

**MIXTURA VERBORUM' 2021**  
**ГРАНИЦЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО И СОВРЕМЕННОСТЬ**

**СБОРНИК НАУЧНЫХ СТАТЕЙ**

**Самара**  
**2021**

УДК 1  
ББК 87  
М 76

Под общей редакцией  
доктора философских наук, профессора  
*С. А. Лишаева*

М 76     **Mixtura verborum' 2021: границы человеческого и современность** : сборник научных статей / под общ. ред. С. А. Лишаева. — Самара : Самарама, 2021. — 140 с.

ISBN 978–5–6046812–7–5

Материалы очередного выпуска сборника *Mixtura verborum* посвящены исследованию широкого круга проблем, актуальных для современной философии. В предлагаемом вниманию читателя сборнике рассматриваются проблемы философской антропологии, онтологии, философии культуры, истории философии. Значительная часть материалов, вошедших в очередной выпуск ежегодника, посвящена проблематике трансформации человека и границам человеческого. Издание рассчитано как на специалистов, так и на широкий круг читателей, интересующихся актуальными проблемами философского и гуманитарного знания.

**УДК 1**  
**ББК 87**

ISBN 978–5–6046812–7–5

© Самарский университет, 2021  
© Оформление ООО «Самарама»,  
2021

## Единое «я» vs переменная субъектность (логика дробления и верность как регулятивный принцип)\*

Ситуация после модерна создает условия для формирования нового типа человека, который, сохраняя генетическую связь с человеком модерна, существенно от него отличается. Наиболее отчетливо особенности этого типа заявляют о себе в зрелости. Появление новой модели субъектной сборки человека обусловлено кризисом модерна и его переходом в пост-состояние. Постмодерн — это модерн, лишенный воодушевлявших его целей<sup>1</sup>, то есть модерн «без стержня». С «отсутствием стержня» связано обесценивание этической составляющей важных для модерна понятий. В частности, таких, как «единство», «цельность», «последовательность», «верность».

Рассмотрим подробнее, что происходит с «верностью» и «единством» (цельностью) как принципами, регулятивная сила которых сегодня явно не та, что была 100-70 лет назад.

**Единое «я» vs переменная субъектность.** Если квалифицировать проект Просвещения (модерна) как светский гуманизм, то постмодерн можно определить как пост-гуманизм. В пост-позицию европейцы вошли с того момента, когда утратили точку опоры. Опорой был человек как автономный субъект, отталкивающийся от традиционного общества. Модерн жил волей к ниспровержению старого порядка. Человек модерна находил себя в борьбе со всем, что ограничивало его волю, со всем, что не было результатом его деятельности, его выбора, что не было результатом договоренности, соглашения. Когда старый порядок был — в общем и целом — демонтирован, модерн потерял внешнюю точку отталкивания и точку опоры; достигнув своих целей, он стал оседать, лишившись того, что его «держало»: в борьбе с чем утвержда-

---

\* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта № 19-011-00910 «Маргинальные феномены человеческого бытия (Антропология ad Marginem)».

<sup>1</sup> Бодрийяр Ж. Прозрачность Зла. — М.: Добросвет, 2000. — С. 7–8.

лась автономия частного лица как свободного субъекта. Демонтаж остатков традиционных институтов и этических норм был вместе с тем началом перехода Запада в пост-модерное состояние<sup>2</sup>.

Особенность постгуманистической модели — назовем ее *моделью дробного человека* — в том, что *из нее изъята установка на индивидуальность (неделимость)*. Человек реализует субъектность на протяжении всей взрослой жизни, понимаемой как большой проект. Проект формируется в молодости, исполняется в зрелости, завершается и осмысливается в старости. Те, кто живет в экзистенциальном горизонте, задаваемом дробной моделью человека, озабочены формированием большого — размером в жизнь — проекта и его реализацией. Их жизнь не подчинена телеологии вынесенного в будущее образа «эмпирического я».

Зрелость, реализуемая в отсутствии финального образа будущего, дробится на фрагменты, на микро-жизни, управляемые микро-субъектами<sup>3</sup>. Ее нелинейность — не результат сбоя в реализации жизни-как-большого-проекта, который

---

<sup>2</sup> Постмодерн идет на смену модерну, но процесс еще не завершен. Современное общество — это общество переходное. В нем сосуществуют и взаимодействуют люди модерна и постмодерна. Страны европейской культуры в этом отношении друг от друга отличаются. Где-то переход к пост-гуманизму только начинается, а где-то он уже близок к завершению. Если говорить о мире в целом, в нем существуют общества разных типов: от традиционного до переходного к постгуманизму.

<sup>3</sup> Определяющая человеческое существование способность понимать и действовать, ориентируясь на тот или иной образ будущего, обусловлена инкарнацией ноуменального Я как способности сознания в ребенке. Ребенок осваивает сущее как имеющее к нему отношение, делает его *своим*. Dasein — это бытие, которое «всегда мое». Конкретизация отнесенности «к себе» может меняться: она может реализовываться в качестве одной единственной субъектности или дробиться на несколько разных по целям, принципам, интересам субъектов. Способность сознания позволяет многосубъектному человеку знать о разных периодах в жизни одного «я» («неужели это был я? как стыдно вспоминать о том, что я делал, как стоял за ложные, как оказалось, идеалы!»); она же позволяет человеку как Я знать (помнить) об уже прожитых жизнях.

принято именовать кризисом среднего возраста<sup>4</sup>. Она предопределяется образованием, полученным человеком постмодерна в детстве и молодости. Отсутствие в обществе после модерна веры, идеи и большой цели, которые способны были бы воодушевить миллионы людей, переводит все связи и отношения в горизонтально-сетевой режим и режим ускоренной сменяемости образов, с которыми взаимодействует человек переходного общества. В такой ситуации дробление субъектности становится наиболее вероятным сценарием проживания зрелости.

Если культура модерна воспитывала в человеке собранность и взращивала его индивидуальность, если она формировала в нем способность фокусировать внимание на главном в границах человеческого века и требовала руководствоваться общими принципами, то постмодерн характеризует нечто прямо противоположное: здесь формируется расфокусированное, несобранное внимание. Это внимание человека, который с детства перемещается между разными (преимущественно виртуальными) мирами. Быстрые сетевые взаимодействия формируют легкость на подъем и способность к быстрым переключениям, но не формируют способность смотреть далеко вперед и держаться раз принятого решения.

Постмодерн, в отличие от модерна, не вмещает в обязанность моносубъектность как регулятивный принцип построения жизни (жизнь одного тела — жизнь одного «я»). Человек постмодерной формации отказывается от *экслюзии* потенциальных субъектов; он готов к их *инклюзии*. Идеал *цельной личности* сменяется моделью переменной идентичности (полисубъектности). За сдвигом к полисубъектности следуют изменения в этических оценках, в понимании того, что хорошо, а что плохо. В частности, меняется отношение к таким регулятивным принципам, как *единство* и *верность*.

Дробление индивида — закономерный результат развития культуры модерна, ее ставки на индивидуальный успех,

---

<sup>4</sup> О реализации жизни-как-индивидуального-проекта в рамках линейных и нелинейных вариантов зрелости (см.: *Лишаев С. А.* Периодизация зрелости // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». — 2017. — № 1. — С. 3–24).

новизну, ускорение, научно-технический прогресс и реализацию гуманистических ценностей. Дробление — следствие утраты Целого как сущности (судьбы, предопределения, призвания), которое отброшено ради первенства существования (свободы). По итогам завершения проекта Просвещения постмодернистская дробность и гибкость пришли на смену индивидуальности. «Историю успеха» как регулятивный принцип модерна сменила установка на разнообразную, яркую, интересную жизнь.

Разнообразие в данном случае — это не отличные друг от друга моменты (повороты) *в жизни одного субъекта*. Такого рода различия высоко ценились людьми модерна. В постмодерне они связываются с разными субъектами (примерно так, как человек, играющий в компьютерную игру, играет за разных героев, проживая игровые жизни за «плохих» и «хороших» персонажей).

Герой модерна — это человек, хранящий верность своим целям и идеалам, ради их реализации он готов на серьезные жертвы. Сохранение суверенности — это принципиальный для него вопрос. В эпоху постмодерна героика модерна теряет притягательность. Приказ «смирно» сменяется приказом «вольно». Если модерн требовал от человека (само)дисциплины и мобилизации сил на протяжении всей жизни, то постмодерн, за неимением того, что объединяет и сплачивает, — это всеобщая демобилизация<sup>5</sup>.

Зрелость слишком велика/мала, чтобы отдать ее на откуп одному «я», полагает человек после модерна. Почему бы не разделить жизнь и, прежде всего, зрелость между несколькими субъектами? Почему эксклюзивное право на жизнь присваивается одним субъектом, почему в нем отказано другим — возможным — субъектам? Признание за человеком права на реализацию разнонаправленных возможностей допускает инклюзию нескольких субъектов в жизнь одного тела. Сколько их будет, и какими они будут, заранее знать нельзя.

---

<sup>5</sup> Секацкий А. К. Эстетика в эпоху анестезии // Глобализация в социально-философском измерении : сб. материалов конференции. — СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2003. — С. 65—67.

Ставка на переменную субъектность в пределах жизни означает *отказ от антропоцентризма*, доминировавшего в Европе, начиная с эпохи Возрождения и до эпохи модерна включительно. Человек, разделившийся на несколько субъектов (дивидный человек), не может удержать центральную позицию. Но, потеряв ее, он не обрел вне себя точки опоры (о возвращении к традиции речи не идет). Перед нами все тот же горизонтально ориентированный человек, но только децентрированный, ризоматичный, полисубъектный, раздробленный, слабый. Суверенитет уже не важен. Важен комфорт и быстрое скольжение по волнам жизни.

Суть потсгуманистического сдвига состоит в отказе от представления о человеке как о творце своей судьбы и в замене — при сохранении гуманистической риторики — индивида на дивида. Индивид — с позиций дивида — это авторитарность и нетерпимость по отношению к собственным желаниям. Индивид плох тем, что деспотичен и, как следствие, недостаточно гибок. Одни влечения и возможности его «я» подчиняет себе и пользуется ими для реализации своих целей, на другие накладывает вето, с третьими вступает в борьбу на уничтожение.

В логике модерна власть одного индивида ограничивается правами других индивидов. В эпоху постмодерна это логика *с макроуровня* (индивиды) опускается *на микроуровень*: право действующего в этом-вот-человеке субъекта ограничено правами других — потенциальных — субъектов<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Если перевести сказанное на язык политического дискурса, мы получим «бескомпромиссную борьбу против авторитарного «я» за права дискриминируемых субъектов». На этом языке можно говорить о «справедливом протесте против исключающих, фаллологотричных практик модерна», но в данном случае речь идет не об ущемлении прав людей-как-индивидов, а о правах субъектов в жизни одного человека. С этой позиции представляется несправедливым, когда один субъект господствует над душой-и-телом на протяжении всей взрослой жизни, не желая делиться властью с потенциальными субъектами. Справедливость в том, чтобы открыться для актуализации нескольких «я», имеющих разные желания, цели и приоритеты. Пусть живет лучший, сильнейший!

В постгуманистическом контексте человек как индивидуальность — слишком крупная и сложная структура для того, кто не воспитан как человек, берущий на себя ответственность за жизнь в целом<sup>7</sup>. На этом фоне происходит постепенная легитимация полисубъектности в границах одной жизни. Смена субъектности перестает восприниматься как что-то «из ряда вон выходящее». Человек постгуманистической эпохи заранее готов к смене идентичности, он ее допускает. Он может изменить свой гендер, веру, политические взгляды, область деятельности и т. п. В этом, как ему кажется, и состоит человеческая свобода. И это не удивительно, если мы учтем, что человек XXI века постоянно слышит о том, что каждый имеет право на смену половой, гражданской, etc. идентичности. Человека априори мыслят как дивида, то есть как делимого на несколько микро-субъектов<sup>8</sup>.

В переходную к постгуманизму эпоху установка на эмансипацию обращена *уже не против надиндивидуальных целостностей* (церковь, монархия, сословное государство, большая семья), но *против неделимости человека*. Индивид должен — ради дальнейшего общественного и технического прогресса — уступить место дивиду. Отсутствие собирающей идеи, воодушевляющей цели отзывается нестабильной самоидентификацией отдельно взятого человека.

Если «я», формировавшееся в религиозных культурах и в культуре модерна, мыслилось как единое и предполагало *безусловное* начало как свою основу (Бог, трансцендентальный разум, свобода, коммунизм), то «я» в *релятивном, децентрированном мире* неизбежно дробится. Вера в автономию человека как субъекта держалась до той поры, пока в какой-то мере еще сохранялось влияние прежних, традиционных представлений. Отталкиваясь от веры, от Бога, человек

---

<sup>7</sup> В эпоху стремительных изменений в окружающем мире удержать единство воли сложно даже людям, которые к этому стремятся.

<sup>8</sup> В этой логике несколько жизней — лучше, чем одна. «Да, возможно, в прежние времена, когда люди передвигались «на своих двоих» и «на конной тяге», когда все происходило медленно, моно-субъектность имела смысл, но сегодня у людей другие возможности, и можно успеть гораздо больше, можно прожить несколько жизней, попробовав и то, и это».



модерна сосредотачивался в себе как в автономном субъекте. Пока его Другим, которого он не признавал, был Бог, сохранялась и цельная личность. Но там, где все временно, условно, там нет места для «единого и единственного бытия-события» (М. М. Бахтин)<sup>9</sup>, там нет субъекта, который отвечает за все, что было, есть и будет в человеческой жизни<sup>10</sup>. Разные «я» полисубъектного человека знают друг о друге, конкурируют друг с другом, но не выстраиваются в логическую последовательность, никто из них не берет на себя ответственность за жизнь в целом.

В обществе эпохи модерна на первый план выходит уже не верность той или иной трансцендентной индивиду инстанции, а *верность самому себе*, своим целям и принципам, решениям и обещаниям, то есть тому образу себя, который был выбран из множества образов будущего. Здесь ценность единства за счет верности выбору следует из веры в человека как рационального и автономного субъекта. Жизнь человека воспринимается в жанровой форме романа, как история воспитания и самовоспитания индивидуальности, проходящей через множество испытаний, но сохраняющей единство. В романский формат восприятия жизни входят яркие события детства (зерна будущих решений), выбор пути, внутренняя борьба, встречи и расставания, повороты судьбы, верность и измена, муки совести, исповедь, покаяние, возвращение к себе, неожиданная радость, etc. В жанре романа жизнь — это сложное, сложенное из множества разных моментов, целое.

Когда из человека модерна извлекают «стержень», его зрелость фрагментируется. Каждый из фрагментов — это микро-история, микро-биография, включающая пробуждение субъекта к жизни, его развитие и угасание. Жизнь дивидного (ризоматичного) человека не строится ни по логике легенды, ни по житийной логике, ни по законам романного жанра.

---

<sup>9</sup> Бахтин М. М. К философии поступка // Собр. соч. : в 7 т. / М. М. Бахтин. Т. 1. — М. : Русские словари, 2003. — С. 7—68.

<sup>10</sup> «И, с отвращением читая жизнь мою, / Я трепещу, и проклиная, / И горько жалуюсь, и горько слезы лью, / Но строк печальных не смываю» (А. С. Пушкин. Воспоминание). Субъекты дивиды, сознавая себя «временными субъектами», отвечать за других субъектов не хотят и жизнью в целом не озабочены.

Она похожа на сборник коротких рассказов (историй, анекдотов), причем таких, между которыми нет смыслового единства, как нет и героя, который связывал бы разные истории в нечто целое (нет постоянных героев с определенным лицом и характером, нет доктора Ватсона и Шерлока Холмса).

В дивидности человека можно видеть современную форму ответа на онтологическую нехватку как базовую характеристику человеческого существования, связанную с сознанием им своей смертности, ограниченности. Если традиционное общество восполняло ограниченность индивидуальной жизни через Другого и в Другом, а модерн делал это через возгонку человеческой субъектности, через обожествление человека, то постмодерн перевел решение вопроса в количественную плоскость, допустив дробление одной жизни на несколько жизней, проживая которые, человек расширяет свой опыт<sup>11</sup>. Проживая за жизнь (в воображении, в компьютерной игре, в реальной жизни) несколько жизней, он не столько восполняет онтологическую нехватку, сколько борется с ее последствиями: с чувством пустоты, скуки, с ощущением бессмысленности жизни. Несколько жизней вместо одной дает ощущение содержательной жизни, ее наполненности, насыщенности, но смена идентичности проблемы онтологической нехватки, увы, не решает.

И с точки зрения традиционного представления о человеке, и с позиций, занимаемых людьми модерна (и те, и другие сохраняют представление о человеке как о целостной личности, ответственной за все с ней происходящее), полисубъектная модель опознается как разрушительная и антигуманная, как несущая смертельную угрозу человеку и обществу<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Ряд примеров такого «примеривания» разных идентичностей в связи с проблемой онтологической нехватки в работе В. Л. Лехциера (см.: *Лехциер В. Л. Под сенью чужого дома (чужая жизнь как соблазн) // Mixtura verborum' 2008: небытие в маске : сб. ст. — Самара : Самар. гуманитар. акад., 2008. — С. 20–24).*

<sup>12</sup> Дивидность имела место и в эпоху модерна. Она была невольной, спонтанной и считалась лихом (злом). Даже когда человек был одержим той или иной идеей, он брал на себя ответственность за время, когда его телом и душой управляли разные субъекты (духи, идеи, демоны). Вспомним героя рассказа А. П. Чехова

**Единство, верность и дробная зрелость.** Установка на множественность, становление, новизну противоположна установке на содержательно-временное единство жизни. С этим связано обесценивание этической составляющей таких понятий, как «единство», «цельность», «последовательность», «верность».

В *традиционном мире* сохранение единства, а значит — и верности, постоянства в жизни народов и частных лиц считалось великим благом. Единство и верность культивировались как антитеза разъединению, неверности (предательству, измене) и вражде. Культивирование цельного (целомудренного) человека в этом обществе было связано с *культивированием верности трансперсональным началам*. По отношению к человеку такими началами были Бог, народ, род, семья. Вера в кого-то (во что-то) предполагает верность. В христианской традиции совершенный образ единства и верности — Иисус Христос. Верующий в Него соотносит свою жизнь с Ним, с его Образом и стремится быть верным Ему и Его заповедям.

При радикальном отличии, существующем между традиционным обществом и модерном, есть пункт, в котором они сходятся: и в том, и в другом случае единство и верность имеют высокую этическую ценность. И в обществах традиционного типа, и в эпоху модерна жизнь отдельно взятого человека *шивалась* в нечто целое *обетами*, которые он давал Богу, обществу, другому человеку и/или самому себе.

---

«На пути» Лихарева, который чем только ни увлекался за свою жизнь. Все эти увлечения были временными: одно увлечение сменялось другим, один субъект — другим субъектом. Причем ни о каком развитии, ни о какой последовательности в смене идей, которыми он был одержим, речи не шло. Та или иная идея, тот или иной «дух» в какой-то момент соблазняли Лихарева и овладевали — на время — его душой, телом и волей. Однако Лихарев не считал свою переменчивость (то, что он называл «сменой веры») чем-то естественным, не считал ее благом, напротив, он ее стыдился. Каждое увлечение он переживал как откровение истины и искренне считал, что отдаст ей всю оставшуюся жизнь. Чехов описывает один из типов лишнего человека. Такой человек, по причине отсутствия царя в его голове, становится страдальцем, разрушая попутно (и невольно) жизни тех, кто попал в орбиту его сильной, но переменчивой воли. Сам Лихарев сознает себя ответственным за страдания, которые он принес окружающим.

Жизнь человека, ориентированная целым (исходящая из представления о жизни как о целом), это жизнь, которая подчиняется определенной телеологии. Телеологическая причинность может действовать как призвание-предназначение (религиозное общество, Божий замысел о человеке) или как телеология судьбы (античность и другие общества, не исповедующие те или иные мировые религии). В модерне, где целое — это личность, автономный субъект, есть своя телеология, определяемая поставленными перед самим собой отдаленными целями, само-призванием к исполнению свободно избранного образа себя и запросом на общественное признание. Неспособность двигаться вперед в исполнении целей, отступление от того, что было обещано себе и другим (а тем более — измена тому, что было обещано публично), решительно осуждались<sup>13</sup>.

Верность целям вытекает здесь из абсолютизации человеческой субъектности. Абсолютизация предполагает, в частности, способность держаться принятых решений. Представление о верности себе и своему слову следует из утверждения заявки на суверенность. Неисполнение обещания квалифицируется как потеря лица, исполнение — как свидетельство состоятельности человека. Модерн исходил из предположения, что каждый, человек способен быть верным целям и принципам<sup>14</sup>. Тот, кто не исполнял обещаний<sup>15</sup>, дискредитировал себя в качестве субъекта и наносил удар по основам общества

---

<sup>13</sup> Отступление от того, что получило санкцию свыше (например, через обряд бракосочетания, через освящение брака в таинстве венчания), воспринималось как грех. Именно в рамках этой логики пушкинская Татьяна отвечает Онегину: «Но я другому отдана; / Я буду век ему верна». Татьяна — человек, следующий традиционному представлению о браке и женской чести. Она дала согласие на брак («для бедной Тани / Все были жребии равны... / Я вышла замуж») и считает своим долгом быть верной своему обещанию. Честь важнее чувства («Вы должны, / Я вас прошу, меня оставить»).

<sup>14</sup> В эпоху модерна к обещанию, к верности слову относились серьезно. Автономность субъекта подтверждала его готовность отвечать за себя и свои поступки. Человек субъектен, если держит себя в руках, если на него можно положиться. Вера в суверенность человеческой воли — регулятивная идея модерна. Кантовская этика

модерного типа. Измена принципам, неверность, нарушение обязательств бросают тень на человека как суверена и на веру в общественный прогресс. На жертвы ради реализации идеалов гуманизма способен идти только верный себе, только цельный человек<sup>16</sup>.

Понятно, что единство и верность как регулятивные принципы сохраняли силу даже там, где человеку не удавалось удержаться на высоте предъявляемых ему требований, то есть там, где он изменял себе, нарушал обещания. Испытывая чувство вины, страдая от совершенного им когда-то проступка (иногда — совершенного очень давно), человек — пусть и в негативной форме — оставался гражданином модерна, индивидом. Стыд, раскаяние, укоры совести соединяли прошлое, в котором «бывало *разное*», с настоящим и будущим в нечто целое, в историю жизни.

В наши дни ситуация изменилась. На очередном витке прогресса цели Просвещения были достигнуты, а идеалы единства и верности потеряли былую привлекательность и действенность. Перейдя к пост-модерну, человек отказался не

---

долга утверждает представление о человеке как о свободном существе. Неисполнение обещанного при таком раскладе равнозначно экзистенциальному поражению. Предатель будет наказан. Если не судом или общественным порицанием, то собственным судом, судом совести.

<sup>15</sup> Обманные обещания, если их дает, к примеру, разведчик, не отменяют общего принципа. Разведчик/шпион пользуется обещаниями, которые нарушает, как средством реализации иных обещаний, тех, что даны своему государству или самому себе (игра против всех за себя).

<sup>16</sup> Модерн еще не утратил представление о величии; оно было сфокусировано на индивиде, на герое, на гении, на человеке-творце (но не на Боге). В эту эпоху величие, цельность, героизм удерживаются за счет того, от чего люди модерна отталкивались: за счет религиозной традиции. Автономия субъекта — антитеза теонмии. Противопоставление современных идей вертикальной структуре религиозного миропонимания задавало соответствующий масштаб человеку этой эпохи. Вера в трансцендентного миру Бога-Творца и Спасителя была отброшена, но Бога и религию люди модерна имели в виду. Одни — в персональном порядке — приходили к вере (богоискательство), другие соотносили себя с ним на пути богоборчества.

только от верности трансперсональным началам, но и от верности тому, что он обещал себе и другим. Игра на понижение вошла в новую фазу. Сегодня предметом иронического снижения стала уже не верность вере, родине, царю, а верность себе, своему слову.

Об этом свидетельствует, в частности, распространение фразеологизмов, иронически снижающих идеал верности: «Я хозяин своему слову: захочу дам, захочу — возьму обратно», «кому я должен, я всем прощаю», «обещать, не значит жениться», etc. В таких и подобных им выражения люди постмодерной формации реагируют на жесткость требований, предъявляемых к человеку традицией и общественным сознанием модерна (модерн, как уже отмечалось, не до конца «сошел со сцены» и все еще властвует над многими умами). Смысл ироничных присловий очевиден: снизить то, что имело — а для большей части мира имеет — высокую моральную ценность. Ирония ставит того, кто иронизирует, в позицию морального превосходства «над» предметом иронии, в данном случае — над верностью: «мы-то с вами, как умные люди, понимаем, что все эти ценности давно мхом поросли, что они условны, так что не стоит относиться к ним слишком серьезно».

Единство, убежденность, верность все чаще связываются с нетерпимостью, идеологической ангажированностью и религиозным экстремизмом («пожалуйста, без фанатизма!»). Это с одной стороны. С другой, верность связывают с поведением малообразованных людей из глубинки, с образом ретрограда, с маргинальной средой криминального мира, где живут «по понятиям», и где «за базар» надо отвечать (отсюда присловье, снижающее ценность верности слову через ее помещение в криминальный контекст: «пацан сказал — пацан сделал»). Эти и подобные им симптомы сдвига в сознании, проявляющие себя на языковом уровне, свидетельствуют о процессе дискредитации и маргинализации важнейших для модерна и премодерна регулятивных понятий<sup>17</sup>.

Верность (от верности Богу до верности стране, от вер-

---

<sup>17</sup> Отметим, что важную роль в дискредитации единства и верности как регулятивных принципов играют медиа. Именно электронные медиа формируют сегодня общественное сознание. Для круп-

ности себе до верности избранной профессии) подается как качество, которое сужает жизненный горизонт, ограничивает свободу, препятствует научному и социальному прогрессу. Если понятие «верность» сохраняет положительные коннотации, то там, где используется в специфическом смысле, где верность мыслится как постоянство в непостоянстве («верность идее общественного/научно-технического/гуманитарного прогресса»).

Не удивительно, что дробная зрелость далека от идеалов цельности и верности. «Какой смысл в верности слову, если и мир вокруг тебя, и ты сам за то время, пока длится зрелость, успеют поменяться и, возможно, не раз? Перед кем нести ответственность за данное слово, если зрелость – это не состояние единственного субъекта, а период жизни, кото-

---

рых и мелких медиа-каналов важна популярность. Популярность в медиа-сфере неотделима от скандала, а скандал – это то, что нарушает нормы и правила. Медиа-каналы настроены на трансляцию изменений, трансформаций, на непостоянство. Они подстраиваются под ожидания широкой аудитории и сами формируют ожидание нового, неожиданного, а лучше всего – чудовищного. Жизнь в медиа-среде формирует привычку к постоянному изменению, обновлению. С тем, что не меняется, не интересно. Если ты не будешь разным, ты будешь скучным. Медиа-персоны, с которыми сопоставляет себя живущий в электронно-сетевой паутине человек, демонстрируют гибкость и изменчивость.

Но в демонстраже верности как этического принципа более существенную роль, чем борьба медиа-агентов за внимание публики, играет сам по себе переход *от линейного* (исторического, логического) *способа организации* сознания и мира, связанного с книжной культурой, *к сетевой, ассоциативно-образной их организации* в виртуальном пространстве. Всемирная паутина по самому своему устройству и способу функционирования – независимо от содержания отдельных интернет-страниц – враждебна последовательности и единству. Сеть всегда в процессе перестройки. Перестраиваясь, она обучает сознание пользователей, приучая их к тому, что отсутствие Целого и Целей, отсутствие единства и преемственности – это не проблема: главное, чтобы были маленькие цели, связанные с бесконечной сетью других столь же локальных целей и связей. Сетевое устройство жизни формирует сознание пользователей по своему образу и подобию. Ведь строение внутреннего пространства человека зависит от того, чем и *как* он его наполняет.

рый делят между собой несколько микро-субъектов? Да, обещание было дано, но его давал тот, кого уже нет, а с того, кто правит телом теперь, какой спрос? Почему новое «я» должно отвечать за чужие обещания? Новое «я» дробной зрелости — отнюдь не новый этап в жизни единого и единственного субъекта<sup>18</sup>. Новое «я» чувствует себя свободным от обещаний своего предшественника и готово выдавать новые обещания<sup>19</sup>. Так распадается связь времен на уровне отдельного человека, так индивид становится дивидом.

В ситуации, когда новизна и скорость воспринимаются как нечто самоценное, сохранение индивидуальности перестает быть актуальной задачей (большая цель отсутствует, а малые цели в отрыве от забот о «хлебе насущном» делятся, как раковые клетки). Конечно, цельный человек тоже меняется, но... *до определенных пределов*. Предел в данном случае — это базовые принципы, на которых покоится самоидентичность эмпирического субъекта, и отказаться от которых он не может и не хочет. Там, где новое, удобное, прогрессивное вступает в противоречие с безусловными принципами, личность противится новому, даже если его подают как очень полезное, удобное, передовое, а в пределе — восстает против него.

---

<sup>18</sup> Есть также вероятность того, что субъекта, которому нечто обещали, тоже нет. Возможно, это теперь «другой человек», и то, что ему было обещано, для него не актуально. Ты обещал, но при смене субъекта обещание утратило силу за отсутствием того, кто его дал, или того, кому оно было дано.

<sup>19</sup> Быстрая смена субъекта ответственности в границах одной жизни равна безответственности. Регулярная сменяемость субъектов, правящих телом, очень напоминает безответственность парламентариев в либерально-демократической модели управления: новые депутаты — новые обещания. То, что было обещано прежними избранниками народа, новых ни к чему не обязывает, потому что они — новые. Депутаты прошлого созыва тоже не несут ответственности, поскольку они уже экс-депутаты. Кандидат в президенты раздает щедрые обещания, рассчитывая на благосклонность избирателя и хорошо сознавая, что выполнить их он не сможет (в лучшем случае — исполнит какую-то часть из длинного перечня). В определенном смысле сменяемость власти означает не полную ее вменяемость. Привлечь к ответственности монарха или диктатора тоже непросто, но уже по иным причинам.



Цельность и верность — консервативные принципы. Они обеспечивают преемственность и на уровне общества, и в границах индивидуального века. Не приходится удивляться тому, что дробный человек хорошо вписывается в общество, где быстрота и новизна воспринимаются как нечто самоценное. Понятно, что ему инороден человек, связывающий (стягивающий) свою жизнь принципами верности.

Стоит отметить, что в логике дробного человека меняется понимание свободы. Если прежде ее видели в способности хранить верность, удерживать тождество «я» вопреки испытаниям и искушениям изменчивого мира (одна из редакций принципа модерна была выражена известным рок-музыкантом: «Не стоит прогибаться под изменчивый мир, / пусть лучше он прогнется под нас»), то сегодня ее все чаще понимают как способность ловить ветер и волну, меняя направление движения, быть гибким, пластичным. Понятно, что переходить от одного к другому может или тот, кто еще не определился (молодость), или тот, чья субъектность является переменной (сменной).

Если новые обстоятельства актуализируют нового субъекта (дробная зрелость), оппозиция верность/предательство перестает работать. Никто никого не предает<sup>20</sup>. Просто одного субъекта сменяет другой, с другими желаниями и целями.

Люди с таким пониманием свободы хорошо адаптированы в цивилизацию, где всюду раскинуты социально-цифровые сети и бредни. Если единство субъекта перестает восприниматься как благо — исчезает и обеспокоенность сохранением тайны личной жизни, страх перед превращением в объект наблюдения, слежки, в средство достижения чьих-то целей (в пределе — в вещь, в контролируемый объект). Дробный человек открыт для «чего угодно», если это «что угодно» будет достаточно соблазнительным и ярким, что открывает еще большие, чем в обществе модерна, возможности для

---

<sup>20</sup> Свобода мыслится как свобода от ограничений, накладываемых на текущее «хочу» из прошлого, будущего или вечного «я», о котором что-то задумал Бог. Здесь точнее было бы говорить не о свободе, предполагающей добровольное самоограничение ради святого или благого, а о воле как об отсутствии — для «я» — ограничений. Это свобода от необходимости «помнить себя».

продвижения товаров и услуг, для реализации административно-политических целей власти<sup>21</sup>.

Характерно, в частности, как современное — переходное от модерна к постмодерну — общество разделилось по вопросу, касающемуся слежки посредством интернет-технологий, видеонаблюдения, продвижения биометрии и т. п. Одних людей всеобщая слежка и цифровой контроль в духе антиутопий страшит, вызывает апокалипсические предчувствия, других она совершенно не беспокоит («как быстро! как удобно! как ново!»). Преимущества комфорта, быстроты, удобства для них важнее сохранения автономии, поскольку автономия и цельность моносубъекта не является базовым принципом устройства их жизни. Открываясь информационно-цифровым ветрам и электронно-цифровой слежке, полисубъектный человек ощущает себя свободным.

