от нервной системы человека, которая регулирует и контролирует только одно тело; он считает, что телематические сети открывают возможность переопределения функций тела, и если наступит такой день, то можно будет и вообще обойтись без него» [28, с. 150]. Это кульминация идеи технологического протеза, который расширяет наши ощущения и нашу реальность до такой степени, что можно сказать: физическая реальность не существует, она опосредована сетью. Стеларк позиционирует себя как потенциально гибридное существо, тело которого может быть адаптировано к различным видам устройств. Как замечает М. Дери, художник здесь «является продолжением высокотехнологичной системы, но в то же время представляет собой ее расширение» [16, р. 177].

Верный приверженец мазохистских идей и подходов Стеларка американский художник Р. Терриен называет себя «постапокалиптическим киберпанком». Для него новые медиа и технологические разработки не являются инструментами индивидуального освобождения, напротив, это орудия социального господства, такие же, как религия или государственная власть.

160

обсыпанные мукой, запертые в скрипящих металлических клетках или свисающие с монолитных конструкций и крестов, опутанные искрящимися проводами под током высокого напряжения, символизируют покорность заключенных и рабов. В перформансе «Ритуальная механика» на международной встрече CyberArts в Лос-Анджелесе был представлен впечатляющий двенадцатиметровый металлический крест под названием «Индекс». На нем были помещены заключенные-актеры, одни — в круглых клетках-тюрьмах, другие были подвешены за ноги. Наверху находился Майкл Хадсон, *Тело-барабан*, на груди которого, поверх изоляции, были расположены стальные пластины под напряжением в 240 вольт. Каждый раз, когда Терриен бил по ним стальными трубами, во все стороны летели искры, а на заднем плане воспроизводились записи жутких электрических звуков и леденящих кровь криков. Неоновая матрица сопровождала представление лозунгами и призывами «Освятить», «Разбивать», «Контролировать», «Истина — это сила», «Сила — это бог» и др.

Перформансы Терриена — это яркий пример доминирования в утопии критической функции. Здесь основной целью является критика господства церкви со времен инквизиции до наших дней. Вместе с церковью подвергается отторжению вся система доминирования и властных отношений в современном обществе. В качестве «материала» для воплощения этой идеи используются люди-исполнители, которые интегрированы в массивные машины в качестве неотъемлемых элементов. Именно через их тела осуществляется электрический мониторинг физиологических сигналов и управление механическими движениями объекта. Здесь идея гибридизации человека и машины обретает новые, мы бы сказали, садистские очертания.

Религиозная тема эксплуатируется и российскими авторами. Интерактивный арт-объект «Сенсорный Иисус» (Jesus Touch) основателей и кураторов галереи Электробутик А. Чернышева и А. Шульгина отстаивает право художника на технологическую интерпретацию всего культурного багажа человечества, включая сакральные ценности, независимо от желания «правообладателей». Критика церкви здесь носит латентный характер, «правообладатель» не называется. «Сенсорный Иисус» — демонстрация технологических и коммуникационных возможностей современного мира, художественный интерфейс для прикосновения к образу Бога. «Прикоснись к экрану, прикоснись к Иисусу», — говорят нам авторы проекта.

В другом проекте, названном «Пио. Версия 1.0», Чернышев представляет персональный информационный организм, гибрид биологического и технологического. Новый уровень гибридизации характеризуется симбиозом технологий, человека и других живых организмов. Пио — это особая пиявка, полноценный

Р. Иглесиас Гарсиа,
Т.С. Паниотова

«Наше постчеловеческое будущее» в утопиях современного искусства

ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА

спутник человека, который живет на нашем теле так же, как бактерии и вирусы. Этот гибрид, питаясь нашей кровью, не только «исполняет очень важные функции мониторинга нашего здоровья», но и обеспечивает «постоянную информационную включенность». Через кровь информация передается в «облачный центр», там анализируется «более умными алгоритмами», после чего вырабатывается решение и корректируется поведение. Сейчас, считает художник, это художественный проект, но в будущем им вполне могут заинтересоваться ученые [11].

Испанский художник Марсель-ли Антунес Рока, экспериментируя с различными роботизированными устройствами и механизмами, создал свою собственную вселенную, порой напоминающую сказку. В работах Антунеса представлены два типа интеграции человека и машины: экзогенная интеграция в «*ИоАнн, Человек из плоти*» и эндогенная интеграция в «*Эпизоо*» и «*Реквием*».

В андроиде *ИоАнн, Человек из плоти*, созданном совместно с С. Жорда, проявляется увлечение художника старыми выставочными автоматами. *ИоАнн* представляет собой мужскую фигуру в натуральную величину, обшитую свиной и воловьей кожей, сидящую внутри стеклянной урны, которая одновременно выполняет функцию холодильника. Взаимодействие между *ИоАнн* и публикой осуществляется через голоса, крики, свистки, аплодисменты, ропот и окружающий шум, который генерирует компьютерная система и отдает команды различным частям фигуры-автомата. Реагируя на внешние воздействия, автомат может двигать рукой, плечом, головой и пенисом. Эта работа стала технологической прелюдией к последующим произведениям Марселя-ли Антунеса Рока и представляет собой важное звено интеграции механики, информатики и органических материалов.

В аспекте предложенной нами классификации данный проект, как и проект Чернышева, представляет собой созерцательную или эскапистскую утопию. Здесь нет критического содержания, как нет и программы радикального переустройства. И хотя отношение к социальным альтернативам в целом позитивное и возможность изменений теоретически признается, дальше этого признания дело не идет. Утопия остается абстрактной.

Перформанс Марселя-ли Антунеса Рока «*Эпизоо*» иного плана. Он возрождает старую концепцию боди-арта применительно к возможностям, предоставляемым новыми компьютерными технологиями. Здесь художник сближается со Стеларком в понимании тела как пустой оболочки, которая может быть занята чем-то или кем-то другим и стать технологической марионеткой. Как и Стеларк, он использует экзоскелет — конструкцию из алюминиевых и стальных пластин, прикрепляемую к телу с помощью

пневматических механизмов. Костюм служит панелью или интерактивной броней, в которую заключен автор. Художник, больше напоминающий киборга, стоит неподвижно, как живая статуя, на вращающейся механической платформе. Все части его тела связаны с компьютером, который оснащен программой, управляющей анимацией, музыкой, освещением, а также всеми механизмами, которые могут быть активированы с помощью системы реле и электромагнитных клапанов. Используя компьютер, зритель может взаимодействовать с «Эпизоо» и приводить в движение части его тела. Перформанс «Реквием» подразумевает, что благодаря технологиям тело и после смерти сможет сохранять видимость жизни и воспроизводить все механические движения.

Проекты Антунеса, смешивая вымысел и реальность, жестокость и иронию, эротику и непристойность, иллюстрируют возможности использования протезов в самых крайних форматах. Мы бы определили их как критическую антиутопию в форме сатиры.

Модификацией тела под влиянием технологий интересуется и канадский художник венгерского происхождения И. Кантор. К их применению он настроен критически, о чем свидетельствует, к примеру, следующее эмоционально окрашенное высказывание: «В мое тело вторглись технологии. Мой человеческий сенсорный аппарат усилен (расширен/продлен) и дополнен технологиями. Он меняется, превращается в роботизированную сущность и расширяет мои пределы. Моя кожа перестала быть комфортной границей внутреннего и внешнего. Меня дополняют электронные технологические протезные машины, и я становлюсь компонентом расширенной операционной системы. Кажется, что мои человеческие органы эвакуированы, мое тело опустошило себя в электронный мир точно так же, как мы говорим об эвакуации и опорожнении нашего кишечника в унитаз» [24]. В последние годы, сотрудничая с Machine Sex Action Group, он развивается в направлении секс-робототехники.

Интерес Кантора сосредоточен на социальных трансформациях в офисах. Работа в современном офисе осуществляется с помощью технологий, которые охватывают все и вся, и работники становятся кибернетическими сущностями. Шкафы для документов, как основной элемент работы офиса, являются одновременно и сексуальными тотемами, и унифицированными системами знаний. Они связаны с механическими процессами всей трудовой сферы. В этой среде тело исчезает как передаточное устройство, и его оргиастические сокращения трансформируются в кинетически интегрированную систему. Искусственная сетевая машина контролирует все технологическое общество.

Инсталляции Кантора представляют изменившийся мир цифровой эпохи под критическим углом зрения. Механические и

*Р. Иглесиас Гарсиа,
Т.С. Паниотова*

«Наше постчеловеческое будущее» в утопиях современного искусства

ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА

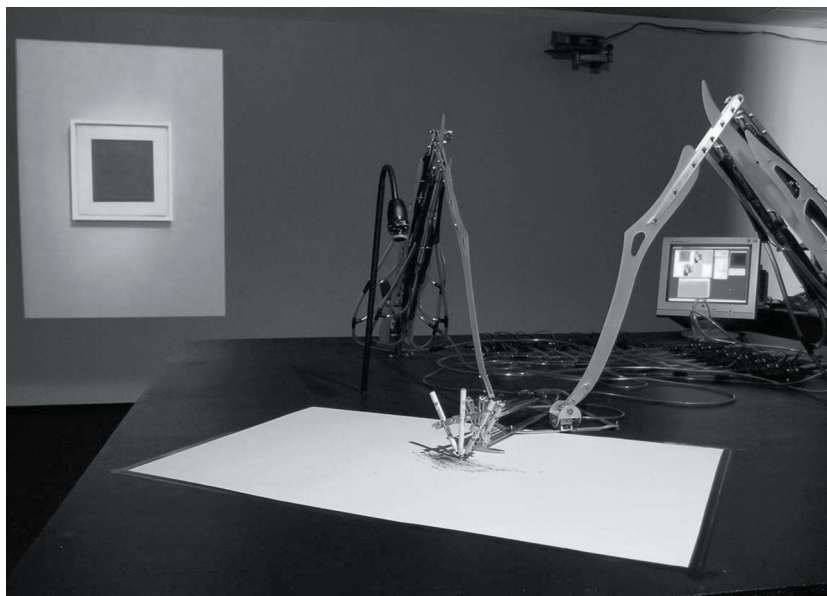


Иштван Кантор. Machine Sex Action Group

физические отношения между роботизированными системами и автономными индивидами трансформируются в сексуально-апокалиптические манифестации. «Наше биологическое и социальное существование превратилось в технологическую утопию, — констатирует художник. — Тело является продолжением всех программ, а современные технологии становятся определяющей движущей силой сексуального взаимодействия» [24]. По сути проекты Кантора — это еще один вариант критической антиутопии.

С другой стороны, появляются произведения, в которых «гибридный» формат не предполагает антропоморфные образы. Ярким примером является робот MEART — The Semi Living Artist или «Полуживой художник» (2001), в котором используются многие из ранее упомянутых феноменов: биомеханика, роботизированная рука, как протез возможностей живого или искусственного существа, дистанционное управление и телеприсутствие, развитие творческих функций, таких как рисование и т.д.

MEART был разработан в научно-художественной лаборатории SymbioticA Школы анатомии и биологии человека Университета Западной Австралии как «географически обособленный, биокibernетический исследовательский и опытно-конструкторский проект, изучающий аспекты творчества и артистизма в эпоху новых биологических технологий» [34]. MEART представляет собой «существо», образованное различными органами-устройствами, которые пребывают в разных физических и виртуальных



MEART — Полуживой художник. SymbioticA — The Art & Science Collaborative Research Lab

реальностях. В нейроинженерной лаборатории Технологического института Джорджии (Атланта, США) находится «мозг»: искусственно выращенные нервные клетки, полученные из коры головного мозга эмбриона крысы. Интеллектуальная система, которая упорядочивает и интерпретирует получение и отправку сигналов, имеет канал связи в реальном времени через Интернет. Собственно тело, или автономная роботизированная рука, находится в лабораторном павильоне в Западной Австралии, но в принципе может находиться в любой точке мира. Связь между «мозгом» и рукой двусторонняя: роботизированная рука не только получает преобразованные импульсы по Интернету, но и сама имеет «глаз» (веб-камеру), который сканирует окружающую среду, поступающие сигналы и отправляет информацию по обратной связи. Смысл этого проекта состоит в том, что рука «творит», то есть рисует абстрактные картины, каждая из которых оригинальна и не похожа на другие в силу разности получаемой информации и сигналов.

