

## **ЧЕЛОВЕК В НОВОМ КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ (НАБРОСКИ СОВРЕМЕННОГО ДУШЕВНОГО ПЕЙЗАЖА)**

Идея данной статьи исходит из нашего убеждения в том, что природа человека несводима к дихотомии духа и плоти, и сфера душевного имеет свой особый антропологический статус. Та ситуация, в которой оказался современный человек, и связанные с этим проблемы душевой жизни, требуют философского осмысления.

Понятие души в истории философии не имеет четкого определения. Зачастую оно употребляется в паре с понятием духа. Если дух воспринимается как космическое, демиургическое, творческое, рациональное мужское начало, то душа – выражение женского, эмоционально значимого. Учение о душе развивалось в рамках восточного христианства, смягчая суровую дихотомию духа и плоти. Душа в нем выступала как промежуточная часть, которая тянется то к божественному, то к плотскому. Попробуем теперь выделить сферы, находящиеся во власти духа и души. Интеллект, разум, сознание, волю оставим за духом, тогда как к душе отнесем то, что обычно называют «внутренним миром человека»: эмоции, аффекты, переживания. Бросая взгляд на жизнь современного человека и на формы его бытия в культуре, попытаемся определить топику душевного в ней. Современное культурное пространство многомерно, и поэтому наброски тех «душевных пейзажей», которые мы сделаем, не претендуют на целостность описания.

**Этюд 1. Homo publicus.** Современный человек – существо публичное. Это один из важнейших способов его культурного существования, его самовыражения и самораскрытия. Социальные философы показали, что сферы публичного и частного есть завоевание новоевропейской культуры. Публичное, которое ныне не сводится ни к политическому, ни к общественному, выступает как некая сфера дискурсивных практик. Понятие частного претерпело эволюцию от античности и средних веков, когда эта сфера связывалась с домохозяйством, с жизнью за толстыми стенами, к Новому времени, когда она стала пониматься как мир интимности, мир человеческой души.

Фактически новоевропейское открытие частного было бегством человека в субъективность душевного, бегством от социума, от давления всеобщего. Это бегство началось с сентименталистов и романтиков, красной нитью проходило через всю культуру XIX и начала XX веков. «В этом бунте сердца против собственной социальной экзистенции родился современный индивид с его неизменно переменчивыми настроениями и склонностями, в радикальной субъективности его чувственной жизни, заплутавшейся в бесконечных конфликтных ситуациях, которые все коренятся в двойкой неспособности, чувствовать себя в социуме как дома и жить вне социума», – писала Ханна Арендт. [1, с.52]

Однако мир интимного не принес человеку ощущения защищенности, которое он ранее получал в стенах дома, замка. Не случайно век XX в философии осмысливается как эпоха бездомности, звучат мотивы покинутости, одиночества, идет поиск Другого. Душа не может заменить дом, она сама нуждается в защите, но современная культура такой защиты не дает. Душевная жизнь усложнилась и дифференцировалась, человека изъела рефлексия по поводу собственного бытия. И если в XVIII веке он совершил бегство из публичного в частное, то сегодня он совершает обратное: бегство из частного в публичное: «В сравнении с реальностью, образующейся, когда тебя слышат и видят, даже самые мощные силы нашей внутренней жизни – сердечные страсти, задушевные мысли, чувственные наслаждения – ведут какое-то неуверенное, тенеобразное существование, разве что, изменившись, как бы де-приватизируются и де-индивидуализируются и так преобразуются, что находят адекватную для публичной явленности форму» [1, с.66].

Бегство в публичное диктуется также отсутствием у современного человека чувства дома. Происходит колонизация жизненного мира. Человек не чувствует себя домохозяйном, в классическом понимании этого слова, он живет скученно: в общежитии, коммунальной квартире, в домах типовой застройки и т.д. Средства коммуникации продлевают его пребывание в публичном: ему звонят по телефону, пишут по E-mail. Он и дома продолжает вести дела, дом становится продолжением офиса, конторы, кафедры. В итоге фактически исчезает грань между частным и публичным, что, естественно, отражается на душевной жизни человека.