Если исходить из представления о том, что ускорение — это благо, тогда способность зрелого человека перестраиваться, менять идентичность — прекрасное качество. Когда один субъект сменяет другого, человеку легче осваивать новые практики, умения, виды деятельности, поскольку он в этом случае не испытывает недовольства и раздражения, ему не приходится ломать устоявшийся образ жизни, привычки и т. д. Переход от жизни чем-то одним к жизни чем-то другим не воспринимается им как измена, как поражение. Нет нужды ни в осмыслении совершенного перехода, ни в его оправдании или осуждении (покаянии), нет необходимости соединять «позвонки времени» в жизнь одного лица. Там, где нет представления о единстве жизни как жизни одного «я», берущего на себя ответственность за все, что происходит, там нет ни религиозного гуманизма, ни гуманизма светского, там есть пост-гуманизм сетей, состоящих из множества больших и малых ячеек, предназначенных для вылавливания людей самого разного калибра.

---

<sup>21</sup> Тенденция к превращению добровольного пользования интернетом, социальными сетями, цифровыми сервисами в добровольно-принудительное, а затем — в обязательное в будущем только усилится.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бахтин М. М.* К философии поступка // Собр. соч. : в 7 т. / М. М. Бахтин. Т. 1. — Москва : Русские словари, 2003. — С. 7–68.
2. *Бодрийяр Ж.* Прозрачность Зла. — Москва : Добросвет, 2000. — 258 с.
3. *Лехциер В. Л.* Под сенью чужого дома (чужая жизнь как соблазн) // *Mixtura verborum' 2008: небытие в маске* : сб. ст. — Самара : Самар. гуманитар. акад., 2008. — С. 17–25.
4. *Лишаев С. А.* Периодизация зрелости // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». — 2017. — № 1. — С. 3–24.
5. *Секацкий А. К.* Эстетика в эпоху анестезии // *Глобализация в социально-философском измерении* : сб. материалов конференции. — Санкт-Петербург : Санкт-Петербургское философское общество, 2003. — С. 65–81.

## Игра и труд: проблема границы и перехода\*

Осмыслить игру — разве это не всё равно  
что грубыми пальцами схватить крыло бабочки?

О. Финк

Французская комедия «Игрушка» (1976) примечательна не только тем, что её герой становится игрушкой в капризных фантазиях ребенка, но и тем, что отражает проблему лиминального перехода *от труда к игре*. Фабула и интрига фильма заключаются в том, что перед угрозой безработицы журналист соглашается *работать игрушкой* и тем самым совершает головокружительный скачок из одного социального фрейма в другой. В семидесятые годы, в отличие от дней сегодняшних, такой переход ещё казался странным, ибо цинично-зримо нарушал «культурный код» фаустовской цивилизации, где идея труда надёжно отделена от идеи игры. Такое разделение предполагает зримость границы между игрой и трудом и наличие правила для её перехода. В комедии А. Грибоедова «Горе от ума» это требование выражено так:

Когда в делах — я от веселья прячусь;  
Когда дурачиться — дурачусь,  
А смешивать два этих ремесла  
Есть тьма искусников — я не из их числа!

Иными словами, смешивать труд и игру, а тем более «профессионально играть», и что хуже, «работать игрушкой», означало чистый оксюморон. Это сейчас стало привычным амплуа профессионального геймера, будь то тестировщик видеоигр, театральный актер, игрок в бридж или персонаж «ростовой игрушки». Но в обществе глубокого разделения игры и труда такое смешение казалось абсурдным, нелепым, странным. Примером может служить эпизод из романа Мишеля Турнье «Пятница, или тихоокеанский лимб», где Ро-

---

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

бинзон, желая проучить Пятницу, принуждает того к бессмысленному труду по выкапыванию и закапыванию ям.

«Устав от того, что он безропотно исполняет возложенные на него поручения, нимало не интересуясь их смыслом и результатами, я решил выяснить причину этого. И поручил ему самую дурацкую работу, которая на всех каторгах мира считается наиболее унизительной: вырыть яму, рядом — вторую, чтобы свалить в неё землю из первой, рядом третью, чтобы свалить в неё землю из второй, и так далее. Он трудился целый день под раскаленным добела небом, в душливом зное. Тэну этот иступленный труд показался увлекательнейшей игрой. Из каждой ямы поднимались терпкие, одурманивающие запахи. Стоило Пятнице на миг выпрямиться, чтобы смахнуть пот со лба, как пес кидался на кучу вырытой земли. Он зарывался мордой в рыхлые комья, сопя и фыркавая, точно тюлень, потом начинал лихорадочно рыть, отбрасывая землю задними лапами. И наконец, попрыгав возле ямы с жалобным повизгиванием, в пароксизме возбуждения снова кидался на кучу земли, опьяненный незнакомыми испарениями, поднимавшимися от влажных глинистых комьев, туда, где темный перегной мешался с молочным соком срезанных корней, как смешиваются жизнь и смерть в недрах земли, на определенной глубине.

Так вот: сказать, что Пятница не возмутился этим бессмысленным занятием, — значит не сказать ничего. Мне редко приходилось видеть, чтобы он трудился с таким беспримерным усердием. Вдобавок он вкладывал в свою работу какое-то беспечное веселье, полностью обесмыслившее ту альтернативу-ловушку, в которую я хотел поймать его»<sup>1</sup>.

Превратив каторжную работу в забаву, смысл которой понятен лишь псу Тэну, Пятница с легкостью дикаря нарушает нормативную границу между трудом и игрой, что вызывает в Робинзоне когнитивный диссонанс. Абсурдный труд имеет смысл только в качестве наказания — так полагает Робинзон. Однако наказать Пятницу не удаётся, поскольку для него не существует различия между абсурдным и осмысленным трудом. Для него труд как таковой лишен понятного европейцу смысла. Пятница не трудится, так как его действия начисто лишены экономического содержания. Разумеется, не всякий труд является экономическим. Труд, кроме всего, — понятие

---

<sup>1</sup> *Турнье М.* Пятница или тихоокеанский лимб. Роман. — СПб. : Амфора, 1999.

экзистенциальное, на что легко отзывается естественный язык: нам нетрудно сказать «труды господни», но мы не можем назвать это *работой*, ибо работу исполняет *раб*, а не господин. К тому же «труды господни» не абсурдны: бог трудится по созданию мира, но он не «закапывает» его в тот же миг в очередную «яму». Короче говоря, Бог трудится, но не работает. Пятница же наоборот — работает, но не трудится. Тем самым он расщепляет священное для *фаустовского человека* единство труда и работы. «Добросовестно» исполняя работу (приказ господина), он саботирует труд.

Именно такое расщепление характеризует состояние пост-модерна, когда человек стремится получить работу, на которой он в идеале бы совсем не трудился, а лишь получал зарплату. А так как в реальности это невозможно, то идеальной становится работа, которая *симулирует труд*, с которой «труженик» справляется *играючи*. По этому поводу герой фильма К. Серебренникова «Изображая жертву» (2006) в сердцах восклицает: «Как дети! Как дети! <...> Кем надо притворяются! Влезают, куда хотят — на любую работу и ни... [ненормативная лексика] там не делают! Играются! Вы играетесь в жизнь, а те, кто к этому серьезно относится, с ума сходят, страдают!»

Но если Пятница не трудится, то допустимо ли сказать, что он играет?

Для ответа на этот вопрос необходимо ввести какое-то понятие игры, ибо с идеей труда всё более или менее ясно — она прошла длинный путь от теории до банальности: «труд создал человека», «труд — целесообразная деятельность», «труд — фундаментальная основа общественной жизни» и т. п. В то время как понятие труда обретало научную строгость, игра оставалась за горизонтом научного осмысления. В лучшем случае она рассматривалась как вторичный феномен («делу время, а потехе час»), как нечто «несерьёзное», как феномен досуга. Игра понималась как пропедевтика к трудовой деятельности и таким образом — как *эпифеномен труда*. Имея в виду вторичность и производность игры, Ж. Делёз пишет: «Будь то рискующий на пари человек Паскаля или играющий в шахматы Бог Лейбница, такие игры явным образом берутся в качестве модели именно потому,

что за ними неявно стоит иная модель — уже не игра: нравственная модель Хорошего или Наилучшего, экономическая модель причин и эффектов, средств и целей»<sup>2</sup>. В протестантской этике производящего капитализма эти модели совмещаются: человек мыслится как субъект дела, дело мыслится как добро, а бездельник становится карикатурой на человека. Поэтому нет ничего удивительного в том, что первые теории игры появляются с вековым опозданием и поначалу призваны лишь к тому, чтобы исправить перекося фаустовской цивилизации путем смещения вектора мышления от *homo faber* к *homo ludens*.

Между тем, само это смещение не является делом сугубо теоретическим, ибо за ним стоит тектонический сдвиг в платформе модерна. И суть этого сдвига заключается в переходе от *производительного общества* с соответствующими ему нарративами праведного труда, жестокой экономии и потребительской аскезы к *обществу потребления*, которое требует замены этих нарративов на прямо противоположные. Возникают новые приоритеты: вместо дисциплинированного труда — лень и прокрастинация; вместо экономии и сбережения — безудержная трата; вместо воздержания — возгонка желаний и опережающее потребление. Именно кризис производящей цивилизации, как и самой идеи труда, порождает очередной перекося — в сторону игры. На сцену выходит новый герой — анти-Фауст, который продолжает фаустовскую серию перевода начальных слов Евангелия: «В начале было Слово» / «В начале Мысль была» / «Была в начале Сила» / «В начале было Дело» / Теперь игра.

### 1. «В начале было дело»

Созданный фантазией Д. Дэфо Робинзон Крузо — завершенный литературный образец человека модерна, понятого как *homo economicus* и *homo rationalis*. Наряду с Фаустом Гёте, он становится парадигмальным персонажем Нового времени. Если средневековый человек был человеком *служения*, а последнее могло иметь иррациональную природу, то человек модерна — это субъект целерациональной деятельности, *деловой*

---

<sup>2</sup> Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. — М. : Раритет ; Екатеринбург : Деловая книга, 1998. — С. 88.

человек. В эпоху Ренессанса *дело* ещё понималось в смысле *творчества*, то есть мыслилось по образу божественного деяния. Но в Новое время оно полностью подчиняется идее *производственного труда*. И Дефо великолепно рассказывает нам о том, как посредством дисциплинированного труда Робинзон превращает необитаемый остров в подобие хозяйственной империи, вовлекая в этот процесс дикаря Пятницу.

Но что делает Турнье? Он переписывает роман Дефо в постмодернистском ключе. Вышедший в 1967 году, роман буквально нашпигован симптомами постмодерна. Более того, он и построен на перекрестке излюбленных постмодернистами тем: трансгрессии (с уклоном в сексуальную перверсию), сингулярности, поверхности, «смерти человека», «конца социального», конфликта цивилизаций, инклюзивности и мультикультурализма с неоязыческой подкладкой. «Смерть труда» является одной из таких тем/симптомов. Всего через год в знаковом 1968-ом Ж. Бодрийяр в «Системе вещей» введёт понятие *общества потребления* и тем самым установит «диагноз». С нашей точки зрения, это понятие фундирует концептуальную россыпь философии постмодерна, подведя под неё, так сказать, «экономический базис». С этого момента антитеза модерна и постмодерна легко прочитывается как антитеза производства и потребления, а в более частном порядке, как антитеза труда и игры. В «Системе вещей» Бодрийяр впервые отметит важный симптом: человек производящий начинает *экономически* проигрывать человеку потребляющему, что знаменует упадок производственной цивилизации, о которой он пишет:

«В полном согласии с картезианской, а равно и нравственной логикой, труд здесь всегда предшествует продукту труда как причина следствию. Такое аскетическое накопительство, слагавшееся из предусмотрительности, умения поступаться своими желаниями, удовлетворять свои потребности своими личными усилиями, — такая цивилизация экономии пережила свой героический период, обретя свой итог в анахронической фигуре рантье, да ещё и рантье разорившегося, которому XX век преподал исторический урок никчемности традиционной морали и экономического расчета»<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Бодрийяр Ж. Система вещей. — М. : Рудомино, 1999. — С. 172–173.



Но точно такой же урок Робинзону преподает Пятница в романе Турнье. Он не только совершает символическую диверсию, обесценив труд, но и физически подрывает хозяйство Робинзона, когда в кульминации романа бросает курительную трубку в пороховой склад.

«Итак, Пятница в конечном счете одержал победу над порядком, который презирал всеми силами души. Разумеется, он вызвал катастрофу не намеренно. Робинзону давно уже стало ясно, сколь мало умысла таилось в действиях его компаньона <...>. Пятница простодушно, инстинктивно подготовил, а затем и вызвал катаклизм, которому суждено будет стать прелюдией к новой эре. Что же до того, какой станет эта новая эра, то сведения о ней, без сомнения, следовало искать в самом характере Пятницы. Робинзон ещё слишком цеплялся за самого себя прежнего, чтобы, вырвавшись из плена старых представлений, провидеть будущее. Ибо то, что противопоставляло их друг другу, превосходило, хотя в то же время и олицетворяло, широко распространенный вид антагонизма между аккуратным, скупым, меланхоличным англичанином и смешливым, беспечным, импульсивным “дикарем”. Пятница питал внутреннее отвращение к тому конкретному порядку, который Робинзон в качестве земледельца и администратора установил на острове и который неизбежно должен был закрепиться здесь. Казалось, арауканец явился совсем из другого мира, враждебного земному царству своего хозяина, которое он разорял и опустошал, стоило лишь попытаться заключить его туда <...>. По правде сказать, управляемый остров в последнее время угнетал Робинзона почти так же, как Пятницу. Невзначай освободив своего господина от земных корней, Пятница теперь мог увлечь его к иному укладу. Вместо ненавистного ему теллурического царства он должен был установить свой собственный порядок, который Робинзон горел желанием открыть для себя. Новому Робинзону было тесно в старой коже, и он заранее соглашался с крушением управляемого острова, чтобы вступить по следам беспечного зачинателя на новый неведомый путь»<sup>4</sup>.

Этот «новый неведомый путь» по сути есть «смерть» европейского человека и его стремительная регрессия в архайку. Финал романа обескураживает: Пятница эмигрирует в цивилизованный мир, в то время как Робинзон остаётся на небитаемом острове. И это не трагический, а скорее, эпический финал, ибо стихийное расчеловечение Робинзона и

---

<sup>4</sup> Турнье М. Указ. соч.

последующее извращение представлены у Турнье в перспективе обретения «великого здоровья».

Легко заметить, что в образе Робинзона французский писатель представил уставшего от трудов человека модерна, а в образе Пятницы — типичного постмодерниста-прокрастинатора. Тема прокрастинации — новомодный тренд европейских интеллектуалов, испытавших травму системной безработицы. Прокрастинация, взятая в широком метапсихологическом смысле, — явление коллективного бессознательного, рационализация тревоги «когнитариата», оставшегося не у дел. Новый герой постмодерна не трудится и не играет — прокрастинирует.

Но проблема постиндустриального общества заключается не только в труде: вместе с ним изменился и статус игры. Цифровая революция и лавинообразное распространение видеоигр, вытеснив на периферию общественной жизни традиционные формы игры, породили новый феномен — *игроманию*. Лудомания сегодня является серьёзной социальной проблемой — способом прокрастинации, которым как *modus-ом vivendi* захвачены уже два поколения. Отсюда и тот исследовательский поворот к игре, который, начавшись в 80-е годы XX века, привёл к формированию целой отрасли междисциплинарных исследований, именуемой Game Studies<sup>5</sup>.

Привилегированным объектом Game Studies являются видеоигры. Однако основной, но плохо отрефлексированной проблемой данного направления является «голый эмпиризм». Сосредоточившись на исследовании конкретных форм игровой деятельности, Game Studies оставляют за скобками вопрос о *сущности* игры. Понятие игры берется в расхожем непроясненном смысле, а затем молчаливо прилагается к такой разновидности, как видеоигра. Начав с чистого листа обращением к истокам игры, «людология» закончила погребением объекта под завалами микроисследований.

Аналогичная ситуация сложилась в другой междисциплинарной области, именуемой Death Studies. Сосредоточив-

---

<sup>5</sup> См.: Game Studies. The International Journal of Computer Game Research. URL: <http://www.gamestudies.org/> (дата обращения: 06.06.2021).

шись на «мортологических» нарративах и практиках, «социология смерти» не только упускает из поля зрения сам феномен, но и оказывается формой затмения и забвения *опыта* смерти<sup>6</sup>. Game Studies по сути есть та же микросоциология, которая всё дальше отдаляется от «больших теорий», от того «общекультурного» контекста, в котором игра первоначально рассматривалась. Для того, чтобы извлечь понятие игры из-под завалов эмпирических исследований, необходимо вернуться к началу её тематизации.

## 2. Сущность и границы игры. Йохан Хёйзинга и Роже Кайуа

Первыми целенаправленными и систематическими исследованиями игры являются труды Й. Хёйзинга «*Homo ludens*» (1939) и Р. Кайуа «Игры и люди» (1958). Заслуга этих авторов состоит в том, что они легитимировали игру в качестве объекта научного изыскания. Кроме того, в этих книгах представлен богатый опыт игровой деятельности, так что и сегодня они являются хрестоматиями для любого исследователя игр. Вместе с тем, они обнажают главную проблему — проблему понятия.

Пионером *людологии* считается Й. Хёйзинга. Он не только тематизировал игру, но и придал ей универсальное значение, причем в двух аспектах: 1) *игра есть форма культуры*; 2) *игра есть форма жизни*. Объединив оба аспекта, мы могли бы сказать: *игра есть биос культуры*.

Первый аспект универсализации заключается в том, что игра проецируется на все значимые сферы человеческой деятельности: право, политику, экономику, войну, философию и т. д. Игра одновременно является и условием возможности культуры, и основной формой её развития: «культура возникает в форме игры, культура разыгрывается»<sup>7</sup>.

Признаки, которые делают игру игрой, — это наличие правил, «добровольность» и «несерьёзность», причём последний признак представляется Хёйзинга как наиболее суще-

---

<sup>6</sup> Разинов Ю. А. Эклиптика смерти // Ежегодник по феноменологической философии. Вып. V. — М. : Изд-во РГГУ, 2019. — С. 114—134.

<sup>7</sup> Хёйзинга Й. *Homo ludens*. Человек играющий. — СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха. 2011. — С. 80.

ственный. Но поскольку игра распространяется на другие (и весьма серьезные) виды деятельности, то Хёйзинга вынужден «ослаблять» значение данного параметра. Игра — пишет он — это «соединение священной серьезности с дурачествами и притворством»<sup>8</sup>.

Главное здесь, пожалуй, то, что игра предполагает дистанцию, *зазор* между человеком и миром. Внутри этого зазора можно двигаться в противоположных направлениях: от полюса «серьезности» к полюсу «несерьезности» и наоборот. Благодаря такому смещению можно *всерьез играть* и *играючи трудиться*. Ведь очевидно, что антитеза *серьезное — несерьезное* распространяется не только на труд (дело), но и на саму игру. Чем ближе игрок смещается к полюсу серьезности, тем больше игра становится похожа на труд. В спортивных играх в таких случаях говорят: «не играют, а маются». Благодаря такому смещению игра становится профессией. Но это справедливо и для идеи труда: чем ближе работник смещается к полюсу несерьезности, тем дальше он отходит от сущности труда. В таком смещении от труда к игре и обратно состоит суть рассматриваемой проблемы.

Но здесь нас подстерегает новая трудность — необходимость феноменологического различия между серьезным и несерьезным как интенциями сознания. Хёйзинга не осознаёт наличия такой проблемы и поэтому опирается на расхожие представления о том, что принято считать серьезным, а что нет. Между тем, этот вопрос нешуточный и требует серьезного разбирательства. А так как это увело бы нас далеко в сторону, мы попробуем ответить на него кратко.

Серьезность и несерьезность — две крайние возможности человеческого бытия. Их различие, по всей видимости, связано с характером идентификации субъекта с объектом. Серьезность предполагает существенную (надёжную) идентификацию с объектом, несерьезность — наоборот. Например, серьёзное отношение любящего к любимому проявляется как потребность слиться с ним в одно существо: «забыть себя», «раствориться в любви», «потерять голову» и т. п. Такое отношение может доходить до болезненных состояний соза-

---

<sup>8</sup> Хёйзинга Й. Указ. соч. — С. 54.

висимости и маниакальной привязанности. Но всё кардинально меняется, когда любовь переходит в игровой модус. «Поиграем в любовь» означает весьма поверхностную и кратковременную идентификацию с объектом. Такая идентификация является профессиональной рутинной для актера, который лишь *играет роль*. «Вживание» в роль здесь относительно и условно: актер может сколь угодно серьезно относиться к роли (работе), но никогда всерьез не переживает роль. Его дело — изображать страдание, но не страдать. Иными словами, предмет игры никогда не является сверхзначимым (религиозным). Игра предполагает дистанцированность: «всего лишь игра». А если дистанция разрывается, то это означает конец игры. Кажется, именно это и пытается сказать следователь из фильма «Изображая жертву»: «Вы играетесь в жизнь, а те, кто к этому серьезно относятся, с ума сходят, страдают!»

Второй аспект универсализации игры у Хёйзинга связан с тем, что игра понимается как форма *жизни*, свойственная как человеку, так и животному. «Можно со всей решительностью заявить, что человеческая цивилизация не добавила никакого сколько-нибудь существенного признака в понятие игры вообще. Животные играют — точно так же, как люди»<sup>9</sup>.

Однако такое положение противоречит главному в концепции Хёйзинга — пониманию игры как культурной деятельности, которая содействует социализации индивида и прогрессу цивилизации в целом. Оно также противоречит несерьезности как главному критерию игры. Очевидно, что жизнь животных происходит за границами серьезного и несерьезного. Игра животных (если именовать такую жизнедеятельность «игрой») есть форма их непосредственной жизнедеятельности, причем лишенная каких-либо правил и конвенций. Животные не играют в жизнь и с жизнью, они просто живут.

Утверждению о том, что животные играют так же, как люди, противоречит и другое определение Хёйзинга: «игра есть добровольное поведение или занятие, которое происходит внутри некоторых установленных границ места и време-

---

<sup>9</sup> Там же. — С. 22.

ни согласно добровольно взятым на себя, но, безусловно, обязательным правилам, с целью, заключающейся в самом этом занятии; сопровождаемое чувствами напряжения и радости, а также ощущением инобытия в сравнении с обыденной жизнью»<sup>10</sup>. Игры животных не только не имеют правил, но и пространственно-временных границ, не говоря уже о добровольности и взаимных обязательствах.

Всё это говорит о том, что у Хёйзинга нет строгого понятия игры, и поэтому он мыслит игры животных *по аналогии*. Но всё дело в том, что игра — это *модус бытия*, следовательно, и понимание игры должно быть онтологическим (экзистенциально-феноменологическим). Первое, что напрашивается само собой, — это то, что в *биосе* животного нет того зазора в существовании, который делает возможным труд и игру. Труд и игра есть расширение бытийных возможностей человека. Несколько упрощая суть дела, можно сказать: труд есть модус *трансценденции*, а игра есть модус *трансгрессии*. То, что мы наблюдаем в мире животных и ошибочно называем игрой, не имеет к этому никакого отношения. Работа видового инстинкта трансгрессией быть не может. «Инстинктивная игра» не создает новых возможностей, а лишь «ощупывает» и актуализирует те, что заложены природой. Животное не только не трудится, но и не играет. И только обстоятельство того, что игра (как социальная форма деятельности) встроена в *биос* человека, а стало быть, проявляется как спонтанная жизненная активность, позволяет устанавливать поверхностную аналогию между играми людей и животных.

Эту ошибку унаследовала и концепция игры французского культуролога Р. Кайуа. Последний классифицирует игры на состязательные (*agon*), случайные (*alea*), симулятивные (*mimicry*) и головокружительные (*ilinx*).

1) Сутью *агональной игры* (*agon*) является *состязание* с целью победы, выигрыша. Таковы спортивные игры, шахматы, карты, и т. д. Агональная игра содержит правила как для самого состязания, так и для условий победы. Условием агональной игры является хотя бы примерное равенство сопер-

---

<sup>10</sup> Хёйзинга Й. Указ. соч. — С. 59.

ников, а в случае его отсутствия неписанное правило «форы». Крайняя чуткость к дисбалансу исходных условий игры акцентирует состязательный мотив игры: победа должна быть одержана за счет внутренних ресурсов. Это проявляется также в «жребии» и чередовании позиций, необходимых в тех случаях, когда стартовые условия нарушены обстоятельствами стихии: солнечная сторона в играх на открытом воздухе, сильный встречный ветер и т. п.

2) В *алеаторной* игре (*alea*), как например: в рулетке, лотерее, игре в кости, заложен фактор случайности, который превалирует над другими элементами игры. Если в агональных играх человеку гарантируются равные шансы, так чтобы только его воля, тренировка и навыки могли обеспечить справедливый выигрыш, то в *alea*-играх победителем оказывается не тот, кто сильнее, быстрее, упорнее, находчивее и т. д., а кто удачливее — кому чаще улыбается фортуна. Соответственно, в «случайных» играх, по сравнению с состязательными, игроки не только не борются с произволом, но произвол заложен в самих правилах игры.

3) В *миметических* играх (*mimicry*), к коим относятся детские ролевые игры, актерская игра и т. п., нет четких правил, ибо целью и содержанием подражательной игры является освоение социальных ролей, а вовсе не выигрыш и состязание.

4) «*Головокружительные*» игры (*ilinx*), к которым относятся «кружения», «скоростная езда», импровизированные «падения», «кувырки» и т. п., представляют отдельный вид игровой активности, производный «от избытка радости и жизненной силы»<sup>11</sup>, и, очевидно, связанный с испытанием предела возможностей.

Данные типы игры Кайуа условно подразделяет на два класса: «игры по правилам» и «игры без правил»: «*Agon* и *alea* в этом мире относятся к области правил» <...> «На противоположном полюсе — *mimicry* и *ilinx*, которые в равной мере предполагают мир без правил, где игрок постоянно

---

<sup>11</sup> *Кайуа Р.* Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры. — М. : ОГИ, 2007. — С. 64.

импровизирует, полагаясь на бурную фантазию или вдохновение свыше, не признающее никакой кодификации»<sup>12</sup>.

Но данное распределение игрового потенциала противоречит его же собственному определению, которое можно назвать формальным: «Любая игра есть система правил. Ими определяется то, как «играют», а как «не играют», то есть что разрешается, а что запрещается. Эти конвенции одновременно произвольны, императивны и безапелляционны. Их ни под каким предлогом нельзя нарушать, иначе игра немедленно кончается и уничтожается самим фактом её нарушения»<sup>13</sup>. Исходя из данного определения, подражательные и «голововокружительные» игры играми не являются, так как не содержат правил.

Нетрудно заметить, что данная классификация, не будучи достаточной в плане охвата всего спектра игровой деятельности, является произвольной, чем напоминает классификацию Борхеса<sup>14</sup>. Кроме того, она осложняется, если не сказать запутывается, пересечением с осью *paidia-ludus*<sup>15</sup>, где первый полюс оси обозначает нерасчленённые формы игровой деятельности, а второй — дифференцированные. О содержании оси говорит название соответствующего раздела: «От шалости к правилам». На полюсе *paidia* расположены игры, которые являются элементарной канализацией непосредственного возбуждения в жизненную активность («шум и гам», «хохот», «беготня»). На полюсе *ludus* — игра как структурированное действие, мобилизующее расчетливость и выдержку. Сама эта оппозиция терминологически указывает на то, что *ludus* — это игра в собственном смысле, а *paidia* — некое зачаточное и к тому же хаотическое состояние, некая *protoигра*. Вот что Кайуа пишет о смысле *paidia*:

---

<sup>12</sup> Кайуа Р. Игры и люди. — С. 99.

<sup>13</sup> Там же. — С. 35.

<sup>14</sup> В предисловии книги «Слова и Вещи» М. Фуко использовал классификацию Борхеса как пример ненаучной классификации (см.: Фуко М. Слова и вещи: археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1977. — С. 31–42).

<sup>15</sup> *Paidia* — английская транслитерация греческого слова παιδιά — «дети»; *ludus* — латинское слово со значением «забава», «игра».



«Сам я буду определять его как слово, охватывающее спонтанные проявления игрового инстинкта: легче всего опознаваемые примеры такого рода деятельности дают котенок, путающийся в шерстяном клубке, отряхивающаяся собака, младенец, смеющийся от звука погремушки. Это проявляется во всяком счастливым возбуждении, выражающемся в непосредственной, неупорядоченной деятельности, зачастую чрезмерно активной, важнейшей чертой которой или даже единственным ее основанием остается импровизация и отсутствие правил. Скакание на месте, рисование каракулей, громкая перебранка, беспорядочный шум и гам — очевидных примеров такой зудящей потребности в движениях, красках и звуках более чем достаточно. Эта элементарная потребность в беспокойстве и гвалте изначально проявляется в стремлении ко всему прикоснуться — схватить, попробовать на вкус и запах, а затем бросить всякий доступный предмет. Часто она становится страстью ломать и разрывать»<sup>16</sup>.

Таким образом, мы должны заключить: либо *не всё в игре есть игра*, либо определение игры как упорядоченной и кодифицированной «системы правил» не соответствует её сущности. Покажем, что Кайуа упускает из поля зрения оба аргумента.

Аргумент первый: *не всё в игре есть игра*. Очевидно, что некоторые аспекты игры не являются игровыми по природе. Например, риск может быть важнейшим элементом игры, но сам по себе риск — не игра. Нырятьщик, альпинист или парашютист сильно рискуют, но не играют, хотя всегда можно сказать, что они «играют с жизнью». Но тут всё зависит от условий: для инструктора риск является частью его профессии, для азартного заказчика экстремальных услуг — опытом трансгрессии. Восторг и «головокружение» человек испытывает на краю жизни и смерти, как в песне В. Высоцкого: «Чую с гибельным восторгом: пропадаю!», — а это не игра. Но даже если согласиться с классификацией Кайуа и говорить только об играх, то очевидно, что многие виды игровой деятельности спутаны и переплетены между собой так, что нарушают данную классификацию.

Дело в том, что типы игры, классифицируемые Кайуа, могут образовывать общий *игровой кластер*. Рассмотрим это

---

<sup>16</sup> Кайуа Р. Указ соч. — С. 64.

на примере такой *витальной* игры, как «эротическая игра». С одной стороны, мы можем понять некоторые намеки Кайфуа таким образом, что в детском возрасте эротическая игра есть «головокружительная» забава, так как её содержанием является активация эротического опыта путем «ощупывания» самого предмета игры, как, например, в описанных З. Фрейдом случаях игры с пенисом. Но с определенного момента эротическая игра становится подражательной игрой между «папой» и «мамой», «доктором» и «больным». В мире взрослых эротическая игра нередко приобретает черты алеаторно-агональной игры, или, как сказал бы Ж. Бодрийяр, приобретает «дуально-дуэльный» характер (соблазн как игра). При этом такая игра может стремиться к строгой регламентации, как, например, в садомазохистских играх, в которых партнеры заранее распределяют роли и оговаривают границы и правила игры. Получается, что эротическая игра может быть отнесена к любому из четырех типов. Но то же самое можно сказать и о других играх. Ведь, та же игра в карты может быть простой формой общения, если её агональная опция не активирована. При желании она может перейти в разряд азартных игр на «интерес», а в качестве таковой стать щекочущей нервы алеаторной игрой. При этом многие карточные игры, особенно в среде шулеров, являются мимикрически-ролевыми. Игрок либо блефует, имея слабые карты, либо валяет дурака, имея сильные. В командной игре, как правило, имеет место распределение ролей, а следовательно, присутствуют элементы мимикрии и подражания.

Из всего сказанного следует вывод: если одна и та же игра может быть отнесена к любому из четырех типов игры, то это подрывает классификацию. Но, если принять её не как *классификацию игр*, а как *типологию игровых настроений*, то всё становится более или менее логичным. Очевидно, что одна и та же игра может происходить в разных настроениях и иметь разные побудительные мотивы — как игровые, так и неигровые. Эти мотивы могут спутываться и чередоваться. Примером может служить криминальная комедия «Китайский сервис» (1999), где в карточной игре участвует множество сторон с разными, в том числе неигровыми мотивами: для одних — это азартная игра, для других — профессио-

нальное надувательство, для третьих — следственное мероприятие, для четвертых — любопытное зрелище. Но самая замечательная сцена происходит в финале, когда проигравшийся в пух и прах миллионер Сатановский радостно отплясывает «коленца» и заявляет: «В общем отдохнул неплохо!»

Именно этот *динамический* аспект игры не учитывает классифицирующий подход. И здесь мы бы хотели указать на самый проблематичный момент в определении игры. В терминах И. Гофмана он заключается в *переходе* от одного игрового фрейма к другому или же из игрового фрейма в неигровой. Приведем два примера такого перехода. Пример первый: партнеры по эротической игре, решив «просто» подурачиться, затеяли подражательную игру в стиле БДСМ, которая сама по себе уже содержит яркий агональный аспект, но увлеклись ею настолько, что «неожиданно» для себя получили «головокружительное» удовольствие. Пример второй: в фильме «Бёрдмен» (2014) ведущий актер театра, одержимый идеей «тождества искусства и жизни», играя постельную сцену под одеялом, предлагает партнерше сделать это «по-настоящему», за что получает звонкую пощечину (спектакль срывается). Проблема этого эпизода заключается не только в том, что партнер вышел за границы фрейма «актерской игры», ибо будь встречное желание партнерши, сценическая игра могла бы спонтанно перерасти и в «эротическую игру», а в том, что любая игра насквозь пронизана мотивами, которые далеко выходят за границы игры. И о таком выходе говорит банальная фраза «доигрались!».