В случае с MEART мы имеем утопию, в которой роль человека максимально ограничена. Человек выступает в роли создателя утопического проекта и затем наблюдателя. Человеческое тело заменили металлические конструкции, а мозг — искусственно выращенные нейроны животных. По сути эта модель — прообраз утопии искусственного интеллекта, в которой интеллектуальные системы возьмут на себя и творческие функции человека. Но

Р. Иглесиас Гарсиа,
Т.С. Паниотова
«Наше постчеловеческое будущее» в утопиях современного искусства

* * *

В перформансах Стеларка, Марсель-ли Антунеса Рока и других художников мы наблюдали бесконечно усиливающееся противостояние искусственного и естественного. «Тело, плоть, кожа кажутся “захваченными в плен” цепями и кабелями, члены арт-объекта реагируют, подвижные пневматическими или электрическими устройствами, испытывая при этом мучительную боль, под какофонию резких звуков, адского шума, напоминающих шоу Heavy Metal или фабрику времен Индустриальной революции» [22, р. 208]. Плоть кажется пронзенной, управляемой, почти разрушенной под воздействием технологий, а далеко не гибридизированной или синтезированной с ними. Как справедливо отмечает Мехиа: «Хотя Марсель-ли Антунес Рока и Стеларк уверяют, что их позиция была и остается прежней — рассматривать технологию как придаток тела, но на самом деле они демонстрируют не “гармоничного гибрида”, а тело, израненное технологиями. Данный подход отражает страх перед технологиями, замаскированный под чрезмерное их использование» [28, р. 129].

166

и техноученых слишком далек от реальности, от ярких кинематографических презентаций интеграции человека и машины. Что же касается рассмотренных выше художественных разработок, то, признавая значимость творческих усилий создателей и определенную эстетическую и, возможно, научную ценность арт-объектов, нельзя не отметить, что они вряд ли соответствуют мечте о развитом существе («улучшенном человеке»), мирно общающемся с самим собой, с себе подобными киборгами или с реальными людьми. К тому же стоит помнить, о чем говорил Ф. Полак: «Эстетика не является первостепенной мотивацией утопии, это, скорее, способ выражения ее идей» [30].

И здесь стоит вернуться к вопросам, поставленным в начале статьи. Можно констатировать, что в современной культуре имеет место художественная рефлексия на комплекс проблем современного общества, существующих в науке и технологиях, религии и философии, индивидуальном и общественном бытии человека. Вполне определенно уже можно говорить о том, что визуализация идей трансгуманизма в современном искусстве обнажила тенденцию превращения индивидуальной телесной утопии (eusomia) в антиутопию, и это крайне важно. Утопия (eutopia) всегда рисует образ идеального общества и человека, а дистопия (distopia) предупреждает о трудностях и опасностях на пути его достижения. Благодаря художникам-авангардистам мы услышали это предупреждение: со-творенное, становясь частью творца, может привести к смене антропоцентризма кибертропоцентризмом.

Но в заключение заметим, что художественная рефлексия обретает форму утопии далеко не всегда. Как подчеркивал Хойер, «для того чтобы искусство обладало утопическим потенциалом, сфера надежды должна быть шире, чем приватизированная и индивидуализированная перспектива самосовершенствования» [22]. Искусство не может заниматься только индивидуальными, зачастую эпатажными проектами, представляемыми на международных арт-шоу; не должно ограничиваться «протестами», зависящими от тематической моды. Художникам следует активнее вступать в диалог с обществом, и вот тогда, говоря словами Блоха, «блистательный феномен искусства» сможет стать «подвижным и важным пред-виденьем действительного» [2, с. 69].

Литература

1. Аинса Ф. Утопия: альтернативные модели и формы культурного самовыражения в Латинской Америке. Новые основы утопии «из» и «для» Латинской Америки // Латинская Америка. 2012. № 8. С. 77–88.

2. Блох Э. Принцип надежды // Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы / под ред. В.А. Чаликовой. М.: Прогресс, 1991. С. 49–78.

Р. Иглесиас Гарсиа,
Т.С. Паниотова

«Наше постчеловеческое будущее» в утопиях современного искусства

ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА

3. Гастев А.К. Поэзия рабочего удара. М.: Худ. лит., 1971.
4. Дриккер А.С., Маковецкий Е.А. Художник в эпоху технологической воспроизводимости // Человек. 2015. № 6. С. 61–73.
5. Замятин Е. Мы // Замятин Е. Избранное. М.: Правда, 1989. С. 307–462.
6. Луков Вал. А. «Улучшение» человека: взгляд молодежи // Рабочие тетради по биоэтике. Выпуск 20: Гуманитарный анализ биотехнологических проектов «улучшения» человека. М.: Изд-во Московского гуманитарного ун-та, 2015.
7. Паниотова Т.С. Утопия в пространстве диалога культур. Ростов н/Д.: Изд-во РГУ, 2004.
8. Свентоховский А. История утопий / с разреш. авт. пер. с польск. Е. Загорский. М.: В.М. Саблин, 1910.
9. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / пер. с англ. М.Б. Левина. М.: АСТ: ЛЮКС, 2004.
10. Хен Ю.В. Евгеника: Основатели и продолжатели // Человек. 2006. № 3. С. 80–88.
11. Чернышев А. РЮ. Забудьте о постоянном поиске подзарядки, больше не нужны провода! // Фонд инфраструктурных и образовательных программ Группы РОСНАНО [Электронный ресурс]. URL: http://nanoart.fiop.site/aristarth_chernyshyov (дата обращения: 12.06.2021).
12. Шацкий Е. Утопия и традиция. М.: Прогресс, 1990.
13. Юдин Б.Г. Проблема конструирования человека // Вестник Международной академии наук. Русская секция. 2008. № 1. С. 6–10.
14. Broncano F. Técnica y Política // *La vigencia del republicanismo* / eds. Am. Bertomeu M., di Catro E., Velasco Gómez A. México: UNAM, 2006.
15. Bork Petersen F. The Body as Non-Place: Utopian Potential in Philippe Decoufle's Dance Film Codex // *Spaces of Utopia*. 2nd series. N 2. P. 143–154.
16. Dery M. Velocidad de escape. La cibercultura en el final del siglo. Madrid: Editorial Siruela, 1998.
17. Duque F. De cyborgs, superhombres y otras exageraciones // *Arte, cuerpo, tecnología* / ed. En Hernández Sánchez D. Salamanca: Ediciones Universidad, 2003.
18. Fajardo R. Arte, Utopía y el espacio intermedio. El espacio de las formas simbólicas // Fedro. Revista de Estética y Teoría de las Artes. 2007. № 5. P. 91–101.
19. Foucault M. (1966/2006) Utopian Body // *Sensorium: Embodied Experience, Technology, and Contemporary Art* / ed. by Jones C.A. Cambridge, MA: MIT Press, 2006. P. 229–234.
20. Hanson R. Definitions of Transhumanism. [Electronic resource]. URL: <https://www.aleph.se/Trans/Intro/definitions.html> (date of access: 21.05.2021).
21. Hayles C. How we Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
22. Hoyer D. The Retopia approach to art // *Revista de estudios globales y arte contemporaneo*. 2016. Vol. 4, N 1. P. 123–149.
23. Iglesias R. Arte Y Robótica: La tecnología como experimentación estética. Madrid: Casimiro, 2016.
24. Kantor I. Bodymachine. [Electronic resource]. URL: http://www.ccca.ca/performance_artists/k/kantor/kantor_perf18/robotindex.html (date of access: 21.05.2021).
25. Levitas R. The Concept of Utopia. Oxford et al: Peter Lang, 2010.
26. McLuhan M., Fiore Q. The Medium is the Massage: An Inventory of Effects. N.Y.: Random House, 1967.
27. Maslow A. The farther reaches of human nature. New York: Viking Press, 1971.
28. Mejía I. El cuerpo post-humano: en el arte y la cultura contemporánea. México: UNAM, 2005.
29. Mumford L. The Story of Utopias. New York: Boni and Liveright, 1922.
30. Polak F. The Image of the Future. Amsterdam, London, New York: Elsevier Scientific Publishing Company, 1973.

31. Roux D., Belk R. The Body as (Another) Place: Producing Embodied Heterotopias Through Tattooing // *Journal of Consumer Research*, Oxford University Press. 2019. Vol. 46, issue 3. P. 483–507.

32. Stelarc. Prosthetics, Robotics & Remote Existence: Post-Evolutionary Strategies. [Electronic resource]. URL: <http://www.streettech.com/bcp/BCPgraf/CyberCulture/stelarc.htm#navPanel> (date of access: 21.05.2021).

33. Sloterdijk P. La Utopía ha perdido su inocencia. Entrevista con Fabrice Zimmer, publicada en *Magazine Littéraire*, mayo de 2000. Traducción del francés de Alcoberro R. [Electronic resource]. URL: <http://blog.pucp.edu.pe/blog/latravesia/delfantasma/2009/02/02/peter-sloterdijk-la-utopia-ha-perdido-su-inocencia/> (date of access: 21.06.2021).

34. SymbioticA. MEART – The Semi Living Artist. [Electronic resource]. URL: <http://www.fishandchips.uwa.edu.au/project.html> (date of access: 21.05.2021).

35. Wiener N. Dios y Golem, S.A. Comentario sobre ciertos puntos en que chocan Cibernética y Religión. México: Siglo Veintiuno, 1967.

Р. Иглесиас Гарсиа,
Т.С. Паниотова

«Наше постчеловеческое будущее» в утопиях современного искусства

“Our Posthuman Future” in Utopias of Contemporary Art

Ricardo Iglesias García

PhD, Facultad de Bellas Artes, Universidad Complutense de Madrid.

2 Calle El Greco, 28040 Madrid, Spain.

ORCID: 0000-0001-6749-9879

E-mail: ricardo@ucm.es

Taisiya S. Paniotova

DSc in Philosophy, professor at the Institute of Philosophy and Social and Political Studies.

Southern Federal University.

105/42 Bolshaya Sadovaya Str., Rostov-on-Don 344006, Russian Federation.

ORCID: 0000-0003-2529-9216

E-mail: tspaniotova@sfedu.ru

Abstract. The evolution of the concept of body and progress, specifically from Modernity and with the implementation of technologies, allows us to delve into new utopian / dystopian visions about the human subject and his corporality. Technological art, which originated in the second half of the twentieth century, is actively working towards dismantling the classic utopian paradigms that have accompanied culture for more than five centuries. The new art took over the function of managing the utopias that the artistic avant-garde created in an industrial society in the first half of the last century and replaced them with the utopias of a digital society. The understanding of the body as a space of utopian creativity, the idea-force of the automaton body persists even today implicitly in many of these figurations. Physical practices such as bodybuilding, plastic surgery, implants, makeup, and tattoos allow the body to act as a “utopian object”. Along with this, there are attempts to present the body not as a living object of nature, but as a machine, as a bodily automaton. It is also remarkable to propose the body as a machine and not as a natural or animal object, an issue that will not fail to bring consequences when exercising activities with and on the body. New technologies offer the possibility of overcoming the limits imposed by our

Keywords: technologies, cyborg, utopia, body, art, transhumanism.

References

- 170

[Electronic resource]. URL: http://nanoart.fiop.site/aristarh_chernyshyov (date of access: 12.06.2021).

12. Shatsky E. *Utopiya i traditsiya* [Utopia and Tradition]. Moscow: Progress Publ., 1990.

13. Yudin B.G. Problema konstruirovaniya cheloveka [The problem of man designing]. *Vestnik Mezhdunarodnoi akademii nauk. Russkaya sektsiya* [Bulletin of the International Academy of Sciences. Russian Section]. 2008. N 1. P. 6–10.

14. Broncano F. Técnica y Política. *La vigencia del republicanismo*, ed. Am. Bertomeu M., di Catro E., Velasco Gómez A. México: UNAM, 2006.

15. Bork Petersen F. The body as Non-Place: Utopian Potential in Philipp Deconfle's Dans film Codex. *Spaces of Utopia*. An electronic Journal. 2nd series. N 2. P. 143–154.

16. Dery M. *Velocidad de escape. La cibercultura en el final del siglo*. Madrid: Editorial Siruela, 1998.

17. Duque F. De cyborgs, superhombres y otras exageraciones. *Arte, cuerpo, tecnología*, ed. En Hernández Sánchez D. Salamanca: Ediciones Universidad, 2003.