Таким образом, современное бегство в публичное есть бегство от тягот душевной жизни. Экспонируя себя во вне, желая быть на виду, человек пытается преодолеть разлад с самим собой, и успех в публичном есть своеобразная компенсация за неудачи в приватном.

**Этюд 2. Homo virtualis.** Виртуальное пространство – это новый тип культурного пространства, созданный современной цивилизацией и, в свою очередь, формирующий новый тип человека. В обыденном сознании слово «виртуальный» ассоциируется с миром компьютеров, однако, понятие виртуальности активно используется в разных областях науки: в квантовой физике, эргономике, психологии и др.

Вопрос о виртуальной реальности – вопрос соотношении нескольких миров: объективно существующего мира, мира видимого и мира мыслимого. Под виртуальной реальностью понимается «образ реальности, тем или другим путем формируемый в сознании: в отличие от обычных образов, продуктов сознания и воображения, он выступает как действительная среда определенной деятельности человека – иными словами, человек воспринимает себя как пребывающий в данной реальности, и как таковой действует – так что эта реальность обладает характеристиками обычной эмпирической реальности, однако, разумеется, лишена части ее основных предикатов» [13, с.312]. Как показано С.С.Хоружим, виртуальная реальность – это частичное, недоуплотненное существование. Философствование о виртуальной реальности выходит за пределы дискурса сущности, поскольку сама виртуальная реальность представляет недо-род бытия, недоуплотнившееся, недооформившееся бытие. Виртуальная реальность – неаристотелева реальность, в которой бытие получает не именную, а глагольную характеристику. Это – мерцающее, пульсирующее бытие. Такая реальность создает новый тип человека – homo virtualis, которому очень сложно переходить к уровню эмпирической реальности.

В современной культуре наблюдается гипертрофия «виртуалистского мировосприятия», что, в свою очередь, создает так называемые «виртуалистские стереотипы»: фрустрацию, тягу к освобождению, выражающуюся в виртуальном разрушении норм и форм, «виртуальное творчество». Главным отличием этого вида творчества, по Хоружему, является отсутствие ответственности и притязаний на истинность. Это «творчество полу-понарошку, творчество для пробы, для понта, для стеба, для прикола – творчество постулирующее, что

все существующее, будь то в сфере материальной или духовной, есть только виртуальность» [13, с.350].

Современные философы полагают, что homo virtualis представляет собой некий новый антропологический тип. Он, как его рисует Ж.Бодрийяр, превращается в протез к машине, изменяется парадигма его чувствительности (претерпевают изменения зрение, осязание, слух и др.). «Человек Виртуальный, неподвижно сидящий перед вычислительной машиной, занимается любовью посредством экрана и приучается слушать лекции по телевизору. Он начинает страдать от дефектов двигательной системы, несомненно связанных с мозговой деятельностью... Подобно тому, как мы можем предположить, что очки или контактные линзы в один прекрасный день станут интегрированным протезом, который поглотит взгляд, мы можем также опасаться, что искусственный интеллект и его технические подпорки станут протезом, не оставляющим места для мысли» [2, с.76].

Важнейшей характеристикой человека виртуального является операциональность. Искусственный разум избавляет человеческий ум от природной двусмысленности, антиномичности. Для него характерна так называемая бинарная логика (да, нет), которая становится основным принципом мышления для homo virtualis, принципиально отбрасывающего все то, что невозможно пропустить через электронный мозг. В итоге человеческий разум уподобляется разуму искусственному.

Виртуальное пространство не востребует человека, в котором была бы развита душевная сфера, поскольку она сопряжена с эмоциями, переживаниями, которые должны быть исключены, т.к. противоречат главному требованию пребывания в виртуальной реальности – умению вырабатывать и культивировать операционные качества. Вся информация на экране предназначена для быстрого прочтения. Над ней некогда размышлять. Электронное письмо с трудом может стать чем-то иным, чем формализованным сообщением. Оно лишено своей уникальности. В нем нет авторского почерка, следов волнений и душевного состояния адресанта в момент его написания. Это не то письмо, которое можно долго держать в руках, не решаясь вскрыть и гадая, какую тайну оно содержит. Мир компьютерных технологий, мир виртуальной коммуникации – это мир больших скоростей, а душевная жизнь их не выносит.