Аргумент второй: *определение игры как «системы правил» также не соответствует сущности игры*. С этим аргументом всё достаточно просто: очевидно, что под такое определение подпадают многие неигровые виды деятельности: труд, управление, общение и т. п. Неявно это признает и сам Кайуа, проецируя игровую классификацию на ось *paidia-ludus*. Он исходит из того, что «шум и гам», «хохот» и «беготня», спонтанно врываясь в «правильную» игру, ломают её, но при этом удерживают экзистенцию в игровом модусе. Таким образом, содержание этой оси внутренне противоречиво. С одной стороны, Кайуа необходимо связать «рациональные» и «иррациональные» мотивы игры, с другой стороны, он жела-

ет ослабить зависимость игры от этих крайностей, ибо на одном конце оси расположена игра, похожая на труд, а на другом — спонтанное проявление *биоса*. Если упростить и одновременно радикализировать этот ход мысли, то речь идет об объединении в одном понятии совершенно далеких друг от друга феноменов, а именно интеллектуальной деятельности человека и биологических процессов в мире животных. Ось *paidia-ludus* призвана объединить в одно понятие игру в шахматы и бузу в стиле «Царя горы». Поэтому на вопрос, играет ли Пятница, перебрасывая комья земли из одной ямы в другую, Кайуа должен был бы ответить утвердительно. И живое участие в такой игре собаки по кличке Тэн в качестве равного партнера было бы подтверждением.

Очевидно, что ось *paidia-ludus*, благодаря которой игра растягивается в две стороны — к полюсам «правильности» и «спонтанности», имеет как прогрессивную шкалу социализации, так и регрессивную шкалу инфантилизации. Такая регрессия наблюдается в случаях, когда игра по правилам надоедает, и игроки начинают забавляться, «как дети», например, игра в шашки превращается в игру в «Чапаева». Игроки могут двигаться по оси *paidia-ludus* в обоих направлениях, и это обстоятельство приносит неустрашимую двусмысленность в понятие игры. У Кайуа такая двусмысленность возникает при объединении в одном понятии столь разнородных явлений, как ритуал, маскарад, травестия. Конечно, всё это может иметь характер игры. Но ритуал, маска и травестия, изначально имели сакральный смысл. Заметим, что в архаической культуре заигрывание с богами и тёмными силами было делом опасным, а потому серьезным. Впоследствии в монотеистических культурах маскарад утрачивает свой мистериальный смысл, но только в рамках светской культуры он окончательно приобретает игровой статус. В ситуации же постмодернистского смешения, которое мы видим в акциях ЛГБТ, маскарад и травестия утрачивают игровую дистанцию и свойственную игре условность, ибо нет ничего более серьёзного, чем тезис «всё несерьёзно».

Понимая, что отсутствие строгого определения игры создает трудности, Кайуа попытался дать это определение через признаки. Сведя их вместе, мы получим следующее: *игра* —

*это обособленная в пространстве и времени фиктивная, регулярная, свободная, но подчиненная конвенциям непроеизводительная деятельность с непредопределенным исходом.*

Если разобрать данное определение, то возникает множество вопросов. Прежде всего, это относится к признаку «свободная». Очевидно, что в отличие от труда, игра не терпит принуждения, но из этого не следует, что это абсолютно свободная деятельность. Во-первых, игрок связан правилами, а во-вторых, — взятыми обязательствами. В целом ряде случаев игрок не может закончить игру по собственному желанию и произволу, так как это может коренным образом изменить расстановку сил в игре. Прежде всего, это относится к командным играм. В целом ряде игр вход свободен, а выход — нет. Таковы игры со ставкой, например, «русская рулетка». Всем известна тирания азартных игр, где мотив «отыграться» порождает ещё большую зависимость. О какой свободе можно говорить в алеаторных играх, где всё решает слепой жребий или случай? В игре просматриваются те же зависимости, что и в труде: обязательства по контракту и фактор случая — форсмажор. Ко всему прочему, свободной бывает не только игра, но и труд.

То же самое можно сказать и о других признаках: локализация, конвенциональность, фиктивность, регулярность, неопределенность исхода. Все эти признаки характеризуют не только игру, но и труд. Что же касается «непроизводительности», то таким признаком охватываются многие другие виды деятельности, объединённые в кластере досуга. Досуг — не труд, но и не безделье. В досуг могут включаться и труд, и игра. Сказать же, что игра является «непроизводительной деятельностью», — всё равно что сказать: игра — не труд, хотя при этом существуют «трудные игры» и «уровни трудности» в игре.

В аналогичную ситуацию попадает Ф. Г. Юнгер, когда в качестве основополагающего признака рассматривает подвижность: «Всюду игры означают движение. Игры без движения не бывает. Где покой, застой, отсутствие малейшего шевеления, там нет игры»<sup>17</sup>. Против такого суждения даже нет смысла воз-

---

<sup>17</sup> Юнгер Ф. Г. Игры. Ключ к их значению. — СПб. : Владимир Даль, 2012. — С. 313.

ражать: оно столь же верно, сколь и абстрактно. Без движения не существует ничего, сказал бы Аристотель, — только перводвига- тель. Хотя, действительно, «подвижность» (по крайней мере в русском языке) по смыслу совпадает со словом «игривость».

### 3. Смысл игры и игра смысла. Ойген Финк и Жиль Делёз

Попытка определения сущности игры посредством пере- числения отдельных признаков обнаруживает свою полную не- состоятельность. Труд и игра оказываются в таком же отноше- нии между собой, как «вишня и мясо» в примере Р. Лотце, когда по признакам «красное», «сочное» «съедобное» можно объединить в один класс совершенно разные объекты.

Трудность определения границ игры, очевидно, заклю- чается в том, что игра — это не просто калейдоскоп игровых актов, но прежде всего *основной феномен* человеческого бы- тия, которым пронизана вся жизнь человека — от рождения до самой смерти. Согласно О. Финку, «игра объемлет всё»<sup>18</sup>. Она образует сложные и весьма причудливые пересечения с трудом, властью, любовью и смертью — другими основопо- лагающими феноменами, между которыми существует онто- логическое «равенство». Человек играет с властью и во власть. Но также он играет с любовью и смертью. Но что важно для нашего рассмотрения, человек играет в труд. Труд и игра — это равноисходные, но вместе с тем связанные феномены. «Homo ludens неотделим от homo faber и homo politicus. Игра есть такое измерение существования, которое многочислен- ными нитями сплетено с другими измерениями», — отмечает О. Финк<sup>19</sup>. Все они: труд, игра, любовь, смерть, борьба за власть участвуют в производстве человеческой реальности. Любовь и смерть участвуют в воспроизводстве жизни. Труд производит материальные условия существования. Власть устанавливает общественные отношения. Игра производит смыслы. И ещё одна, важная, мысль: «У человеческой игры нет каких-то иных возможностей для своего выражения, кроме жизненных сфер нашего существования»<sup>20</sup>. Иными словами,

---

<sup>18</sup> Финк Е. Основные феномены человеческого бытия. — М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017. — С. 381.

<sup>19</sup> Там же. — С. 339.

<sup>20</sup> Там же. — С. 380.

*играют всегда во что-то*, что само по себе находится вне игры — в войну, политику, хозяйство, любовь («дочки-матери», «папы-мамы»).

В отличие от Хейзинга, Финк делает важный в теоретическом отношении шаг в сторону — от универсализма игры к её фундаментальности. В центр внимания помещается не столько игровая деятельность, сколько её *бытийный смысл*. «Соотношение между игрой и смыслом — пишет Финк — отличается от соотношения словесного звучания и значения. Игровой смысл не есть нечто отличное от игры: игра — не средство, не орудие, не повод для выражения смысла. Она сама есть собственный смысл»<sup>21</sup>.

В целях экспозиции этого смысла Финк вводит понятие «игровой мир», которое включает в себя: игрушки (игровой реквизит), игровое пространство и время, игровое сообщество, игровую деятельность, правила игры. В игровое сообщество входят не только игроки, но и все затронутые игрой субъекты. В спортивной игре участвуют тренерский штаб, судейский корпус, зрители и даже «пишущая братия», которая создает атмосферу игры. Влияние зрителей на характер игры бывает настолько весомым, как например в футболе, что их называют «двенадцатым игроком». Но это детали. Главная мысль заключается в том, что «игровой мир» производится самой игрой и не существует вне игры. Вместе с тем, он структурируется относительно того, что само находится за пределами игры, как например, война или хозяйственная деятельность.

В этой связи позволим себе маленькое отступление. Что упускают теоретики Game Studies? Именно эту реальную, а не виртуальную основу игры: война не создается игрой в войну, а наоборот, игра в войну создается феноменом войны. Именно опыт войны создает игровое пространство батальных игр, где движущиеся фигурки «воюют», а не просто сталкиваются, перемещаясь в пространстве. Компьютерная игра в шахматы, если в неё не вовлечен человек, игрой не является. Игра компьютера с самим собой невозможна как игра. Это будет работа программы по перебору возможностей, вытека-

---

<sup>21</sup> Там же. — С. 370.

ющих из первого хода. Игра начинается только тогда, когда знаковым отношениям придаётся определенный смысл. Эту «тайну» индустрии видеоигр раскрывает термин «движок». Разработчики видеоигр сначала создают некий алгоритмизированный набор правил («движок»), а затем на его основе реализуются различные жанровые игры: военные и экономические стратегии, спортивные игры, «бродилки», путешествия и т. п. Содержание видеоигры определяется тем, какая система образов «прикручена» к «движку», а систему образов приводит в движение опыт. В отсутствии опыта, который складывается за пределами игрового пространства, мы получаем даже не подобие, а чистую симуляцию — «стрелялку», где нет войны, экономическую стратегию, где нет реального хозяйства. Всем же понятно, что города не строятся «кликом» компьютерной мыши, а воины не выращиваются в «фермах».

Но вернемся к Финку. Понятие «игрового мира» призвано к тому, чтобы акцентировать событийный (онтологический) смысл игры, представив другие феномены — труд, власть, смерть, любовь в особом *игровом модусе*. Этот смысл Финк усматривает в том, что игра есть наиболее раскованное и свободное испытание возможностей, посредством которых осуществляется самоактуализация человеческого бытия. «Игра позволяет явиться смыслу»<sup>22</sup>. В этом отношении она подобна импровизации и «есть корень всякого человеческого искусства»<sup>23</sup>. Игра позволяет выйти за пределы тех ограничений в материальных и трудовых ресурсах, которые существуют в любой производственной деятельности. Как игра возможностями, она позволяет провести в свободном режиме военную операцию, протестировать технологическое решение, спрогнозировать ход событий.

Понятие игры в качестве «свободного испытания возможностей» позволяет решить старую проблему аналогии человеческой игры играм животных. «Игра — пишет Финк — есть исключительная возможность человеческого бытия. Играть может только человек. Ни животное, ни бог играть не могут. Лишь сущее, конечным образом отнесенное к всеобъ-

---

<sup>22</sup> Финк Е. Указ соч. — С. 396.

<sup>23</sup> Там же. — С. 394.



емлющему универсуму и при этом пребывающее в промежулке между действительностью и возможностью, существует в игре»<sup>24</sup>. Если человеческая игра есть расширение бытийных возможностей, то «игры» животных — всего лишь тест на соответствие жизненных сил внешней действительности.

Если Финка интересовал бытийный смысл (реальной) игры, то Делёза — игра интересует лишь как событие смысла, для описания которого он вводит понятие «идеальной игры». Последняя отличается от реальной игры тем, что в ней нет заранее установленных правил и каждое игровое действие (ход) «изобретает и применяет свои собственные правила». В такой игре нет равного распределения шансов между игроками, а следовательно, нет победителей и побежденных, а также нет ответственности игроков. Каждое игровое действие в идеальной игре уникально, оно порождает случайное (номадическое) распределение сингулярностей и их движение в сериях. Примеры идеальной игры Делёз черпает из приключений Алисы Л. Кэрола: «Например, бег по кругу в Алисе, где каждый начинает, когда вздумается, и останавливается, когда захочет; или крокетный матч, где мячи — ежики, клюшки — фламинго, а свернутые петлей солдаты-ворота непрерывно перемещаются с одного конца игрового поля на другой»<sup>25</sup>. Такая игра ничем не детерминирована, абсолютно произвольна и, что наиболее важно для Делёза, бессмысленна: «Идеальная игра, о которой мы говорим, не может быть сыграна ни человеком, ни Богом. Её можно помыслить только как нонсенс»<sup>26</sup>.

Реальная игра, с точки зрения Делёза, всегда *связана* внешними по отношению к самой игре смыслами, которые как таковые возникают вне игры — в этике, политике, экономике и т. п. В таких связях и детерминациях Делёз видит ущербность реальной игры. Ведь что делает Делёз? Он постулирует реальную игру как нечто *производное*, что является натяжкой. При таком подходе игра всегда оказывается карикатурой на ту или иную деятельность.

Дело в том, что Делёз подгоняет понятие игры под задачи своей концепции, которая сводится к тому, чтобы пред-

---

<sup>24</sup> Там же. — С. 338.

<sup>25</sup> Делёз Ж. Логика смысла. — С. 87.

<sup>26</sup> Там же. — С. 89.

ставить смысл как нонсенс, а движение смысла — как случайный и ничем не ограниченный номадический семиозис. Отсюда натяжка и в самом понятии «идеальная игра». На неё указывает Ж. Бодрийяр: «В чистом номадическом случае Делёза, в его «идеальной игре» налицо лишь полная диссоциация и лопнувшая причинность. Но не слишком ли большая натяжка — отсекал игру от ее правила с целью выделить некую радикальную, утопическую форму игры? С той же натяжкой, или с той же лёгкостью, случай отсекается от того, что его определяет, — от объективного вычисления серий и вероятностей, становясь лейтмотивом идеальной индетерминации, идеального желания, образованного бесконечной случайностью неисчислимых серий. Почему же тогда останавливаться на сериях? Почему не заменить их броуновым движением в чистом виде? А дело в том, что броуновое движение, давно уже ставшее как бы физической моделью радикального желания, имеет свои законы, и это не игра»<sup>27</sup>.

Делёзианское понятие ничем не обусловленной «чистой» игры уводит в сторону не только от объективных факторов и реального содержания игровой деятельности, каковым являются состязание и подражание. Оно так же уводит в сторону от символического измерения, включающего правила игры. Делёз отдаёт игру во власть воображаемого, фантазма. Если крокетный матч играется ежиками, где роль клюшек выполняют фламинго, то это всего лишь фантазия Кэррола. Придавать ей парадигмальный смысл — фантазия Делёза. Насколько такая фантазия безобидна, судить читателю. Но что получится, если подобный принцип понимания игры распространить на реальные игры, например, игру эротическую? Ответ очевиден — извращение. Делёз, правда, избегает ответственности за такие переносы, сказав, что идеальная игра не может быть сыграна ни человеком, ни Богом. Но кто же играет в такую игру, если не Бог и не человек?

Оставим этот вопрос на волю читателя. Но важно заметить, что делёзианский подход при всех его оговорках *уже* спроецирован на реальное положение дел — спроецирован самой логикой постиндустриального развития. В этой логи-

---

<sup>27</sup> Бодрийяр Ж. Соблазн. — М.: Ad Marginem, 2000. — С. 259–260.

ке, кажется, что Пятница играет, и то, что Робинзону представляется абсурдным, для Пятницы имеет смысл. И такой смысл Делёз называет *нонсенсом*. Его нельзя предъявить в законченной форме, поскольку он существует в движении. В случае Пятницы смысл как нонсенс сверкает на кончике лопаты, соскальзывая и убегая в серии — от одной ямы к другой. В таком понимании смысла, разумеется, уже присутствует постмодернистская игра — игра смысла и игра в смысл. С точки зрения Делёза, она не имеет предела, так как *произвольно* отсечена от причин и следствий. Переход от одной серии к другой также не имеет объективных причин. По Делёзу, Пятница бросил бы копать не от усталости, накопившейся обиды, дождя и тому подобного, а побежал бы, как ребенок, за захватившим внимание случаем, к примеру, за присевшей на лопату бабочкой, охота за которой породила бы новую серию игры. Такая логика описывает бесконечную *возможность* смысла. Но ведь есть ещё и *действительность* с ее объективными ограничениями. Поэтому нам трудно поверить в идею «неограниченного семиозиса», представив интеллектуала Делёза в каменоломне с кайлом в руках.

\* \* \*

Подведем краткий итог. Игра — основной феномен человеческого бытия, и как таковой он требует для себя экзистенциального понятия. Согласно С. Кьеркегору, «в отношении экзистенциальных понятий всегда будет проявлением большего такта воздерживаться от каких бы то ни было определений»<sup>28</sup>. Будучи самостоятельным феноменом, игра не может быть понята в отдельности от других форм существования человека, с которыми она находится в сущностной связи. Игра не сводится к тому, во *что* играют, то есть к наличному содержанию игры, будь то игра в куличики или выкапывание ямы. Ибо одно и то же наличное действие может быть представлено как в модусе труда, так и в модусе игры. Игра есть одновременно и модус *operandi*, и модус *vivendi*. Поэтому для её характеристики важно, *как* в неё играют. Игра не сводится к исполнению правил, хотя и не

---

<sup>28</sup> Кьеркегор С. Страх и трепет. — М.: Республика, 1993. — С. 235.

может обойтись без них. Игра не охватывается целиком ни структурой игры, ни состоянием игрока в структуре. Само это состояние (настроение) не сводится к «серьезности» или «веселости». Можно весело рыть яму и серьезно играть в шахматы. Игра может стать серьезнее проживания жизни — «это ясно видно из того парадоксального факта, что сама жизнь может сделаться в ней ставкой»<sup>29</sup>. Формальным, но достаточным основанием для различения игры и труда может служить различие понятий трансгрессии и трансценденции. Всякая игра носит трансгрессивный характер. Именно поэтому она невозможна в отношении святого — того, что открывается в актах трансценденции. Устранив принципиальное различие между опытом трансгрессии и трансценденции, философия постмодерна размыла границу между игрой и трудом. Поэтому о Пятнице из романа М. Турнье мы должны сказать, что он не трудится и не играет, хотя очевидно, что он копает яму.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бодрийяр Ж.* Система вещей. — Москва : Рудомино, 1999. — 224 с.
2. *Бодрийяр Ж.* Соблазн. — Москва : Ad Marginem, 2000. — 320 с.
3. *Делёз Ж.* Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. — Москва : Раритет ; Екатеринбург : Деловая книга, 1998. — 480 с.
4. *Кайуа Р.* Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры. — Москва : ОГИ, 2007. — 304 с.
5. *Кьеркегор С.* Страх и трепет. — Москва : Республика, 1993.
6. *Разинов Ю. А.* Эклиптика смерти // Ежегодник по феноменологической философии. Вып. V. — Москва : Изд-во РГГУ, 2019. — С. 114–134.
7. *Турнье М.* Пятница или тихоокеанский лимб. Роман. — Санкт-Петербург : Амфора, 1999. — 303 с.
8. *Финк Е.* Основные феномены человеческого бытия. — Москва : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017. — 432 с.
9. *Фуко М.* Слова и вещи: археология гуманитарных наук. — Москва : Прогресс, 1977. — 490 с.
10. *Хэйзинга Й.* *Homo ludens*. Человек играющий. — Санкт-Петербург : Изд-во Ивана Лимбаха. 2011. — 416 с.

---

<sup>29</sup> *Бодрийяр Ж.* Соблазн. — С. 233.

11. Юнгер Ф. Г. Игры. Ключ к их значению. — Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2012. — 335 с.

12. Game Studies. The International Journal of Computer Game Research. URL: <http://www.gamestudies.org/> (дата обращения: 06.06.2021).

## Время как трансгрессия и фундаментальная онтология М. Хайдеггера\*

В области онтологии и метафизики М. Хайдеггер занимает такое же положение на изломе и повороте горизонтов философствования, как Кант и Гегель. Его мышление зарождается и начинает своё движение на распутье, в точке схождения и расхождения принципиально различных способов философского познания. По отношению к классической философской традиции (от античности до Нового времени включительно) Хайдеггер не занимает позицию находящегося вовне: он философствует в рамках проблематики, сформированной всем предшествующим опытом философского мышления. Даже используемый им категориально-понятийный аппарат во многом есть аппарат немецкой классической философии. Его философствование осуществляется изнутри классики, движется в заданном ею направлении, но одновременно уходит в сторону, движение непрерывно смещается с определённой траектории, подобно тому, как постоянно происходит смещение орбиты движущейся планеты. Смещается сама традиция, сквозь неё начинает просвечивать нечто иное. В случае с Хайдеггером мы имеем дело с палимпсестом наоборот: не старое прочитывается сквозь новое, но новое проступает сквозь старое. Хайдеггер продолжает философствовать из горизонта трансценденции, но сама трансценденция приобретает у него совершенно иную смысловую наполненность, по сравнению с классическим употреблением этого понятия. У немецкого мастера трансценденция по своему характеру приближается к трансгрессии. Наиболее отчётливо эта тенденция обнаруживается в его разработке базовых онтологических категорий бытия и времени.

Подступ к раскрытию содержания этих категорий Хайдеггер начинает с анализа феномена *понимания*<sup>1</sup>. Понимание

---

\* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта № 19-011-00910 «Маргинальные феномены человеческого бытия (Антропология ad Marginem)».

<sup>1</sup> См.: *Хайдеггер М.* Бытие и время. — Харьков : Фолио, 2003. — 503 с.

сущего требует наброска в направлении бытия сущего (т. е. его бытийных возможностей). Чтобы подобное понимание бытия сущего было возможным, необходимо предварительное понимание бытия как такового, т. е. простого многообразного в бытии сущего. Но так как всякое понимание имеет структуру наброска, само бытие как таковое должно быть на что-то наброшено. Для традиционной метафизики подобный проект должен представляться чем-то невероятным: требовать выхода за пределы бытия, т. е. за то предельное, за которым уже нет возможности вопрошать. Но Хайдеггер мыслит не метафизически, а фундаментально-онтологически, или, по-другому, гиперметафизически. Поэтому вопрос, на что должно быть наброшено бытие как таковое, чтобы быть понятым, для него неизбежен и проистекает из определяющих установок его философствования. Мысль Хайдеггера как бы кружит на подступах к наипредельнейшему — бытию как таковому, и ищет точку опоры, на которой можно было бы основать подобное вопрошание. Такой «точкой опоры» для Хайдеггера становится временность, понятая как темпоральность. Чтобы человеческое бытие могло каким-то образом иметь дело с сущим, сущее предварительно должно быть раскрыто как *присутствующее*, а это значит, — нечто такое, как *присутствие* должно быть уже заранее понято. Но что такое *присутствие*, как не *временным образом понятое* бытие, простое многообразие бытия сущего? Бытие понимается из горизонта временности — как теперь показано в отношении экстазиса настоящего — из горизонта презенции — как присутствие. Так понятая временность и есть *темпоральность* — временность как горизонт всякого понимания бытия: «Какова суть всех таких метафизических выражений, а priori, aei op, eusia? Все они возможны и понятны только потому, что само время обладает свойством горизонта, в котором посредством предвосхищения и припоминания я всегда обладаю горизонтом настоящего, будущего и прошлого, всеми сразу. Это указывает на трансцендентально-онтологическое понимание времени, которое само является составляющей постоянства субстанции. Именно таким образом следует понимать мою трактовку временности. <...> Если понимание «сущего (von Seiendem) основано на понимании того, что значит «быть»

(des Seins) и если, более того, это понимание, будучи онтологическим, ориентировано относительно времени, то наша проблема должна быть в том, чтобы установить временность существования относительно интеллигибельности Бытия»<sup>2</sup>. Бытие постижимо только из горизонта времени, все метафизические сущности, в которых до сих пыталась мыслить бытие философия, обусловлены временем, — таков тезис, который Хайдеггер считал не только (и не столько) основным выводом своего философствования, но поворотным моментом всей философии.

Традиционное для метафизики понимание бытия как присутствия представляет собой только одно направление «темпоральной интерпретации бытия», т. е. является определённым модусом «просвета», «непотаённости бытия». До сих пор это направление было господствующим и едва ли не единственным в философской традиции, без того, чтобы последняя отдавала себе в этом отчёт. Возможности темпоральной интерпретации бытия, исходящей из других горизонтов временности, в традиционной метафизике остаются нескрытыми. После Хайдеггера на эту тему будет много сказано Ж. Деррида, предпринявшим одну из наиболее радикальных попыток выхода за рамки метафизики присутствия, в которой остаётся Хайдеггер.

Пожалуй, только в своей интерпретации философии Ницше Хайдеггеру удастся в определённой степени подойти к раскрытию возможности иных способов понимания бытия, исходящих не из горизонта присутствия. Воля к власти, по Хайдеггеру, предполагает двойной горизонт: сохранение достигнутой ступени и её превосхождение. Первый горизонт является лишь необходимой платформой для второго: воля к власти должна иметь то, что она будет преодолевать. Она сама создаёт эту ступень, чтобы затем подняться по ней выше, перешагнуть с неё на другую ступень, которую достигнет та же участь. Каждая ступень создаётся только в виду её дальнейшего преступления. Смысл имеют не сами ступени, но именно преступание, переход, оставляющий всё созданное и фик-

---

<sup>2</sup> Хайдеггер М., Кассирер Э. Семинар // Фауст и Заратустра. — СПб. : Азбука, 2001. — С. 140.



сированное позади себя. Чтобы заместить его другим созданным и так же оставить, нивелировать.

Хотя Хайдеггер в исследовании о Ницше и не обращается к проблеме темпоральности напрямую, опираясь на его предыдущие работы, мы без труда можем вскрыть в предложенной им конструкции временные горизонты. «Сохранение достигнутой очередной ступени власти состоит всякий раз в следующем: воля окружает себя всем тем, на что она может в любое время уверенно положиться, всем тем, в надёжности чего может почерпать свою безопасность. Такое окружение ограничивает со всех сторон постоянный состав всего того налично-присутствующего..., что находится в непосредственном распоряжении воли»<sup>3</sup>. Здесь конститутивным является экстазис настоящего и горизонт присутствия. В своих работах Хайдеггер достаточно часто вскрывал его в античной и средневековой философии, в учениях Декарта и Канта в качестве определяющего горизонта их философствования. Однако в случае с Ницше этот горизонт утрачивает своё доминирующее значение. На передний план выходит другой горизонт: «стойко постоянное, взятое само по себе, никогда не бывает способно дать то, в чём испытывает потребность воля к власти в самую первую очередь и прежде всего — для того, чтобы возвыситься над самой собою и тем самым впервые войти в возможности повелевания. Таковые представляются ей лишь благодаря провидящему насквозь взгляду вперёд, неотмыслимому от сущности воли к власти; ибо как воля к большей власти («больше власти!»), воля сама в себе нацелена в определённой перспективе взгляда на возможности»<sup>4</sup>. Здесь присутствие больше не выступает в качестве универсального горизонта онтологической мысли. Оно полагается теперь лишь как определённое состояние, постоянно снимаемый *момент* движения, которое само по себе не имеет никакой конечной точки-цели — гегелевского абсолютного тождества-присутствия. Это горизонт самопреступания, для которого конститутивным является экстазис будущего, а не настоящего:

---

<sup>3</sup> Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мёртв» // Ницше и пустота / М. Хайдеггер. — М. : Алгоритм : Эксмо, 2006. — С. 45.

<sup>4</sup> Там же. — С. 46.

«Воля должна заглянуть в известный кругозор, должна прежде всего распахнуть его, — тогда только и покажутся возможности, указывающие путь возрастанию власти»<sup>5</sup>. Такой режим бытия раскрывает не горизонт присутствия, а горизонт превосходящего себя и ниспровергающего любую определённую избытка, горизонт трансгрессии: «Поскольку воля волит своё собственное властвование над самой собой, она не успокаивается, какого бы богатства, изобилия жизни ни достигла. Она владычна в сверхизобильном — в изобилии своей собственной воли»<sup>6</sup>.

Тем не менее Хайдеггер сохраняет приверженность своей установке в интерпретации учения Ницше как остающегося в рамках метафизического способа постижения бытия: «Ницше же, когда он попросту именуется бытием, или сущим, или истиной всё прочно утверждённое в воле к власти ради её сохранения, Ницше несмотря на все совершаемые им переоценки и оборачивания метафизики последовательно остаётся на пути её преданий»<sup>7</sup>. В приведённой цитате на место Ницше можно поставить имя самого Хайдеггера — для его философствования эти слова подходят даже в большей степени. Хайдеггер сам остаётся на путях преданий традиционной метафизики, он так и не пришёл к возможности постижения бытия из какого-либо иного горизонта, кроме присутствия. Причина тому в том, что он продолжал искать путь к бытию как таковому, что само единое бытие оставалось основным содержанием его философствования. В этом поиске Хайдеггер прошёл до конца: он пропустил сквозь фильтр онтологической дифференции всю метафизическую традицию и вывел оттуда квинтэссенцию основного вопроса онтологии, подошёл к границам вопрошания бытия, к каким не подходили ни Кант, ни Гегель. После Хайдеггера ставить вопрос о бытии как таковом уже невозможно без учёта его разработок. Но, возможно, этот вопрос больше вообще не следует ставить?

Хайдеггер не просто исчерпал тему, показав, например, непостижимость бытия средствами конечного человеческого разума (Кант) или устранив само понятие (позитивизм). Он

---

<sup>5</sup> Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мёртв». — С. 42.

<sup>6</sup> Там же. — С. 43.

<sup>7</sup> Там же. — С. 45–46.

сделал нечто большее: подготовил условия для раскрытия конструктивного и *перспективного* характера бытия как такового. Бытие в учении Хайдеггера — то, что всегда открывается как необходимая перспектива (горизонт) конечного и временного существования — человеческого существования. Существование человека разворачивается не в вечном и всеобъемлющем бытии, но во времени, причём во времени, опять же, не однородном (наподобие кантовского или ньютоновского), но разнородном, полагающем разнородные горизонты бытия. Кант трактовал время исходя из горизонта присутствия — именно эта перспектива позволила ему представить время как одно из условий конституирования мира налично-данного в восприятии. Но присутствие — только один из возможных бытийных горизонтов, который образуется на основе специфической конфигурации временных экстазисов. Другая конфигурация раскрывает другой бытийный горизонт — как было показано на примере с Ницше. Время в мысли Хайдеггера и есть не что иное, как конфигурация разнонаправленных экстазисов, суть которых в непрестанном выходе вовне и устремлённости к Иному. Временной экстазис, или, как сказали бы мы, вектор, имеет место только постольку, поскольку он вне себя, поскольку он не равен самому себе, не есть то, что он есть. В качестве самотождественной сущности, устойчивого и определенного существования его нет. В этом плане временной экстазис сопоставим с квантовой частицей, которой именно в качестве частицы (определённого тождества) нет: «вообще если речь идет о «свойстве», то свойство «быть» не подходит без ограничения к элементарной частице. Есть только тенденция, возможность «быть»<sup>8</sup>. Точно так же мы не можем (хотя наш язык это не только допускает, но и предполагает) сказать «есть» о временном экстазисе — его всегда нет там, где его пытаются найти, он не равен самому себе. Экстатичное движение гетерогенных временных векторов и образуемые ими конфигурации — вот, что такое время.

Но так понятое время есть не что иное, как самотрансценденция (в смысле непрестанного нивелирования любой

---

<sup>8</sup> Гейзенберг В. Физика и философия. — М. : Наука, 1989. — С. 102.

определённости), или трансгрессия, а не трансценденция, как говорит сам Хайдеггер, следуя классической традиции. При этом само время не есть бытие, но то, чему неотъемлемо присуще бытие как горизонт, перспектива, а точнее — множество горизонтов, множество перспектив. Отсюда можно сделать вывод, что бытие есть только временная перспектива, возникающая во времени, полагаемая временем. Эффект или даже иллюзия, необходимо присущая времени, вот в чём «смысл» бытия.

Данный вывод сделан нами на основе исследования работ Хайдеггера. Тем не менее такой вывод по своим установкам оказывается ближе учению Ницше, нежели Хайдеггера. Основной результат философских поисков Хайдеггера составляет, на наш взгляд, темпоральный анализ многообразных способов бытия. Но самого Хайдеггера этот результат не удовлетворяет в качестве основного, он упорно продолжает держаться в русле кантовского варианта гипостазирования в качестве негипостазируемого. Кант решительно доказал невозможность гипостазирования вещи в себе в качестве каких угодно умопостигаемых сущностей. Но именно в качестве принципиально негипостазируемой вещь в себе гипостазируется Кантом. Подобным образом у Хайдеггера обстоят дела с бытием как простым многообразных способов бытия. Возможность гипостазирования бытия в качестве сущности он отвергает ещё более решительно, чем Кант, но вместе с тем полагает бытие как имеющее место само по себе: «Бытие светит человеку в эк-статическом «проекте», наброске мысли. Но бытие не создаётся этим «проектом». <...> «Бросающее» в «проекте», выбрасывании смысла – не человек, а само Бытие, посылающее человека в экзистенцию бытия-вот как в существо человека»<sup>9</sup>. Хайдеггер не только не хочет, подобно Ницше, признать бытие как таковое метафизической фикцией, но и игнорирует предоставляемые его собственной философией возможности для такого шага. Бытие как таковое постоянно возникает в его мышлении как последний призрак почившей метафизики. Хайдеггеру, подобно Канту, удалось

---

<sup>9</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие / М. Хайдеггер. — М. : Республика, 1993. — С. 205.