18. Fajardo R. Arte, Utopía y el espacio intermedio. El espacio de las formas simbólicas. *Fedro. Revista de estética y teoría de las artes*. 2007. N 5. P. 91–101.

19. Foucault M. (1966/2006) Utopian Body. *Sensorium: Embodied Experience, Technology, and Contemporary Art*, ed. by Jones C.A. Cambridge, MA: MIT Press, 2006. P. 229–234.

20. Hanson R. *Definitions of Transhumanism*. [Electronic resource]. URL: <https://www.aleph.se/Trans/Intro/definitions.html> (date of access: 21.05.2021).

21. Hayles C. *How we Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

22. Hoyer D. The Retopia approach to art. *Revista de estudios globales y arte contemporaneo*. 2016. Vol. 4, N 1. P. 123–149.

23. Iglesias R. *Arte Y Robótica: La tecnología como experimentación estética*. Madrid: Casimiro, 2016.

24. Kantor I. *Bodymachine*. [Electronic resource]. URL: http://www.ccca.ca/performance_artists/k/kantor/kantor_perf18/robotindex.html (date of access: 21.05.2021).

25. Levitas R. *The Concept of Utopia*. Oxford et al: Peter Lang, 2010.

26. McLuhan M., Fiore Q. *The Medium is the Massage: An Inventory of Effects*. New York: Random House, 1967.

27. Maslow A. *The farther reaches of human nature*. New York: Viking Press, 1971.

28. Mejía I. *El cuerpo post-humano: en el arte y la cultura contemporánea*. México: UNAM, 2005.

29. Mumford L. *The Story of Utopias*. New York: Boni and Liveright, 1922.

30. Polak F. *The Image of the Future*. Amsterdam, London, New York, 1973.

31. Roux D., Belk R. The Body as (Another) Place: Producing Embodied Heterotopias Through Tattooing. *Journal of Consumer Research*, Oxford University Press (OUP). 2019. Vol. 46, issue 3. P. 483–507.

32. Stelarc. *Prosthetics, Robotics & Remote Existence: Post-Evolutionary Strategies*. [Electronic resource]. URL: <http://www.streettech.com/bcp/BCPgraf/CyberCulture/stelarc.htm#navPanel> (date of access: 21.05.2021).

33. Sloterdijk P. *La Utopía ha perdido su inocencia*. Entrevista con Fabrice Zimmer, publicada en Magazine Littéraire, mayo de 2000. Traducción del francés de Alcoberro R. [Electronic resource]. URL: <http://blog.pucp.edu.pe/blog/latravesiadelfantasma/2009/02/02/peter-sloterdijk-la-utopia-ha-perdido-su-inocencia/> (date of access: 21.06.2021).

34. SymbioticA. *MEART – The Semi Living Artist*. [Electronic resource]. URL: <http://www.fishandchips.uwa.edu.au/project.html> (date of access: 21.05.2021).

35. Wiener N. *Dios y Golem, S. A. Comentario sobre ciertos puntos en que chocan Cibernética y Religión*. México: Siglo Veintiuno, 1967.

Р. Иглесиас Гарсиа,
Т.С. Паниотова

«Наше постчеловеческое будущее» в утопиях современности искусства

©2021 С.С. СТУПИН

ИСКУССТВО КАК РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО



Ступин Сергей Сергеевич — член-корреспондент Российской академии художеств, кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник отдела теории искусства.

НИИ теории и истории изобразительных искусств Российской академии художеств.

Российская Федерация, 119034 Москва, ул. Пречистенка, д. 21.

ORCID: 0000-0002-7973-5418

Электронная почта: stupin-ss@mail.ru

Аннотация. Осуществляется обзорное исследование в рамках междисциплинарных подходов «антропология искусства» и «экзистенциальное искусствознание», дополняющих востребованное современной гуманитарной наукой понятие «антропный принцип в художественном творчестве». Актуальность темы обусловлена особым вниманием самого искусства Новейшего времени к экзистенциальным проблемам: художественная практика конца XIX – двух первых десятилетий XXI века в своем видовом, стилевом и жанровом разнообразии активно репрезентирует антропологические значения и смыслы. В статье подчеркивается имманентный характер экзистенциальных оснований художественного творчества, отмечается особая роль феномена *Homo faber* (человека творящего) в составе *Homo sapiens* как биологического вида, но вместе с тем акцентируется внимание на роли экзистенциальной философии (начиная с С. Кьеркегора), повлиявшей на стратегии формообразования в мировом искусстве. Автора интересуют способы репрезентации экзистенциальных смыслов и значений пластическими возможностями изобразительного искусства, процессуальных форм неоавангарда, экранных искусств, театра, поэзии, художественной прозы. Особое внимание уделяется антропологическому потенциалу художественной формы — минимальным элементам языка

Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований в рамках научного проекта № 20-112-50147 при организационно-технической поддержке Российской академии художеств.

искусства, пластическим нюансам средств художественного изъяснения. В рамках стереоскопического экзистенциально-искусствоведческого подхода оцениваются как уже ставшие классикой, так и практически неизвестные широкой публике произведения современной живописи, графики, скульптуры, поэзии и художественной прозы, кинематографа и видеоарта России и мира. Развернутая панорама образов и языков искусства призвана представить ипостаси человека экзистенциального — трансцендирующего, творящего, свободного, страдающего, одинокого, любящего, страшщегося, переживающего опыт смерти. Упомянутые феномены рассматриваются как структурные элементы созданной автором системы экзистенциалов человеческого бытия, анализируемых в эстетико-художественном ракурсе. Подобный метод анализа в данном контексте применяется в мировой науке впервые.

Ключевые слова: искусство, экзистенция, художественная форма, язык искусства, экзистенциализм, экзистенциал, культурная антропология, антропный принцип в искусстве, системность.

Ссылка для цитирования: Ступин С.С. Искусство как репрезентация экзистенциального // Человек. 2021. Т. 32, № 4. С. 172–191. DOI: 10.31857/S023620070016694-0

С.С. Ступин

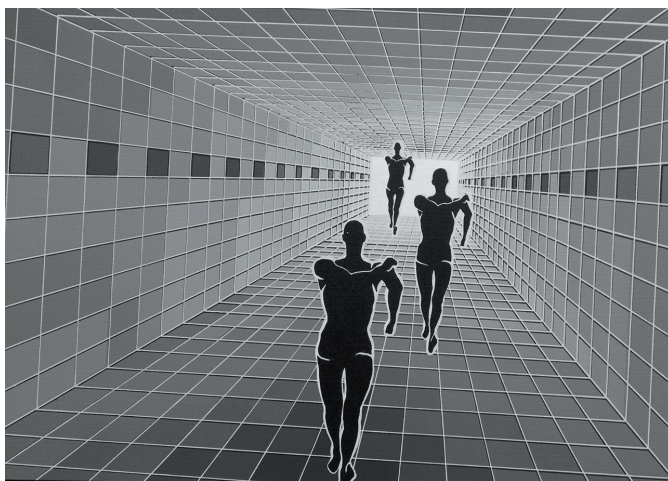
Искусство как
репрезентация
экзистенциального

Вопрос о сущности человека и смыслах его существования субстанциален не только для антропологии в ее естественнонаучной и гуманитарной, в том числе философской, ипостасях. Эротематический комплекс «Кто Я?» — фокус саморефлексии, выразитель вечно взыскующего сознания *Homo sapiens*, одна из характеристик человека как вида [19; 24]. Наука и философия выработали сложные теоретические и эмпирические системы антропологического анализа. Собственными методами постижения человека обладает и искусство во всем своем видовом и стилевом многообразии, в многомерности исторических и региональных специфик. «Человек — главный предмет художественного творчества, — справедливо указывает О.А. Кривцун в авторском энциклопедическом словаре “Основные понятия теории искусства”. — Независимо от любого художественного жанра... главным предметом и содержанием искусства выступает интерпретация художником человеческого отношения к миру, к его эстетическим свойствам, к его проблемам и конфликтам» [26, с. 323].

Художественное произведение априори антропологично, поскольку создается человеком и для человека. Содержание искусства, естественно, не ограничивается антропоцентрической повесткой, однако антропная проблематика, включающая в себя сферу экзистенциальных вопросов, укоренена в искусстве как одна из его неизбывных тем и одна из реализаций его гносеологической функции. В свою очередь и человек как сложноорганизованная открытая система вмещает в себя экзистенциальный модус *Homo faber* — человека творящего, реализующего антропный потенциал креативности и превращающего *Homo sapiens* в инструмент творения из ничего (*lat. creatio ex nihilo*) [4; 41].

Настоящая статья ставит целью анализ феномена человека экзистенциального как модели, созданной не только усилиями философии жизни, экзистенциализма, философской и культурной антропологии, но и многомерной практикой художественного творчества. Объектом исследования выступает искусство Новейшего времени. Предметом — способы репрезентации экзистенциальных смыслов и значений пластическими возможностями изобразительного искусства, процессуальных

ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА



Виктор Вазарели. Этюд перспективы. 1935

форм неоавангарда, экранных искусств, театра, поэзии, художественной прозы. Актуальность исследования обусловлена особым вниманием самого искусства Новейшего времени к экзистенциальным проблемам: художественная практика конца XIX – двух первых десятилетий XXI века в своем видовом, стилевом и жанровом разнообразии активно репрезентирует антропологические значения и смыслы. Художественное моделирование человека экзистенциального ведется как на содержательно-тематическом, так и на формально-пластическом уровне.

Исследование осуществляется в рамках междисциплинарных подходов «антропология искусства» [1; 2; 3; 27] и «экзистенциальное искусствознание» [41], развивающих востребованное современной гуманитарной наукой понятие «антропный принцип в художественном творчестве» [26; 8]. В разработке данной темы учитывался опыт искусствоведов, литературоведов, киноведов, культурологов, философов, анализирующих антропные измерения художественных произведений: Р. Арнхейма [7], Е.Ю. Андреевой [6], С.П. Батраковой [8], Х. Бельтинга [9], О.В. Беспалова [10], Н. Брайсона [12], А.М. Букова [13], Н.А. Дмитриевой [20], В.В. Заманской [22], Б.И. Зингермана [23], О.А. Кривцуна [26; 27], В.А. Крючковой [28], Т.В. Маловой [32], М.К. Мамардашвили [33], Н.Б. Маньковской [34], Р. Мэя [35], А.Д. Першеевой [36], Е.В. Сальниковой [38], Л. Стайнберга [39], А.И. Столетова [40], Д. Фридберга [43], Г. Хайдаровой [44], В.П. Шестакова [46], М.Н. Эпштейна [47], Э.П. Юровской [48], А.К. Якимовича [49] и др.

Антропный принцип в искусстве

Понятие «антропный принцип» введено в 1973 году английским физиком-теоретиком Б. Картером. В статье «Совпадение больших чисел и антропологический принцип в космологии» ученый говорит о предзаданности возникновения во Вселенной разумного наблюдателя — появление человека явилось обязательным следствием совокупности условий, сложившихся после Большого взрыва, который произошел ок. 13,8 млрд лет назад [25].

Антропный принцип стал основой миропонимания в Новейшее время, космогоническим мифом, жизнестойким и востребованным для человека XX–XXI веков. Подготовленный культуротворческим порывом модернистского проекта,

данный принцип с начала 1970-х годов выполняет функцию концептуального противовеса «состоянию постмодерна» [30], выступает весомым аргументом против постмодернистской «эры пустоты» [31]. «Порушенный и отринутый антропоцентризм возрождается к жизни в новом качестве, когда человек, вновь обретая всемирную значимость, делит, как сказал бы Ницше, “волю к власти” с бескрайним космосом, — отмечает С.П. Батракова в исследовании “Век авангарда и антропный принцип”. — Иначе говоря, антропоцентризм (на новый лад) образует неразрывное целое с космоцентризмом — характерной приметой научного мировоззрения Нового времени» [8, с. 12–13].

Антропный принцип можно охарактеризовать как ментальный камертон эпохи, фундамент для построения нового антропоцентризма, космологический аргумент «за человека», в соответствии с которым разумный наблюдатель оказывается глубоко «укорененным» в мироздании. Открытие антропного принципа современной астрофизикой и математикой — значимое событие в контексте всего «антропологического ренессанса», или «антропологического бума» [18], продолжающегося в человеческой культуре с конца XIX века по настоящее время. «Интерес к человеку в современном общественном сознании можно считать глубоким и всепроникающим, — убежден П.С. Гуревич. — Выстраивается некая панорама современных суждений о человеке, определенных подходов и концепций, в рамках которых осмысливается природа человека. Мы можем даже говорить о пестром спектре философско-антропологических учений» [там же, с. 20].