Этюд 3. *Homo sexualis*. Современная культура актуализировала еще один тип пространства – сексуальное пространство, которое активно эксплуатируется средствами масс-медиа, рекламой. Психологический анализ утверждает, что наша душевная жизнь со всеми ее хитросплетениями, есть лишь проявление энергии либидо, нашей сексуальности. Почти всю постмодернистскую философию, так или иначе соотносящую себя с фрейдизмом, можно назвать пансексуалистской. «Мы нуждаемся в критике сексуального разума, или, скорее, в генеалогии сексуального разума, вроде той генеалогии морали, которую создал Ницше, ибо это наша новая мораль» [3, с.51].

В современном культурном пространстве сексуальность рассматривается не столько как источник творческой энергии, которая, благодаря механизмам сублимации, направляется на общественно полезную деятельность, творчество, сколько как модель, как некий тип воспроизводства, напоминающий принцип устройства и существования машинной цивилизации. Не случайно философский дискурс породил такое понятие как «желающая машина». Постулировав человека как существо сексуально озабоченное, современная культура находит разные механизмы использовать такое состояние в своих целях. Она формирует отношение к сексуальности как к знаковой системе, создает знаковые модели (имиджи) мужчины и женщины и тем самым интенсифицирует эротические переживания человека. Суть этих переживаний состоит в том, что человек вдруг ощущает свое непопадание в знаковость: у него лишний вес, целлюлит, перхоть, дряблые мышцы и т.д. И он спешит воспользоваться средствами, предлагаемыми цивилизацией для того, чтобы ликвидировать свое выпадение из знаковой системы.

Становясь моделью, тело перестает быть вместилищем души (не на этом ли основан «модельный бизнес»? ). В общественном сознании наблюдается инверсия понятий «человек» и «модель». Знаки поменялись местами, и быть и чувствовать моделью для человека не является оскорбительным, а, наоборот, престижным. Многочисленные рекламные плакаты заывают в «школы модели», где нас научат моделировать тело и даже мышление с гарантией попасть в знаковость. По Бодрийяру, сексуальность является моделью, подобно тому, как для медицины идеальной моделью тела выступает труп, для религии – зверь (в котором доминируют инстинкты и вожелдения плоти),

для системы политической экономии – робот, для системы политической экономии знака – манекен (отличается от робота тем, что производит не рабочую силу, а модели значения), так же, как для моды симулятивной моделью тела стала нагота [4, с.185]. Такие феномены, как соблазн, любовные приключения исчезают из современной культуры, поскольку главная забота человека типа homo sexualis – немедленное удовлетворение желаний: «Мы – культура поспешной эякуляции. Все больше и больше любой соблазн, любой способ соблазнения, который является сам высоко ритуализированным процессом, уступает место натурализованному сексуальному императиву, требованию немедленной реализации желания» [3, с.52]. При этом реализация желания уподобляется принуждению к ликвидности, как копия того, что определяет рыночную стоимость:

«Отныне больше не говорят:

«У тебя есть душа, и ты должен ее спасти», – но говорят так:

«У тебя есть пол, и ты должен знать, как его правильно использовать»;

«У тебя есть бессознательное, и ты должен знать, как его освободить»;

«У тебя есть тело, и ты должен научиться им наслаждаться»;

«У тебя есть либидо, и ты должен знать, как его расходовать», и т.д.» [3, с.52].

К описанной постмодернистским авторитетом ситуации можно добавить исчезновение в современной культуре феномена «речи», которая вуалирует желание (искусство вести речи, т.е. искусство утонченного флирта, постепенно исчезает, т.к. уже нет необходимости вообще что-либо вуалировать. Остается «голый», неприкрытый язык, выразитель желания, если стать на психоаналитическую, в частности, лакановскую, позицию различения речи и языка). Изменяется и сам любовный дискурс, который отказывается от восторженно-романтического идеала и принимает карнавализованные формы, когда слова из сферы материально-телесного низа становятся единственно возможными для описания объекта желания. Вместо блоковской Прекрасной Дамы появляется «баба», «телка» и т.д. Сами же любовные отношения для homo sexualis также являют собой некую разновидность карнавала.