преодолеть отдельные формы метафизики, именовавшие бытие то идеей, то материей, то монадой. Но, как и Канту, ему не удалось преодолеть метафизику как форму философии. Устранив из неё всякое содержание, Хайдеггер вполне закономерно пришёл к Ничто, к которому и отсылает его Бытие. На деле такое Бытие не в меньшей степени метафизическая сущность, чем Бог. Хайдеггер просто соскрёб с неё все исторические напластования и представил её как сущность сущности, как сущность более тонкую и неуловимую, которую, ввиду её отличия от всех прочих сущностей, не следует определять как сущность. Такое бытие просвечивает абсолютно через всё, даже через самое толстокожее сущее. Ему можно петь гимны и курить фимиамы, а все трагические события современности объяснять его забвением. В связи с этим пространенное отнесение Хайдеггера к «атеистическому экзистенциализму» выглядит весьма сомнительным. Хайдеггер не старался упоминать Бога на каждой странице своих сочинений, подобно Ясперсу, но его Бытие выполняет ту же самую функцию ничуть не хуже.

Может снова возникнуть вопрос, не происходит ли в таком случае у Хайдеггера полагание наряду с призрачным Бытием времени как замены бытия — т. е. не ставится ли время просто на место бытия? Однако при более пристальном взгляде на проблему выясняется, что для Хайдеггера это не так: правильное будет сказать, что время есть единственный доступный нам опыт бытия, но не само бытие. Бытие открывается нам через время. Но само время, как было показано выше, Хайдеггер мыслит не как монолитную данность, но как конфигурацию гетерогенных экстазисов, разворачивающих различные бытийные горизонты. Время не даёт нам бытия как такового, но множество способов или горизонтов бытия.

Одно из наиболее важных в этом плане свидетельств Хайдеггер делает на известном семинаре с Кассирером: «Бытие как таковое расколото, и важная проблема заключается в том, чтобы из идеи бытия постичь это внутреннее многообразие способов бытия»<sup>10</sup>. Утверждение о расколотости бытия —

---

<sup>10</sup> *Хайдеггер М., Кассирер Э. Семинар // Фауст и Заратустра. — С. 141.*

значимый шаг на пути раскрытия иных горизонтов онтологической мысли. То, что благодаря времени для нас возможным понимание «быть» как условие понимания сущего, ещё не свидетельствует в пользу единства и однородности этого «быть». Существует множество гетерогенных способов бытия, где «быть» всякий раз нечто иное и предполагает различную конфигурацию временных экстазисов. Бытие в горизонте ускользания, точнее, бытие *как* горизонт ускользания не то же самое, что бытие как горизонт присутствия. И не то же самое, что бытие как горизонт становления, или как горизонт интроекции или проекции, или гистерезиса, энантиодромии, фрактализации, пролиферации, хаотизации. Во всех названных случаях речь идёт о принципиально различных бытиях и различных конфигурациях временных экстазисов, а вовсе не об одном и том же простом многообразном. Ничто не существует одним и тем же способом, в одном и том же универсальном горизонте, — даже если речь идёт об одном предмете или субъекте.

Вместе с тем утверждение о расколоте бытия как такового всё ещё оставляет бытие как то, что расколото. Поэтому многообразие способов бытия Хайдеггер называет внутренним, как присущим единому бытию. Перед нами по-прежнему различие внутри тождества, как и в случае с Гегелем. В мифах эта идея выражалась в представлениях о расчленённом первочеловеке или боге. Дионисийские культы позволяли вновь переживать когда-то бывшее, но утраченное единство бога. Хайдеггеровская философия восстанавливает ныне забытое единство бытия — тоже через особого рода культ, где сам Хайдеггер выступает жрецом. Сложно сказать, имеет ли здесь место проявление мифического способа мышления в философии или же влияние метафизики (или монотеистических трансценденталистских религий) на восприятие мифов. Но существует и ницшевское понимание дионисийского, где разброс, множественность и гетерогенность утверждаются, а не сводятся к тождеству.

Выше мы показали, что подобное положение приводит в конечном итоге к перспективизации бытия, к превращению его в эффект времени. И бытия как такового нет, как бы Хайдеггер ни настаивал на его существовании. Если бытие

открывается нам *только* через время, и открывается только как расколотое на множество способов бытия, то отсюда следует, что есть время и множество способов бытия, а не само единое бытие. Постулирование чего-то находящегося за горизонтом нашего понимания (бытия как такового) и доступного лишь через что-то другое (время) — метафизический трюк, который уже давно перестал производить впечатление на публику. Так же из того, что наше понимание сущего предполагает понимание бытия, вовсе не следует, что бытие не полагается самим пониманием как необходимая для него фикция. Хайдеггер не хочет замечать всех следствий, к которым ведёт предпринятая им онтологическая интерпретация бытия через время, а именно того, что бытие просто превращается в эпифеномен, время же выходит на передний план.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Гейзенберг В.* Физика и философия. — Москва : Наука, 1989. — 132 с.
2. *Хайдеггер М.* Бытие и время. — Харьков : Фолио, 2003. — 503 с.
3. *Хайдеггер М., Кассирер Э.* Семинар // Фауст и Заратустра. — СПб. : Азбука, 2001. — С. 140—141.
4. *Хайдеггер М.* Слова Ницше «Бог мёртв» // Ницше и пустота / М. Хайдеггер. — Москва : Алгоритм : Эксмо, 2006. — С. 9—79.
5. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Время и бытие / М. Хайдеггер. — Москва : Республика, 1993. — С. 192—221.

## Реальность и контакт: Эжен Минковски\*

Евгений Минковский (1885-1972) родился в Санкт-Петербурге, в 7 лет переехал с семьей в Варшаву, там же начал изучать медицину в Императорском университете, но завершил свое образование уже в Германии и после Первой мировой войны (в которой он принимал участие в качестве врача батальона) осел во Франции, став Эженом Минковски — одним из основоположников феноменологической психиатрии.

Слава его как психиатра не была громкой. Его знали, на него ссылались, но он не был широко известен. За несколько лет до смерти Минковски обмолвился о своей карьере как неудачной (несмотря на то, что о его работах хорошо отзывались, например, Жак Лакан и Морис Мерло-Понти, признания в академическом сообществе он так и не получил, звания профессора не имел). Один из исследователей его творчества (Артур Тотосиан) назвал Минковски «мыслителем без учеников»<sup>1</sup>. Возможная причина этого положения — двусмысленность его самоопределения. Для *других* он был только врач и психиатр, а для *себя* самого еще и философ. В молодости Эжен, размышляя о будущей профессии, колебался между философией, математикой и медициной. Выбрав, как и его брат, медицину, он не оставил занятия философией, как бы подтверждая известный тезис о том, что философия не профессия<sup>2</sup>, а свойственный лично *тебе* взгляд на вещи, отделаться от которого, если он есть, не так-то и просто. После защиты в 1909 году докторской диссертации

---

\* Статья представляет незначительно измененный доклад, подготовленный для конференции «Время вперед!»: Время философии и философия времени», которая состоялась в РГПУ им. А. И. Герцена 6-8 мая 2020 г. Аудиоверсию доклада можно найти здесь: [https://krfu.ru/staff\\_files/F\\_130480688/likhov\\_G\\_o\\_filosofii\\_E\\_Minkovski.mp3](https://krfu.ru/staff_files/F_130480688/likhov_G_o_filosofii_E_Minkovski.mp3)

<sup>1</sup> Цит. по: *Власова О.* Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: история, мыслители, проблемы. — М., 2010. — С. 226.

<sup>2</sup> Эту мысль любил повторять *А. М. Пятигорский* (1929-2009), российско-британский философ, буддолог, писатель.



по медицине (тогда он интересовался физиологической психологией) Минковски оказался в Мюнхене, где возобновляет занятия философией и слушает лекции Александра Пфендера и Морица Гайгера, представителей «мюнхенской школы» феноменологии. Его диссертация по психиатрии, над которой он работал после возвращения с фронта и успешно защитил в 1926 году, уже в названии содержала отношение ее автора к философии: «Понятие утраты контакта с реальностью и его использование в психопатологии». Чем бы не занимался Минковски, врачебной практикой, наукой, литературной или общественной деятельностью, по образу своего мышления и по типу своей личности он был философом. Его взгляд на теоретическую психопатологию был взглядом врача-философа (так он предпочитал себя называть<sup>3</sup>), который не применяет отдельные философские наработки к психиатрии, а *смотрит* на нее как философ.

Поясню сказанное. В книге «Философия свободы» (1911) Николай Бердяев со свойственной ему решительностью проводит различие между «думать *о чем-то*» и «думать *что-то*»<sup>4</sup>, фактически разделяя с феноменологией ее интерес к «вещам» — тому, что открывается в опыте непосредственного восприятия. Одно дело — рассказывать на ютубе о том, как испечь пирог, и совсем другое — *сделать* его осязаемо-вкусным, накормив гостей. Красивой картинкой рассевшихся за столом не обманешь — протянул руку и взял кусочек. «Думать *что-то*» — поддаться обаянию того, от имени чего говорит философия, встречаясь с настоящими вещами, у каждой из которых есть свой вкус. Бердяев требует *от себя* дерзновения *быть* философом. Философия обращена к нам, и в определенный момент у кого-то она становится *личным* взглядом. Не «точкой зрения» — мнением или совокупностью суждений, а именно *взглядом* на вещи, благодаря которому и возникает «точка зрения». Философия как бы присваивает

---

<sup>3</sup> *Пелисье И.* Введение. Проживать время: Эжен Минковский // Проживаемое время. Феноменологические и психопатологические исследования / Э. Минковский. — М., 2018. — С. 11.

<sup>4</sup> *Бердяев Н.* Философия свободы // Философия свободы. Смысл творчества Н. Бердяев. — М., 1989. — С. 14.

себе взгляд философа, и у него появляется *своя* философия. «Своей» она является не только потому, что содержит ряд точек зрения на те или иные мыслимые предметы, но и потому, что открывается возможность смотреть на вещи философски. В книге Бердяева узнается *его* философия, которая просматривается даже в пересказах чужих идей. Вряд ли философский взгляд на вещи создается враз. Но если он есть, мы явственно ощутим его влияние на себе, едва раскрыв книгу. Разумеется, я говорю о чем-то субъективном. Однако, если нам *уже* кое-что известно о философии, мы, вероятно, не ошибемся, даже если критически отнесемся к прочитанному. В книгах Минковски также просматривается его созданность философией. Об этом откровенно говорят некоторые главы его книги «Шизофрения»<sup>5</sup> (издана в Париже в 1927 году) и уж тем более — большая часть «Проживаемого времени»<sup>6</sup> (книга вышла там же в 1933 году). На них, в основном, я и буду опираться, рассказывая об особенностях философии Минковски, делая акцент на ключевом для нее понятии «витальный контакт с реальностью».

Но прежде несколько слов о философии Минковски в целом. Философия — глубоко личное дело. Предметом ее выступает *жизнь* философа, некое ее качество, значит, и состояние *собственной* жизни. Нельзя отрицать близость философии Минковски экзистенциализму, хотя сразу оговоримся и будем иметь в виду два обстоятельства. Во-первых, философия Минковски откликнулась не на нужды академической, университетской философии, стремясь преодолеть ее или развить, а на личный опыт врача-психиатра. У Минковски не было задачи трансформировать философию, у него не было амбиций Эдмунда Гуссерля или Мартина Хайдеггера. Ему достаточно было философии, касающейся его самого и его профессии. Во-вторых, рубежными для раннего экзистенциализма (имевшего хождение между двумя мировыми войнами) были философия Фридриха Ницше и провидческая антропология Федора Достоевского с их беспокойством

---

<sup>5</sup> Минковский Э. Шизофрения. Психопатология шизоидов и шизофреников. — М., 2017.

<sup>6</sup> Минковский Э. Проживаемое время. Феноменологические и психопатологические исследования. — М., 2018.

за будущее европейской культуры, утратившей веру в собственные основания, излишне доверчивой ко всему отвлеченному, допустившей приход «человека массы», как раз любящего все отвлеченное, неконкретное, добровольно отдающего себя во власть «исторической закономерности» и всему «общераспространенному». Ранний экзистенциализм в конечном счете был философией культуры, в которой отдельный человек, думающий, совестливый, не находил себе места. Философия Минковски — философия отдельного человека, но она никогда не имела дела с *целым* как культурой, европейской, русской или иной. Ее интересовала живая реальность, раскрывающаяся во время контакта с (больными и не только) людьми. Лучше сказать, Минковски волновало такое *целое*, которое не умещалось ни во что «внешнее», ни во что «внутреннее», хотя и замыкалось на человека, его удел — быть сущностно, исконно связанным с миром. Философия рассматривает манифестации целого, которым принадлежит каждый человек. Например, одной из таких манифестаций выступает *уместность*. Вовремя сказать, подобрав нужные слова, вовремя промолчать, вовремя уйти или протянуть руку помощи. Уместность — форма связи, обмена энергией с окружением, когда мы всматриваемся в то, что происходит вокруг, как в самих себя, и в самих себя, как в происходящее вокруг. Для того, чтобы быть уместным, необходимо чувствовать реальность, живо соотносясь с окружающим. Вместе с тем не существует общего для всех правила, которое бы задавало успешность выполняемого действия — ситуация постоянно изменяется, и нам снова и снова приходится принимать решение, относительно которого заранее нельзя сказать, уместно оно будет или нет. Именно поэтому я бы назвал *целое*, манифестацией которого выступает уместность, «нелокализуемым». Хайдеггер, двигавшийся в это время примерно в том же направлении, вероятно, сказал бы, что «нелокализуемое целое» выражает принадлежность человека *бытию*, в свете которого становятся видны *смыслы*. Не смысл вообще, а *конкретный* смысл этих отношений, этого случая и т. д. Философия понималась и раскрывалась Минковски через человеческое бытие, о котором что-то можно сказать только в том случае, если ты сам *лично* ему принадлежишь. Только для Хайдеггера хранилищем бытия выступала философская

традиция, а его хранителем, соответственно, — философ. Минковски, наделяя каждого человека правом быть философом, считал, что это право реализуется и за пределами философии, например, в психиатрии. Этим допущением, размыкающим философию навстречу иному, он предвосхитил образ мыслей поздних французских философов, среди которых, пожалуй, стоит упомянуть Мерло-Понти. Предмет его поздней философии — сырое, необработанное бытие, преднаходимое и не принадлежащее одной философии, потому и исследуется оно не только ею. Оригинальность подхода Минковски состояла в том, что он, обращаясь к психиатрии и к психопатологии, ввел в основание ее принцип, который обычно рассматривали как достоинство мудреца, — «чувство реальности», живую связь со смыслом происходящего.

Такое понимание философии вызывало необходимость вполне определенного отношения к себе самому и к своей профессии. От врача-философа требовалось не только исследование, но и реализация философского смысла в своей жизни, в противном случае — и это крайне любопытное допущение — врачебная практика не будет успешной, что-то не увидишь, пройдешь мимо. И здесь есть одна деталь, о ней уже говорилось, постараюсь свести ранее сказанное к чему-то одному. Философия реализуется на уровне личного взгляда на вещи, но не совпадает с тем, *о чем* подумал (ранее) философ. Философ — всего лишь *любитель* мудрости, а не «глашатай истины», выразитель «духа времени» или «самосознания эпохи». Словом, за философией оставляли право быть скромной, выражающей всего лишь личный взгляд на вещи. Манифестируя себя в личности философа и раскрывая личность миру, философия *могла* проявляться в чем-то частном, например, в психиатрии или уж совсем в малом — в *собственной* попытке быть уместным. Важно также иметь в виду, что философ, стараясь держаться целого, не отождествляет себя с «точкой зрения». Поэтому, вводимые им понятия носят еще и *операциональный*<sup>7</sup> характер — они не просто описы-

---

<sup>7</sup> В современной философии для описания такого рода явлений есть другой термин — «перформативность». Для того чтобы избежать многочисленных коннотаций, связанных с ним, я использую термин «операциональный».

вают что-то, но и оказывают воздействие на того, кто занимается описанием. Таково хайдеггеровское «бытие». Существует множество его определений, более или менее удачных, но нельзя *запомнить* смысл бытия не только потому, что он сложный, но прежде всего потому, что в его определение как бы входит трансформация, изменение нашего взгляда. Если этой трансформации нет, бытие оказывается обычным, мало что значащим словом. Хайдеггер понимал бытие операционально, как бы устанавливая снова и снова связь с целым, которое нигде не имеет места, хотя и привязано ко времени жизни философа, к его возможному взгляду на вещи. Также операционально следует понимать и понятие «витальный контакт с реальностью» Минковски.

По своим философским пристрастиям Минковски — бергсонианец (он лично знал Анри Бергсона, встречался с ним). Как и «бытие», понятие «витальный контакт с реальностью» отсылает к нелокализуемому целому, манифестирующему себя в личном взгляде. Только Хайдеггер и Минковски как бы смотрят на разные объекты. Личный взгляд Хайдеггера обращен к глубинным основаниям философской традиции. Личный взгляд Минковски — к сфере непосредственного общения и, в частности, к профессиональному общению врача и пациента. Но и там, и тут, для того чтобы удержаться в отношении к целому как бытию или контакту с реальностью, требуется *одно* действие — «смена взгляда», выход за пределы значений, носителем которых выступаешь *ты сам*.

В самом деле, что такое «витальный контакт с реальностью», реализуемый в сфере общения? Направленность на другого и еще более — способность чувствовать «целое ситуации», то «здесь», в котором мы пребываем в настоящий момент. Вовремя сказать или промолчать, не пройти мимо, когда того требует ситуация. Не к этому ли взывали многие философы, творившие до и после Минковски? Аристотелевская «рассудительность» (*phronesis*) — форма контакта с реальностью, только условием ее выступает «культура суждения». Ханна Арендт (в «*Vita activa*») говорила о «чувстве действительности»<sup>8</sup>, но и для нее это чувство покоилось на

---

<sup>8</sup> Арендт Х. *Vita Activa*, или О деятельной жизни. — М., 2017. — С. 263.

здравом смысле — продукте развитой, в том числе и политической, культуры. Бахтиновский поступок как событие бытия — еще одна форма установления контакта — предполагал обращение к истории. Связь с реальностью во всех подобных случаях полагалась либо через соотнесение с дрящимся прошлым (понятие «культура»), как у Аристотеля и Арндт, либо с уникальным настоящим, как у Михаила Бахтина (понятие «событие бытия» замыкало историю на настоящее).

У Минковски связь с реальностью опосредована *личным порывом*, связанным не с местом (культурой), а со временем. И здесь вновь придется вспомнить Хайдеггера, его понимание истории. Для Хайдеггера каждый отдельный человек сущностно историчен, ибо конечен<sup>9</sup>. Ощущение собственной конечности открывает для человека окно в большую историю, которая только в этом случае может стать и *его* историей. Минковски, как и Хайдеггер, держится позиции отдельного человека, только окном в большую историю для него выступает личный порыв, суть которого — созидаящая устремленность вперед, будущее. Личный порыв Минковски — переосмысление *жизненного порыва* Бергсона, поэтому имеет смысл обратиться к ряду идей последнего, которые вынужденно придется изложить кратко и, возможно, несколько грубо. Мир, в котором мы живем, еще не реальность, но ее жалкий слепок, приспособленный для нужд практики и социальной жизни. В сфере познания царствует наука (и здесь Бергсон отходит от аристотелевского понимания), для которой главное не теория, а ее способность манипулировать вещами, подчиняя их воле человека. В общественной жизни главенствует процесс «социализации истины»<sup>10</sup>, причина которой в нашей обусловленности языком. В ходе постоянного общения многие смыслы упрощаются и лишаются связи с вещами, так проще. Сложные, во многом неоднозначные явления истолковываются превратно или упрощенно, предоставляются в пользование людей, не готовых и не желающих знать истину. Фи-

---

<sup>9</sup> Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Что такое метафизика? / М. Хайдеггер. — М., 2013. — С. 87.

<sup>10</sup> Данное понятие использует испанский философ-феноменолог Х. Субири (*Субири Х. Пять лекций по философии.* — М., 2007. — С. 121).

лософия стремится высвободить реальность, скованную социальными нуждами. И для Бергсона реальность имеет образ целого, но ее природа *витальна*. Это сама *жизнь*, пребывающая в бесконечном становлении и созидании. Ее нигде не уместишь, ничем не измеришь. Реальность асимволична и доступна лишь взгляду человека, который *уже* размещен в ней. Природа, витальность познает себя через человека. Восприятие и понимание на уровне глубокого осознания такого единства и есть интуиция. Она же — любовь. Философия пробуждает любовь к реальности или жизни, наделяет нас чувством жизни. Минковски отходит от бергсоновского онтологизма, делая жизненный порыв, свойственной всему живому, личным. Витальный контакт с реальностью — не просто чувство реальности, схватывание ситуации в целом, но еще более *подхваченность* человека созидательным, творческим порывом, снимающим разделения, преодолевающим любые, прежде заданные, границы. Личный порыв Минковски имеет некоторое сходство с «подъемом» Бердяева, настроением симпатии, готовности видеть и понимать. Личный порыв — это и любовное соединение с тем, что делаешь. Он знаком каждому, мы узнаем его в том, что делаем увлеченно, с интересом. Минковски обращает внимание на то, что происходит с нами в момент успешно совершаемых действий, когда много сходится к одному и дело как бы вершится само, а мы оказываемся его частью. Это и есть контакт, в котором переплетается «внешнее» и «внутреннее», образуя одно целое, не подчиненное нам, но служащее чему-то большему, — и самому делу, и делу мира, длению жизни. Личный порыв или любовное единение — основа созидания, творчества. Без него мир опустеет, лишившись своей основы — того, что все созидает, соединяя. Личный порыв — сущностная черта человека, принадлежащего миру. Минковски антропологизирует бергсоновский жизненный порыв. Теоретическая психопатология оказывалась у него клинико-ориентированной разновидностью философской антропологии, примененной к *себе*, к собственной врачебной практике.

Вероятно, с этой антропологизацией связана еще одна любопытная особенность философии Минковски. Наделяя контакт с реальностью свойствами «личного порыва», Мин-

ковски акцентирует внимание на будущем, открывающем себя через творческое созидание. В этом пункте Минковски оказался, как ни странно, близок позднему Владимиру Соловьеву (периода «Трех разговоров») с его устремленностью к концу мира, обесценивающему и прошлое, и настоящее. Только в отличие от Соловьева-гностика, требующего безоговорочно принять грядущий исход мира, Минковски-врач оставляет нас с надеждой на исцеление. Будущее уже здесь, оно как будто сошло с больших экранов, проникло к нам со страниц известных книг, но оно, возможно, еще не выносит окончательный вердикт миру. Минковски принадлежал к числу тех мыслителей, которые предчувствовали наступление времен, когда мы (в своей жизни) останемся одинаково равнодушными как к прошлому, так и к настоящему, ибо наступление будущего столь стремительно, а изменения, вызываемые им, столь масштабны, что у нас нет ни одного шанса оказаться где-то вне его, ничего другого (прошлое, настоящее) просто не осталось.

Одного чаньского наставника спросили: «Каким образом вы учите?» Тот ответил: «Когда приходят гости, полагается встретить их»<sup>11</sup>. Встречать гостей, когда они пришли, идти на работу, когда необходимо, отдыхать, когда выпадает возможность, смотреть на восход солнца, когда он застал тебя, — нет ничего более сложного и одновременно более простого, чем *оказаться* там, где ты *уже* есть. Но для того, чтоб понять это, придется продумать смысл «чувства реальности». Когда выпадет тому возможность.

Эжен Минковски жил и работал в то время, когда еще не боялись требовать от человека слишком многого — быть похожими на мудрецов, то есть практиковать философию как собственно любовь к мудрости.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Арендт Х. Vita Activa, или О деятельной жизни.* — Москва : Ad Marginem, 2017. — 416 с.
2. *Бердяев Н. Философия свободы // Философия свободы. Смысл творчества / Н. Бердяев.* — Москва : Правда, 1989. — С. 12–250.

---

<sup>11</sup> Сущность дзен. Искусство быть свободным / сост. и ред. Томаса Клири. — СПб., 2012. — С. 48.



3. *Власова О.* Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: история, мыслители, проблемы. — Москва : Издательский дом «Территория будущего», 2010. — 640 с.

4. *Минковский Э.* Шизофрения. Психопатология шизоидов и шизофреников. — Москва : ИД «Городец», 2017. — 208 с.

5. *Минковский Э.* Проживаемое время. Феноменологические и психопатологические исследования. — Москва : ИД «Городец», 2018. — 496 с.

6. *Пелисье И.* Введение. Проживать время: Эжен Минковский // Проживаемое время. Феноменологические и психопатологические исследования / Э. Минковский. — Москва : ИД «Городец», 2018. — С. 5–13.

7. *Субири Х.* Пять лекций по философии. — Москва : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. — 200 с.

8. *Сущность дзен. Искусство быть свободным* / сост. и ред. Томаса Клири. — Санкт-Петербург : Евразия, 2012. — 224 с.

9. *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики // Что такое метафизика? / М. Хайдеггер. — Москва : Академический Проект, 2013. — С. 80–170.

## Леса по ту сторону человека, живущие человеком

А я еду, а я еду за мечтами,  
За туманом и за запахом тайги.

Юрий Кукин

### Концерт в лесу и новый трансгуманизм

Поводом для этих размышлений стала недавняя встреча с композитором Даниилом Посажениковым, создателем проекта «Геометрия звука»<sup>1</sup>. Даниил поделился планами написать музыку, которая должна быть исполнена в лесу — так, чтобы каждый исполнитель стоял под отдельным деревом и видел только лес, не видя других исполнителей и слушателей. У меня сразу возник вопрос о том, как может лес слышать музыку. Понятно, что музыку услышат и как-то поймут животные, живущие в лесу. Но какие свойства звуков могут воспринимать деревья, вообще растения?

Когда мы это обсуждали, Даниил посоветовал мне прочитать книгу Эдуардо Кона о том, как мыслят леса<sup>2</sup>. Кон развивает антропологию «по ту сторону человека», антропологию как семиотику икон и индексов, свойственных всему живому, антропологию того, как человеческие символы вырастают из индексов, а индексы — из икон. Кон ссылается на Пирса, но весьма своеобразно трактует его понятия. Например, индекс понимается как знак, оказывающий каузальное влияние (команда, которую дает человек собаке — это индекс). Мне кажется, у самого Пирса мы этого не найдем. У него индекс — это каузальное следствие вещи, которую он обозначает (дым — это индекс огня). Но дело не в этом, а в том, как Кон понимает сущность жизни. Жизнь — это не обязательно биологический органический процесс. В более

---

<sup>1</sup> Геометрия звука. URL: <https://geozvuka.super.site/> (дата обращения: 05.10.2021).

<sup>2</sup> Кон Э. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека / пер. с англ. А. Боровиковой. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2018.

фундаментальном смысле жизнь — это семиозис, знаковый процесс последовательной интерпретации. Знак интерпретирует знак, который интерпретирует знак, и т. д. Метод антропологии Кона заключается в том, чтобы попытаться понять мысль человека как часть более обширной системы мышления, мышления всего живого, что окружает человека. Он пишет, что «мысли человека неразрывно связаны с мыслями леса, будучи так или иначе порожденными жизненным семиозисом»<sup>3</sup>.

Эмпирической основой книги Кона являются наблюдения за жизнью индейцев в Эквадорской Амазонии. Но это книга не столько о том, как воспринимают мир индейцы, живущие в джунглях, сколько о том, как мыслят джунгли, в которых живут индейцы. Это трансгуманизм, но трансгуманизм не новых технологий, искинов и киборгов, а изначальный, исходный трансгуманизм. Не тот, что покоится на гуманизме и преодолевает его, а тот, что является основанием самой возможности человека и, значит, самой возможности гуманизма. Я не уверен, что до конца понял новую онтологию и антропологию Кона, но нечто новое она во мне определенно пробудила. Ниже я хочу поделиться некоторыми вопросами и фантастическими идеями, которые возникли у меня в попытках воспринять будущий концерт в лесу не с этой, а с той стороны от человека.

### **Мышление и самости по ту сторону человека**

Согласно Кону, мыслить — это интерпретировать мир и выражать свою интерпретацию в знаковой форме. На это способны не только люди, но любые живые существа, растения в том числе. «Если мысли существуют по ту сторону человека, значит, люди — не единственные самости в этом мире. Другими словами, мы — не единственный вид “нас”»<sup>4</sup>. Пример Кона: собаки перепутали пуму с оленем (индейцам это понятно по их лаю), это значит, что собаки ошиблись, т. е. как-то мыслят. А раз собаки мыслят, они одушевлены, они — самости. «Собаки являются самостями, потому что с помощью лаи они передали свою интерпретацию окружающего мира»<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Там же. — С. 93.

<sup>4</sup> Там же. — С. 121.

<sup>5</sup> Там же. — С. 123.

Кроме того, мыслить — это иметь дело с целями и средствами. Смыслы знаков могут выражаться не только в словах и человеческих намерениях. «Скорее, значения (meanings) — отношения средства и цели, стремления, цели, телос, намерения, функции и значимость — возникают в мире живых мыслей по ту сторону человека различными способами, которые не исчерпываются нашими слишком человеческими попытками определить и контролировать их»<sup>6</sup>.

Похожим образом Стефано Манкузо и Алессандра Виола в книге «О чем думают растения» пишут, что «интеллектом можно называть способность разрешать проблемы, и при такой трактовке этого понятия растения не только разумны, но блестяще справляются с теми проблемами, которые возникают в их мире»<sup>7</sup>. При этом «у растений сознание и функционирование не разделены, а присутствуют в каждой клетке»<sup>8</sup>. Я допускаю, что слово «сознание», которое здесь употреблено — это ошибка двойного перевода (с итальянского на английский и с английского на русский). Конечно, у растений нет сознания в человеческом смысле этого слова. Тем не менее основная мысль авторов довольно понятна: растения способны принимать сложные решения, связанные с достижением жизненноважных целей, и делают это распределенно, вовлекая в это практически все клетки организма.

Но среди прочих клеток растений есть особо одаренные интеллектом — это клетки кончиков корней, обрабатывающие информацию о десятках различных параметров, на основании которой принимается решение о том, куда им расти — туда, где больше воды, или туда, где больше недостающих минеральных веществ, или подальше от вредных грибов и насекомых-паразитов, или в сторону корней соседа, с которыми можно установить контакт, и т. п. Чтобы растение выжило, корням приходится мыслить. «Никакой автоматический ответ не может удовлетворить таким запросам. На са-

---

<sup>6</sup> Кон Э. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека. — С. 121.

<sup>7</sup> Манкузо С., Виола А. О чём думают растения / пер. с англ. Т. П. Мосоловой. — М.: Эксмо, 2019. — С. 15.

<sup>8</sup> Там же. — С. 167.

мом деле верхушка каждого корня представляет собой истинный «центр обработки данных» и действует не в одиночку, в тесной связи с миллионами других корней, образующих корневую систему каждого растения»<sup>9</sup>.

Отличается ли мышление дикого леса от мышления леса, выращенного человеком? Нельзя ли их сопоставить как естественный живой интеллект и искусственный интеллект? И возможен ли такой искусственный интеллект? Услышит ли искусственный лес музыку так же, как ее мог бы слышать дикий лес? Возможно, что нет. Как пишет Петер Вольлебен, деревья в парках и искусственных лесах похожи на инвалидов с детства, поскольку наиболее интеллектуальная часть дерева — корни — у них часто бывает повреждена. Также можно предположить, что мыслят не столько отдельные деревья, сколько их сообщества. И социальные связи деревья тоже налаживают во многом с помощью корней. «А деревья искусственных насаждений, таких как большая часть хвойных лесов Центральной Европы, ведут себя скорее как беспризорники <...> Поскольку корни таких деревьев при посадке повреждаются и долго не могут восстановиться, они практически не способны сформировать сетевую структуру»<sup>10</sup>.

Итак, человеческое сознание не является необходимым условием мышления и семиозиса. Согласно Пирсу, знаки обозначают что-либо в отношении кого-либо. Кон пишет, что этот «кто-либо» (самость) совсем не обязательно должен быть человеком. Это может быть и животное, и растение, и группа людей или совокупность других организмов. «Чтобы считаться «кем-либо» (самостью), ему необязательно включать в себя символическую референцию, субъективность, интериорность, сознание или осведомленность (awareness), которые мы часто связываем с репрезентацией»<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Там же. — С. 170—171.

<sup>10</sup> *Вольлебен П.* Тайная жизнь деревьев. Что они чувствуют, как они общаются — открытие сокровенного мира / пер. с нем. Н. Ф. Штильмарк. — М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2018. — С. 18.

<sup>11</sup> *Кон Э.* Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека / пер. с англ. А. Боровиковой. — М. : Ад Маргинем Пресс, 2018. — С. 124.