Впрочем, возможности как философии, так и точного знания в постижении человека не безграничны. «У науки... есть свои пределы. Не всюду ей открыт доступ, — напоминает Н.А. Дмитриева, анализируя опыты самопознания человека и художника в XX веке. — Может быть, плоская вульгарность фрейдизма в его расхожих формах отчасти зависит от того, что психология вторглась в заповедные сферы, больше подобающие не науке, которая твердо режет и членит, а искусству, которое способно отразить струящийся поток. Правда, оно мало что расшифровывает, скорее множит загадки, зато обладает неоспоримой силой обратного воздействия на психику человека» [20, с. 10–11].

В искусстве Новейшего времени антропологические интенции обретают особую силу. Пережив «малую революцию» после «большой революции» Возрождения [49], художественная культура собственными методами пытается приблизиться к феномену человека.

В коллективной монографии «Антропология искусства» О.А. Кривцун определяет основания заглавной дисциплины следующим образом: «Антропология искусства исходит из того, что главный стимул художественного творчества во все времена — это противоречие между *языковыми возможностями искусства* и *чувством жизни* человека, его экзистенцией. Меняется историко-культурное самочувствие человека — и тут же весь прежний художественный лексикон оказывается жалким, музейным, из него выветриваются смыслы. Языковые ресурсы искусства стремительно набирают новый объем. Такая связка/противоборство экзистенциального и эстетического, продуктивная напряженность их отношений стала особенно острой в искусстве Новейшего времени» [1, с. 11]. Антропология искусства «предполагает поиск ответов на вопросы: каким образом сама человеческая экзистенция (а не только мир искусства, не только культурно-художественная традиция) на протяжении последнего столетия оказывается способной выступать важнейшим импульсом формообразования в языках искусства. И с другой стороны, как под воздействием новых форм искусства заметно расширяются современные представления о том, что есть антропный принцип творчества, что можно назвать “человечески валентным” искусством сегодня» [26, с. 19].

С.С. Ступин

Искусство как
репрезентация
экзистенциаль-
ного

Экзистенциалы человеческого бытия

Термин «экзистенциал», или «экзистенциалия» (нем. Existenzial) введен М. Хайдеггером в его знаковой книге «Бытие и время» (1927). Немецкий философ наделил онтические, человекомерные понятия статусом философских категорий, по сути онтологизируя внутреннюю жизнь человека, именно в ней находя способ адекватной интерпретации предельно общих бытийных проблем. «Согласно Хайдеггеру, независимо от того, понимаются ли категории онтологически или гносеологически, они по самой своей природе не могут ухватить того изначально нерасчлененного целого, из которого исходит экзистенциальная онтология

Хайдеггера, — пишет П. Гайденко. — Для постижения этой целостности необходимо создать новые средства — понятия особого рода. Такими понятиями — экзистенциалами — у Хайдеггера являются “бытие-в-мире”, “бытие-с-другими”, “бытие-к-смерти”, “страх”, “решимость” и т.д. Экзистенциалы выражают модусы бытия мира в его неразрывной связи с бытием человеческого сознания, или, что то же самое, модусы человеческого существования в его слиянности с жизненным миром» [17, с. 420]. По сути, дробление человека-мира на различные его аспекты и описание их без потери понимания сложной целостности индивида-бытия и являлось целью аналитики Dasein в «Бытии и времени» [45].

Исходя из концепции М. Хайдеггера, А.Р. Бурханов понимает экзистенциалы как «модусы существования индивидов и способы выявления характерных качеств Я; категории бытия человека; основополагающие ценности, в которых воплощаются смыслы, цели и устремления людей» [14, с. 3]. «Как феномены сознания они [экзистенциалы] являются априорными конструкциями, посредством которых задаются фундаментальные параметры бытия индивидов в мире. В диалогической взаимосвязи эти феномены соединяют в себе чувственное и рациональное, разум и сердце, повседневное и трансцендентное. Экзистенциалы всегда “высвечивают” конкретно существующую смысложизненную ситуацию, которая есть ситуация выбора человека в мире», — поясняет современный исследователь [там же].

Идея систематизации экзистенции путем умозрительного расчленения последней на составные элементы-экзистенциалы очевидно уязвима. С критикой схематизирующего подхода к человеческому существованию как трансценденции выступал, в частности, К. Ясперс, для которого фрагментация экзистенции представлялась методологической и философской ошибкой [50, с. 926–927].

В своих поздних трудах М. Хайдеггер и сам перестанет употреблять понятие «экзистенциал», однако введенный им теоретический конструкт переживет своего изобретателя. Понимание экзистенциалов как системных элементов экзистенции находит своих последователей и сегодня. Так, интерпретатор М. Хайдеггера — В. Бимель трактует экзистенциалии как «бытийные способы» и «основополагающие структуры вопрошающего», которые имеют исключительно антропологическую природу. «Бытие вопрошающего отличается от всего прочего бытийствующего тем, что оно развивает отношение к самому себе. Эта способность понимания самого себя в своих бытийных возможностях и само долженствование постижения этого есть основополагающая черта-тяга того бытийствующего, которое отмечено экзистенцией. “Экзистенция” — это термин, который применяется исключительно к человеку. Его структурные определения, экзистенциалии, следует отличать от основополагающих определений не-человеческого бытийствующего» [11, с. 66], — подчеркивает Бимель.

Стоит согласиться с А.Р. Бурхановым, утверждающим, что целью экзистенциальной антропологии в наши дни остается «анализ человека, в основе которого лежит исследование экзистенции как уникального бытия индивидов и экзистенциалов как модусов их конкретного существования в условиях историчности» [14, с. 3]. Названная методологическая стратегия положена и в основу настоящего исследования при понимании автором известной узости системных подходов применительно не столько к эстетике, философии искусства и искусствоведению, но и главным образом к самому искусству. Вслед за современными отечественными исследованиями феномена экзистенциального в нашей работе термины «экзистенциал», «экзистенциальный феномен», «феномен бытия индивидов», «феномен человеческого существования», «феномен присутствия», «бытийный модус человеческого присутствия», «основная структура присутствия», «модус экзистенции», «модус бытия человека», «модус человеческого существования»,

ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА

«модус бытия индивидов», «модус индивидуального существования» [там же] и т.п. трактуются как синонимы.

Отечественный исследователь экзистенциализма А.С. Гагарин, развивая «интенциональный экзистенциализм» Н. Аббаньяно [5] в своей монографии «Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх. От Античности до Нового времени», подчеркивает априорно бесструктурный характер экзистенции («экзистенция имманентно не структурирована и не может быть таковой» [15, с. 7]). Однако «трансцендирование как возможное движение к бытию» и рефлексия этого интенционального акта протекают в некоей предзаданной (или каждый раз создаваемой?) феноменологической матрице. Указанная «феноменологическая топика, напротив, структурна, в ней латентно присутствует, воспроизводится некая «координатная сетка». Предназначение феноменологической топики — быть витальным и ментальным ориентиром для человека. Человек с самого начала... был увлечен строительством внутренней, феноменологической топологической иерархии. Эта иерархическая структура позволяла подниматься над эмоциональными процедурами «ощупывания» собственного душевного пространства от границы до границы, от центра до краев. Наложение феноменолого-топической «координатной сетки» укрепляет волевое удержание границ, способствует сохранению собственной экзистенциальной целостности, самостности» [там же, с. 7–8]).

Экзистенциал — комплексное понятие. Под ним следует понимать фундаментальные состояния человека (одиночество, страх, любовь, творческий экстаз, страдание, акты трансгрессии, онтологического вопрошания — трансцендирования), которые в контексте философской антропологии можно интерпретировать как антропные характеристики *Homo sapiens*. Именно экзистенциалы являются живыми выразителями экзистенциального — модусами экзистенции и ее функциями, состояниями-измерениями антропного, обладающими различной интенсивностью и степенью явленности как в психодуховной жизни человека, так и в художественных произведениях.

Прибегая к помощи системного подхода (с уже отмеченной условностью вынужденной редукции), структуру экзистенциального можно представить как динамическую. В ней в определенный момент «внутреннего существования» человека доминантное положение занимает одна из экзистенциальных функций, трагетная в акте саморефлексии Я как экзистенциальный экстремум одиночества, любви, вдохновения, боли, страха, *самопревышения* (термин О.А. Кривцуна). Так, в пространстве экзистенциального происходит попеременная актуализация комплексов «одиночество», «любовь», «страх», «страдание», «трансцендирование», «вдохновение», «свобода». Однако подобные «уколы бытия» не отменяют экзистенции как чистого присутствия — ощущения пребывания в реальности, чувства причастности жизни, самоосознания Я как жизни.

Искусство обращается к экзистенциалам как явленным функциям «непознаваемой и невыразимой» экзистенции. При этом имеют место и художественное моделирование (припоминание, трансляция, эффект эмпатического прикосновения к переживанию Другого) конкретного экзистенциального состояния, будь то «солнечный удар» любви или травмирующий опыт смерти, творческий инсайт или таинство откровения и т.д., и попытка говорить «языком самой экзистенции» (неартикулированного, асинтаксического, асемантического) как лингвистического аналога существования-как-такового, нерасчлененного тут-бытия, живой истины присутствия Я «в сейчас».

Художественные модуляции экзистенциального

Экзистенциализм не ограничивается рамками одноименного философского направления. Экзистенциальное содержание имманентно искусству как

антропологическому феномену. И в шумеро-аккадском «Эпосе о Гильгамеше» (XVIII–XVII века до н.э.), и в древнеегипетских «Странствиях Синухета» (XX–XVIII века до н.э.), и в древнегреческой трагедии (Эсхил, Софокл, Еврипид) подняты проблемы смысла существования человека, его положения в бытии, свободы и несвободы. К 2020-м годам, на продолжающемся этапе реализации нового антропокультурного мифа, экзистенциально ориентированное искусство не теряет актуальности и силы. «Человеческое» и «человекомерное» становятся тематической платформой крупных мировых и российских экспозиционных событий [анонсированная тема Экспо-2025 в Осаке — «Проектирование будущего общества для нашей жизни»; темы 52-й и 57-й Венецианской биеннале — «Думай чувствами — Чувствуй разумом: искусство в настоящем времени» (2007), «Viva arte viva» (2017); темы 1-й и 6-й Московской международной биеннале современного искусства — «Диалектика надежды» (2005), «Как жить вместе?» (2015); продолжающийся с 2015 года международный проект «Удел человеческий» на базе Московского музея современного искусства, Государственного центра современного искусства и Еврейского музея и центра толерантности]. Очевидно, именно экзистенциальная проблематика составляет поисковое поле антропологически ориентированного искусства Новейшего времени.

Между тем экзистенциализм как осознанная стратегия и определяемый ею сюжетно-тематический комплекс входят в мировое изобразительное искусство, художественную литературу, кинематограф после Второй мировой войны, на пике влияния философских идей Ж.-П. Сартра и А. Камю, которые сами были выдающимися писателями (оба — лауреаты Нобелевской премии по литературе). После публикации в 1943 году в осажденном Париже сартровского трактата «Бытие и ничто» в искусстве и литературе Европы начинается, как выразилась С. де Бовуар, «экзистенциальная атака». «Лексика экзистенциализма — достоверность, страх, отчуждение, абсурд, отвращение, превращение, метаморфоза, тревога, свобода — быстро вошла в обиход художественной критики, так как философы выразили в словах опыт творческого противостояния, — пишет историк искусства Э. Дэмпси. — Для Сартра и других писателей-экзистенциалистов художник был тем, кто постоянно ищет новые формы выражения, чтобы передать тяжкую участь человека» [21, с. 176]. По словам С. де Бовуар, экзистенциализм позволил людям, пережившим самую разрушительную из войн, «принять брэнность существования, не отрекаясь от некоего абсолюта; смотреть в лицо ужасу и абсурду, сохраняя человеческое достоинство» [там же].