Таким образом, и в сексуальном пространстве современной культуры мы не находим места для локализации душевного.

Этюд 4. **Безумие и страдание.** Три первых этюда, которые я попыталась набросать, показали, что современное культурное пространство фактически не оставляет места для жизни души. Номо publicus бежит от нее во внешнюю жизнь, в антропологической структуре homo virtualis она просто исключается, а homo sexualis заменил ее машинерией бессознательного. Однако потребность «изливать душу» у человека все же вряд ли исчезнет, иначе его ждет душевная болезнь, которая может настичь его, на первый взгляд, внезапно. «Шизофрения – главное психическое заболевание XX века, поистине королева безумия», - констатирует В. Руднев [9, с.335]. Однако, она, как и другие психические заболевания, культурно опосредована и характерна для самой сути XX века, подвергшем расщеплению человеческое Я. Как заметил М Фуко, «безумие всегда связано с цивилизацией и ее неуютностью» [12, с.507]. Стоит задуматься, почему для обозначения одного и того же феномена используются разные слова: «душевнобольной» и «умалишенный». В «Истории безумия» Фуко показал, феномен безумца есть плод рационалистической европейской культуры, как и собственно феномен психиатрической клиники. Безумец тот, кто не укладывается в каноны рациональности, за что «вытесняется» из социального пространства. Кроме того, проблематика безумия вращается вокруг представления о душе как «пленнице тела». Доказательством тому служит характерная для классической эпохи вера в восстановление разума. Если добавить к телу недостающую материю, то можно вернуть душе утраченные способности. [12, с.219]. Психоанализ, мало чего добавляет к этой «новоевропейской вере». Фрейд делает акцент на сексуальности человека, описывая связь между телом и его инстинктами с душой, постулируя телесную детерминированность желаний. Но если стать на позицию, что существует обратная связь и принять во внимание, что телесные недуги обусловлены определенным состоянием души? Здесь уместно вспомнить концепцию П.Флоренского, рассматривающего телесность и духовность как части единого организма, как метафизические поверхности, ограничивающие мистическое от эмпирического: «Тело есть пленка, отделяющая область феноменов от области ноуменов» [10, с.437]. «Болезни – от разложения духовной жизни,

от неупорядоченности ее, от неуставности нашей жизни, особенно от жизни пола. От утраты духовного начала я ощущает себя актером» [11, с.418]. Не значит ли, что болезнь души приводит к лишению ума? Если это так, то человечеству, заменившему сложную гамму душевно-духовных чувств рациональностью, дорого обойдется невнимание к душе.

Словно предчувствуя это, современная культура все же оставляет некоторое пространство для душевного и, формы жизни души порождают еще один тип человека – Человека Исповедывающегося. Традиционную форму исповеди, в храме у священника, культура знала уже давно. Однако сегодня она сохраняет свою значимость только для верующих, утратив свой прежний статус как формы культурного существования всего общества. Ее аналогом, но с противоположным знаком, на что обратил внимание П.Флоренский, выступает исповедь на кушетке у аналитика: «Лечение психоанализом – сколок с Исповеди, похоже на исповедь, но при неверном лекарстве – издевательство и извращение задачи» [11, с.419]. Популярная сегодня мемуарная и автобиографическая литература великих деятелей культуры, политиков также может рассматриваться как форма исповедания. Еще на одну форму исповедания обратил внимание Б.Марков: это исповедание в пивной, в состоянии алкогольного опьянения, которое есть способ соединения с трансцендентным. Человек изливает свою душу, предварительно залив туда достаточную порцию «душевного напитка». К сожалению (а может к счастью?), именно эта последняя форма все настойчивее пытается получить статус душевного пространства современной культуры.