В этом контексте вспоминается анализ понятия человеческого «Я», представленный Томасом Метцингером в книге «Наука о мозге и миф о своём Я». Один из аспектов «Я» — это проекция на свое тело, но оно может проецироваться на что угодно. Поэтому различие между человеческим и нечеловеческим «Я» можно анализировать с этой точки зрения. Может ли «Я» быть спроецировано на лесное дерево, например? Судя по всему, может. Метцингер описывает эксперимент, в котором испытуемый идентифицировал себя с изображением манекена, но также, хоть и с меньшей вероятностью, с изображением вертикально стоящего бруса. «Результаты показывают, что при условии синхронности человек, наблюдавший собственную спину или манекен, часто воспринимал виртуальную фигуру как *своё* тело, действительно с ней идентифицировался и готов был «вскочить в неё». С меньшей вероятностью это впечатление возникало при опыте с деревянным брусом»<sup>12</sup>.

Я думаю, что вероятность идентификации с живым деревом всё же выше вероятности идентификации с брусом. Особенно, если человек вырос в лесу и верит в то, что дерево живое. Много написано о склонности человека подражать. Некоторые авторы даже убеждены, что врожденное умение человека подражать является специфическим свойством человека, отличающим его от всех прочих живых существ<sup>13</sup>. Человек склонен к подражанию не только людям, но всему окружающему. В том числе, человек склонен подражать растениям и животным. Эта склонность — то, что на природном, причинно-следственном уровне встраивает человека в семиотические (иконические) связи всего живого.

Человек, подражающий дереву, — знак дерева. Склонность человека подражать — причина того, что человек подражает. Дерево — причина того, что человек может почувствовать себя деревом. Конкретное дерево — причина того, что человек подражает именно этому дереву. Человек, под-

---

<sup>12</sup> Метцингер Т. Наука о мозге и миф о своём Я. Тоннель эго / пер. с англ. Г. Соловьёвой. — М. : АСТ, 2017. — С. 129.

<sup>13</sup> Blackmore S. The Meme Mashine. — Oxford University Press, 1999.

ражающий дереву, — икона дерева. Так же как дым — знак (индекс) того, что где-то горит огонь, а огонь — причина того, что появился дым. В целом здесь имеет место инверсия знаковых и причинно-следственных связей.

Структуралисты и постструктуралисты часто повторяли, что не человек говорит на языке, а язык говорит человеком. При этом язык, конечно, понимался как человеческий. Но язык человека — лишь одна из разновидностей знаковых систем, и знаковые системы свойственны всему живому. Кон пишет, что лес мыслит. То есть лес мыслит, и мы мыслим. Когда мы в лесу, мы мыслим вместе с лесом. Что если сделать еще один шаг и сказать: это не мы мыслим, это лес мыслит внутри нас. У леса есть не только мысли за пределами нашего сознания, но и наши мысли — тоже его. Нам кажется, что мыслит человек, а это все живое, в том числе лес, диктует наши мысли.

### **Коммуникация между человеком и лесом**

Кон пишет: «Поскольку для всех самостей любой опыт и любая мысль семиотически опосредованы, интроспекция, межчеловеческая интересубъективность и даже межвидовое взаимопонимание и общение — явления одного порядка. Все они — знаковые процессы»<sup>14</sup>.

Понятно, как деревья могут что-то «сообщать» людям. Они могут отращивать новые побеги, распускать или сбрасывать листья, выделять запахи, скрипеть под ветром, давая знать о своей старости, либо стучать с помощью дятла, информируя о живущих в них насекомых и т. п. Но можно ли говорить о том, что человек и лес действительно *обмениваются* информацией, об *обмене* информацией между человеком и деревьями? Или лесные знаки, информацию леса воспринимает только человек, а восприятие человеческой информации лесом — лишь воображает? Если растения могут воспринимать знаки человека, то как? Например, «приятно» ли дереву, что человек ему подражает, воспринимает ли дерево хоть как-то это подражание?

---

<sup>14</sup> Кон Э. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека. — С. 141.

Хорошо известно, что растения коммуницируют друг с другом и другими организмами, накапливая в себе или выделяя в почву и воздух различные химические вещества. Например, «объедаемая жирафом акация выделяет сигнальный газ (в данном случае — этилен), который предупреждает растущих неподалёку родственников о приближении опасности. В ответ на это все предупреждённые акации тоже начинают запасать вещества, чтобы подготовиться к угрозе»<sup>15</sup>. Поэтому можно сказать, что не только человек способен интерпретировать внешний вид и запах растений. Но и растение, очевидно, способно как-то воспринимать механическое воздействие, такое как обрезку кроны или вмешательство в почву, а кроме того, некоторые человеческие запахи.

Более фантастической, но всё же высказанной в качестве научной гипотезы, является вероятность того, что растение может видеть. То, что почки, усики, листья и верхушки корешков растений способны воспринимать свет и реагировать на него, доказать просто: листья тянутся к свету, а корни прячутся от него. Однако австрийский ботаник Готлиб Хаберланд (1854-1945) высказал поистине удивительную гипотезу, «он предположил, что клетки растительного эпидермиса функционируют как настоящие линзы, позволяя растениям различать не только освещённость, но и форму предметов»<sup>16</sup>. В настоящее время эта гипотеза не подтверждена, но и не опровергнута.

Могут ли растения хоть что-то слышать и если да, то в каком смысле этого слова? Много написано про звуки, которые может издавать лес, но что он слышит? На эту тему очень мало научной информации, но вот что пишет Петер Вольлебен:

Моника Гальяно из Университета Западной Австралии совместно с коллегами из Бристоля и Флоренции сделали очень простую вещь — прислушались к почве. В лаборатории не слишком удобно исследовать деревья, поэтому вместо них учёные изучали проростки травянистых растений, которыми легко манипулировать. И вправду: уже вскоре измерительные приборы зарегистрировали

---

<sup>15</sup> Вольлебен П. Тайная жизнь деревьев. — С. 19–20.

<sup>16</sup> Манкузо С., Виола А. О чём думают растения / пер. с англ. Т. П. Мосоловой. — М. : Эксмо, 2019. — С. 72.



лёгкое пощёлкивание корней частотой 220 Герц. Щёлкающие корни? Это ещё ничего не значит, в конце концов, потрескивает даже мёртвая древесина, если она сгорает в печи. Однако шум, зарегистрированный в лаборатории, заставил прислушаться к себе и в переносном смысле. Дело в том, что на него стали реагировать корни других проростков, не задействованных в опыте. Каждый раз, когда их подвергали пощёлкиванию частотой 220 Герц, их кончики ориентировались в этом направлении. Это значит, что трава способна воспринимать такую частоту, скажем спокойно — «слышать»<sup>17</sup>.

Таким образом, трава слышит звук частотой 220 Гц? Что это за звук? Это нота «Ля» малой октавы, басовый звук открытой пятой гитарной струны. Это что же, когда туристы поют свои песни под гитару и бьют пальцем по пятой струне, трава пускает корни в их сторону? Траве «нравятся» туристические песни и поэтому она заманивает к себе туристов с гитарами земляничными полянами и запахом тайги?

Если дятел стучит по дереву, мы можем представить, что это дерево привлекает дятла живущими в нём насекомыми и стучит дятлом, с помощью дятла. А если человек, зашедший в лес, начинает петь и играть на музыкальных инструментах, это сам человек поёт и играет или это лес поёт с помощью человека, через человека?

### **Цели леса по ту сторону человека**

Итак, мышление — это не только репрезентация, это способ достижения целей. Представим, что у леса есть его собственные цели, по ту сторону человека. Какие это могут быть цели, и какую роль человек как часть большого лесного мира может сыграть в достижении этих целей. Как изменяется поведение человека в лесу, состояние человека в лесу? Какие бывают ситуации в лесу, влияющие на состояние и поведение? Что является знаками этих ситуаций?

Рассмотрим пример из ещё одной знаменитой работы про жизнь в лесах Амазонии — книги Дэниела Эверетта «Не спи. Здесь змеи». Эверетт рассказывает, что когда кто-нибудь из племени пирахо уходит из семьи к новому сексуальному партнёру, любовники идут в лес. Брачные обычаи у пирахо очень просты, «чтобы пара стала жить вместе и имела

---

<sup>17</sup> *Вольлебен П.* Тайная жизнь деревьев. — С. 24—25.

право завести детей, не нужна специальная церемония. Если они до этого не имели пары, они просто селятся в одной хижине. Если же у них были семьи до этого, то они уходят в лес на два-четыре дня, а бывшие супруги ищут их повсюду. По возвращении они заводят свое хозяйство или же, если это была просто «интрижка», возвращаются в свои семьи»<sup>18</sup>.

В терминах традиционной антропологии это можно интерпретировать так: лес — это территория лиминальности, к тому же у новых любовников нет своей хижины. Но ведь можно сказать странное: это лес зовёт к себе людей, зовёт пожить в нём, наполнить его человеческой страстью, и люди находят себе новую любовь, выполняя волю леса. Лес переживает любовь, используя людей.

Иногда бывает, что цели леса или отдельных растений не совпадают с целями людей. Скажем, большинству людей не нужны лесные пожары, но есть растения-пирофиты, которым пожары нужны для того, чтобы нормально размножаться. Юрия Латынина приводит такие примеры средиземноморских пирофитов, как *цистусы*, *земляничное дерево* и *пробковый дуб*. Но самый поразительный из пирофитов — это живущий в Австралии *Eucalyptus globulus*, который сам может вызывать пожары. Этот эвкалипт выделяет «пахучее эвкалиптовое масло, которое обладает одним очень полезным свойством: оно само способно загораться при температуре всего лишь 60 градусов. За это *Globulus* так и прозвали — *gasoline tree*, бензиновое дерево»<sup>19</sup>.

В России тоже есть любящее пожары дерево — лиственница. «Лиственница — самое холодостойкое и самое распространённое дерево в России, и лиственничники составляют до 45% всех лесов страны»<sup>20</sup>. Ссылаясь на несколько научных публикаций, Латынина убедительно доказывает, что пожары являются главным фактором, обеспечивающим доминирование лиственницы в русской тайге. Взрослая лиственница ус-

---

<sup>18</sup> Эверетт Д. Л. Не спи — кругом змеи! Быт и язык индейцев амазонских джунглей / пер. с англ. И. В. Мокина, П. С. Дронова. — М. : Изд-во дом ЯСК, 2016. — С. 116.

<sup>19</sup> Латынина Ю. Сады не горят // Новая газета, 2 сентября 2021 г. URL: <https://novayagazeta.ru/articles/2021/09/02/sady-ne-goriat>

<sup>20</sup> Там же.

тойчива к огню низовых пожаров, которые отогревают почву в условиях вечной мерзлоты и сжигают мох, освобождая оттаявшую почву для семян.

В общем цель у лиственничной тайги простая — ей нужны пожары. Но, в отличие от австралийского бензинового дерева, она не может поджечь себя сама. Вот тут ей и приходят на помощь люди — туристы и охотники, сами порой не понимающие, почему они делают то, что они делают. Но чтобы понять, нужно выйти за рамки человека, нужно научиться мыслить как тайга.

### **Заключение**

Жизнь леса может быть понята как насыщенный симбиоз, а человеческое мышление и целеполагание — лишь как его отдельные аспекты. Деревья и животные могут общаться как друг с другом, так и с человеком. Возможно, деревья могут нас видеть. Возможно, что деревья, как и трава, могут слышать кончиками корней. Во всяком случае, это касается деревьев в диком лесу, в отличие от деревьев-аутистов, живущих в искусственных посадках. Поэтому, если исполнять в лесу концерт, это лучше делать среди дикорастущих, а не посаженных человеком деревьев. И нужно каким-то образом направлять звуки музыкальных инструментов в почву. И следует задуматься вот о чём: а какова цель того, что мы делаем в лесу? Чья это цель — наша или самого леса?

### **СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ**

1. *Вольлебен П.* Тайная жизнь деревьев. Что они чувствуют, как они общаются — открытие сокровенного мира / пер. с нем. Н. Ф. Штильмарк. — Москва : Изд-во дом Высшей школы экономики, 2018. — 224 с.
2. *Кон Э.* Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека / пер. с англ. А. Боровиковой. — Москва : Ад Маргинем Пресс, 2018. — 344 с.
3. *Латынина Ю.* Сады не горят // Новая газета, 2 сентября 2021 г. URL: <https://novayagazeta.ru/articles/2021/09/02/sady-negoriat>
4. *Манкузо С., Виола А.* О чём думают растения / пер. с англ. Т. П. Мосоловой. — Москва : Эксмо, 2019.
5. *Метцингер Т.* Наука о мозге и миф о своём Я. Тоннель эго / пер. с англ. Г. Соловьёвой. — Москва : АСТ, 2017. — 413 с.

6. *Эверетт Д. Л.* Не спи – кругом змеи! Быт и язык индейцев амазонских джунглей / пер. с англ. И. В.Мокина, П. С.Дронова. — Москва : Изд-во дом ЯСК, 2016. — 384 с.

7. *Blackmore S.* The Meme Mashine. — Oxford University Press, 1999. — 274 p.

## Виктимократия в условиях экономики жертвы\*

Динамика развития событий, связанных со смертью Джорджа Флойда, произошедшей 25 мая 2020 года в Миннеаполисе<sup>1</sup>, позволяет нам увидеть специфику современной конфигурации жертвы насилия и силу ее воздействия на социальное пространство. В границах одного нарратива *справедливости для Джорджа Флойда* (Justice for Georg Floyd) всего за несколько дней оказались и антирасистские протесты, и протесты против социального неравенства, и многомерное политическое подстрекательство, а также анархизм, массовое насилие, банальное мародерство и даже «акты внутреннего терроризма». Благодаря распространению информации в социальных сетях волнения быстро обрели черты интернационального хайпа, высвободив огромное количество энергии, выражающейся по сей день в неухающих общественных волнениях. Волны консолидации вокруг фигуры Флойда запустили процессы *дизайна жертвы*<sup>2</sup>: его лицо с

---

\* Работа подготовлена при финансовой поддержке РФФИ в рамках научно-исследовательского проекта РФФИ № 19 011 00872 «Философская антропология жертвы: сакрализация, управление, дизайн».

<sup>1</sup> 25 мая 2020 года в Миннеаполисе (штат Миннесота) в результате жесткого задержания полицейскими погиб 46-летний афроамериканец Джордж Флойд. Причиной задержания стало подозрение на использование фальшивой купюры в магазине. Полицейские надели наручники на Флойда, повалили его на землю и удерживали на месте своим весом, причем один из полицейских прижимал шею Флойда коленом. Прохожие снимали происходящее, в сети мгновенно появились видео, на которых видно, что Флойд не оказывает сопротивление и просит не убивать его, несколько раз повторив «я не могу дышать». Через некоторое время Флойд потерял сознание и чуть позже скончался в больнице. Почти сразу в США начались массовые акции протеста, которые сопровождались погромами и столкновениями с полицией. В Миннеаполисе и ряде других городов были введены режим ЧС и комендантский час.

<sup>2</sup> Иваненко Е. А. Дизайн жертвы // Международный журнал исследований культуры. — 2017. — № 4(29). — С. 44–55.

узнаваемыми чертами моментально стало графическим символом протеста, его предсмертные слова *I can't breath* (Я не могу дышать) — лозунгом активного выражения силы в формате «новых войн», место смерти — стихийным мемориалом, в который сразу же вплелись имена других жертв аналогичных обстоятельств. Произведенный резонанс вовлек широкие (вплоть до государственных масштабов) сферы публичной активности, спровоцировав финансовые пожертвования, сетевые флешмобы и прочие разновидности социальной деятельности в рамках *театра солидарности*<sup>3</sup>, попутно учреждая разрастающееся поле неопределенности для социальных, экономических и культурных процессов, известных сегодня как движение BLM (Black Lives Matter).

Такая идеальная конструкция не могла возникнуть так быстро на пустом месте — здесь видно присутствие особой социокультурной формации, чувствительной к жертве насилия и обладающей достаточными ресурсами для усиления реакции и работы со стохастической неопределенностью последствий этой реакции. Системные проявления подобной восприимчивости в последнее время стали предметом изучения со стороны философов, социологов, антропологов и медиа-аналитиков и опознаны в научных исследованиях под разными именами, например, *культура виктимности*<sup>4</sup>, *этом ранимости* и *виктимизированная идентичность*<sup>5</sup>, *виктимное мышление*<sup>6</sup> или даже *миф виктимности*<sup>7</sup>. Если понимать миф как некий актуальный для определенного сообщества нарратив о миропорядке, то можно сказать, что в основе *мифа*

---

<sup>3</sup> Термин Л. Чулиаракис. *Chouliaraki L.* The Spectatorship of Suffering. — London : Sage Publishing, 2006.

<sup>4</sup> *Campbell B., Manning J.* The Rise of Victimhood Culture. Microaggressions, Safe Spaces, and the New Culture Wars. — London: Palgrave Macmillan, 2018.

<sup>5</sup> *Brunilla K., Rossi L.-M.* Identity Politics, the ethos of vulnerability, and education // Education Philosophy and Theory. — 2017. — June. — P. 2—12.

<sup>6</sup> *Gans E.* A New Way of Thinking: Generative Anthropology in Religion, Philosophy, and Art. The Davies Group. 2011.

<sup>7</sup> *Frost J.* Victimocracy // Thumotic. URL: <http://www.thumotic.com/victimocracy/> (accessed: 29.06.2021).

виктимности лежит биополитическая установка привилегированного (сакрального) положения жертвы насилия в обществе западного типа. Эта установка зачастую не рефлексивируется и существует, собственно говоря, как миф — как живая традиция, передаваемая «из уст в уста» в горизонтальной структуре современных сетевых медиа, представляющих собой особую онлайн/оффлайн среду, получившую название *гибридная медиасистема*<sup>8</sup>. Предположим, что такая медиализованная биополитическая конфигурация жертвы насилия вкупе с капиталистической логикой компенсаций причиненного ущерба очерчивает новые контуры фигуры власти. Похоже, что в нынешних культурно-экономических условиях власть жертв, или *виктимократия*<sup>9</sup>, располагает императивами, которым нельзя не подчиниться. Почему? Есть мнение, что это связано с секуляризованной теологией — с подачи Вальтера Беньямина<sup>10</sup> и Мишеля Фуко<sup>11</sup> в современном капитализме как социально-экономической системе нередко усматривается квазирелигиозная архитектура. Мы согласимся с этим тезисом как с отправной точкой и сделаем несколько шагов в этом направлении — весьма перспективным выглядит утверждение, что современное общество западного типа живет в свете «небожественного сакрального»<sup>12</sup>. Нас будет интересовать особый (обозначим его пока как *цифровой*) регистр этого сакрального и его хаотичные проявления — плохо предсказуемые и еще хуже поддающиеся управлению со стороны традиционных институализированных аппаратов власти. Громкий случай с Джорджем Флойдом, при всей его внезапности, представляет собой не изолированное событие, но закономерную флуктуацию виктимократии внутри особого комплекса

---

<sup>8</sup> *Chadwick A.* The hybrid media system: Politics and power. — Oxford : Oxford University Press, 2017.

<sup>9</sup> *Gans E.* Victimocracy // *Chronicles of Love and Resentment*. — 2013. — No. 442. URL: <http://anthropoetics.ucla.edu/views/vw442/> (accessed: 24.06.2020).

<sup>10</sup> *Беньямин В.* Учение о подобии: Медиа эстетические произведения. — М. : Издательский центр РГГУ, 2012.

<sup>11</sup> *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. — М. : Касталь, 1996.

<sup>12</sup> *Зенкин С. Н.* Небожественное сакральное. — М. : РГГУ, 2012.

процессов глобализации, который пока условно обозначим как *экономика жертвы*. На наш взгляд, феномен, описываемый как *миф виктимности*, напрямую связан с идеей глобализации (также во многом существующей на правах мифа) и макроэкономическими процессами неолиберального порядка.

Для описания плохо предсказуемого, но закономерного события мы воспользуемся эффектом, получившим название *эффект Джокера* — это статистический закон, описывающий маловероятные, но сильно влияющие на систему события. В отличие от простой случайности с большими последствиями (падение камушка, повлекшего горный обвал) эффект Джокера подчеркивает наличие особых возможностей у события-первопричины; оно как бы не совсем случайно и существует как некое поле с повышенной вероятностью стать триггером масштабного изменения (собственно говоря, подобно главной функции игральной карты «джокер»). Примечательно, что в применении к узлу проблем о социальном неравенстве и кризисе общественных структур эффект Джокера с абсолютной однозначностью представили в фильме «Джокер» (реж. Тодд Филипс, 2019), который мы вполне можем использовать как иллюстративный материал. Сюжет фильма практически в точности предвосхитил суть описанных выше общественных волнений: его фабула строится вокруг «отщепенца», обретающего статус жертвы насилия, консолидирующего вокруг себя толпы и заявляющего о своем праве на власть. Важно, что в качестве самого чудовищного насилия, примененного к главному герою в фильме, выступают не побои и физические травмы, но пренебрежение со стороны общества: «Что вы получите, если смешаете психически нездорового одиночку с обществом, которое игнорирует его и обращается с ним как с мусором? Вы получите то, что заслужили» («Джокер», 2019).

Исследователю, вздумавшему добраться до сути феномена виктимократии, предстоит пробираться сквозь дебри биополитики, виктимности, сакрального, насилия, справедливости и медиалогии, что мы и собираемся сделать в данной статье. При этом постараемся изолировать виктимократию в качестве концепта от политически окрашенного дискурса; во всяком случае, от явного крена вправо или влево.



Сама по себе эта задача несколько парадоксальна, так как данный концепт имеет отчетливо политическую природу и нередко используется в резких высказываниях правого толка. Но нас, прежде всего, интересует системная работа *власти жертв*, проявляющаяся полностью или частично в современных культурных конструкциях, и производимые ею эффекты, поддерживающие среду, которую мы обозначили выше как *экономика жертвы*. Это главная цель статьи, ради которой за границами текста останутся политические и этические вопросы о жертве насилия. Общую задачу статьи можно обозначить как движение в сторону стройного и явного понимания жертвы насилия, в том виде, в каком осуществляется ее репрезентация в сети (или в коммуникации, основанной на медиа). На проверку выдвигается предположение о неоднородности конструкта жертвы насилия, гибридности его природы и нелинейности его эволюции.

Что касается метода, то мы воспользуемся имеющимися наработками философской антропологии жертвы и с помощью ее оптики проведем анализ конструкта жертвы в регистре виктимократии. Для максимально разностороннего изучения предмета предлагается подход, объединяющий теоретический аппарат экономической антропологии Пьера Бурдьё<sup>13</sup> и отдельные идеи генеративной антропологии Эрика Ганса<sup>14</sup>. При этом в статье не ставится цель критики данных методологий и в целом к ним будет обозначена дистанция. Подобное фрагментирование оправдано тем, что статья задумана как интеллектуальный эксперимент, ставящий целью определить, как конструкт жертвы насилия вписывается в архитектуру современной экономики в аспекте распределения ресурсов (по-

---

<sup>13</sup> Бурдьё П. Экономическая антропология: курс лекций в Коллеж де Франс (1992-1993). — М. : Издательский дом «Дело» : РАН-ХиГС, 2018.

<sup>14</sup> Gans E. The Post-Millennial Age // *Chronicles of Love and Resentment*. — 2000. — No. 209. URL: <http://anthropoetics.ucla.edu/views/vw209/> (accessed: 24.06.2021); Gans E. A New Way of Thinking: Generative Anthropology in Religion, Philosophy, and Art. The Davies Group, 2011; Gans E. *Victimocracy* // *Chronicles of Love and Resentment*. — 2013. — No. 442. URL: <http://anthropoetics.ucla.edu/views/vw442/> (accessed: 24.06.2021).

литических, символических, социальных, финансовых), и какие вопросы позволяет увидеть с новой точки зрения.

Структура статьи будет состоять из следующих частей: сначала мы определим общий смысловой горизонт, обозначив его как *экономика жертвы*, и поясним значение этого нового понятия. Следующим этапом мы рассмотрим генезис понятия *виктимократия* и сделаем шаг в сторону понимания его в качестве экономической структуры. Далее мы попробуем проблематизировать природу жертвы насилия с учетом *эффекта Джокера*.

### **Экономика жертвы: предыстория**

Стремительный взлет общественной реакции на смерть Джорджа Флойда показывает, что есть сложно организованное глобальное пространство взаимодействий вокруг жертвы насилия, а точнее, есть эффективная система производства, распределения, обмена и потребления ресурса социальной энергии, продуцируемого жертвой определенного типа. Иными словами, чтобы жертва сработала так результативно, нужна существующая *экономика жертвы*. Данное умозаключение мы делаем по аналогии с тем, что предлагает Пьер Бурдьё в лекциях по экономической антропологии в отношении экономики дара<sup>15</sup>. Концептуальный аппарат, предложенный Бурдьё в этих лекциях, вполне применим в сфере философской антропологии жертвы (как минимум потому, что между жертвой и даром немало параллелей и прямых тождеств) и может дать интересные результаты как в сфере философской антропологии, так и в сфере социологии жертвы. Конечно, понятие *экономика жертвы* существует в данном тексте на правах экспериментального — мы допускаем некоторую степень метафоричности этого понятия ради потенциальной эвристической пользы в решении обозначенных нами вопросов. Потому сферу конвенционального экономического знания понятие *экономика жертвы* затронет лишь по касательной, вовлекая в исследовательское пространство по мере необходимости темы обмена, производства и распределения ресур-

---

<sup>15</sup> Бурдьё П. Экономическая антропология: курс лекций в Коллеж де Франс (1992-1993). — С. 23, 95.

сов, алгоритмы оценивания и прогнозирования ценности, а также всеприсутствующие тенденции к распределенности (проблематизируемые в сфере экономических наук как шеринговая экономика). Поэтому попробуем начать изучение экономики жертвы, отталкиваясь от тезиса Бурдые, что экономическое поведение является исторической конструкцией<sup>16</sup>, и предложим версию того, как жертва (почтенный участник всех человеческих начинаний со времен архаики) обзавелась экономической моделью поведения. Согласно Бурдые, «понять экономическую предрасположенность, нам известную, значит понять генезис универсума, в котором сформировалась эта предрасположенность»<sup>17</sup>, поэтому попробуем в общих чертах описать сопутствующую эпоху и выяснить, как жертва насилия стала накапливаемым социальным ресурсом, а также стала возможной в качестве капитала всех четырех типов (экономического, культурного, социального и символического).

Выход жертвы насилия на авансцену западной культуры начинается на волне развития и обособления науки о жертвах — виктимологии — после Второй мировой войны, однако полноценное включение конструкта жертвы в экономические потоки происходит на фоне возрастающего влияния идеологии неолиберализма в 1970-1980-е годы. Ряд связанных процессов в культурной, экономической, социальной и политической сферах приводит к тому, что устойчивая диада «жертва-преступник» разрушается, открывая новые валентности жертвы как культурного конструкта. В 1972 году социолог Ричард Квинни (Richard Quinney) задал импульс поиска своим провокационным вопросом «Кто есть жертва?» (Who is the victim?), определив открытое беспокойство в самом центре виктимологии: «Жертва не может приниматься как данность. Следует признать, что жертва — это концепция реальности, равно как и объект воздействия событий... Все части, вовлеченные во взаимодействие, конструируют реальность. И в более широком социальном контексте мы все, на уровне здравого смысла, вовлечены в конструирова-

---

<sup>16</sup> Там же. — С. 12.

<sup>17</sup> Там же. — С. 155.

ние преступления, преступника и жертвы»<sup>18</sup>. В 1975 году Бенъямин Мендельсон (Benjamin Mendelsohn) указал на необходимость более широкого понимания источника насилия над жертвой: в одну плоскость с преступлениями встали войны, природные катаклизмы, катастрофы и геноцид<sup>19</sup>, инициировав тем самым и более широкое понимание жертвы как субъекта насилия — теперь статус жертвы мог быть присвоен целой социальной группе, и более того, возникла возможность формирования новой социальной группы через идентификацию с источником насилия. Конвенциональность этого источника (жертвы Армянского геноцида, например), как ни парадоксально, только укрепляет идентичность группы, ведь непризнание статуса жертвы теперь тоже расценивалось как насилие. Этот шаг, по сути, вынимал конструкт жертвы из рамок локального законодательства и помещал в совершенно новый контекст (позднее на этой почве вырастет *культурная виктимология*<sup>20</sup>). В этот период виктимология отделяется от криминологии, превращаясь в науку, направленную на поиск новых зон виктимного, определение типа насилия, причиненного ущерба и механизмов компенсации и реабилитации, попутно вбирая в свое поле перспективы развивающейся сферы услуг. Примечательно, что криминология сохраняет свое понимание конструкта жертвы — с этого момента начинается разветвление, фиксируемое современными исследователями в виде отчетливой разницы характеристик жертвы в полицейских протоколах и в медиализированной общественной среде<sup>21</sup>.

Со стороны политической идеологии влияние на понимание жертвы насилия оказывает императив биовласти о

---

<sup>18</sup> *Quinney R.* Who is the victim? // *Criminology*. — 1972. — Vol. 10. — P. 314.

<sup>19</sup> *Mendelsohn B.* Victimology and contemporary society's trends // *Victimology: An International Journal*. — 1976. — Vol. 1(1). — P. 8–28.

<sup>20</sup> *Hoondert M.* Introduction: Cultural Practices of Victimhood. Martin Hoondert, Paul Mutsaers, William Arfman (eds.). *Cultural Practices of Victimhood*. Routledge. 2018.

<sup>21</sup> *Сериков А. Е.* Научное знание о жертвах и образ жертв в современных англоязычных средствах массовой коммуникации // *Модернизация культуры: знание как инструмент развития* : Материалы VII Международной научно-практической конференции / ред. С. В. Соловьева. — Самара : СГИК, 2019.

*недопустимости жертв*, благодаря которому в социальных науках формируется приоритет рассмотрения жертвы в терминах попрания человеческих прав. То есть жертва понимается как некий субъект, понесший неправомерный урон, который должен быть компенсирован; поэтому, кстати, антонимом к понятию «жертва» выступает «бенефициар» как получатель неких благ. Поиск корректной методологии работы с новым пониманием жертвы насилия привел к тому, что в сферу виктимологии попали оптики других дисциплин. Правовые, этические и бухгалтерские схемы слились, породив, так сказать, особый виктимологический баланс «дебет-кредит», и открыли тем самым новую этически-экономическую сторону конструкта жертвы. На волне последствий кризиса колониального мышления и кризиса доминирующих идеологий типология виктимизированных слоев мирового общества пополнилась представителями этносов и целых наций, которые впоследствии будут стигматизированы как «этнические меньшинства», «бедные» (и, впоследствии, «мигранты»), присутствующие в поле политической и этической оценки как укор биополитике и одновременно точка приложения ее власти. Благодаря такому оригинальному синтетическому свойству жертва вписывается в канон посткризисного «капитализма вины»<sup>22</sup>, в алгоритмы работы с посттравматическим ресентиментом и попадает под влияние идей открытого рынка. Глобальные рыночные отношения в 70-80-е находились в точке своего роста и с энтузиазмом воспринимались как действенная альтернатива решения проблем с последствиями мирового экономического кризиса середины XX века, развившегося в результате неудачного применения кейнсианских моделей урегулирования экономики. Здесь же берет начало понимание банкротства в качестве нового вида насилия, и тенденция к встраиванию в систему компенсации такого конструкта, как «жертва экономического кризиса».

---

<sup>22</sup> *Фокин С. Л.* Капитализм и капитуляция: жертвоприношение как принцип функционирования Новейшей экономики // *Философская антропология жертвы: от архаических корней к современным контекстам* : Материалы всероссийской конференции с иностранным участием / ред. М. А. Корецкая. Самара : Самар. гуманитар. акад., 2017. — С. 105–115.

Со стороны экономики в этот период прямое влияние на формирование конструкта жертвы насилия оказывает факт переосмысления функций кредита в применении к человеку как субъекту гражданских прав — в 1970-е годы в банковской сфере была открыта и внедрена новая форма кредитования, опирающаяся на наличие прогнозируемой денежной стоимости индивидуума<sup>23</sup>, исходя из суммарной оценки его жизнедеятельности. В рамках такой логики статус пострадавшего, и в том числе *жертвы насилия*, оказывался важным учитываемым значением и в качестве такового обеспечивал социальный капитал, который также мог быть перекодирован в экономический. Этот момент открыл путь для развития так называемой *позитивной дискриминации жертвы* — добровольного принятия и даже присвоения статуса жертвы с целью получения каких-либо преференций: «Все хотят быть жертвами, поскольку статус жертвы дает определенные преференции в лечении, право на получение компенсаций и иммунитет к критике, а также подключает силы полиции и суда, чтобы разоблачить с теми, кто причинил вам вред»<sup>24</sup>. Критика и попытка преодоления порочного круга позитивной дискриминации жертвы приводит к обнаружению целого комплекса политик идентичности, увязанных на жертву как ключевой элемент — виктимизированная идентичность воспроизводится на фоне этоса ранимости (*ethos of vulnerability*)<sup>25</sup>. Впоследствии в этом русле возникнет сложный феномен фейковой жертвы, существующий в диапазоне поведенческих моделей от политического протеста до элементарного мошенничества. При этом критический аппарат, направленный на конструкт жертвы, как правило оказывается неэффективным — разоблаченная псевдо-жертва в силу травмирующего разоблачения может оказаться подлинной (случай блоггера Софи Хингст<sup>26</sup>). По-

---

<sup>23</sup> Бурдые П. Указ. соч. — С. 281.

<sup>24</sup> Munt S. Argumentum ad misericordiam: the cultural politics of victim media // Feminist media studies. — 2016. — November: 1-18. — P. 2.