«Экзистенциальная атака» в художественной культуре породила такие явления, как театр абсурда и новый роман. В числе прозаиков, поэтов и драматургов, традиционно причисляемых к экзистенциальному направлению, — А. Адамов, Ж. Ануй, Ф. Аррабаль, С. Беккет, С. де Бовуар, Д. Буццати, Б. Виан, В. Гавел, Д. Гелбер, У. Голдинг, Г. Грасс, К. Дотремон, Ф. Дюрренматт, Ж. Жене, Э. Ионеско, К. Абэ, А.Л. Копит, Г. Марсель, А. Мальро, Н. Мейлер, А. Мердок, С. Мрожек, Г. Носсак, Э. Олби, М. де Педроло, Г. Пинтер, Р. Пинье, Ф. Понж, Т. Ружевич, Л.-Ф. Селин, Н.Ф. Симпсон, Ж. Тардьё, М. Фриш, М. де Унамуно, В. Хильдесхаймер, Э. д’Эррико. В масштабе всего XX столетия можно говорить об экзистенциальной доминанте в творчестве У. Берроуза, Т. Венцлова, А. Гинзберга, В. Зебальда, Ф. Кафки, Д. Керуака, К. Коча, Ф. Ларкина, Ч. Милоша, Дж. Осборна, Ж. Превра, М. Пруста, А. де Сент-Экзюпери, Дж. Сэлинджера, Дж. Уэйна, У. Фолкнера, Р. Фроста, Э. Хемингуэя, П. Целана, К. Эмиса и др. Применительно к России и русскому зарубежью уместно упомянуть имена Л. Андреева, Андрея Белого, И. Бунина, И. Бродского, Г. Газданова, С. Гандлевского, М. Горького, Ю. Домбровского, Г. Иванова, Ю. Казакова, Ю. Мамлеева, В. Набокова, А. Платонова, Б. Поплавского,

С.С. Ступин

Искусство как
репрезентация
экзистенциально-
ного

ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА



Тойен (Мария Черминова). В замке Лакост. 1943

Б. Рыжего, А. Синявского, Ю. Трифонова, О. Чухонцева, В. Шаламова, В. Ясновского и др.

Экзистенциальное искусство характеризует своеобразный пластический про-теизм. Не существует и не может существовать «единой поэтики экзистенциального» и «универсального экзистенциального стиля». Принадлежность экзистенциальной интенциональности произведения определяется его содержательными, а не стилевыми измерениями. Экзистенциальная наполненность художественных форм может явиться результатом специфической ориентации пластического мышления автора [3], нацеленного на художественное моделирование экзистенциального, предпринимающего попытку репрезентации (суггестивной трансляции, «припоминания») средствами языка искусства какого-либо экзистенциального состояния или экзистенции как истины живого присутствия, попытку создания иллюзии пребывания в эстетическом аналоге (рядоположенном «ментальному аналогу» Ж.-П. Сартра) пережитого собой или Другим экзистенциального опыта.

Экзистенциальное непрестанно ищет воплощения в новой пластике искусства (прием, техника, композиция и архитектоника, нарративность или изобразительность, фактурность, колорит, ритмическая организация, минимальные структурные компоненты художественного языка), в антропологии элементарных единиц формы. В изобразительном искусстве (живопись, графика, скульптура) репрезентация экзистенциального содержания характерна для абстрактного импрессионизма (А. Мишо, В. де Кунинг, Дж. Поллок, М. Ротко, К. Стилл, П. Сулаж, П. Херон и др.), направления «ар информель» (К. Бриан, Ж. Матье, С. Хантай, Серпан, М. Тапье, Х. Хартунг и др.), группы «КоБРА» (П. Алешинский, К. Аппель, А. Йорн, Констант, Корнель и др.), группы «Человек-свидетель» (Б. Бюффе, Б. Лоржу, Ж.-П. Ребейроль и др.), школы «кухонной раковины» (Дж. Брэтби, Д. Гривз, Э. Миддлвич, Д. Смит и др.), искусства битников (У. Берман, Дж. Дефео, Джесс, К. Олденбург, Л. Риверс, Р. Фрэнк и др.) и др. Экзистенциальная повестка остро обозначена в индивидуальном творчестве живописцев А. Айзенштата, Г. Базелица, Р. Батлера, Ф. Бэкона, Б. ван Велде, Вольса, А. Горки, Ф. Грюбера, Р. Гуттузо, А. Джакометти, Ж. Дюбюффе, Ф. Кало, А. Кифера, О. Кокошки, Г. Мура, Г. Нитча, Э. Паолоцци, А. Пиццинато, Г. Рихтера, Ж. Ришье, У. Тернбулла, Ч. Ука, Ж. Фотрие, Л. Фрейда, З. Фрудакиса, Э. Хоппера, О. Цадкина и др. Уместно вспомнить мастеров советской эпохи и современной России —

С. Агроскина, А. Акопяна, А. Грекова, Д. Жилинского, И. Кабакова, В. Калинина, Б. Мессерера, А. Морозова, Э. Неизвестного, В. Попкова, Т. Салахова, В. Сидура, А. Шульженко и др. В масштабах XX века можно говорить об экзистенциальном наполнении содержательных оснований такого «метастиля», как экспрессионизм.

Экзистенциальная линия в составе антропологизирующей традиции сильна в кинематографе и театральном искусстве XX – двух первых десятилетий XXI века, возрастая в творчестве представителей разных направлений, школ, хронологических периодов и географических регионов. Уместным будет процитировать отечественного исследователя игровых и экранных видов искусства Е.В. Сальникову, которая, полемизируя с автором книги «Человек в искусстве. Антропология визуальности» О.С. Давыдовой, подчеркивает: «Применительно к кинематографу и театру в принципе невозможно рассуждать о каком-либо упадке духовности, ни в XX веке, ни в начале XXI. Можно, конечно, специально выискивать глубоко пессимистичные или отчаянно эпатажные проекты, испытывающие на прочность границы зрительского восприятия. Однако от Мейерхольда, Таирова и Вахтангова до Эфроса и Любимова, от Гриффита и до Кустурицы, от Роберта Вине и до Йоса Стеллинга, от Кулешова до Тарковского, от Феллини, Бунюэля, Пазолини, Антониони, Бергмана, Бертолуччи, братьев Товиани и до братьев Дарденн, Нанни Моретти, Анно, Ханеке, Тора Фридрихсона, Иньяриту, Тома Тыквера, Триера, Анатолия Васильева, Эймунтаса Някрошюса, Пины Бауш, Стурра, Чхеидзе, Боба Уилсона (список можно продолжать долго) зрелищно-визуальные искусства только и делают, что занимаются проблемами духовной сущности человека, состоянием его души, концепциями взаимодействия духовного и телесного начал — и, как правило, занимают позиции “за” человека, “за” его духовную свободу, включающую в себя все прочие ипостаси и проявления свободы. Вместе с тем... современное искусство зашкаливает по количеству мрачных воззрений на мир и людей и по степени экспрессивности выражения этой мрачности. Однако происходит это совсем не от дефицита духовности, а от резкого повышения градуса критичности искусства по отношению к окружающей действительности. Пафос критики окружающего бытия далеко не всегда был свойствен искусству. По мере высвобождения личного самосознания из патриархальных структур, из религиозных канонов, из цензуры разного рода формируется новая сверхзадача искусства — оценивать жизнь, судить мир, выявлять его несовершенство, как и несовершенство человека, создавать картину мира, главную художественную ценность которой может являть не только художественная гармония, но и выявление всей глубины и непреодолимости дисгармонии реальности, как внешней, так и внутренней, реальности душевного мира человека. ...Срабатывает закономерность — чем более свободно общество, тем более мрачное у него искусство. Потому что художник более свободно позволяет себе высказываться по поводу состояния мира» [37, с. 3–4].

О значимости антропологической повестки в мировом кинематографе XXI века говорит киновед А.М. Буров. Специалист отмечает, что кино двух последних десятилетий становится «крайне *темпоральным* — внимательным к пространственно-временным движениям, случайностям и человеческому проживанию; с особой временностью, с акцентом на динамических субъектах и объектах (экзистенциальных и социальных)» [13, с. 260]. По мнению Бурова, «человеческое сегодня равно любой институции и даже превышает ее, социальное плавно сочетается с экзистенциальным, а чувственность (чувствительность) распространяется на всю машину истории, государства, города, любую машинерию вообще, делая их во многом эфемерными на фоне антропной парадигмы. Радикальным представляется сочетание *простой* формы и сложной темы,

С.С. Ступин

Искусство как
репрезентация
экзистенциаль-
ного

ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА

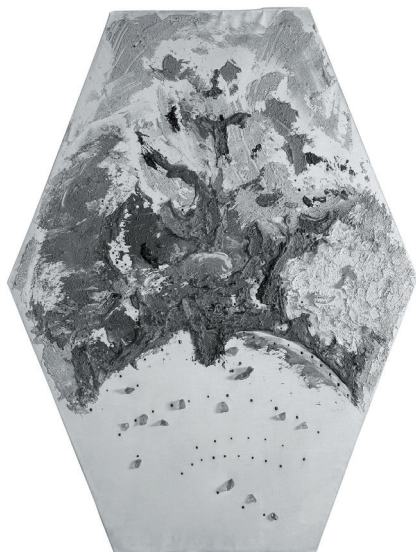
что и создает ситуацию актуального европейского кинематографа, который по-коится на реализме и сенситивности. Все это и отличает эстетику нового кино от неомодернистской эстетики, например, Ингмара Бергмана и Микеланджело Антониони. Кинематограф непатетично репрезентирует темпорально данную действительность, ее течение, случайности, ее предметность и пластическую структуру, детерминированность новыми формами социального, урбанистического, природного; действие самого времени на конкретного обыденного человека» [там же]. Таковы опыты новой «экзистенциальной пластичности» режиссеров «Догмы-95» (Л. фон Триер, Т. Винтерберг, С. Крак-Якобсен, К. Левринг), румынской новой волны (Р. Жуде, Р. Мунтян, М. Олтяну, К. Попеску мл., К. Порумбоу, К. Пую и др.), К. Занусси, У. Зайдля, братьев Ж.-П. и Л. Дарденн, М. Ханеке и др.

Экзистенциальная доминанта выступает одной из ведущих в творчестве видных представителей видеоарта — Р. Абдоха, М. Абрамович, В. Аккончи, Д. Алмонда, В. Алампиева, Ф. Алиса, Дж. Бальдессари, Р. Биллингэма, К. Бердена, Б. Виолы, Д. Джонас, А. Джулиана, Дж. Колмана, С. Ландау, Т. Махачевой, А. Монастырского, Б. Наумана, Й. Оно, Н.Д. Пайка, Д. Ривза, С. Тейлор-Вуд, Я. Тоомика, Э. Уорхола, Дж. Уэринг, М. Хатум, Г. Хилла, группы «AES+F» и др.

Пластические модуляции экзистенциального многообразия и прихотливости в каждом виде искусства. Живопись и графика, поэзия и проза, скульптура, процессуальное искусство, кинематограф и видеоарт ищут свои языковые эквиваленты экзистенциальной ситуации выбора, страдания, любви, ужаса, обращенности к трансцендентному, освобождения и несвободы, уединения и одиночества. Одной из архетипических тем, обнаруживающей себя в любом виде искусства Новейшего времени, становится тема границы, перехода, трансформации. Она выражает опорный тезис экзистенциализма: *существование предшествует сущности*. Художник XX – двух первых десятилетий XXI века озадачен проблемой преодоления экзистенциального предела, выхода человека за границы Я в акте обращения к Другому, самопревышении любви и творчества, драматическом состоянии перед ничто или онтологическом вопрошании бытия.

В экзистенциальной ситуации «на грани» всегда существует бифуркационный момент нахождения перед неведомым. И в то же время экзистенциальная ситуация знаменует открытость человека новому. Это особенно показательно в ситуации переживания экзистенциального ужаса, в котором присутствует гносеологический момент изумления и удивления перед тем, что не может вместить Я. Или в переживании одиночества, неожиданно выливающимся в осознание собственной неограниченной свободы. Подобную ситуацию «предстояния» исследователь вправе распространить и на «предсмысл» искусства — дорефлексивного, докультурного, *дословного* (термин О.В. Беспалова [10]), где есть лишь невнятное предчувствие чего-то еще неоформленного, но уже значительного. Подобное «преддверие смысла» и знаменует факт появления в искусстве *нового* — пока не освоенного, не закрепленного в системе обозначений. Экзистенциальный слой в данном случае выступает как предчувствие и как смутное ощущение, что *это*, наверное, «возле» любви. А *это* — «около» одиночества.