Исповедь как форма культурного существования связана со специфической способностью души к страданию. Сегодня философы ставят вопрос о том, насколько очевидна онтологическая укорененность страдания. Возможно, это исключительно антропологическая проблема, поскольку страдание не присуще бытию вообще. Речь идет не о страдании, вызванном физической болью, а о страдании-переживании, являющимся феноменом человеческого бытия. «Строго говоря, переживание – это не действительность, а всегда мечта или воспоминание. Чтобы пережить нечто, необходимо, чтобы оно прошло... Жизнь должна умереть, чтобы наступила ностальгия» [7, с.144]. Страдание вызвано рефлексией, и по мере ее усложнения, оно уси-



ливается. В феномене страдания сосредоточен целый комплекс проблем: нравственных, социальных, эстетических. Оно возникает «от несоответствия случившегося абсолюту и завершено гармоническому и чаще всего сопровождает поиски смысла жизни» [7, с.144]. Через историю утопической мысли проходила мечта избавления от страдания. Но никакое устройство социума не может изгнать его из жизни человеческой души. Возможно, ей оно необходимо, ибо страдания души укрепляют дух.

**Этюд 7. Другой.** Пытаясь выявить топику душевного в культуре, мы неизбежно сталкиваемся с проблемой Другого. Человеческое бытие – это бытие с другими. Человек, открывающий вою душу другому, начинает понимать самого себя. Другой есть условие и возможность душевной жизни, и даже безумие и страдание как феномены бытия человека, обретают свое существование, только при встрече с Другим. «При встрече с другим мой дух (и дух другого) выявляет свои границы и тем самым *оплотняется* в душу. Изнутри меня самого души как целого нет... Мы ловим отражения нашей жизни в сознании других людей. Другие дарят мне меня как нечто цельное и определенное» [5, с.114].

Философия XX века актуализировала проблему Другого прежде всего как экзистенциальную проблему, провозгласив экзистенциальную коммуникацию высшим типом общения. Она позволяет выйти наружу трудно объективируемым душевным импульсам. Необходимость в подобной объективации побуждает человека стремиться к Другому, и, возможно, это же является одной из причин его «бегства» в публичное: «Увиденность и услышанность другими получает свою значимость от того факта, что каждый смотрит и слушает с какой-то другой позиции. Это как раз и есть смысл публичного существования» [1, с.75].

Однако современный homo publicus ощущает нехватку Другого. Складывается ситуация, которую Бодрийяр определил как «ловушку для Другого». Постулировав необходимость Другого, современная культура делает все, чтобы его уничтожить. Устав от мелодрамы различия, она ввергается в Ад Того же Самого. В своем радикальном различии Другой невыносим, и он становится предметом сделки: нужно создать такого Другого, который бы вызывал видимость различия. «И здесь берет свое начало более тонкая форма уничтожения,

при которой вступают в игру все гуманистические иллюзии современности» [2, с.197]. В итоге исчезает Другой «который ощущался бы нами как взгляд, как зеркало, как помутнение. С этим покончено. Отныне абсолютную угрозу несет в себе прозрачность того, что воспринимается нами как Другой. Коль скоро Другой, как зеркало, как отражающая поверхность, исчез, самосознанию угрожает иррадиация в пустоте [2, с.181]. Исчезновение Другого в публичной сфере – одно из проявления так называемой «прозрачности Зла», результатом чего являются расизм, терроризм, непримиримость.

«Смерть» Другого Бодрийяр постулирует также, проанализировав способ бытия *homo virtualis*. Цикл коммуникации в виртуальном пространстве – это цикл минителистов, которые переходят от экрана к телефонным разговорам, затем – к встречам, но не знают, что делать дальше. В виртуальном пространстве Другой остается неизменным, поскольку все несвойственные ему проявления поглощает машина. После гибели «естественного» Другого появляется интерактивный другой. Он индифферентен к собственной субъективности, к собственному отчуждению, потому что в процессе интерактивности субъект не несет в себе чьего либо отражения. «Человек и машина здесь становятся изоморфными и индифферентными, ни он, ни она не находит своего отражения в другом» [2, с.186]. Компьютеры «являются той разновидностью разума, для которой не существует Другого, и в силу этого они наделены столь странным могуществом» [2, с. 186].