<sup>25</sup> Brunilla K., Rossi L-M. Identity Politics, the ethos of vulnerability, and education // Education Philosophy and Theory. — 2017. — June: 2-12.

<sup>26</sup> Савенкова Е. В. Доверяя жертве: случай С. Хингст // Доверие в эпоху фейка : конференция. — СПбГУ : Исследовательский центр медиафилософии, 2019.

лучается парадокс: жертва не может проиграть пока является жертвой, то есть пока включена в работу коллективного тела и является основой для производства/потребления коллективного аффекта. Это лишний раз подтверждает ее рентабельность с точки зрения инвестиций (в данном случае даже не важно, экономических или эмоциональных).

Другой важной точкой опоры эволюции жертвы насилия в экономическом аспекте мы считаем расцвет фиатных (фидуциарных) денежных систем — с середины 70-х большинство государственных экономик отказались от золотого стандарта как гаранта денег и стали опираться, так сказать, на коллективный «кредит доверия» субъекту власти, то есть в данном случае государству. Права жертвы, гарантированные господствующей идеологией, на наш взгляд, имеют много общего с феноменом *фиатности*<sup>27</sup>, также завязанным на некие «высшие», сакрализованные гарантии, исходящие от государства как обладателя суверенного права. Государство, выступающее гарантом гражданских прав, способно обеспечить статусом жертвы насилия целое поколение (например, вариации статуса «Дети фронта» в различных странах или «жертвы Великой депрессии» в США и тому подобное); масштаб таких социальных групп напрямую указывает на масштаб субъекта-гаранта статуса жертвы. Глобальное разрастание сообществ жертв не могло не привести к конфликту интересов, что дало импульс к развитию «сравнительной виктимности» (*competitive victimhood*) (в качестве примера можно привести жертвы израильско-палестинского конфликта).

Но, на наш взгляд, самое значительное преобразование в конструировании жертвы насилия происходит в общественной сфере — «безголосые» жертвы обретают собственный голос и аудиторию. Конструкт жертвы медленно, но верно преодолевает ограничения строгих дисциплин, находя новые точки роста в хаотической резонансной среде общественного мнения (забегая вперед, скажем, что эмпатия/антипатия об-

---

<sup>27</sup> Термин *фиатный* происходит от латинского *Fiat!* (Да будет так!); сакральная учреждающая сила этого императива видна из фразы *Fiat lux! Et lux fit* «Да будет свет! И стал свет» (Бытие 1:3). Таким образом, в термине обнаруживается любопытная параллель с христианской теологией.

щества в перспективе станет сырьем для формирования новых структур коллективной идентичности, свойственных для виктимократии). Даная трансформация черпала энергию из феминистских движений в защиту жертв, протестующих против травмирующих механизмов проверки; и не последнюю роль здесь сыграли описанные выше идеи фиатности как освобождения от устаревших тяжеловесных причинно-следственных связей и упрощения процедур верификации чего-либо до алгоритма *доверия*. Но самое важное, что погружение конструкта жертвы в питательную среду коллективной эмпатии открыло возможность к масштабированию — отныне частная проблема могла быть быстро перекодирована во всеобщую и наоборот. Практики такого обмена сделали возможным накопление/потерю статуса жертвы как капитала, поскольку «обмениваемые вещи становятся несводимыми к тому, чем они были до обмена»<sup>28</sup>. Источником капитализации становится общественная оценка. В итоге право на признание статуса жертвы делегируется обществу и приобретает эмоционально-аффективную окраску, которая может быть выражена в двух смысловых единицах — *справедливость* и *удовлетворенность*.

Значения, упакованные в емком призыве к справедливости, во многом могут быть поняты с помощью концептуального аппарата *веры в справедливый мир* (Belief in a Just World), предложенного социальным психологом Мелвином Лернером (Melvin J. Lerner) в 1977 году (Lerner 1980). Теоретическое пространство, открытое Лернером, описывало устойчивую веру в справедливое распределение благ в универсуме. Последующие многочисленные исследования в русле этой популярной теории показали неоднородность и неоднозначность огромного количества социальных установок и парадигм поведения, вырастающих из идей о мировой справедливости. Единственным общим местом модификаций веры в справедливый мир можно считать некую иррациональную убежденность в наличии высшего смысла всего происходя-

---

<sup>28</sup> Бурдые П. Экономическая антропология: курс лекций в Коллеж де Франс (1992-1993). — М. : Издательский дом «Дело» РАН-ХиГС, 2018. — С. 94.



шего, представляющую собой секуляризованную версию теодицеи. Установки веры в справедливый мир сыграли огромную роль в развитии западной экономики, в том числе и в формировании алгоритмов компенсации жертвам насилия, втянув тем самым логику компенсаций в горизонты сакрального<sup>29</sup>. Следует заметить, что согласно некоторым исследованиям идеи справедливости сильнее всего в среде нерелигиозных современных экономических пространств<sup>30</sup> и связаны со способностью общества удерживать баланс в паре экономическая несправедливость/экономическая удовлетворенность, то есть уже вне видимых корреляций с традициями теодицеи, что позволяет задать вопрос о новой конфигурации сакрального в обществах такого типа.

Что касается удовлетворенности, то здесь мы неожиданно сталкиваемся с проблематикой аффекта внутри (внешне весьма рациональной) системы возмещения урона жертвам. Как ни странно, именно аффективно окрашенная удовлетворенность выступает в качестве универсальной меры справедливости и оценки работоспособности систем компенсации жертвам<sup>31</sup> — очевидно, это продиктовано симметрией сакральности статуса жертвы и действий по созданию/подтверждению этого статуса: «удовлетворенность — это мера гражданского взаимодействия с авторитетной оценкой представителя власти»<sup>32</sup>. То есть если пострадавшее лицо принимает компенсации как достаточные, чтобы сгладить «недопустимый», а потому и сакрализованнный урон, то удовлетворенность означает, что ритуалы были соблюдены. При этом сами «ритуалы» ситуативны и вообще обладают чертами перфор-

---

<sup>29</sup> *Иваненко Е. А., Корецкая М. А., Савенкова Е. В.* Виктимблейминг и теодицея: теологические корни веры в справедливость страданий жертвы // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». — 2019. — № 2 (26). — С. 19–58.

<sup>30</sup> *Allen M.W., Ng S.H., Leiser D.* Adult economic model and values survey: cross-national differences in economic beliefs // Journal of Economic Psychology. — 2005. — № 26. — P. 159–185.

<sup>31</sup> *Holder R.* Satisfied? Exploring Victims' Justice Judgments // Wilson D., Ross S. (eds.) Crime, Victims and Policy. Palgrave Studies in Victims and Victimology. London: Palgrave Macmillan. P. 185.

<sup>32</sup> Там же.

матива, а значит, и воплощаются также — вне верифицируемости, но в поле эффективности, которая вполне может быть оценена. Редкий случай, когда так отчетливо видна внутренняя арифметика сакрального. Для нашего исследования экономики жертвы это очень важно, так как «одним из качеств рациональности современных экономик является калькулируемость»<sup>33</sup>. Синтетическая природа феномена удовлетворенности (равно как и описанной выше *веры в справедливость*) демонстрирует стык калькулируемости и неопределенности.

Успешность работы конструкта жертвы и открывающиеся перспективы капитализации жертвенного опыта приводят к поэтапному усложнению того, что мы обозначили как экономическую включенность — в 80-х годах багаж жертвы насилия пополняется понятием *вторичной виктимизации*. Если первичная виктимизация — это процесс, превращающий кого-либо в жертву преступного действия, то вторичная виктимизация напрямую связана с процессами *виктимблейминга* — распространенного клише виновности жертвы в своих бедах. Критика виктимблейминга и апологетика жертв апеллировала к тому, что жертвы насилия вторично становятся еще и жертвами травмирующего обсуждения обстоятельств произошедшего.

Еще один виток усложнения конструкта жертвы связан с понятием *новой виктимности*, сформировавшимся в конце XX века и получившим распространение в XXI веке в контексте *новых войн* — идеологических распрей внутри страны, возникающих под воздействием кризиса правового субъекта<sup>34</sup>. Ключевым фактором данного кризиса вновь стала идеология биополитики с ее тенденцией к глобализации и тотальной экспансией ценностей в традиционные культуры. Биополитическая система управления, постулируя заботу о безопасности и комфортах жизни населения, деформировала структуры традиционного общества так, что *традиционное* стало опознаваться как *травмирующее*. Этот шаг открыл новый емкий

---

<sup>33</sup> Бурдые П. Указ. соч. — С. 102.

<sup>34</sup> Andrabi S. New Wars, New Victimhood, and New Ways of Overcoming it // Stability: International Journal of Security & Development. — 2019. — № 8 (1):3. — P. 3.

ресурс жертвенного капитала, извлекаемого и в спатиальной, и в темпоральной размерностях (несправедливые деяния, произошедшие в удаленных землях или временах, могут быть переосмыслены и исправлены), и допускающий перекодирование в обе стороны (традиционное в равной степени может быть травмирующим и травмируемым). Здесь же, кстати, оказались полезными архивы криминологии — потерпевшие и пострадавшие субъекты могли быть заново переоткрыты как жертвы, несправедливо незамеченные общественностью. Здесь отчетливо видна разница в конструктах жертвы насилия.

На сегодняшний день диспозиция экономики жертвы подвержена наибольшему влиянию со стороны новых медиа и конвергентного цифрового пространства. Мощный круг цифрового кровообращения современной культуры, состоящий из потоков больших данных, криптовалют и распределенных вычислений, не говоря уж о возможностях и специфике социальных сетей, накладывает отпечаток на конструкт жертвы, видоизменяя его функции, а точнее, создавая очередной вариант конструкта жертвы, релевантный сетевому пространству. Разнообразие форматов конструкта жертвы насилия, их взаимодействие и открытость к новообразованиям делает эту систему подвижной и неопределенной. Устойчивость системе в целом придается именно за счет хаотического взаимодействия, которое не только допустимо, но является определяющим в условиях медиализированной среды коммуникации. Сегодня жертва — вновь признанное сакральное ядро культуры в условиях децентрализации и запрета на жертвоприношения. «Сложность и многовекторность современного мира заключается в «развернутой» борьбе за имя жертвы»<sup>35</sup>. На сцену выходит конструкт жертвы, представляющий собой гибридное образование потоков информации в медиа и нулевой точки *голой жизни*: непрозрачное страдающее тело (или множественные тела), схваченное в своей уязвимости и препарированное в виде снафф-контента, который актуализируется с помощью корреляций внутри социального сетевого пространства и контекстной выдачи информации пользователям.

---

<sup>35</sup> Савчук В. В. Медиаальная конструкция жертвы. — С. 17.

Сращение жертвы и медиа выделяется в отдельный феномен<sup>36</sup>, требующий собственного исследовательского аппарата. Такой инструментарий был предложен, в частности, американскими социологами Брэдли Кэмпбеллом (Bradley Campbell) и Джейсоном Мэннингом (Jason Manning) для изучения феномена *культуры виктимности* (victimhood culture)<sup>37</sup>. Данная культура исходно сложилась в среде университетских кампусов и впоследствии вышла широко за их пределы. Культура виктимности получила известность благодаря доходящим до абсурда требованиям *безопасного места* (safe place), то есть зоны, защищенной от так называемых *микроагрессий*, представляющих собой широкий спектр угроз (от потенциальных до латентных) в адрес идентичности. Для понимания сути воздействия микроагрессии Кэмпбэл и Мэннинг предлагают понятие *разделенные страдания* (shared suffering), напрямую указывающее на сетевой способ организации данной культурной формы виктимного. Разделенные страдания возможны благодаря совместной эмпатии пользователей в социальной сети, причем граница между онлайн и офлайн оказывается предельно размыта. Таким образом, достигается коллективный резонанс и аффективная реакция, несоизмеримая по масштабам с исходным инцидентом.

Здесь мы вплотную подходим к высказанной нами ранее идее о *дизайне жертвы*<sup>38</sup> в сети с помощью процессов *produsage*<sup>39</sup> (от *producing* — производство, продюсирование и *usage* — использование). На наш взгляд, принципиальной отличительной чертой конструкта жертвы насилия в *гибридных медиасистемах*<sup>40</sup> является одновременное производство

---

<sup>36</sup> Munt S. Argumentum ad misericordiam: the cultural politics of victim media // Feminist media studies. — 2016. — November: 1-18. — P. 2.

<sup>37</sup> Campbell B., Manning J. The Rise of Victimhood Culture. Microaggressions, Safe Spaces, and the New Culture Wars. London: Palgrave Macmillan. 2018.

<sup>38</sup> Иваненко Е. А. Дизайн жертвы // Международный журнал исследований культуры. — 2017. — № 4(29). — С. 44–55.

<sup>39</sup> Bruns A. Blogs, Wikipedia, Second Life and Beyond: From Production to Produsage. New York : Peter Lang, 2008. — P. 418.

<sup>40</sup> Chadwick A. The hybrid media system: Politics and power. — Oxford : Oxford University Press, 2013. — P. 256

и потребление данного конструкта как контента всеми пользователями. Жертва конструируется внутри пользовательского интереса и при этом постоянно апробируется на актуальность, мерой которой является коллективный эмоциональный резонанс, в некоторых случаях перерастающий в хайп<sup>41</sup>, как это собственно произошло и со смертью Джорджа Флойда, и с фильмом «Джокер». Концепт австралийского медиа-исследователя Акселя Бранса (Axel Bruns) *produsage* удобен тем, что описывает работу коллективного тела пользователей, освобождая ее от привычной (и более нерелевантной) товарной логики и консюмеризма, переводя акцент на внутренний пласт мотивирующих аффектов и деятельности пользователей (*grassroots activity*). Такое распределенное производство/потребление контента способно по-новому собирать традиционные социальные структуры, в том числе даже жертвоприношение<sup>42</sup>. К вопросу о распределенном жертвоприношении мы вернемся ниже, сейчас же стоит упомянуть ключевые принципы *produsage*, выделяемые Брансом: открытое участие и совместная оценка; флюидная гетерархия и *ad hoc* меритократия; незавершенные артефакты и непрерывный процесс; общая собственность и индивидуальные вознаграждения<sup>43</sup>. С учетом данных принципов, даже если не принимать во внимание высокопроизводительные точки экстремума наподобие виктимной культуры кампусов, то усредненная повседневная реакция пользователя на новостные ленты и репосты с информацией о бедствиях, катастрофах и трагедиях все равно обеспечивает поток дизайна жертвы.

В итоге, интересующий нас медиализированный конструкт жертвы вписывается в три основных тренда новой экономики: во-первых, тренд трансформации товаров в сервисы и процессы; во-вторых, тренд совместного пользования/

---

<sup>41</sup> *Иваненко Е. А.* Хайп: производство и потребление аффекта коллективным телом // Международный филологический журнал МИРГОРОД. — 2020. — № 1 (15). — С. 254–291.

<sup>42</sup> Там же. — С. 287

<sup>43</sup> *Bruns A.* From prosumption to *produsage* // Handbook on the Digital Creative Economy, Edward Elgar Publishing: 67-78. — 2013. URL: <http://snurb.info/files/2014/From%20Prosumption%20to%20Produsage.pdf> (accessed: 08.07.2020).

производства (так называемая *шеринговая экономика*, *sharing economy*); и в третьих, тренд децентрализации и горизонтальной организационной структуры глобальных сетей. Конструкт жертвы в своей мейнстримовой сетевой диспозиции предстает как процесс и сервис, шеринговый и горизонтальный.

### Виктимократия

Термин *виктимократия* впервые был предложен социальным антропологом Адамом Катцем (Adam Katz) для описания феномена привилегированной роли жертв в западной культуре, однако широкое хождение этот термин получил благодаря работам его коллеги и со-автора Эрика Ганса (Eric Gans), популяризовавшего термин в своих «Хрониках Любви и Ресентимента»<sup>44</sup>. Основатель школы генеративной антропологии, американский философ языка, социолог и антрополог Эрик Ганс применил термин *виктимократия* для пояснения своей критики *виктимного мышления* (*victimary thinking*), которую он последовательно развивал на протяжении многих лет. Будучи жирардианцем (Ганс был аспирантом Рене Жирара и во многом воспринял его идеи), Ганс, тем не менее, создал свою собственную модель невиктимного порождения знака и означивания, языка и культуры, которая в самых общих чертах сводится к консолидирующему откладыванию насилия — так называемому *прерванному жесту присвоения* (*aborted gesture of appropriation*), осуществляемому вместо вымещения насилия на специальной жертве (*козле отпущения*). Так порождается первый остенсивный знак, первое различие и первичная культурная диспозиция — *первосцена* (*originary scene*), сакральный центр которой наполнен противоположными силами желания (любви) и ресентимента. Преобладание деструктивной силы ресентимента собственно и производит формацию виктимного мышления. «Человеческому состоянию свойственно то, что любой намек на преимущество другого вызывает недовольство, которое является ничем иным, как ощущением *себя как жертвы*»<sup>45</sup>. С точки

---

<sup>44</sup> Gans E. Victimocracy // Chronicles of Love and Resentment. — 2013. — No. 442. URL: <http://anthropoetics.ucla.edu/views/vw442/> (accessed: 24.06.2020).

<sup>45</sup> Там же.

зрения Ганса, вторая половина XX века оформилась как нескончаемая петиция жертв, как поток ресентимента, подкрепляемый неразрешимой этической оппозицией применяющих насилие и пострадавших от него. Корни данного противостояния растут из виктимного опыта Аушвица и Хиросимы. Согласно теории Ганса, виктимным мышлением пропитана вся культура постмодернизма, постоянно воспроизводящая некий пустой утопический центр, отведенный насилию и фигурам, претворяющим его в жизнь. Виктимный дискурс вирулентно распространяется как форма жизни, естественные хищники которой были удалены. В итоге, по мнению Ганса, западная цивилизация, создавшая Холокост, попадает в порочный круг самообвинения по поводу других своих творений. Этика постмодернизма наследует традиции иудео-христианской теологии и основана на отождествлении с ничтожной и периферийной жертвой и непременным презрением к утопическому центру насилия. Как следствие, едкая идиома постмодернизма повсеместно насаждает политики виктимности, создающие «аккредитованные группы жертв», располагающие не просто привилегиями, но самым что ни на есть сакральным статусом, существенно видоизменяющим антропологические (а также культурные и экономические) константы. «Действительно, когда термин “Холокост” получил широкое распространение в 1970-х годах, спустя тридцать лет после событий, он ознаменовал начало новой эры, в которой жертва приобрела привилегированный, если уж не сказать священный статус. ... Это позволяет исторической виктимологии эволюционировать в пост-историческую, *антропологическую* виктимологию»<sup>46</sup>. Виктимократия, считает Ганс, была вполне продуктивна в своем противостоянии модернистскому утопизму и тоталитаризму, но производимый ей ресентимент совершенно деструктивен в своем взаимодействии с капитализмом и неолиберальной идеологией, которые присутствуют в современности в качестве долгосрочных агентов идеологии глобализма и свободного рынка, так как содержит в себе вечно страдательную компоненту, выраженную в сакрализованной идее *справедливости (justice)*:

---

<sup>46</sup> Там же.

«Симбиоз виктимократии и “глобальной” экономики не может быть объяснен непосредственно из логики *сui bono*, так же как не может быть объяснена опора для действий во имя “справедливости”, таких как смертельная ненависть палестинцев к Израилю»<sup>47</sup>. Социально-экономические условия XXI века Ганс предлагает оценивать как новую культурную формацию — *пост-миллениализм*<sup>48</sup>, который снимет тупиковую парадигму виктимного мышления поворотом к «невиктимному диалогу», который должен снизить накал ресентимента в культуре.

### **Экономическая сторона виктимократии**

Мы позволим себе предложить несколько другое прочтение вопроса о виктимократии и попробуем предположить, что «пост-миллениализм» не снимает структур власти жертв, но они сами трансформируются под действием новых условий и выполняют определенные функции, которые могут быть опознаны как экономические. Случай с протестами во имя Джорджа Флойда, акты терроризма, катастрофы, пандемии и другие жертвогенные среды показывают, что структуры виктимократии не просто широко присутствуют — они заставляют реагировать и подчиняться определенным ритуалам.

Согласно Бурдье, власть принадлежит тем, кто способен навязывать свои культурные и символические практики<sup>49</sup>. На наш взгляд, по этим символическим практикам (и в не меньшей степени по способу их трансляции) можно различить и доминирующий конструкт жертвы, и соответствующий тип политической идеологии. Возвращаясь к фильму «Джокер», можно сказать, что его сюжет не только запустил ряд сетевых мемов, но и стал основой для новой символики протестующих (в качестве примера можно привести грим Джокера участников протестов «желтых жилетов» в Париже

---

<sup>47</sup> *Gans E.* UFT 7: Coda – The Two Phases of the Victimocracy // *Chronicles of Love and Resentment*. — 2018. — No. 605. URL: <http://anthropoetics.ucla.edu/views/vw605/> (accessed: 24.06.2020).

<sup>48</sup> *Gans E.* The Post-Millennial Age // *Chronicles of Love and Resentment*. — 2000. — No. 209. URL: <http://anthropoetics.ucla.edu/views/vw209/> (accessed: 24.06.2020).

<sup>49</sup> *Коркюф Ф.* Новые социологии. — СПб. : Алетейя, 2002.



(октябрь, 2019), протестов в Сантьяго (октябрь, 2019) и в Гонконге (декабрь, 2019)) и, возможно, подогрел их коллективные эмоции (неспроста премьера фильма сопровождалась повышенным вниманием со стороны стражей порядка). Используя грим Джокера на митингах, чтобы подчеркнуть неконвенциональную природу своих действий, протестующие тем самым частично актуализировали конструкт жертвы, упакованный в фильме, и, как следствие, взяли на вооружение сопутствующее понимание насилия. Его специфика может быть обнаружена с помощью концептов упомянутой выше культуры виктимности (*victimhood culture*) и существующей внутри нее микроагрессии; а именно как опережающая конкуренция способов ущемления прав (близкая, кстати, к гансианскому прочтению насилия в рамках виктимного мышления как синтеза этики и сферы услуг). Артур Флек (главный герой фильма «Джокер») является жертвой социальной изоляции; он пострадал в первую очередь от того, что называется микроагрессиями, а их надо уметь узнавать, и не такто просто стать их жертвой. Это приобретенный *навык*; или, в логике Бурдьё, сложившаяся модель экономического поведения, способная изменяться во времени. По мере того, как прогресс двигает общество в направлении равенства и человечности, требуется все меньше насилия, чтобы запустить наивысший уровень возмущения. В этой связи также большая проблема нащупать корректный способ теоретического изучения жертвы насилия — всегда есть риск, что дискурс будет опознан как травмирующий.

Собственно говоря, сенситивность современного общества не раз проблематизировалась и выступает, как правило, объектом критики из-за своей «инфантильности». Но на наш взгляд, взаимодействие несколько сложнее: коллективное проявление культуры жертв, которое мы наблюдаем в сети (и не только), можно понять иначе, а именно как перераспределение контроля над властью жертвы и как движение в сторону сакрального равенства — *все равны, так как все жертвы*. Это тоже своеобразное решение вопроса неравенства, так как неизмеримое сакральное стирает границы между микро и макро агрессией, а его распределенность позволяет сохранять социальный порядок в допустимых рамках без радикальных

потрясений. Тут важно понять правильно — речь не идет о том, что *все* жертвы в границах культуры виктимности фиктивны; скорее речь идет об открывшейся возможности эмпатии до неразличимости и о консолидирующей совместной аффектации, производным которой можно считать коллективное тело — самое живое и мощное явление в поле социального. О работе коллективного тела и его значении для социального порядка мы подробно писали ранее, разбирая структуры медиа резонанса и хайпа<sup>50</sup>. Здесь заметим только, что консолидирующая сила аффекта внутри культуры виктимности имеет сходство с некоторыми архаическими практиками и традиционными ритуалами: так, например, в античности на похороны приглашали плакальщиц для усиления плача тех, кто скорбит по-настоящему (ведь они могли не выдержать всех этапов ритуала и тем самым испортить его). В нынешнем культурном раскладе, похоже, дело складывается так же — раз предотвратить появление *жертвы* на горизонте биополитики невозможно, надо дать людям возможность самим стать «жертвами»; пусть и «на любительских началах», так сказать.

Далее мы наблюдаем оригинальный ход, позволяющий подтвердить экономический потенциал виктимократии: высокая чувствительность общества, а также связанное с ней поле престижного потребления, которое мы обозначим как *dolce vita*, позволяет с большей вариативностью осуществлять *отъятие прав*, каждый раз актуализируя биополитический предел депривации, обозначаемый термином «голая жизнь», или *nuda vita*. Всякое отъятие прав в результате может быть прочитано как несправедливость и как право на некоторую власть в качестве компенсации. Как минимум потому, что жертва насилия образует вакуум в универсуме справедливости, а значит, статус жертвы способен втягивать ресурсы (деньги, внимание, эмпатию) — ведь нельзя не отвечать, невозможно не реагировать. Причем даже вне искренней реакции сочувствия любая минимальная пользовательская активность — репост, клик, просто показ информации на персональном уст-

---

<sup>50</sup> Иваненко Е. А. Хайп: производство и потребление аффекта коллективным телом. — С. 254–291.

ройстве — становится частью практики удаленного свидетельства, очерчивая границы коллективного тела. Проще говоря, жертва *обязывает* (а это мощный стимул экономики), причем обязывает *всех*, проводя тем самым демаркационную линию свои/чужие. Следует прибавить, что виктимизированная идентичность тяготеет к тому, чтобы быть множественной — права индивида несоизмеримы с правами социальной группы, что отлично демонстрирует пример движения #metoo. Англоязычное исследовательское поле даже предлагает соответствующий для подобной разделенной групповой идентичности неологизм *we-ness*<sup>51</sup>, который несколько коряво можно перевести на русский как *мы-шность* (по существу в русскоязычном поле он лучше всего виден из хештегов по формуле #я/мы\_имярек). Групповая идентичность существует как процесс и, обладая коллективным телом, может быть понята через определение субъекта у Джудит Батлер: «субъект не является ни основой, ни продуктом, но постоянной возможностью процесса переозначивания»<sup>52</sup>. В контексте *dolce vita* жертвенная идентичность приобретает черты *богатства*: «Богатство можно определить как то, о чем мы думаем, что все значимые другие о нем тоже думают и, главное, будут думать именно как о богатстве, то есть том, что будет как минимум сохранять свою стоимость в будущем»<sup>53</sup>.

Понятно, что неотъемлемой частью власти жертв являются медиа как технологии, ответственные за человеческое внимание и видение. С точки зрения аналитика медиа Сэлли Мант (Sally R. Munt), виктимократия в этом контексте разворачивается на фоне такой культурной политики, как *argumentum ad misericordiam*: «Призыв к жалости — *argumentum ad misericordiam* — это мобилизация эмоций аудитории с целью победы в споре. ... Медиализированные жертвы представля-

---

<sup>51</sup> *Brunilla K., Rossi L.-M.* Identity Politics, the ethos of vulnerability, and education // *Education Philosophy and Theory*. — 2017. — June. — P. 2.

<sup>52</sup> *Butler J.* Contingent foundations: Feminism and the question of “postmodernism” // *J. Butler & J. Scott (eds.)*. *Feminists theorize the political*. New York, NY: Routledge, 1992. P. 13.

<sup>53</sup> *Погребняк А. А.* «И только затем...», или Окончательное распределение // *EINAI: Философия. Религия. Культура*. — 2018. — № 2(14). — С. 153.

ют собой особый жанр репрезентации популярной культуры: они вездесущи и в медиа-индустрии, и в субкультурных или оппозиционных дискурсах; их распространение направлено на то, чтобы вызвать моральную реакцию и создать новую аудиторию, выносящую свое возмущение на суд общественного мнения. Таким образом, отрабатывается процесс идентификации. ... пользователи социальных сетей сталкиваются с нарративами жертв в беспрецедентных количествах; никогда раньше не было так, чтобы истории жертв располагали возможностью мобилизовать массовые отклики с такой потрясающей одновременностью»<sup>54</sup>.

Но почему так происходит? На наш взгляд, здесь видна экономическая — *фиатная* — система доверия, основанная на том, что жертва средствами *produsage* помещена в медиа паноптикум. К ней с той самой «потрясающей одновременностью» прикасается аудитория, формируя коллективную идентичность, и через практики доверия осуществляет корректирующую работу с социальной асимметрией, производя (и тут же потребляя) оптимальную конструкцию жертвы *ad hoc*. Феномен виктимократии, на наш взгляд, демонстрирует, как право на утверждающий жест *Fiat!* переходит от государства как гаранта и суверена к обществу — точнее к коллективному телу, которое в момент своей сборки вокруг конструкта жертвы есть самый сильный политический и экономический объект на горизонте, обладающий к тому же характеристиками сакрального. Нестабильность и эфемерность этого объекта компенсируется вероятностью его повторного возникновения, давая повод к проблематизации нового типа *фиатности* жертвенного капитала.

Если позволить себе некоторую образность, то можно сказать, что коллективное тело осуществляет моментальное распределенное жервоприношение самому себе, запуская небывалый цифровой *спарагмос* на шеринговых условиях. Здесь располагаются основания для состояния паритета (экономического в том числе), опознаваемые как сдвиг от вертикаль-

---

<sup>54</sup> Munt S. Argumentum ad misericordiam: the cultural politics of victim media // Feminist media studies. — 2016. — November: 1-18. — P. 2.

ной организационной структуры общества к горизонтальной. И здесь же находится фундамент для постулата «виктимность идеологически нейтральна»<sup>55</sup> — с этим мы едва ли можем полностью согласиться, поскольку конструкт виктимности, на наш взгляд, сразу становится инструментом для достижения идеологических целей, но сама процессуальность распределенного жертвоприношения обладает завораживающими, фасцинирующими чертами сакрального зрелища, и в качестве такового может быть исключена из смысловых рядов определенной идеологии. Впоследствии то становясь достоянием низовой демократии и горизонтальной пользовательской активности (*grassroots activity*), то кристаллизуясь в институциональных формах, виктимность перезапускает ядро проблем глобализм/антиглобализм. Раскачивание значений виктимного постепенно увеличивает зону присутствия экономики жертвы, или как минимум дает энергию для осуществления взаимодействий. В итоге, в сложившихся условиях — ведь время идет, поколения сменяются, а технологии развиваются в сторону легкости для пользователя — жертва как культурный феномен превращается в *опцию по умолчанию*<sup>56</sup>, миметически воспроизводимую от сообщества к сообществу и закрепляющуюся в культурных обычаях и привычках. Иными словами, при определенных обстоятельствах проще быть жертвой, чем доказывать, что это не так.

### **Власть — жертве!**

Если уж речь идет об управлении (а в случае с опознаванием актуальной фигуры власти о чем еще может идти речь), то важным представляется определить триггер, запускающий действие театра солидарности. Понятно, что раз речь идет о сложных системах распределенных взаимодействий,

---

<sup>55</sup> Там же. — Р. 5.

<sup>56</sup> Здесь стоит упомянуть *принцип рационального незнания* (*rational ignorance*), предложенный Энтони Доунсом еще в 1957 году для описания причины пассивности избирателей в ходе выборов. В рамках теории общественного выбора «рациональное незнание» объясняет нежелание людей совершать дополнительные действия, в случае если стоимость получения информации выше, чем выгоды, получаемые от информации.

то в качестве триггера всякий раз будет выступать совокупность факторов, которая плюс ко всему еще и ситуативна. Но принципиальная неопределенность не является полностью непроницаемой; существуют характеристики и маркеры, указывающие на актуальные триггеры, извлекаемые из дискурса конвергентных медиа. Их извлечение требует существенной предварительной работы, и что особенно важно, носит прогностический характер, позволяющий отслеживать скорее направление развития процессов, чем создавать типологии. Произошедшее с Джорджем Флойдом показывает, как снафф-смерть представителя «аккредитованной группы жертв» в распределенном пространстве гражданского журнализма запускает волну солидарности. Но через три недели (характерное время жизни хайпа<sup>57</sup>) интерес общества к событию падает<sup>58</sup>, несмотря на то, что обстоятельства самого события остались неизменными. Здесь хорошо видна специфика эффекта Джокера в применении к полю экономики жертвы — должно быть событие с упакованным набором значений и среда, где оно сможет однократно резонировать и произвести определенный эффект. Совпадение этих условий высвобождает социальную энергию, обеспечивающую подъем экономики жертвы, понятой в качестве открытой системы социального, политического и правового процессов, поддерживающих правомочность власти жертвы. Производные этой экономики, например, призыв *Black lives matter*, содержат в себе потенциал жертвенной идентичности, апеллируя к предельному аргументу «голой жизни», который одновременно освобождает от долгов и наделяет суверенным правом в границах *dolce vita/nuda vita*. Вероятно, так формируются точки «экономического» роста, ведь статус жертвы может быть интерпретирован как капитал, четко отличимый от нулевой точки, задаваемой концептом *голая жизнь*. По мере неизбежного ис-

---

<sup>57</sup> *Wien C.* Much ado about nothing. Five media hypes in a comparative perspective // Peter Vasterman (eds.). *From Media Hype to Twitter Storm. News Explosions and Their Impact on Issues, Crises, and Public Opinion.* Amsterdam: Amsterdam University Press B.V. 2018. P. 162.