Так, в фильме М. Ханеке «Любовь» (2012) ряд вопросов на первый взгляд снимает само название. Но, думается, режиссер скорее готовит зрителю ловушку, нежели направляет в нужное русло поиска. Сюжет как таковой практически отсутствует. В центре киноповествования — драма пожилой супружеской пары: она неизлечимо больна, и он решается на ее убийство, чтобы избавить от мучений. Однако и идейные, и эмоциональные мотивы поступка, как тот представлен в фильме, не совсем понятны — жалость, любовь, усталость и раздражение смешиваются в общий чувственно-смысловой «раствор». После просмотра зритель



Лучо Фонтана. Пространственная концепция. Рай. 1956

вполне определенно ощущает, что само «экзистенциальное вещество» фильма, непосредственно переданное «кинотканью», — отнюдь не о любви и даже не о боли и смерти. Не оставляет мысль, что Ханеке пытается говорить с экзистенцией ее же способом — остро, колко, но каким-то «внезаковым» языком. Экзистенциальные акценты приглушены, экспрессия вынесена в подтекст, чтобы не дать проявиться каким-либо узнаваемым смыслам (эмоциональный взрыв чреват разрешающей ясностью). Здесь царят густота непроявленного, сплошная цезура, умолчание. Эмоциональная пробуксовка, «предсмысл», предполагающий *это* как нечто неопределенное, но обладающее бесспорной ценностью и значительностью. Подобный эффект достигается специальными киносредствами: «медленной камерой» с долгими планами, введением архетипических образов вроде птицы, за которой на протяжении фильма охотится старик, и т.д. «Говорящей» становится сама заторможено разворачивающаяся экранная реальность, которая и вступает в диалог с «внесознательными» слоями восприятия зрителя.

Мотив экзистенциального распутия находит воплощение в работах Б. Виолы. Классик мирового видеоарта создает метафорическую реконструкцию процесса умирания [«Огненная женщина», «Вознесение Изольды», «Вознесение Тристана» (2005)]. Серия «Трансфигурации», герои которой, каждый по-своему, проходят сквозь стену воды — из клочкующей пустоты, из черно-белого режима съемки в цветной мир, — посвящена теме изменения и преображения, проницаемости границы между жизнью и смертью [«Возвращение», «Невинные», «Преображение» (2007); «Три женщины» (2008)]. Проблема трудности коммуникации между Я и Ты находит отражение в работах 2012 года «Встреча» и «Хожение по краю»: герои, помещенные в бесконечные пустынные пейзажи, идут в направлении к зрителю по противоположным сторонам видеокадра, чтобы, достигнув переднего плана, прикоснуться друг к другу и навсегда расстаться.

Воля к выходу за экзистенциальный предел — и в «пустотном» живописном каноне отечественного искусства, и в разрезанных холстах Л. Фонтаны. Впечатляющие образцы экзистенциального «пограничья» предлагает поэтика

С.С. Ступин
Искусство как
репрезентация
экзистенциаль-
ного

ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА

открытой формы, в рамках которой создаются семантически и структурно разомкнутые произведения нон-финито (*ital.* non-finito — незаконченный). Мощный экзистенциальный импульс сообщает зрителю пронзительная живописная работа чешской сюрреалистки, работавшей под псевдонимом Тойен (настоящее имя — М. Черминова, 1902–1980). На картине «В замке Лакост» (отсылка к любимому замку де Сада) в эскизном, незавершенном контуре осклизшей белой лисы художница пытается материализовать само ничто. Абрис призрачного хищника дан в динамике отслаивания от стены, испещренной темными прожилками, из которых складываются очертания олицетворяющего смерть животного. Левая лапа зверя, придавившая горло безжизненно лежащему на спине черному голубю (намеренно выписан предельно реалистично, почти осязаемо для глаза), на миг оказывается «на нашей стороне», чтобы, совершив свое страшное дело, немедленно вернуться «в отсутствие», в нерасчлененное небытие фона.

Еще одно прочтение экзистенциальной проблемы границы и выбора предлагает мастер инсталляции В. Копецкий (1931 года рождения). В арт-объекте «Без названия» (1987–2003) фрагмент оконного стекла в виде лезвия гильотины вонзается в массивный брус железнодорожного рельса. Хрупкое стекло, как алмазный резец, рассекает прокатную сталь, разбрызгивая по постаменту, который собран из таких же отрезков рельса, неизменный эквивалент крови в искусстве — кадмий красный. Драматичный конфликт стекла и металла являет муку и боль уже на уровне противоборства первоэлементов. Прикосновение к острому стеклянному краю обещает порез и кровь. Страх травмы опережает боль, невольно побуждая зрителя рефлекторно прятать руки. Лишь пальцам художника, подобно скальпелю, дозволено вторгаться в самую «рану бытия», осваивать и претворять в язык искусства подчас невыносимый «материал боли».

В романе Г. Газданова «Ночные дороги» (1941) есть эпизод, когда герой, спускаясь в темноте с крыши парижского дома, вдруг совершает неловкое движение и на какое-то время повисает в пустоте, застревая между жизнью и смертью: «Когда край крыши был на уровне моих глаз, я вытянул носки ног; но пола под ними не было. Это меня удивило, я опустился ниже, потом, наконец, повис на вытянутых руках, держась пальцами за черепицу, но пола опять не достал. Тогда я повернул с усилием голову вбок и посмотрел вниз: очень далеко, в страшной, как мне показалось, глубине тускло горел фонарь над мостовой; а я висел над задней, глухой и совершенно ровной стеной дома, над шестиэтажной пропастью. <...> Я держался за черепицу — мне сразу показалось, что она скользит и сползает, — одними пальцами и не мог рассчитывать ни на чью помощь. В первую секунду я испытал необыкновенный ужас... Потом я без труда нашел площадку и спустился к себе в комнату: из зеркала на меня глядело мое лицо, искаженное, запачканное известкой, с совершенно чужими глазами» [16, с. 23–24].

В пороговой, экзистенциальной ситуации на грани небытия герой Г. Газданова ведет себя в соответствии с известным тезисом Х. Ортеги-и-Гассета о жизни как непрестанном кораблекрушении. Пережив «ослепление ужасом», художественная культура XX века начинает вглядываться в бездну трансцендентного, отыскивая в самом Ничто фонари, маяки, путеводные звезды. В 1960 году «прыжок в пустоту» совершает И. Кляйн. Одноименная акция, символизирующая и самоубийство, и освобождение человека от гравитации рационального и от-refлексированного, и предельное творческое высвобождение художника, сравнимое с состоянием космической невесомости (надпись под фотомонтажной работой, запечатлевшей прыжок акциониста из окна, гласила: «Человек в космосе! Художник пространства бросает себя в пустоту!»), озаменовала новую

решимость культуры на максимальное вопрошание — мужественный ответ искусства на тяжелые экзистенциальные вызовы.

В 2002 году эстонский акционист Я. Тоомик тоже совершает знаменательный «прыжок в пустоту». На 36-секундном видео «Без названия» висящий на высоте 9 метров над землей художник отпускает трос и на глазах зрителей пробивает собой саму «плоть мира», проваливаясь глубоко под землю. Завораживающий эффект этого «экзистенциального аттракциона» заставлял посетителей выставки «В моем конце — мое начало. В моем начале — мой конец» (индивидуальный проект Я. Тоомика, Московский музей современного искусства, 13 февраля — 24 марта 2019 года) подолгу не отходить от экрана, вновь и вновь проживая миг между «до» и «после» — экзистенциальный экстремум в зазоре между еще-присутствием и уже-исчезновением.

«Ненадежно, без примет,| ненадолго, но зато| я увидел этот свет,| ускользающий в ничто», — свидетельствует современный российский поэт О. Дозморov в коротком стихотворении 1996 года. Шаткость экзистенциального пребывания на краю, страх исчезновения побеждаются ритмическим витальным акцентом-сдвигом («но зато»!) — утверждением ценности пребывания в бытии, «мужества быть» [42].

* * *

Богатые пластические и концептуально-символические плоды выявляют новые аспекты экзистенциального в искусстве. Традиции репрезентации фундаментальных онтических состояний пополняются новыми смыслами, семантическими нюансами, оттенками значений, находят оригинальные возможности выражения средствами художественного изъяснения. С точки зрения широко понимаемой фундаментальной онтологии с ее курсом на тотальную депсихологизацию онтического художник действует непоследовательно и парадоксально. Однако эмоционально-психологические слои, которым не нашлось места в ряде теоретических систем апологетов экзистенциализма, живут в искусстве в качестве неистребимых рецептивных основ и подчас именно они, будоража воображение, вызывая к чувственному, на внерациональном уровне наделяют зрителя большим опытом «онтологического откровения», нежели когнитивно освоенные тезисы философских трактатов.

Литература

1. Антропология искусства: Язык искусства и мера человеческого в меняющемся мире / отв. ред. О.А. Кривцун. М.: Индрик, 2017.
2. Мир образов. Образы мира: Антология исследований визуальной культуры: Учебное пособие / ред.-сост. Н.Н. Мазур. СПб.; М.: Новое изд-во, 2018.
3. Пластическое мышление в живописи, архитектуре, кино и фотографии / отв. ред. О.А. Кривцун. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019.
4. Философская антропология: Человек многомерный / отв. ред. С.А. Лебедев. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2010.
5. Аббаньяно Н. Структура экзистенции // Аббаньяно Н. Введение в экзистенцию. Позитивный экзистенциализм и другие работы / пер. с итал. А.Л. Зорина. СПб.: Алетейя, 1998.
6. Андреева Е.Ю. Все и ничто: символические фигуры в искусстве второй половины XX века. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2004.
7. Арнхейм Р. Искусство и визуальное восприятие. М.: Прогресс, 1974.
8. Батракова С.П. Современное искусство и наука: Место человека во Вселенной. М.: БуксМАрт, 2018.
9. Белтинг Х. К антропологии образа / пер. с англ. А. Зеликовой, Н. Мазур // Мир образов. Образы мира: Антология исследований визуальной культуры: Учебное пособие / ред.-сост. Н.Н. Мазур. СПб.; М.: Новое изд-во, 2018. С. 534–543.

С.С. Ступин

Искусство как
репрезентация
экзистенциаль-
ного

ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА

10. Беспалов О.В. Символическое и дословное в искусстве XX века. М.: Памятники исторической мысли, 2010.
11. Бимель В. Мартин Хайдеггер / пер. с нем. А. Верникова. Челябинск: Урал LTD, 1998.
12. Брайсон Н. Читаемое тело: Лебрен / пер. с нем. М. Шульц // Мир образов. Образы мира: Антология исследований визуальной культуры: Учебное пособие / ред.-сост. Н.Н. Мазур. СПб.; М.: Новое изд-во, 2018. С. 262–276.
13. Буров А.М. Пластический рисунок европейского киноискусства начала XXI века // Пластическое мышление в живописи, архитектуре, кино и фотографии / отв. ред. О.А. Кривцун. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019. С. 258–306.
14. Бурханов А.Р. Экзистенциалы человеческого бытия как модусы западной постнеклассической философии: от фундаментальной онтологии к экзистенциальной антропологии: дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2014.
15. Гагарин А.С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх: От Античности до Нового времени. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001.
16. Газданов Г. Ночные дороги // Газданов Г. Собр. соч.: в 5 т. Т. 2. М.: Эллис Лак, 2009.
17. Гайденко П.П. Экзистенциал // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 2010.
18. Гуревич П.С. Философская антропология. М.: Омега-Л, 2010.
19. Гуревич П.С. Человек // Человек: Философско-энциклопедический словарь. М.: Наука, 2000. С. 414–418.
20. Дмитриева Н.А. Опыты самопознания // Образ человека и индивидуальность художника в западном искусстве XX века. М.: Наука, 1984. С. 6–50.
21. Дэмпси Э. Стили, школы, направления: путеводитель по современному искусству / пер. с англ. В.А. Крючковой, Е.Н. Чуры. М.: Искусство — XXI век, 2008.
22. Заманская В.В. Экзистенциальная традиция в русской литературе XX века: Диалоги на границах столетий. М.: Флинта, 2018.
23. Зингерман Б.И. Пикассо, Чаплин, Брехт, Хемингуэй // Образ человека и индивидуальность художника в западном искусстве XX века. М.: Наука, 1984. С. 102–162.
24. Зинченко В.П. Сознание и творческий акт. М.: Языки славянских культур, 2010.
25. Картер Б. Совпадение больших чисел и антропологический принцип в космологии // Космология: Теории и наблюдения / пер. с англ. А.Г. Полнарева, С.Ф. Шандарина. М.: Мир, 1978. С. 369–380.
26. Кривцун О.А. Основные понятия теории искусства: Энциклопедический словарь. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018.
27. Кривцун О.А. Эстетика. 3-е изд., перераб. и доп. М.: Юрайт, 2014.
28. Крючкова В.А. Мимесис в эпоху абстракции: Образы реальности в искусстве второй парижской школы. М.: Прогресс-Традиция, 2010.
29. Лебедев С.А. Онтология человека // Философская антропология: Человек многомерный / отв. ред. С.А. Лебедев. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2010. С. 5–31.
30. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / пер. с фр. Н.А. Шматко. М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998.
31. Липовецки Ж. Эра пустоты: Эссе о современном индивидуализме / пер. с фр. В.В. Кузнецова. СПб.: Владимир Даль, 2001.
32. Малова Т.В. О природе пластического чувства: классическое понимание и метаморфозы // Пластическое мышление в живописи, архитектуре, кино и фотографии / отв. ред. О.А. Кривцун. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019. С. 37–54.
33. Мамардашвили М.К. Необходимость себя: Лекции. Статьи. Философские заметки. М.: Лабиринт, 1996.