Неудачи с поисками Другого в публичном и виртуальном пространстве должны неизбежно привести в пространство сексуальное, ибо что, как не различие полов создает условия для существования «естественного» Другого? В пространстве эротического предлагает Э.Левинас заняться поисками Другого «в изначальном виде», вне следов цивилизованной жизни. «Любовное наслаждением волнует тем, что в нем пребывают вдвоем. Другой в нем, поскольку он другой, это не объект, становящийся нашим или нами; напротив, он удаляется в свою тайну» [6, с.93]. Общение в Эросе отличается от обладания или власти. Это ни борьба, ни слияние, ни познание. Это и есть отношение с дружостью [6, с.96].

Но современная цивилизация, предпочтя феноменологии любовного наслаждения, так поэтично описанной Левинасом, механику Эроса, отказалась от эротического общения как общения с Другим.

Сексуальность стала моделью, а модель по определению своему исключает Другого! Ко всему прочему «Ад Того же самого» пополнился таким явлением, как трансвестит, которое снимает вопрос о различии полов, а заодно и проблему дружности в сфере сексуального. Пересечение сексуального и виртуального пространств ведет к виртуализации наслаждения. Homo sexualis имеет тенденцию быть поглощенным homo virtualis, для которого вопрос о поиске идентичности перестает быть актуальным, поскольку виртуальное пространство индифферентно к проблеме пола – в нем без проблем происходит инверсия женского и мужского. Наконец, мощнейшим ударом, нанесенным Другому в сексуальном пространстве, стало изобретение клонирования, воплотившее мечту о бесчисленном повторении копий, освятившее бесконечное повторение Того же Самого.

В сделанных набросках современного душевного пейзажа, к сожалению, доминирует темная гамма красок. Создается впечатление, что изначальное утверждение о самостоятельном статусе душевного в антропологической структуре человека ошибочно. Постмодернистская критика логофонофаллоцентризма и постулирование «поэтического мышления» как языка современной философии, казалось, открывает перед сферой душевного определенные перспективы, но реалии культуры и тенденции ее развития говорят об обратном. Или все же возможно оставить для homo publicus «кусочек» приватного, защищенного от всевозможного рода манипуляций, как-то антропологизировать homo virtualis, и вернуть homo sexualis его природные качества? Или единственным, но устрашающим напоминанием о душе останется в современной культуре психиатрическая клиника и непомерно растущая популярность психоаналитиков разного, в том числе и сомнительного, способа подготовки? Все же остается надежда, что человечество найдет новые способы заботы о душе как новые разновидности «заботы о себе» То, какими они могут быть – тема отдельного разговора.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Арндт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. – Спб.: Алетейя, 2000.
2. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М.: Добросвет, 2000.

3. *Бодрийяр Ж.* Забыть Фуко. – СПб.: Владимир Даль, 2000.
4. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет 2000.
5. *Демидов А.Б.* Феномены человеческого бытия – Мн.:Бел. фонд Сороса: «Арамита- Маркетинг, Менеджемент», 1997.
6. *Левинас Э.* Время и Другой. Гуманизм другого человека. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998.
7. *Марков Б.В.* Храм и рынок. Человек в пространстве культуры. – СПб., 1999.
8. *Марков Б.В.* Философская антропология: очерки истории и теории. – СПб.: Лань, 1997.
9. *Руднев В.* Прочь от реальности. Исследования по философии текста. – М.: Аграф, 2000.
10. *Флоренский П.А.*, Священник. Сочинения. В 4. ТЗ(1). – М.: Мысль, 1999.
11. *Флоренский П.А.*, Священник. Сочинения. В 4. ТЗ(2). – М.: Мысль, 1999.
12. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. -СПб.: Университетская книга, 1997.
13. *Хоружий С.С.* Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // О старом и новом – СПб.: Алетейя, 2000.