<sup>58</sup> Динамику развития общественного интереса в сети можно проследить благодаря сервису Google.Trends (открытый доступ).

сякания накопленного капитала освобождается ресурс коллективного тела для нового резонанса. Здесь напрашивается вопрос о емкости коллективного восприятия и пределе аффективного резонанса, то есть, в терминах распределенного вычисления, о пределе наращивания производительности за счет масштабирования, но его решение останется за пределами данной статьи.

Неопределенность, сопутствующая эффекту Джокера, выражается через дилеммы, с которыми сталкивается культура виктимности: с точки зрения жертвы, есть сложный выбор между миром и справедливостью<sup>59</sup>, с точки зрения общества, есть выбор между культурой компенсации и культурой порицания<sup>60</sup>, а также выбор между подчиненной и суверенной формами культурной репрезентации жертвы<sup>61</sup>. В логике экономики жертвы наличие полюсов и напряжения между ними можно интерпретировать как гарант отсутствия экономического застоя. А процессы *produsage*, обрамляющие конструкт жертвы, работают как антикризисная программа (если понимать кризис как разрыв производства и потребления) и сглаживают потрясения от бифуркаций в определениях виктимного. Возможно, такая взаимосвязь объясняет устойчивый генезис жертв в современном социальном пространстве.

Нам осталось пояснить еще один важный момент, задав перспективы дальнейшей работы над проблематикой экономики жертвы. Бурдые называет накапливаемые ресурсы капиталом и выделяет четыре основных его типа: экономический, культурный, социальный, символический — с нашей точки зрения, жертва насилия как капитал кодируется во все четыре вида, представляя собой, так сказать, «диковину» внемом-

---

<sup>59</sup> *Andrabi S.* New Wars, New Victimhood, and New Ways of Overcoming it // *Stability: International Journal of Security & Development*. — 2019. — № 8 (1). — P. 8.

<sup>60</sup> *Munt S.* Argumentum ad misericordiam: the cultural politics of victim media // *Feminist media studies*. — 2016. — November: 1-18. — P. 3.

<sup>61</sup> *Hoondert M.* Introduction: Cultural Practices of Victimhood // *Martin Hoondert, Paul Mutsaers, William Arfman (eds.). Cultural Practices of Victimhood*. Routledge, 2018. — P. 3.

нетарной экономики. В чем ее преимущества? Бурдые, несколько перефразируя высказывание экономиста Яна Крегеля (Jan Kregel), говорит об «институтах, снижающих неопределенность»<sup>62</sup>, которые присутствуют в экономическом универсуме как «определенный комплекс операций, часто юридического толка, но порой и просто конвенциональных, которые нацелены на то, чтобы мир не был, как говорил Бергсон, “созданием непредвидимой новизны”»<sup>63</sup>. Очевидно, что конструкт жертвы насилия способен выполнять сходные функции, работая на снижение неопределенности, но при этом сохранять свою стохастическую природу как незапланированную неожиданность. Нам кажется, что в таком уникальном балансе не могут не быть обнаружены функции генезиса новых экономических универсумов. Жертва обязывает, производя связи. Обязательства содержат в себе упакованные гарантии того, что *завтра* главные смысловые ориентиры останутся прежними. На наш взгляд, в этом и состоит эвристическая ценность понятия *экономики жертвы*. В этой связи напрашиваются еще несколько вопросов (пусть и несколько спекулятивных). Может ли экономика жертвы существовать параллельно с традиционными типами экономик и какое влияние при этом будет оказываться? Могут ли такие киты экономического мироздания, как рынок и кредит, стоять на несущих экономики жертвы? С учетом описанной выше плоскости социальных координат, задаваемых в регистре викимократии, следует заново поставить вопрос: какова природа денег как социальных отношений<sup>64</sup>, и насколько конструкт жертвы влияет на них? Оставим эти вопросы пока без ответа, но согласимся с выводом Бурдые о множественности экономических систем: «существует не одна экономика, а несколько разных экономик»<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> Бурдые П. Указ. соч. — С. 238.

<sup>63</sup> Там же.

<sup>64</sup> Там же. — С. 134; *Smithin J.* Keynes's theories of money and banking in the Treatise and The General Theory // Review of Keynesian Economics. — 2013. — Vol. 1(2). — P. 3.

<sup>65</sup> Бурдые П. Указ. соч. — С. 93.



## Выводы

Итак, мы рассмотрели феномен виктимократии, в том виде, в каком он описывается в исследованиях, и предложили вариант своего прочтения вопроса о власти жертв. На наш взгляд, современное медиализированное пространство социального включено в работу особого системного процесса политического, культурного, общественного, религиозного и правового передела, который мы условно определили как *экономика жертвы*, сформировавшегося на фоне адаптации социальных порядков под новые условия глобализации. Виктимократия — один из срезов существования новой социокультурной и антропологической величины, которую мы обозначаем как *коллективное тело*. Аффективный резонанс коллективного тела достигается за счет возможностей конвергентных медиа и благодаря производимому эффекту сакрального является альтернативой политической теологии. Можно констатировать как факт, что коллективное тело способно конструировать социальные нормы и создавать экономические взаимосвязи в обход ригидных институциональных форм, и, как следствие, способно принимать на себя функции субъекта власти. Выступая гарантом своего собственного существования, коллективное тело дает возможность рассмотрения феномена фиатности через практики распределенного доверия и коллективной эмпатии, тем самым открывая перспективы для понимания процессов посткапитализма.

Конструкт жертвы насилия является ключевым фактором для понимания устройства виктимократии. С нашей точки зрения, не существует единой формы данного конструкта, но есть ряд комплексных взаимодействий, с определенной вероятностью производящих те или иные варианты виктимного в соответствии с актуальной конфигурацией интересов общества. Одним из важных факторов, формирующих триггеры интереса, мы считаем структуры биополитики, присутствующие на всех уровнях жизни, пусть даже в снятой и мифологизированной форме. Подобная «общая прошивка» общества оказывается достаточным основанием для создания в достаточной степени устойчивого экономического универсума, где священность биологической жизни и амбивалентный запрет на жертвы запускает конкурентные процессы ак-

куратного взаимодействия с неприкасаемым сакральным. Виктимократия в свете данной логики — тестовое поле поиска оптимальной дистанции к фигуре жертвы. Под этим углом зрения, интенция к преодолению виктимного дискурса — не более чем одна из точек экстремума траектории данного поиска.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Беньямин В.* Учение о подобии: Медиа эстетические произведения. — Москва : Издательский центр РГГУ, 2012.
2. *Бурдые П.* Экономическая антропология: курс лекций в Коллеж де Франс (1992-1993). — Москва : Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018.
3. *Зенкин С. Н.* Небожественное сакральное. — Москва : РГГУ, 2012.
4. *Иваненко Е. А.* Дизайн жертвы // Международный журнал исследований культуры. — 2017. — № 4(29). С. 44–55.
5. *Иваненко Е. А., Корецкая М. А., Савенкова Е. В.* Виктимблейминг и теодицея: теологические корни веры в справедливость страданий жертвы // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». — 2019. — № 2 (26). — С. 19–58.
6. *Иваненко Е. А.* Хайп: производство и потребление аффекта коллективным телом // Международный филологический журнал МИРГОРОД. — 2020. — №1 (15). С. 254–291.
7. *Коркюф Ф.* Новые социологии. Санкт-Петербург : Алетейя 2020.
8. *Погребняк А. А.* «И только затем...», или Окончательное распределение // EINAi: Философия. Религия. Культура. — 2018. — № 2(14). С. 149–161.
9. *Савенкова Е. В.* Доверяя жертве: случай С. Хингст (доклад, материалы в процессе публикации). Конференция «Доверие в эпоху фейка». СПбГУ: Исследовательский центр медиафилософии, 2019.
10. *Савчук В. В.* Медиаальная конструкция жертвы // Философская антропология жертвы: от архаических корней к современным контекстам : материалы всероссийской конференции с иностранным участием / ред. М. А. Корецкая. — Самара: Самар. гуманитар. акад., 2017. — С. 11–24.
11. *Серигов А. Е.* Значение слов victim и sacrifice и возможные способы трансформации образов пострадавших в образы сакральных жертв (на материале параллельного английского подкорпуса НКРЯ) // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». — 2019. — № 1 (25). — С. 55–72.
12. *Серигов А. Е.* Научное знание о жертвах и образ жертв в современных англоязычных средствах массовой коммуникации.

Модернизация культуры: знание как инструмент развития : Материалы VII Международной научно-практической конференции / ред. С. В. Соловьева. — Самара : СГИК, 2019.

13. *Сериков А. Е.* Современные аналоги человеческого жертвоприношения // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». — 2019. — № 2 (26). С. 68—100.

14. *Фокин С. Л.* Капитализм и капитуляция: жертвоприношение как принцип функционирования Новейшей экономики // Философская антропология жертвы: от архаических корней к современным контекстам : материалы всероссийской конференции с иностранным участием / ред. М. А. Корецкая. — Самара : Самар. гуманит. акад., 2017. С. 105—115.

15. *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. — Москва : Касталь, 1996.

16. *Хиришман А. О.* Страсти и интересы: политические аргументы в пользу капитализма до его триумфа // Экономическая социология. — 2012. — Т. 13. № 3. — С. 57—70.

17. Allen M. W., Ng S. H., Leiser D. (2005) Adult economic model and values survey: cross-national differences in economic beliefs. *Journal of Economic Psychology* 26:159-185.

18. Altheide D. L. & Snow R. P. (1979) *Media Logic*. Beverly Hills, CA: Sage.

19. Andrabi S. (2019) New Wars, New Victimhood, and New Ways of Overcoming it. *Stability: International Journal of Security & Development*, 8 (1):3:1-12.

20. Bowman S., Willis C. (2003) *We Media: How Audiences Are Shaping the Future of News and Information*. Reston, Va.: The Media Center at the American Press Institute, 2003.

21. Brunilla K, Rossi L-M. (2017) Identity Politics, the ethos of vulnerability, and education. *Education Philosophy and Theory*. June:2-12.

22. Bruns A. (2008) *Blogs, Wikipedia, Second Life and Beyond: From Production to Produsage*. New York: Peter Lang.

23. Bruns A. (2013) From presumption to produsage. *Handbook on the Digital Creative Economy*, Edward Elgar Publishing:67-78 [<http://snurb.info/files/2014/From%20Presumption%20to%20Produsage.pdf>] (accessed: 08.07.2020).

24. Butler J. (1992) Contingent foundations: Feminism and the question of “postmodernism.” J. Butler & J. Scott (eds.). *Feminists theorize the political*. New York, NY: Routledge.

25. Campbell B., Manning J. (2014) Microaggression and Moral Cultures. *Comparative Sociology*. Vol. 13. № 6:2-47.

26. Campbell B., Manning J. (2018) *The Rise of Victimhood Culture. Microaggressions, Safe Spaces, and the New Culture Wars*. London: Palgrave Macmillan.

27. Chadwick A. (2013) *The hybrid media system: Politics and power*. Oxford: Oxford University Press.
28. Chouliaraki L. (2006) *The Spectatorship of Suffering*. London: Sage Publishing.
29. Ericson R. V. (1996) Defining the journalism situation: a study of post-journalism. *International Journal of Politics, Culture and Society*. Vol. 10. № 1:211-219.
30. Frost J. (2015) *Victimocracy*. Thumotic [<http://www.thumotic.com/victimocracy/>] (accessed: 29.06.2020).
31. Gans E. (2000) *The Post-Millennial Age. Chronicles of Love and Resentment*. No. 209. [<http://anthropoetics.ucla.edu/views/vw209/>] (accessed: 24.06.2020).
32. Gans E. (2011) *A New Way of Thinking: Generative Anthropology in Religion, Philosophy, and Art*. The Davies Group.
33. Gans E. (2013) *Victimocracy. Chronicles of Love and Resentment*. No. 442. [<http://anthropoetics.ucla.edu/views/vw442/>] (accessed: 24.06.2020).
34. Gans E. (2018) UFT 7: Coda – The Two Phases of the Victimocracy. *Chronicles of Love and Resentment*. No. 605. [<http://anthropoetics.ucla.edu/views/vw605/>] (accessed: 24.06.2020).
35. Holder R. Satisfied? Exploring Victims' Justice Judgments. Wilson D., Ross S. (eds.) *Crime, Victims and Policy. Palgrave Studies in Victims and Victimology*. London: Palgrave Macmillan: 184-213.
36. Hoondert M. (2018) Introduction: Cultural Practices of Victimhood. Martin Hoondert, Paul Mutsaers, William Arfman (eds.). *Cultural Practices of Victimhood*. Routledge.
37. Ingram D. (2018) *Media Logic(s) Revisited: Modelling the Interplay between Media Institutions, Media Technology and Societal Change*. London: Palgrave Macmillan.
38. Lerner M. J. (1980) *The belief in a just world: A fundamental delusion*. New York: Plenum Press.
39. Mendelsohn B. (1976) Victimology and contemporary society's trends. *Victimology: An International Journal*. Vol. 1(1): 8-28.
40. Munt S. (2016) *Argumentum ad misericordiam: the cultural politics of victim media. Feminist media studies*. November:1-18.
41. Quinney R. (1972) Who is the victim? *Criminology*. Vol. 10, 3:309-329.
42. Sergieieva K. (2016) *Faux Victimhood: Its Elements and Appeal*. Universität Tübingen.
43. Smithin J. (2013) Keynes's theories of money and banking in the *Treatise and The General Theory*. *Review of Keynesian Economics*. Vol. 1(2):242-256.

44. Shilling C., Mellor P. A. (2013) Making things sacred: Re-theorizing the nature and function of sacrifice in modernity. *Journal of Classical Sociology* 13 (3):319-337.

45. Wien C. (2018) Much ado about nothing. Five media hypes in a comparative perspective. Peter Vasterman (eds.). *From Media Hype to Twitter Storm. News Explosions and Their Impact on Issues, Crises, and Public Opini.*

#### ИСТОЧНИКИ

«Джокер» (2019) (*англ.* Joker) — психологический триллер, реж. Тодд Филлипс, США.

**«Голова обязана, кровь на рукаве...»,  
или О главной пионерской тайне\***

Данное эссе обязано своим появлением книге Алексея Иванова *«Пищеблок»*, впервые вышедшей в печать в 2018-м году. Эссе не претендует на литературоведческий или же лингвистический анализ текста Иванова, скорее, мы расположим его в поле философской антропологии жертвы и продумаем основания, на которых строится данная вариация рефлексии советского прошлого, показавшаяся нам весьма симптоматичной.

Основной круг вопросов будет формироваться вокруг политик памяти, преломляющихся в ткани художественного произведения и выдающих весьма оригинальную интерпретацию советского прошлого.

Кроме того, здесь уместно будет обратиться и к понятию П. Нора, а именно к понятию «мест памяти». На тот же закономерный поворот указывает в своей работе *«Новые чудовищные места. Пионерский лагерь в современной детской литературе. Топографии популярной культуры»* Светлана Маслинская, подчеркивая, что образ пионерского лагеря в детской литературе как раз срабатывает по указанной Нора схеме<sup>1</sup>.

---

\* Публикация подготовлена при финансовой поддержке РФФИ в рамках научно-исследовательского проекта РФФИ № 19 011 00872 «Философская антропология жертвы: сакрализация, управление, дизайн».

<sup>1</sup> Топос имеет двойную природу: с одной стороны, он литературное воплощение советского «места памяти» (П. Нора), с другой — явление литературного ряда.... По-видимому, (пока) не стоит ожидать детских триллеров, действие которых разворачивается на месте деревни, сожженной фашистами, в застенках Лубянки или в ГУЛАГе. Травматический ореол этих «мест памяти» еще долго не пустит их в легкомысленные массовые жанры. А вот такое типичное «место памяти», как пионерский лагерь, оказался ими востребован (Маслинская С. Новые чудовищные места. Пионерский лагерь в современной детской литературе. Топографии популярной культуры. — М. : НЛО, 2015. — С. 165—180.

(Добавим от себя, что и во всей прочей литературе тоже, ведь и «Пищеблок» не для детей, а про детей). И действительно, топос пионерского лагеря в романе Иванова работает как машинка памяти, через мелкие трогательные детали детской повседневности эпохи 80-х запуская ретро-настроения, погружающие читателя в мир недавнего прошлого.

При этом мы понимаем, что роман о пионерах, этакий ретро-роман, который предлагает читателю Алексей Иванов, не формируется в пустоте, — этот текст стоит читать как продолжение огромного корпуса так называемой «пионерской литературы», в который входят и Гайдар, и Кассиль, и даже Крапивин. В этот корпус текстов, с которыми так или иначе знакомы все читатели Иванова возраста 35+, входят также и канонические истории о пионерах-героях, и пионерский фольклор, и анекдоты с участием пионеров или с упоминанием пионерской символики.

Для понимания «Пищеблока» очень важно учитывать это поистине грандиозное и разношерстное текстуальное поле, выступающее основанием для довольно прозрачного и простого текста самого романа. Не исключено, что данная прозрачность весьма нарочита и необходима именно для того, чтобы мы смогли через неплотную ткань текста увидеть весь корпус «детской» советской литературы, без которого этот текст будет неправильно работать<sup>2</sup>.

Дело в том, что Алексей Иванов уже известен критикам и читателям в качестве сложного автора. Как справедли-

---

<sup>2</sup> Так, например, данный роман хоть и издан с пометкой «18+», но все же его не стоит рассматривать отдельно от довольно основательного корпуса литературы для детей, например текстов о пионерах-героях, вышедших в серии «Пионеры-герои» в издательстве «Малыш» в 80-х годах прошлого века. Или же от текстов, где базовым топосом, в котором разворачивается действие, оказывается пионерский лагерь. Это и повести Николая Богданова, написанные в середине 20-х («Пропавший лагерь» и «Как я был вожатым»), и повесть Аркадия Гайдара «Военная тайна» (1935), и «Оруженосец Кашка» (1966) Владислава Крапивина, и «Бунт на корабле, или Повесть о давнем лете» (1971) Сергея Артамонова, и «Операция «Дозор» (1977), и «Утреннее море» (1988) Николая Егорова, а также многие другие.

во отмечает в своем обзоре литературный критик Дмитрий Быков, «...после фундаментального “Тобола”, после концептуального “Ненасстья” эта небольшая книга похожа на летние каникулы, которые Иванов иногда себе устраивает. Это вроде “Псоглавцев”, детского триллера на схожем материале. По фактуре и интонации это похоже одновременно на Крапивина и на “Синий фонарь” Пелевина: 1980 год, Олимпиада, страшилки в пионерлагере, вампиры в облике советских тинейджеров... И написана эта вещь без обычной ивановской изобретательности, почти нейтральным языком, и все в ней узнаваемо для меня не только потому, что я тогда жил, а потому, что много читал»<sup>3</sup>.

А начитанность в деле понимания простенького «Пищелюбка» оказывается и впрямь важной. Ведь роман Иванова можно прочесть по-разному. Можно понять его как вампирскую историю: этакий готический детектив с разоблачением главного злодея, категорически неисправимого (вампир ведь не может исправить свою вампирскую природу, а значит, вокруг него всегда будут кровавые жертвы).

Но ту же историю можно прочесть и как продолжение многочисленных весьма суггестивных повествований о пионерах-героях, отдавших свою юную кровь за советскую Родину.

И действительно, в официальном советском дискурсе практики самопожертвования не только легитимировались, но и репетировались, транслировались, ритуально отыгрывались в культе пионеров-героев — в культе, приучающем советского ребенка к тому, что его жизнь принадлежит чему-то или же кому-то большему. Таким образом, можно отметить, что в результате выполнения советской программы патриотического воспитания ребенок должен был приобрести совершенно легитимную опцию — умение отдавать свою жизнь за Родину и Партию. Для осуществления данной опции также формировался навык переключения восприятия своего тела в режим тела коллективного. Характерен тот факт, что

---

<sup>3</sup> Книга, автор и герой ноября: книжная полка Дмитрия Быкова. URL: <https://sobesednik.ru/dmitriy-bykov/20181116-kniga-avtor-i-geroj-noyabrya-knizhnaya-polka-dmitriya-bykova> (дата обращения: 22.09. 2021).



эта способность не откладывалась до вступления ребенка в соответствующий взрослый героический возраст, а воспринималась как нечто самоценное, практически вне возрастных и гендерных характеристик<sup>4</sup>.

Алексей Иванов как раз и задается вопросом, что будет, если привычка отдавать жизнь ради общего дела есть, а самого общего дела уже нет. В вымышленном мире «Пищевблока» окажется, что именно эта привычка таит в себе скрытую угрозу, именно она станет благодатной почвой не только для неумного жертвенного энтузиазма со стороны новообращенных юных вампиров, но она же приведет и к различным манипулятивным отношениям в большом, но, увы, не дружном пионерском коллективе.

Итак, в романе тема жертвенного энтузиазма, возвращенного на лагерных полях нашего незабвенного советского детства, разворачивается сразу в нескольких регистрах: самопожертвование, покорность и фальшь.

Начнем с темы фальши, которая не только рефреном проходит через весь роман, но и составляет основу весьма, на первый взгляд, странного пролога.

Быков, продолжая свои рассуждения об авторе «Пищевблока», подчеркивает, что «... он человек зоркий, чувствующий историческую и социальную тектонику, и он первым показал, как среди глубоко фальшивых, давно никому не нужных советских ритуалов вызревает — ну да, вампир»<sup>5</sup>. Хотя справедливости ради стоит отметить, что сам автор не ставит знак равенства между «советским» и «вампирическим» — скорее, такую цепь ассоциаций нам предлагает критик.

Роман начинается с пролога, стоящего немного особняком и как бы дающего нам понять, что перед нами хоррор с хорошим фольклорным советским замесом. Пролог под названием «Песня горна» повествует о судьбе несчастной гипсовой пионерки-горнистки, лишившейся своего-другого, а

---

<sup>4</sup> О культе пионера героя и жертвенном энтузиазме см. подробнее: *Савенкова Е. В.* Культ пионеров-героев: жертвенный энтузиазм в жанре «для среднего школьного возраста» // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». — 2015. — № 1(17). — С. 43–53.

<sup>5</sup> Книга, автор и герой ноября: книжная полка Дмитрия Быкова...

именно гипсового барабанщика. Этот пролог весьма странный, поскольку в самом тексте романа сюжет с оживающей гипсовой пионеркой практически не проявляется. Несколько последующих случайных упоминаний данного артефакта никакой сюжетной роли не играют. На первый взгляд получается, что перед нами некое «сюжетное ружье», которое хоть и было торжественно повешено на стену, но не выстрелило. Впрочем, здесь мы вновь должны вернуться к особой прозрачности текста, который не существует сам по себе, но изобилует скрытыми и явными цитатами и отсылками. И действительно, тема гипсовых пионеров уже была представлена в весьма канонической детской литературе раннего постсоветского периода. Впервые гипсовая скульптура пионера появляется у В. Крапивина в 1994 году.

Тропинка петляла среди поросших лопухами бугров и кочек, в бурьяне и белоцвете. Кое-где валялись в сорняках побитые гипсовые барабанщики и горнисты. Марина говорила, что весной они были объявлены «атрибутами устаревшей казенной символики» и начальство велело убрать их с постаментов. Было грустно и страшновато видеть закаменевших ребятишек — опрокинутых, но с непоколебимым упорством продолжавших держать на изготовку барабанные палочки и прижимать к губам треснувшие гипсовые фанфары. Некоторые статуи лежали навзничь и пыльно-белыми лицами смотрели в небо<sup>6</sup>.

Как отмечает С. Маслинская, «текст В. Крапивина фиксирует момент разрушения системы детского отдыха в СССР и ее идеологического ландшафта. Включение В. Крапивинным заброшенного пионерского лагеря в реестр готических топов положило начало не особенно плодотворной, но любопытной ветви в современной детской беллетристике: ужастик о пионерском лагере»<sup>7</sup>. Сам же Крапивин отсылает нас к знаменитой кино-зарисовке из фильма Элема Климова «Добро пожаловать, или Посторонним вход запрещен» 1964-го года<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Крапивин В. Сказки о рыбаках и рыбках. Нижний Новгород: Нижкнига, 1994 (цит. по: <https://www.litmir.me/br/?b=33572&p=3>).

<sup>7</sup> Маслинская С. Новые чудовищные места... С. 177.

<sup>8</sup> Как отмечает Вадим Михайлин в главе «Не вполне школьный фильм. Фига в кармане: “Добро пожаловать, или Посторонним вход воспрещен”», само слово «лагерь» для советского человека многозначно, и здесь легко различаются «как минимум два референ-

Именно в этом фильме аллея гипсовых пионеров-героев выступает и как плац, по которому прогоняют провинившегося пионера Иночкина, и как почетный караул, охраняющий пионерский лагерь. Именно в этом фильме впервые «оживают» карающие гипсовые герои, следящие за порядком на вверенной им территории.

Иванов использует образ гипсовой горнистки точно так же, как и Крапивин, с самого начала давая понять, что мир, о котором он повествует, находится на грани разрушения; более того: агентами разрушения выступили не злые враги-интервенты, а дети, населяющие постсоветский ландшафт. Да и климовские образы ночных стражей порядка отчетливо прочитываются в образе гипсовой пионерки.

Однажды ночью, — приглушив голос, продолжал вожатый, — какие-то пионеры из нашего лагеря сбежали от вожатых, взяли камни и разбили барабанщика на куски. Утреннее солнце осветило кучу обломков. Пришли рабочие, собрали обломки и увезли на свалку. И никто не увидел, как плачет девочка с горном. Она теперь навсегда осталась одна, без своего любимого...<sup>9</sup>

Для Иванова эта зарисовка — символ потерянной страны и разрушенного прошлого, которое «увезли на свалку» вместе с обломками гипсового барабанщика. Впрочем, пусть вся в трещинах, еле держащаяся на постаменте, но гипсовая горнистка может, а главное — имеет моральное право мстить.

Но девочка не простила гибели мальчика. Она решила отомстить. И теперь по ночам она спрыгивает с постамента и ходит по лагерю, разыскивая тех, кто разрушил барабанщика. И если встретит в лагере кого-нибудь после отбоя, то без всякой жалости задушит каменными руками...<sup>10</sup>

---

та: «зэковский» и «концлагерный»». Причем, по мнению Михайлина, это различие вшито в ткань фильма совершенно сознательно (см. подробнее: *Михайлин В., Беляева Г. Скрытый учебный план. Антропология советского школьного кино 1930-х — середины 1960-х.* — М.: НЛО, 2020. — С. 500). У Иванова эти контексты также представлены в топосе «Пищеблока» через упоминание легенд о «беглых зэках», заборах, ночных побегах и трудовой дисциплине в лагере «Буревестник».

<sup>9</sup> Иванов А. Пищеблок. 2018. URL: <https://knigionline.org/4884-63-pishcheblok.html#book> (дата обращения: 20. 09. 2021).

<sup>10</sup> Там же.

Что характерно, по сюжету пролога она мстит не только своим обидчикам персонально, разыскивая и наказывая их, — мстит она всем пионерам, оказавшимся в неположенное время в неположенном месте. Тем самым подчеркивается, что коллективная вина порождает коллективную ответственность за «обломки империи».

Тема фальши в самом сюжете активно разворачивается при помощи пионерской символики. Дело в том, что в романе «Пищеблок» красный галстук и красное знамя возвращаются к своему буквальному кровавому значению.

Метафора крови была доминирующей и всегда активно эксплуатировалась в советской идеологии. Здесь вспоминается и кровь отцов, пролитая на гражданской войне, и красное знамя, «пропитанное кровью рабочих и революционных солдат», и сам пионерский галстук, связанный цветом и смыслом с большим знаменем и как бы символически отмечающий потенциальных юных жертв, при вступлении в пионеры недвусмысленно клянущихся «быть всегда готовыми» к акту самопожертвования. Каждый советский ребенок воспринимался как часть нового мира — и поэтому им было можно пожертвовать, пусть и потенциально. А значит, своего рода «помазанными» становятся все правильные советские пионеры, каждый — через «юную кровь» и символическое ношение красного галстука.

Будучи символами священной революционной крови, отмечая юных ленинцев, всех поголовно, как избранных, пионерский галстук в советской риторике подавался как вполне сакральный артефакт.

...Как повяжешь галстук,  
Ты — светлей лицом...  
На скольких ребятах  
Он пробит свинцом!  
Пионерский галстук —  
Нет его родней!  
Он от юной крови  
Стал еще красней<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Щипачев С. П. Пионерский галстук // Фронтовые стихи 1942 г.

Это весьма известное стихотворение Щипачева, написанное в 1942-м году, учили и знали наизусть все пионеры Советского Союза, и оно, как и множество иных канонических пионерских текстов, явно вдохновило автора готического романа «Пищевблок».

Совершенно иной смысл приобретают и другие известные строки, помещенные в вампирский контекст. Так, Иванов начинает каждую главу с эпитафии. Например, первая глава «След вампира» начинается со строчек из «Песни о Щорсе» М. Голодного (1935 г.): «Голова обвязана, кровь на рукаве, след кровавый стелется по сырой траве». Или же третья часть под названием «Сеть вампира», которая начинается со строчек «Капли крови густой из груди молодой на зелёные травы сбегали» (Н. Коль «Там вдали за рекой...», 1924). Таким образом Иванов указывает на то, что кровавые суггестии были свойственны советскому пионерскому курсу как таковому. А значит, довольно логичным выглядит тот факт, что на такие кровавые поля обязательно должны слететься вампиры.

Трагедия главного героя «Пищевблока», мальчика Валерки, как раз и заключается в том, что вампиры не просто слетелись, а еще и забрали (и даже символически перекодировали) все священные советские артефакты: знамя, галстук, значок, звезду. И теперь используют их как свои обереги.

Людам эта тайна оказалась не нужна. А вампирам – нужна. Вампиры не просто обманывали и не просто пили кровь; они извратили всю суть серпа и молота, всю суть флага и звезды<sup>12</sup>.

Так, например, пионерский галстук помогает юным вампирам чувствовать себя хорошо при солнечном свете; более того, этот атрибут категорически необходим для вампирского выживания, а если вампир его лишится, то это грозит ему гибелью.

Валерка перевёл взгляд на Альберта (один из пионеров-вампиров. – Е. С.). С Альбертом происходило что-то странное. Он побледнел до какого-то неестественно пепельного цвета, под глазами легли тёмные тени, щёки пугающе запали, а губы почернели. И он весь вспотел, даже белая рубашка прилипла к спине. Его как-то

---

<sup>12</sup> Иванов А. Указ. соч.

корчило, кривило, встряхивало толчками. И вдруг Альберт кинулся к Павлику, сорвал с него пилотку со звездой и нахлобучил на свою голову. Белобрысый Павлик застыл от изумления. Трясущимися руками Альберт отколол у Павлика с футболки пионерский значок и прищёпнул себе — похоже, воткнул иголкой прямо в тело<sup>13</sup>.

Такая привязанность к символам-оберегам как раз и связывается Ивановым с темой фальши. Дело в том, что Советская империя 80-х (а именно этот период становится полем действия «Пищеблока») характеризовалась специфическим перформативным сдвигом, который отмечают многие исследователи советской повседневности. Вот как пишет об этом сложном явлении Алексей Юрчак в своей книге «Это было навсегда, пока не кончилось»: «В контексте позднего социализма доминировало воспроизводство нормы идеологического высказывания, ритуала или символа в первую очередь на уровне их формы, при этом их смысл смещался, становясь отличным от буквально “заявленного” смысла»<sup>14</sup>.

В рамках данного перформативного сдвига большую роль играет намерение участника ритуала, и именно этот поворот, по мнению Юрчака, позволяет понять тему фальши небинарно. Юрчак утверждает, что позднесоветская этика не предполагала радикального разделения на истинное и фальшивое, и именно поэтому поведение так называемого советского субъекта зачастую интерпретируется неверно.

Итак, в период позднего социализма идеологический дискурс Советского государства испытал на уровне формы нормализацию и застывание, а на уровне смысла перестал интерпретироваться буквально, по крайней мере в большинстве случаев. Функция этого дискурса была теперь не столько в том, чтобы репрезентировать реальность более-менее точно, сколько в том, чтобы создавать ощущение, что именно эта репрезентация является единственно возможной, повсеместной и неизбежной. Потеряв функцию идеологии (как описания действительности, которое может быть верным или неверным), этот дискурс приобрел функцию бахтинского «авторитетного дискурса... Буквальный смысл всех этих высказываний авторитетного дискурса был теперь не столь важен (что, однако, не означает, что

---

<sup>13</sup> Иванов А. Указ. соч.

<sup>14</sup> Юрчак А. Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение. — М. : НЛЮ, 2020. — С. 25.

эти высказывания превратились в пустые и бессмысленные символы, — просто их смысл поменялся)<sup>15</sup>.

Именно в это поле меняющегося смысла попадают и герои Иванова. Главный герой, расследуя трагедию, происходящую в лагере «Буревестник», попутно выясняет, что все советские символы и ритуалы уже давно переприсвоены и работают на благо вампиров. И даже больше того: их символический ресурс, отсылающий к священной революционной крови, переозначается и фактически заполняется смыслами заново. Таким образом, юные пионеры лагеря «Буревестник» одновременно участвуют в совершенно разных ритуалах. Точнее, один и тот же ритуал (скажем, ритуал поднятия флага новой лагерной смены) наполняется различными смыслами. Для главного вампира, называемого в романе темный стратилат, это обещание кровавой жертвы и возможности продлить свою жизнь; для его верного вампирского войска — обещание, что их жертва будет с радостью принята и готовность отдать свою и даже чужую кровь; для усталых вожатых — рутина, т.е. тот самый «авторитетный дискурс», который воспроизводят не задумываясь; наконец, для романтично настроенного главного вампирборца Валерки это отсвет былой истины, наполняющий все происходящее смыслом.