34. Маньковская Н.Б. Феномен постмодернизма: Художественно-эстетический ракурс. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив: Университетская книга, 2009.
35. Мэй Р. Мужество творить / пер. с англ. Н. Завалковой. М.; СПб.: Питер, 2020.
36. Першеева А.Д. Видеоарт. Монтаж зрителя. СПб.: Т8, 2020.
37. Сальникова Е.В. Отзыв на статью О.С. Давыдовой «Генетика художественного пространства». На правах рукописи // Архив Отдела теории искусства НИИ РАХ. 2013. 8 апр.
38. Сальникова Е.В. Феномен визуального. От древних истоков к началу XXI века. М.: Прогресс-Традиция, 2012.
39. Стайнберг Л. Глаз — это орган разума / пер. с англ. А. Завьяловой // Мир образов. Образы мира: Антология исследований визуальной культуры: Учебное пособие / ред.-сост. Н.Н. Мазур. СПб.; М.: Новое изд-во, 2018. С. 435–448.
40. Столетов А.И. Онтология художественного творчества: дис. ... д-ра филос. наук. Уфа, 2009.
41. Ступин С.С. Искусство и пределы человеческого: Опыт экзистенциального искусствознания. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020.
42. Ступин С.С. Феномен открытой формы в искусстве XX века. М.: Индрик, 2012.
43. Фридберг Д. Движение, эмоция, эмпатия в эстетическом переживании / пер. с англ. Н. Михайловой // Мир образов. Образы мира: Антология исследований визуальной культуры: Учебное пособие / ред.-сост. Н.Н. Мазур. СПб.; М.: Новое изд-во, 2018. С. 476–488.
44. Хайдарова Г. Феномен боли в культуре. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2013.
45. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. Харьков: Фолио, 2003.
46. Шестаков В.П. Гештальт и искусство: Психология искусства Рудольфа Арнхейма. СПб.: Алетейя, 2014.
47. Эпштейн М.Н. Постмодернизм в России. СПб.: Азбука: Азбука-Аттикус, 2019.
48. Юровская Э.П. Эстетические проблемы в экзистенциализме // Эстетика и теория искусства XX века / отв. ред. Н.А. Хренов, А.С. Мигунов. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 205–222.
49. Якимович А.К. Эпоха сокрушительных творений: Из истории искусства и мысли XX века. М.: Галарт, 2009.
50. Ясперс К. Общая психопатология / пер. с нем. Л.О. Акопяна. М.: Практика, 1997.

С.С. Ступин

Искусство как
репрезентация
экзистенциаль-
ного

The Art as a Representation of the Existential

Sergei S. Stupin

Corresponding Member of the Russian Academy of Arts, PhD in Philosophy, Leading Research Fellow of Art Theory Department.

Research Institute of Theory and History of Fine Arts of the Russian Academy of Arts.

21 Prechistenka Str., Moscow 119034, Russian Federation.

ORCID: 0000-0002-7973-5418

E-mail: stupin-ss@mail.ru

Abstract. The survey research was fulfilled within the interdisciplinary approaches “anthropology of art” and “existential art science”, updating the concept of “anthropic principle in artistic creativity” demanded by modern humanitarian science. The relevance of the topic is due to the special attention of the art of modern times to existential problems: art practice of the late 19th – the first two decades of the 21st

ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА

century to the present day in its species, style and genre diversity actively present anthropological terms and meanings. The author of the article emphasizes the immanent nature of the existential foundations of artistic creativity, points to the special role of the phenomenon of *Homo faber* (man creating) in the composition of *Homo sapiens* as a biological species, but at the same time pays attention to the role of existential philosophy (starting with S. Kierkegaard), which influenced shaping strategies in world art. The author is interested in ways to represent existential meanings with the plastic capabilities of fine art, procedural forms of neo-avant-garde, screen arts, theater, poetry, and artistic prose. Special attention is paid to the anthropological potential of the art form — minimal elements of the language of art, plastic nuances of the means of artistic explanation. Within the stereoscopic existential-art-historical approach, the reader is invited to evaluate both the works of modern painting, graphics, sculpture, poetry and fiction, cinema and video art of Russia and the world, which have already become classics and practically unknown to the general public. A detailed panorama of images and languages of art is designed to represent the hypostasis of an existential person — transcending, creating, free, suffering, lonely, loving, frightening, experiencing the experience of death. The mentioned phenomena are considered as structural elements of the system of the existence of human being created by the author, analyzed from an aesthetic and artistic perspective. A similar method of analysis in this context is used for the first time in world science.

Keywords: art, existence, an art form, language of art, existentialism, existential, cultural anthropology, the anthropic principle in art, systematicity.

For citation: Stupin S.S. The Art as a Representation of the Existential // *Chelovek*. 2021. Vol. 32, N 4. P. 172–191. DOI: 10.31857/S023620070016694-0

References

1. *Antropologiya iskusstva: Yazyk iskusstva i mera chelovecheskogo v menyayu-shchemsya mire* [Anthropology of Art: The Language of Art and the Measure of the Human in a Changing World], execut. ed. O.A. Krivtsun. Moscow: Indrik Publ., 2017.
2. *Mir obrazov. Obrazy mira: Antologiya issledovaniy vizual'noi kul'tury: Uchebnoe posobie* [The World of Images. Images of the World: Anthology of Visual Culture Research: Textbook], ed.-compil. N.N. Mazur. St. Petersburg; Moscow: Novoe izdatel'stvo Publ., 2018.
3. *Plasticheskoe myshlenie v zhivopisi, arhitekture, kino i fotografii* [Plastic Thinking in Painting, Architecture, Cinema and Photography], execut. ed. O.A. Krivtsun. Moscow; St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh iniciativ Publ., 2019.
4. *Filosofskaya antropologiya: Chelovek mnogomernyy* [Philosophical Anthropology: Human Multidimensional], execut. ed. S.A. Lebedev. Moscow: YUNITI-DANA Publ., 2010.
5. Abbagnano N. *Struktura ekzistencii* [The Structure of Existence]. Abbagnano N. *Vvedenie v ekzistentsiyu. Pozitivnyi ekzistencializm i drugie raboty* [Introduction to Existence. Positive Existentialism and Other Works], transl. from Ital. by A.L. Zorin. St. Petersburg: Aleteya Publ., 1998.
6. Andreeva E.Yu. *Vse i nichto: simvolicheskie figury v iskusstve vtoroi poloviny XX veka* [Everything and Nothing: Symbolic Figures in the Art of the Second Half of the 20th Century]. St. Petersburg: Ivan Limbah Publ. House, 2004.
7. Arnheim R. *Iskusstvo i vizual'noe vospriyatie* [Art and Visual Perception]. Moscow: Progress Publ., 1974.
8. Batrakova S.P. *Sovremennoe iskusstvo i nauka: Mesto cheloveka vo Vselennoi* [Contemporary Art and Science: Man's Place in the Universe]. Moscow: BuksMArt Publ., 2018.

9. Belting H. K antropologii obraza [To the Anthropology of the Image], trans. from Engl. by A. Zelikova, N. Mazur. *Mir obrazov. Obrazy mira: Antologiya issledovani vizual'noi kul'tury: Uchebnoe posobie* [The World of Images. Images of the World: An Anthology of Visual Culture Research: Textbook], ed.-compil. N.N. Mazur. St. Petersburg; Moscow: Novoe izdatelstvo Publ., 2018. P. 534–543.

10. Bespalov O.V. *Simvolicheskoe i doslovnnoe v iskusstve XX veka* [Symbolic and Literal in the Art of the 20th Century]. Moscow: Pamyatniki istoricheskoi mysli Publ., 2010.

11. Biemel W. *Martin Heidegger*, transl. from Germ. by A. Vernikov. Chelyabinsk: Ural LTD Publ., 1998.

12. Bryson N. Chitaemoe telo: Le Brun [Readable Body: Le Brun], transl. from Germ. by M. Shultz. *Mir obrazov. Obrazy mira: Antologiya issledovani vizual'noi kul'tury: Uchebnoe posobie* [The World of Images. Images of the World: An Anthology of Visual Culture Research: Textbook], ed.-compil. N.N. Mazur. St. Petersburg; Moscow: Novoe izdatelstvo Publ., 2018. P. 262–276.

13. Burov A.M. *Plasticheskii risunok evropeiskogo kinoiskusstva nachala XXI veka* [Plastic Drawing of European Cinematography at the Beginning of the 21st Century]. *Plasticheskoe myshlenie v zhivopisi, arhitekture, kino i fotografii* [Plastic Thinking in Painting, Architecture, Cinema and Photography], execut. ed. O.A. Krivtsun. Moscow; St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh iniciativ Publ., 2019. P. 258–306.

14. Burhanov A.R. *Ekzistencial'noe chelovecheskoe bytiya kak modusy zapadnoi postneklassicheskoi filosofii: ot fundamental'noi ontologii k ekzistencial'noi antropologii: avtoref. dis. ... kand. filos. nauk* [Existentials of Human Existence as Modes of Western Post-non-classical Philosophy: From Fundamental Ontology to Existential Anthropology: Abstract of Diss. ... PhD, Philosophy]. Yekaterinburg, 2014.

15. Gagarin A.S. *Ekzistencial'noe chelovecheskoe bytiya: odinochestvo, smert', strah: Ot Antichnosti do Novogo vremeni* [Existentials of Human Existence: Loneliness, Death, Fear: From Antiquity to Modern Times]. Yekaterinburg: Ural Univ. Publ., 2001.

16. Gazdanov G. Nochnye dorogi [Night Roads]. Gazdanov G. *Sobranie sochinenii: v 5 t.* [Collected Works: in 5 vol.]. Vol. 2. Moscow: Ellis Lak Publ., 2009.

17. Gaidenko P.P. *Ekzistencial' [Existential]. Novaya filosofskaya entsiklopediya: v 4 t.* [New Philosophical Encyclopedia: in 4 vol.]. Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 2010. P. 420.

18. Gurevich P.S. *Filosofskaya antropologiya* [Philosophical Anthropology]. Moscow: Omega-L Publ., 2010.

19. Gurevich P.S. *Chelovek* [Human]. *Chelovek: Filosofsko-entsiklopedicheskii slovar'* [Human: Philosophical and Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Nauka Publ., 2000. P. 414–418.

20. Dmitrieva N.A. *Opyty samopoznaniya* [Experiments of Self-knowledge]. *Obraz cheloveka i individual'nost' hudozhnika v zapadnom iskusstve XX veka* [The Image of a Person and the Individuality of the Artist in Western Art of the 20th Century]. Moscow: Nauka Publ., 1984. P. 6–50.

21. Dempsey E. *Stili, shkoly, napravleniya: putevoditel' po sovremennomu iskusstvu* [Styles, Schools, Directions: A Guide to Contemporary Art], transl. from Engl. by V.A. Kryuchkova, E.N. Chura. Moscow: Iskusstvo — XXI vek Publ., 2008.

22. Zamanskaya V.V. *Ekzistencial'naya traditsiya v russkoi literature XX veka: Dialogi na granitsakh stoletii* [Existential Tradition in Russian Literature of the 20th Century: Dialogues on the Borders of Centuries]. Moscow: Flinta Publ., 2018.

23. Zingerman B.I. *Pikasso, Chaplin, Brecht, Hemingway. Obraz cheloveka i individual'nost' hudozhnika v zapadnom iskusstve XX veka* [The Image of a Person and the Individuality of the Artist in Western Art of the 20th Century]. Moscow: Nauka Publ., 1984. P. 102–162.

24. Zinchenko V.P. *Soznanie i tvorcheskii akt* [Consciousness and the Creative Act]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ., 2010.

25. Carter B. *Sovpadenie bol'shih chisel i antropologicheskii princip v kosmologii* [Coincidence of Large Numbers and the Anthropological Principle in Cosmology].

С.С. Ступин

Искусство как
репрезентация
экзистенциаль-
ного

ОБРАЗЫ ЧЕЛОВЕКА

Kosmologiya: Teorii i nablyudeniya [Cosmology: Theories and Observations], transl. from Engl. by A.G. Polnarev, S.F. Shandarin. Moscow: Mir Publ., 1978. P. 369–380.

26. Krivtsun O.A. *Osnovnye ponyatiya teorii iskusstva: Entsiklopedicheskii slovar'* [Basic Concepts of Art Theory: Encyclopedic Dictionary]. Moscow; St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh iniciativ Publ., 2018.

27. Krivtsun O.A. *Estetika* [Aesthetics]. 3rd ed., rev. and updat. Moscow: Yurait Publ., 2014.

28. Kryuchkova V.A. *Mimesis v epohu abstrakcii: Obrazy real'nosti v iskusstve vtoroi parizhskoi shkoly* [Mimesis in the Era of Abstraction: Images of Reality in the Art of the Second Parisian School]. Moscow: Progress-Tradiciya Publ., 2010.

29. Lebedev S.A. *Ontologiya cheloveka* [Human Ontology]. *Filosofskaya antropologiya: Chelovek mnogomernyi* [Philosophical Anthropology: Human Multi-dimensional], execut. ed. S.A. Lebedev. Moscow: YUNITI-DANA Publ., 2010. P. 5–31.

30. Lyotard J.-F. *Sostoyanie postmoderna* [Postmodern State], transl. from French by. N.A. Shmatko. Moscow: Institute of Experimental Sociology; St. Petersburg: Aleteiya Publ., 1998.

31. Lipovetsky G. *Era pustoty: Esse o sovremennom individualizme* [The Era of Emptiness: An Essay on Contemporary Individualism], transl. from French by V.V. Kuznetsov. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2001.

32. Malova T.V. *O prirode plasticheskogo chuvstva: klassicheskoe ponimanie i metamorfozy* [On the Nature of Plastic Feeling: Classical Understanding and Metamorphosis]. *Plasticheskoe myshlenie v zhivopisi, arhitekture, kino i fotografii* [Plastic Thinking in Painting, Architecture, Cinema and Photography], execut. ed. O.A. Krivtsun. Moscow; St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh iniciativ Publ., 2019. P. 37–54.

33. Mamardashvili M.K. *Neobhodimost' sebya: Lekcii. Stat'i. Filosofskie zametki* [Need for Yourself: Lectures. Articles. Philosophical Notes]. Moscow: Labirint Publ., 1996.

34. Man'kovskaya N.B. *Fenomen postmodernizma: Hudozhestvenno-esteticheskii rakurs* [The Phenomenon of Postmodernism: Artistic and Aesthetic Perspective]. Moscow; St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh iniciativ: Universitetskaya kniga Publ., 2009.

35. May R. *Muzhestvo tvorit'* [The Courage to Create], transl. from Engl. by N. Zavalkova. Moscow; St. Petersburg: Piter Publ., 2020.

36. Persheeva A.D. *Videoart. Montazh zritelya* [Video Art. Installation of the Viewer]. St. Petersburg: T8 Publ., 2020.

37. Salnikova E.V. *Otzyv na stat'yu O.S. Davydovoi "Genetika hudozhestvennogo prostranstva"*. Na pravah rukopisi [Review of the Article: Davydova O.S. Genetics of Artistic Space. As a Manuscript]. *Arhiv Otdela teorii iskusstva NII RAH* [Archive of the Department of Theory of Art of the Research Institute of the Russian Academy of Arts]. 2013. Apr. 8.

38. Salnikova E.V. *Fenomen vizual'nogo. Ot drevnih istokov k nachalu XXI veka* [Visual Phenomenon. From Ancient Origins to the Beginning of the 21st Century]. Moscow: Progress-Tradiciya Publ., 2012.

39. Steinberg L. *Glaz — eto organ razuma* [The Eye is the Organ of the Mind], transl. from Engl. by A. Zavyalova. *Mir obrazov. Obrazy mira: Antologiya issledovaniy vizual'noi kul'tury: Uchebnoe posobie* [The World of Images. Images of the World: An Anthology of Visual Culture Research: Textbook], ed.-compil. N.N. Mazur. St. Petersburg; Moscow: Novoe izdatelstvo Publ., 2018. P. 435–448.

40. Stoletov A.I. *Ontologiya hudozhestvennogo tvorchestva: avtoref. dis. ... kand. filos. nauk* [Ontology of Artistic Creativity: Abstract of Diss. ... PhD, Philosophy]. Ufa, 2009.

41. Stupin S.S. *Iskusstvo i predely chelovecheskogo: Opyt ekzistencial'nogo iskustvoznaniya* [Art and the Limits of the Human: Experience of Existential Art History]. Moscow; St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh iniciativ Publ., 2020.

42. Stupin S.S. *Fenomen otkrytoi formy v iskusstve XX veka* [Open Form in the Art of the 20th Century]. Moscow: Indrik Publ., 2012.

43. Fridberg D. Dvizhenie, emociya, empatiya v esteticheskom perezhivanii [Movement, Emotion, Empathy in Aesthetic Experience], transl. from Engl. by N. Mikhailova. *Mir obrazov. Obrazy mira: Aantologiya issledovaniy vizual'noi kul'tury: Uchebnoe posobie* [The World of Images. Images of the World: An Anthology of Visual Culture Research: Textbook], ed.-compil. N.N. Mazur. St. Petersburg; Moscow: Novoe izdatelstvo Publ., 2018. P. 476–488.
44. Haidarova G. *Fenomen boli v kul'ture* [The Phenomenon of Pain in Culture]. St. Petersburg: Russian Christian Academy Publ., 2013.
45. Heidegger M. *Bytie i vremya* [Being and Time], transl. from Germ. by V.V. Bibihin. Kharkov: Folio Publ., 2003.
46. Shestakov V.P. *Geshtal't i iskusstvo: Psihologiya iskusstva Rudol'fa Arnheima* [Gestalt and Art: The Psychology of Art by Rudolf Arnheim]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2014.
47. Epshtein M.N. *Postmodernizm v Rossii* [Postmodernism in Russia]. St. Petersburg: Azbuka: Azbuka-Attikus Publ., 2019.
48. Yurovskaya E.P. Esteticheskie problemy v ekzistencializme [Aesthetic Problems in Existentialism]. *Estetika i teoriya iskusstva XX veka* [Aesthetics and Theory of Art of the 20th Century], execut. ed. N.A. Hrenov, A.S. Migunov. Moscow: Progress-Tradiciya Publ., 2005. P. 205–222.
49. Yakimovich A.K. *Epoha sokrushitel'nyh tvorenii: Iz istorii iskusstva i mysli XX veka* [The Era of Crushing Creations: From the History of Art and Thought of the 20th Century]. Moscow: Galart Publ., 2009.
50. Yaspers K. *Obshchaya psihopatologiya* [The General Psychopathology], transl. from Germ. by L.O. Akopyan. Moscow: Praktika Publ., 1997.

С.С. Ступин
Искусство как
репрезентация
экзистенциаль-
ного

Научный журнал

Человек

2021. Том 32, номер 4

Учредители: Российская академия наук, Институт философии РАН

Издатель: Российская академия наук

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС 77-76826 от 01.10.2019

Главный редактор *Р.Г. Апресян*

Ответственный секретарь *З.В. Островская*

Редакторы: *С.М. Марабанец, З.В. Островская, Н.Ф. Колганова, В.Л. Шарова*

Верстка и корректура: ООО «Интеграция: Образование и Наука»

Сдано в набор 9.08.2021. Подписано к печати 20.08.2021

Формат 70х100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура: Liberaton Serif, Carlito

Уч.-изд. л. 20,3. Тираж 140 экз. Заказ № 22/4а

20 экз. распространяется бесплатно

Исполнитель по контракту № 4У-ЭА-069-20

ООО «Интеграция: Образование и Наука»

105082 Москва, Рубцовская наб, д. 3, стр. 1, пом. 314

Отпечатано в ООО «Институт информационных технологий».

Подписной индекс — 71076

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования
и экспертного отбора.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240 Москва,

ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Номер телефона: +7 (495) 695-52-82

Электронная почта: chelovek@iph.ras.ru

Сайт: <https://chelovek.jes.su>, <https://chelovek.iph.ras.ru>

Свободная цена

На первой странице обложки: Рене Магритт. Условия человеческого существования. 1935. Частное собрание

На четвертой странице обложки: Дарья Казаринова-Пыльнова, Москва. Свой путь в эпоху сингулярности. Графика Digital (предоставлена автором). URL: <https://m.vk.com/club124186262>

ГАУГН-ПРЕСС

«ГАУГН-ПРЕСС» осуществляет свою деятельность на базе Государственного академического университета гуманитарных наук (ГАУГН) и научно-исследовательских институтов Российской академии наук социогуманитарного профиля в рамках их сетевого взаимодействия.



КЛЮЧЕВЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ

- формирование учебно-методических комплексов
- развитие научной периодики
- внедрение новых стандартов научной коммуникации



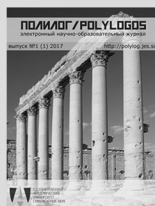
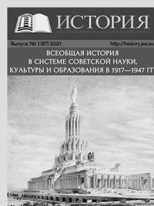
ПРИНЦИПЫ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

- интеграция науки и образования
- модульный характер актуализации гуманитарного знания
- сетевое взаимодействие научных и методических центров

НАУЧНАЯ И УЧЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА



СЕТЕВАЯ ПЕРИОДИКА



По вопросам приобретения научной и учебной литературы, печатных изданий журналов Российской академии наук, а также оформления подписки на сетевую периодику обращаться по адресу **press@gaugn.ru**



БАКАЛАВРИАТ
Философия



МАГИСТРАТУРА
**Философия и современные
научно-технологические вызовы**



АСПИРАНТУРА
Философия

Философское образование дает самое важное для успешного в современном мире специалиста — умение системно и стратегически мыслить, благодаря широкому кругозору и серьезным аналитическим способностям.

Философский факультет ГАУГН — один из сильнейших философских факультетов России. Здесь уверены, что личность раскрывается в равноправном диалоге. Образовательные программы факультета формируют навыки серьезной аналитической работы, практической деятельности в сферах управления и прогнозирования социокультурных процессов.

5 ПРИЧИН ПОСТУПИТЬ НА ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ ГАУГН



**ВЫДАЮЩИЕСЯ
ПРЕПОДАВАТЕЛИ**

Профессора с мировым именем, академики РАН, действующие ученые, заслуженные деятели науки РФ, перспективные молодые преподаватели-исследователи.



**ФОРМАТ
«ШКОЛА-СТУДИЯ»**

Небольшие группы. Уникальные авторские курсы. Регулярные консультации с лучшими исследователями и практиками.



НАУЧНАЯ КАРЬЕРА

Все заинтересованные в академической деятельности студенты могут стать участниками научно-учебных групп, стажерами-исследователями или лаборантами в исследовательских лабораториях.



**ЯЗЫКОВАЯ
ПОДГОТОВКА**

Изучение европейских и иностранных языков с учетом уровня подготовки. Обязательное изучение латыни. Факультативно - санскрит и древнегреческий язык.



**ЯРКАЯ
СТУДЕНЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ**

Участие в многочисленных клубах. Гарантированная поддержка собственных оригинальных инициатив и проектов.