На линейке Валерка смотрел, как в небо поднимается красный флаг, и почему-то снова вспомнил ночной кошмар про Лёву-кровапийцу. Наверное, потому что красный флаг — цвета крови. Но эта кровь, кровь борцов, пролита за счастье людей. Под таким флагом не может случиться ничего плохого<sup>16</sup>.

Но наш герой, скажем так, ошибался.

Продолжая исследования природы жертвенного энтузиазма, перейдем к такой тонкой, можно даже сказать возвышенной теме, как самопожертвование. У Иванова, кстати, она представлена во всей своей сложности и неоднозначности. Хотя на первый взгляд ничего сложного в почти детективной истории нет. Тема самопожертвования разворачивается здесь в двух вариациях, и обе они довольно симптоматичны. Дело в том, что вампиры лагеря «Буревестник» не

---

<sup>15</sup> Там же. — С. 54–55.

<sup>16</sup> Иванов А. Указ. соч.

совсем одинаковые. Есть те, кто готов пожертвовать собой без остатка во имя своего вождя, — это юные и вполне начинающие «пиявцы», которые наподобие усердных пчелок собирают кровавый нектар для того, кто их такими создал. И есть стратилат, для которого пионерский лагерь как раз и стал кормовой базой, пищеблоком. Именно в отношениях стратилата и его верного войска Иванов разворачивает, пожалуй, самую сложную линию романа, явно отсылающую к трагедии советской эпохи, которая сделала ставку на бесконечное счастье простого человека. Так мы выясняем, что самое странное в поведении новообращенных вампиров-пиявцев, знающих, что их жизнь скоро закончится, заключается в том, что они при этом бесконечно счастливы. У них, в отличие от уставших и немного циничных вожатых, вороватого директора лагеря, доктора-пропойцы и обычных детей, у которых они пьют по ночам кровь, есть цель, которая состоит в беззаветном служении своему Стратилату. Они ощущают себя избранными, посвященными своему кровавому божеству и предназначенными чему-то большему. Это ли не суть жертвенного энтузиазма, о которой с совершенно разными интонациями пишут многочисленные исследователи советской повседневности? Не в этой ли причастности чему-то большему таится трогательная ностальгия, неизбывная тоска по советскому детству, на которой Иванов так умело строит свой роман? Тоска по большому делу и манит, и пугает автора «Пищеблока»:

Секрет в том, что люди могут отказаться от себя только ради большого дела. Не ради того, чтобы спеть песню или сыграть в футбол. А большое дело получается только тогда, когда люди думают о больших вещах. Если они думают о себе, о каких-то благах, о близких или друзьях, то рано или поздно предадут большое дело. Откажутся от него. И не станут такими, какими ты хочешь их видеть. Увы, мой мальчик, это так. У меня опыт<sup>17</sup>.

Так поучает Валерку, тоскующего об идеальном коллективе, Иеронов-Стратилат. Довольно искреннее, но если знать всю подоплеку этих речей, то и весьма циничное высказывание, предполагающее, что «большим делом» вполне может

---

<sup>17</sup> Иванов А. Указ. соч.



стать банальное кормление одного отдельно взятого вампира. Точнее, один отдельно взятый вампир вполне может занять собой, так сказать, заполнить, опустевшую форму большого нарратива, присвоив не только символические ряды, но и производство счастья в своем небольшом отряде жертв-пиявцев.

Так, одна из верных жертв темного стратилата говорит следующее:

— В нём такая сила, будто он бог. Ему нет преград. Он всё знает о людях. Он делает мир понятным. И я рядом с ним как всемогущая...

Вероника говорила медленно, словно вслушивалась в своё наслаждение.

— Подобного со мной никогда не бывало. Наверно, я никогда не встречала других людей с такой же удивительной судьбой и с таким же внятным объяснением жизни. Если ты с ним заодно, то получаешь всё, что необходимо: любовь, свободу, правду. Всё обретает свой смысл. Любое дело ради него — часть великого дела. Я ещё никогда не ощущала себя такой нужной. Мне будто поручили знамя нести...

— Да, ему требуется моя кровь, — легко согласилась Вероника. — Ну и что? Кому-то требуется инсулин, а ему — кровь. А мне своей крови для него не жалко<sup>18</sup>.

Этот монолог до боли напоминает ощущение потери, и вместе с тем трогательное воспоминание об утраченном счастье, царящее на постсоветском пространстве эпохи разрушения империи. Ощущение, которое, конечно же, помнит сам Иванов, и о котором Юрчак пишет следующее:

Показательны ощущения, которые возникли у многих по поводу советской истории в середине 1990-х годов — то есть в те годы, когда конец этой истории еще оставался событием недавним, хотя и отошедшим уже в невозвратное прошлое. Так, по признанию одного философа, сделанному в 1995 году: лишь спустя несколько лет после крушения советской системы он осознал, что серость и подавленность той действительности были неразрывно связаны с «определенной и ничем, и никакой критикой ложной идеологии не перечеркиваемой реальностью человеческого счастья... уюта и благополучия той жизни, в которой наряду со страхом были радушие, успехи и порядок, обустройство общего пространства жизни»<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Иванов А. Указ. соч.

<sup>19</sup> Юрчак А. Это было навсегда, пока не кончилось... С. 45.

Тема счастья в возгонке жертвенного энтузиазма напрямую связывается с темой покорности или же подчиненности. В иерархии пищевой цепочки, представленной в пионерском лагере «Буревестник», замыкающим звеном оказываются так называемые «тушки», — это те дети, у которых вампиры по ночам собирают кровь для своего Стратилата. Самые обычные советские дети — в меру шкодливые, в меру невоспитанные — беспрекословно подчиняются своему кровопийце. Они, в отличие от склонных к самопожертвованию «пиявцев», ничего не помнят и уж тем более не знают, но, что характерно, даже им перепадает загадочное счастье. Так, увещевая спрятавшегося в символическом «домике» Валерку подчиниться, вампиреныш Лева обещает:

— Тебе же лучше будет! — вкрадчиво прошелестел голос Лёвы.  
— От этого всем бывает лучше. Правда, Лагунов. Позови меня!

Валерка чувствовал, что из него так и рвётся ответ — «Зайди!» Только один миг ужаса — и он больше никогда не будет бояться, не будет мучиться. Это как в холодную воду нырнуть: бултых! — а затем уже хорошо. Но нельзя! Есть вещи, на которые нельзя соглашаться!<sup>20</sup>

Но, конечно, наш герой продемонстрировал максимальную непокорность, ведь автор уготовил ему совсем другую судьбу.

В романе есть и еще одна линия самопожертвования, которую коварный автор оставляет на самый конец. Дождавшись, чтобы читатель прикипел к честному, смелому, верному и умному Валерке, Иванов ставит героя в такую ситуацию, в которой всякий приличный Мальчиш-Кибальчиш поступил бы как настоящий герой: принес бы себя в жертву сам, по своей воле и во имя другого. Но штука в том, что никаких самолетов и пароходов, отдающих салют Мальчишу, в истории Иванова не будет, ведь Валерка-вампироборец сам становится новым Стратилатом, сам выпивает кровь предшественника, а значит, продолжает новый печальный круговорот палачей и жертв. Напомним, что действие романа происходит в 80-м году; маленький Валерка подрастет, возмужает на чьей-то крови и в пору своего расцвета ворвется в

---

<sup>20</sup> Иванов А. Указ. соч.

лихие девяностые. Во всяком случае, именно на это намекает нам открытый финал романа.

Итак, проблематизируя тему жертвенного энтузиазма, еще раз хотелось бы отметить, что этот вопрос в нашей культуре представляется сложным как для проговаривания, так и для припоминания. Недалекое советское прошлое, с которым мы вынуждены заключать определенные отношения, зачастую интерпретируется не в самых корректных формах и не самыми продуманными методами. В определении опыта «советского» и, уж тем более, опыта жертвенного энтузиазма, иногда используются довольно резкие интонации, которые, например, мы можем встретить в работах Александра Эткинда или в пренебрежительном термине *homo soveticus*, предложенном А. Зиновьевым. Именно на это обстоятельство как раз и обращает свое внимание Алексей Юрчак, подчеркивая необходимость отказа от политик памяти, строящихся исключительно на бинарных оппозициях, ведь, по его мнению, такой подход скорее отдаляет нас от понимания советской повседневности и природы жертвенного энтузиазма.

На наш взгляд, простенький детективный хоррор Иванова в метафорической форме объясняет некоторые механизмы советской повседневности точнее, понятнее и проще, нежели многочисленные исследователи темы советской травмы<sup>21</sup>. Переводя некоторые события в регистр вампирской истории, Иванов фактически запускает машинку памяти, позволяющую читателям (даже тем, кто рожден и вырос в постсоветской действительности) самим обнаружить все парадоксы жертвенного энтузиазма и вместе с героями зайти в тупик, из которого просто не существует правильного выхода.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Балина М.* Литературная репрезентация детства в советской и постсоветской России // Детские чтения. Вып. 1, 2012. URL: <http://detskie-htenia.ru/index.php/journal/article/view/4> (дата обращения: 10.06.2021).

---

<sup>21</sup> См. например: Травма: пункты : сборник статей / сост. С. Ушакин и Е. Трубина. — М. : НЛО, 2009.

2. Детские чтения. Т. 3. № 1(2013). Детская литература и идеология. URL: <http://detskie-chtenia.ru/index.php/journal/issue/view/3> (дата обращения: 10. 06.2021).

3. Димке Д. Практики построения личности в утопических сообществах. URL: <http://postnauka.ru/longreads/43232> (дата обращения: 12. 06.2021).

4. Иванов А. Пищевлок. — Москва : Редакция Елены Шубиной, 2018.

5. Крапивин В. Сказки о рыбаках и рыбаках. — Нижний Новгород : Нижкнига, 1994.

6. Кун М. Образ позднесоветского пионерского лагеря в произведениях российской массовой культуры 2010-х годов // Гуманитарный вектор. — 2020. — Т. 15, № 5. — С. 85–93.

7. Леонтьева С. Г. Кто шагает дружно в ряд? // Живая старина. — 2005. — № 4. — С. 27–31.

8. Леонтьева С. Г. Пионер — всем пример // Отечественные записки. — 2004. — № 3. — С. 249–259.

9. Леонтьева С. Г. Жизнеописание пионера-героя: текстовая традиция и ритуальный контекст // Современная российская мифология. — Москва, 2005. — С. 89–123.

10. Маслинская С. Новые чудовищные места. Пионерский лагерь в современной детской литературе. Топографии популярной культуры. — Москва : НЛО, 2015. — С. 165–180

11. Михайлин В., Беляева Г. Скрытый учебный план. Антропология советского школьного кино 1930-х – середины 1960-х. — Москва : НЛО, 2020. — 582 с.

12. Савенкова Е. В. Культ пионеров-героев: жертвенный энтузиазм в жанре «для среднего школьного возраста» // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». — 2015. — № 1(17). С. 43–53.

13. Травма: пункты : сборник статей / сост. С. Ушакин и Е. Трубина. — Москва : НЛО, 2009. — 903 с.

14. Юрчак А. Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение. — Москва : НЛО, 2020. — 664 с.

15. Эткинд А. Возвращение тритона: Советская катастрофа и постсоветский роман // Новое литературное обозрение. — 2008. — № 94. — С. 174–206

16. Эткинд А. Кривое горе. Память о непогребенных. — Москва : НЛО, 2016. — 328 с.

## РЕЦЕНЗИИ

*О. А. Балла-Геррман*

### Преодолевая человеческое

**Владимир Варава. Ожидание. Апофатические этюды: философские эссе.** М.: Проспект, 2021. 224 с.

В мыслителе Владимире Варавае, число книг которого, философских и прозаических, несомненно связанных между собою в один тематический комплекс, приближается на сегодня уже к двум десяткам, интересен прежде всего сам тип осуществляемой им философской рефлексии, который мы и постараемся сейчас сформулировать. Притом интересен не столько даже в результатах его, сколько в устройстве самого процесса.

В книге, обсуждаемой нами теперь, собраны тексты трёх разных философских жанров: собрание этюдов «о непостижимости человеческого бытия» «Ожидание» — названное по имени состояния, позволяющего отчётливее всего понять эту непостижимость, сам факт её; сборник афоризмов «Философские атомы. Суждения и комментарии» и трактат «Credo Philosophiae» о трёх модусах взаимоотношения этики и метафизики: удивлении, вопрошании и надежде.

Но к какому бы жанру ни случилось принадлежать текстам автора, манера его смыслопорождения повсюду, по существу, одна и та же, как, похоже, и основная его проблема, пра-проблема: ситуация человека в бытии. Эту проблему он и рассматривает с разных сторон, — различается только жанровое оформление, которое, в конечном счёте, вторично. Есть жанры, особенно органичные его типу мышления, — и ближе всего к этому, пожалуй, два текста сборника: первый, собрание этюдов (точнее и не скажешь), и второй, составленный из афоризмов, суждений и комментариев, избегающих жёсткой последовательности и способных быть прочитанными в любом количестве и порядке. В принципе, систематичный трактат возможно составить и из них (кажется, с заключи-

тельным текстом книги, «Credo Philosophiae», нечто подобное и произошло), но сами по себе они этого не требуют.

Философствование Варавы (восходящее, если искать ему предшественников, ближайшим образом ко Льву Шестову, идя глубже — с одной стороны, к Ницше, с другой — к большой русской литературе позапрошлого столетия, к Толстому и ещё того более Достоевскому) — не столько возведение (радикально) новых понятийных конструкций, сколько, прежде всего, расшатывание конструкций старых, по мысли автора — закосневших, непродуманных и мешающих видению; избегание исхоженных путей, которые сами по себе диктуют направление движения, — тогда как мысль, если хочет оставаться настоящей, должна двигаться и удерживаться, во-первых, собственными усилиями, во-вторых, — на свой страх и риск, над бездной. И тут приходит на ум ещё один предшественник или философский родственник Варавы, совсем, казалось бы, на него не похожий, но родственный ему самим типом движения, предпринимаемого ради порождения смысла, самой точкой, из которой это движение исходит: это Мераб Мамардашвили, к числу коренных положений мыслительной этики которого относится требование того, чтобы мысль возникала и постоянно удерживалась усилием, если на что и опирающимся, то только на самого себя.

Варава тоже этик. Не в том смысле, что его занимают основы и правила человеческого поведения и взаимоотношений, — это, конечно, тоже, но, как говорил не зря упомянутый здесь Мамардашвили, — на втором шаге. Он занимается этикой самой мысли, её возникновения. (И философия для него этична по самому глубокому определению, которое предшествует даже мышлению: «...этическая обязанность *быть*, несмотря на метафизическую неопределённость *Бытия*»).

Что же до конструкций — он их, как мы уже заметили, не возводит (ещё и из-за того, что это предполагало бы замкнутость — закрытость — остановку), предпочитая прокладывать тропинки, уводящие в непредсказуемых направлениях. Он предпочитает открытость, принципиальную непредрешённость результата. Главное, чтобы движение было честным и последовательным.

Постоянно обращающий внимание на коренную парадоксальность человеческого существования, Варавва не стремится ни разрешать его парадоксы, ни преодолевать их. Напротив, он на этих парадоксах основывается и видит своей задачей выявлять, прояснять их смысловые последствия.

Ни к чему этот по видимости сдержанный, почти никогда не повышающий голоса мыслитель не настроен так неприемлемо, как к «привычному и естественному миру» — «созданию слабого воображения, неглубокого ума и утилитарной морали», которые, разумеется, не оставляют человеку — с его собственного согласия — «даже малейшей возможности приблизиться к истинному положению вещей». Религия для него, не раз упоминающего имя Божие на своих страницах, неизменно пишущего это имя с большой буквы, — часть понятого таким образом «привычного и естественного мира». В случае Вараввы это даже не парадокс.

Варавва принципиально отказывается от объяснений, утешений и опор, предлагаемых традиционной, исторической религией, которую называет «посюсторонним сном», то есть — разновидностью (намеренного) невидения, добровольной слепоты. И тут, пожалуй, один из немногих случаев, когда он, сдержанно-категоричный вообще, становится категоричным со всей размахистостью и, бичуя слепцов с поистине нищенской яростью, начинает ставить восклицательные знаки, которые даже, пренебрегая рутинными правилами пунктуации, опережают вопросительные: о таком-де можно только кричать.

«Как бывает нестерпимо глупое и высокомерное самомнение религиозных людей! Только представить, что они, вот эти жалкие (в их же терминологии “грешные”) людишки покусились на саму истину! Что вот вся метафизика сущего, с его высотами и безднами, с его бездонными глубинами, непостижимым ужасом, так легко отдалась им в обладание!? Это смешно, поскольку эти люди никогда не отличались от других ни особым умом, ни особым талантом, да и положили руку на сердце, особой добродетельностью. Лишь принадлежность к их религии даёт им чувство превосходства — чувство совершенно необоснованное, более того, одно из самых низких в реестре моральных свойств человека. Они хо-

тят спастись!? Что ж с того, какая в этом заслуга, что вообще здесь может быть интересного, по-настоящему важного, великого и достойного?! Всё это даёт основания воспринимать религию как огромный, по крайней мере, нравственно-метафизический изъян человеческой природы. А без этого что ещё в ней остаётся значимым? научиться быть человеком, не будучи религиозным, — вот истинная задача для человека, если вообще можно говорить о человеческих “задачах”».

Нет, терпимость, по Вараве, — явно не философская добродетель. Истинная философия как раз нетерпима. Что ты намерен сокрушить — в устройство того ты вникать не станешь.

Полагая человека существом по определению философским — таким, которого только философия в полной мере делает самим собой («Ни в чём нет большей нужды у человека, кроме истины»; и сама философия начинается «с того же, с чего начинается человек», — они начинаются вместе!), — Варавва не устаёт настаивать и на, в некотором роде, противостоительности философии: человек в его эмпирически данном, «естественном» состоянии сопротивляется ей. А она — ему во всей его эмпирической данности.

Обыденному человеку «всегда достаточно подручной версии бытия, рождённой малодушием и обычной витальной потребностью *просто жить*».

Если угодно, философия в его понимании идёт глубже естества — к самому истоку, у которого невозможно долго находиться, который трудно видеть, — поэтому человек склонен отводить глаза.

Человек не отваживается быть собой во весь рост, это настолько трудно, что попросту не нужно для обычной жизни.

Затем и требуется философия — чтобы совершать первоусилие понимания, разрушительное по отношению ко всему, что ему препятствует. Она преодолевает человеческое — ради ещё более человеческого.

«...философия со своими ворошениями и сомнениями всегда идёт в разрез с каким-то фундаментальным замыслом природы, приобретшим в социуме форму закона и принуждения».



И тут — один из ведущих парадоксов, на которых строится (скорее уж — из которых *растёт*) философствование Варавы: философия (как и сам человек) начинается «с непонятного», чтобы... к непонятному и привести. Просто на более высоком уровне прорефлектированности, что ли.

Варава — из тех исчезающе-немногих мыслителей нашего времени, кто настаивает на необходимости — принципиальной, мыслепорождающей, культуuroобразующей, человеко-созидающей необходимости — не только понимания, но и непонимания, замирания и остановки перед тайной. Не только на смелости разума, но и на (не противоречащем смелости и даже требующем её!) его смирении.

«Чего нам точно не хватает, — говорит он в начале своего систематичного и выстроенного из текстов своей книги, — так это ясного осознания того, что мы живём в непонятном и непонятом мире. Если философия и должна что-то прояснить, то именно это положение».

Сквозь понятийные инерции и защитные системы быденного сознания Варава пробивается к первокорням философствования, уходящим в изначальные тревоги человека, его незащищённость, его смертность, его охваченность превосходящим человеческое разумение мирозданием.

И тупики (честные — без самообманов, без добровольной слепоты), и растерянность, и уязвлённость для него входят в число порождающих условий мысли, более того — необходимых её порождающих условий. Он активно работает с тем, что Михаил Эпштейн называет *философскими чувствами*: с удивлением, со скорбью и страданиями, с надеждой (и с вопрошанием как человеческим состоянием, модусом восприятия), выявляет их смыслопорождающий потенциал. То есть, на самом деле он к человеку предельно внимателен, — правда, только в определённых его аспектах. Особенно там, где человек не тщится загордиться от Истины ложными конструктами, а отваживается остаться наедине с самим собой — и с Нею.

## Аннотации (abstract) Ключевые слова (keywords)

*Лишаев С. А.*

**Единое «я» vs переменная субъектность (логика дробления и верность как регулятивный принцип)**

В статье рассматриваются причины маргинализации единства и верности как регулятивных принципов переходного общества. Показано, что данный процесс обусловлен изменением схемы воспроизводства человека при переходе от модерна к постмодерну. Переход от моносубъектного к полисубъектному человеку предполагает отказ от верности и единства как этических ценностей традиционного общества и общества модерна.

**Ключевые слова:** единство, верность, этика, субъект, зрелость, индивид, дивид, полисубъектность, гуманизм, модерн, постмодерн.

*Lishaev S. A.*

**Integrity of self vs variable subjectivity (logic of fragmentation and fidelity as regulating principle)**

The paper dwells on the reasons that caused the marginalization of integrity and fidelity as regulating principles of transitional society. It is shown that this process is caused by the change of man's reproduction scheme while the transition from modernity to postmodernity. A transformation of monosubject man to a polysubject one implies the denial of fidelity and integrity as moral values of traditional and modern societies.

**Keywords:** integrity, fidelity, ethics, subject, maturity, individual, divided, polysubjectivity, humanism, modernity, postmodernity.

*Разинов Ю. А., Кечаев Д. А.*

**Игра и труд: проблема границы и перехода**

В статье ставится проблема размывания границ между трудом и игрой, вызванная трансформацией структуры общественного производства в рамках постиндустриального об-

щества и сменой приоритетов «от труда к игре». Вопрос о сущности и границах игры обсуждается на основе трудов Йохана Хейзинга, Роже Кайуа, Ойгена Финка и Жюль Делеза. Рассматриваются различные типы игровой деятельности. Показано, что игра находится в сущностной связи с другими феноменами человеческой жизни и деятельности и не может быть понята в отдельности от них. В качестве формального основания для различия игры и труда выступает различие между трансгрессией и трансценденцией.

**Ключевые слова:** труд, игра, дело, работа, трансгрессия, трансценденция, Фауст, Робинзон, Пятница.

*Razinov Yu. A., Kechaev D. A.*

### **Game and Labor: The Problem of Border and Transition**

This article faces the problem of blurring the boundaries between Labor and Game. It caused by the transformation of the structure of social production within the post-industrial society and the change of priorities "from labor to game". The theoretical contribution and practical implications of the essence and boundaries of the game are discussed on the basis of Johan Huizinga, Roger Caillois, Eugen Fink and Gilles Deleuze works. The article focused on different types of play activities. It shows the essential connection of the game with other phenomena of human life and activity and is understood in conjunction with them. The formal basis for the distinction between Labor and Game is the difference between transgression and transcendence.

**Keywords:** labor, game, deal, job, transgression, transcendence, Faust, Robinson, Friday.

*Фаритов В. Т.*

### **Время как трансгрессия и фундаментальная онтология М. Хайдеггера**

В предлагаемой статье осуществляется анализ времени как трансгрессивного феномена на материале фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Обосновывается тезис, что, несмотря на установку на преодоление метафизики, Хайдеггер остается в рамках метафизического понимания бытия.

**Ключевые слова:** время, трансгрессия, граница, М. Хайдеггер, метафизика, онтология.

**Faritov V. T.**

**Time as a transgression and M. Heidegger's fundamental ontology**

This article analyzes time as a transgressive phenomenon on the basis of M. Heidegger's fundamental ontology. The thesis is substantiated that, despite the intention to overcome metaphysics, Heidegger remains within the framework of the metaphysical understanding of being.

**Keywords:** time, transgression, border, M. Heidegger, metaphysics, ontology.

**Мелихов Г. В.**

**Реальность и контакт: Эжен Минковски**

Статья посвящена рассмотрению некоторых особенностей философии Э. Минковски, имеющей практический характер. Автор стремится показать, что философия Минковски — онтология контакта, связанная с учреждением особого «взгляда на вещи», настроенного на внимание к целому — личному порыву, в котором и осуществляется контакт.

**Ключевые слова:** Эжен Минковски, витальный контакт с реальностью, личный порыв, чувство реальности.

**Melikhov G.**

**Reality and contact: Eugene Minkowski**

The article explores some of the features of the philosophy of E. Minkowski which has a practical nature. The author attempts to present Minkowski's philosophy as an ontology of contact associated with the establishment of a special "view on things", tuned to attention to the whole. The whole is understood as a personal impulse, in which the contact is made.

**Keywords:** Eugene Minkowski, vital contact with reality, personal impulse, sense of reality.

**Сериков А. Е.**

**Леса по ту сторону человека, живущие человеком**

Человеческое сознание не является необходимым условием мышления и семиозиса. Жизнь леса может быть понята как насыщенный семиозис по ту сторону человеческого язы-

ка и культуры, а человеческое мышление и целеполагание — лишь как его отдельные аспекты. Деревья и животные могут общаться как друг с другом, так и с человеком. Возможно, деревья могут нас видеть. Возможно, что деревья, как и трава, могут слышать кончиками корней. Когда мы мыслим, находясь в лесу, возможно, это лес мыслит внутри нас. Нам кажется, что мыслит человек, но возможно, это всё живое, в том числе лес, диктует наши мысли. Нам трудно понять, почему некоторые люди поджигают лес, но может быть, это иногда нужно самому лесу. Нам кажется, что человек, зашедший в лес, начинает петь и играть на музыкальных инструментах, но возможно, это лес поёт с помощью человека, через человека. Людям кажется, что они любят друг друга в лесу, но возможно, это лес переживает любовь.

**Ключевые слова:** антропология по ту сторону человека, лес, семиотика, музыка, мышление, интеллект, поведение человека, самость, свобода воли, трансгуманизм.

*Serikov A.*

### **Forests beyond the human, living by means of the human**

Human consciousness is not a necessary condition for thinking and semiosis. Forest life can be understood as a rich semiosis beyond human language and culture; human thinking and goal-setting can be understood only as aspects of this semiosis. Trees and animals can communicate both with each other and with humans. Perhaps the trees can see us. It is possible that trees, like grass, can hear with the tips of the roots. When we think while in the forest, it is possible that the forest is thinking within us. It seems to us that a person thinks, but perhaps life as a whole, including the forest, dictates our thoughts. It is difficult for us to understand why some people set fire to the forest, but maybe the forest itself sometimes needs it? It seems to us that a person who enters the forest begins to sing and play musical instruments, but perhaps this forest sings by means of a person. It seems to people that they love each other in the forest, but perhaps it is the forest that is experiencing love.

**Keywords:** anthropology beyond the human, forest, semiotics, music, thought, intellect, human behavior, self, free will, trans-humanism.

*Иваненко Е. А.*

### **Виктимократия в условиях экономики жертвы**

В статье рассматривается феномен виктимократии (власть жертв) как особой социокультурной формации, чувствительной к жертве насилия и обладающей достаточными ресурсами для усиления общественной реакции и управления ею. В качестве поля, позволяющего разворачиваться структурам виктимократии, в статье предлагается рассмотреть понятие «экономика жертвы». В статье выдвигается тезис, что биополитическая конфигурация жертвы насилия вкупе с капиталистической логикой компенсаций причиненного ущерба и ресурсами конвергентных медиа очерчивает новые контуры фигуры власти. Статья задумана как интеллектуальный эксперимент, ставящий целью проверить, насколько конструкт жертвы насилия вписывается в архитектуру современной экономики в аспекте распределения ресурсов (политических, символических, социальных, финансовых), и какие вопросы позволяет увидеть с новой точки зрения.

**Ключевые слова:** виктимократия, жертва насилия, экономика жертвы, сакральное, культура виктимности, посткапитализм, эффект Джокера.

*Ivanenko E.*

### **Victimocracy in the victim economics**

The article examines the phenomenon of victimocracy (the power of victims) as a special socio-cultural formation that is sensitive to the victim and has sufficient resources to enhance and control public reaction. As a field that allows the structures of victimocracy to unfold, the article proposes to consider the concept of victim economics. The article puts forward the thesis that the biopolitical configuration of the victim, coupled with the capitalist logic of compensation for the damage caused and the resources of converged media outlines new contours of the power. With the help of the optics of the philosophical anthropology of the victim, the article analyzes this event in order to discover its specificity in the context of the victimhood culture and to determine its work in the field of the victim economics. The article is conceived as an intellectual experiment

aimed at checking how the construct of the victim fits into the architecture of the modern economy, and what issues it allows to see from a new point of view.

**Keywords:** victimocracy, victim, victim economics, sacred, victimhood culture, postcapitalism, Joker effect.

***Савенкова Е. В.***

**Голова обвязана, кровь на рукаве, или О главной пионерской тайне**

В статье на материале романа Алексея Иванова «Пищеблок» рассматривается тема жертвенного энтузиазма. В поле философской антропологии жертвы и политик памяти проблематизируется понятие самопожертвования. Анализируется склонность советского официального пионерского дискурса к кровавым метафорам. Кроме того, рассматривается трансформация жертвенного энтузиазма, представленная в жанре вампирского хоррора. Иванов в метафорической форме объясняет некоторые механизмы советской повседневности точнее, понятнее и проще, нежели многочисленные исследователи темы советской травмы. Фактически как и рекомендует в своем исследовании Алексей Юрчак, автор «Пищеблока» отказывается от политик памяти, строящихся исключительно на бинарных оппозициях, ведь это только отдаляет нас от понимания советской повседневности и природы жертвенного энтузиазма.

**Ключевые слова:** Алексей Иванов, «Пищеблок», пионеры, антропология жертвы, политики памяти, жертвенный энтузиазм, пионерский лагерь, советское прошлое.

***Savenkova E.***

**"His head is bleeding...". Some things concerning the essential pioneer secret**

The article discusses the novel by Alexei Ivanov "Pishcheblok" contains the theme of sacrificial enthusiasm. The concept of self-sacrifice is problematized in the context of philosophical anthropology of victim and politics of memory. The author analyzes the moving of the Soviet pioneer discourse toward bloody metaphors. The transformation of sacrificial enthusiasm is considered through the prism of vampire horror

genre. In the metaphorical novel by Ivanov some of the mechanisms of Soviet everydayness considered more accurately than by numerous academic researchers. Ultimately, as Aleksey Yurchak demonstrates in his research, the author of "Pishcheblok" moves away from the politics of memory and, respectively, from binary oppositions, which remove us from understanding of Soviet everydayness and of the very nature of sacrificial enthusiasm.

**Keywords:** Alexey Ivanov, "Pishcheblok", Young Pioneers, anthropology of the victim, politics of memory, sacrificial enthusiasm, pioneer camp, Soviet past.



## НАШИ АВТОРЫ

**Лишаев Сергей Александрович** — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии (Самарский национальный исследовательский университет им. С. П. Королёва).

lishaevs@bk.ru

**Разинов Юрий Анатольевич** — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии (Самарский национальный исследовательский университет им. С. П. Королёва).

razinov.u.a@gmail.com

**Кечаев Дмитрий Александрович** — магистрант (Самарский национальный исследовательский университет им. С. П. Королёва).

kechaevda@mail.ru

**Фаритов Вячеслав Тависович** — доктор философских наук, профессор, доцент (Самарский государственный технический университет).

vfar@mail.ru

**Мелихов Герман Владимирович** — доктор философских наук, профессор, доцент (Казанский федеральный университет).

german.melikhov@kpfu.ru

**Сериков Андрей Евгеньевич** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии (Самарский национальный исследовательский университет им. С. П. Королёва).

aeserikov@mail.ru

**Иваненко Елена Анатольевна** — научный сотрудник лаборатории философской антропологии жертвы, со-редактор проекта «Философская Самара» ([www.phil63.ru](http://www.phil63.ru)).

iv@webvertex.ru

**Савенкова Елена Владимировна** — научный сотрудник  
лаборатории философской антропологии жертвы.  
filis75@yandex.ru

**Балла-Гертман Ольга Анатольевна** — заведующая от-  
делом философии и культурологии журнала «Знание-Сила»,  
г. Москва.  
gertman@inbox.ru

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Лишаев С. А.</b> Единое «я» vs переменная субъектность (логика дробления и верность как регулятивный принцип) .....	3
<b>Разинов Ю. А., Кечаев Д. А.</b> Игра и труд: проблема границы и перехода .....	20
<b>Фаритов В. Т.</b> Время как трансгрессия и фундаментальная онтология М. Хайдеггера .....	46
<b>Мелихов Г. В.</b> Реальность и контакт: Эжен Минковски .....	56
<b>Сериков А. Е.</b> Леса по ту сторону человека, живущие человеком .....	66
<b>Иваненко Е. А.</b> Виктимократия в условиях экономики жертвы .....	77
<b>Савенкова Е. В.</b> «Голова обвязана, кровь на рукаве...», или О главной пионерской тайне .....	110

## РЕЦЕНЗИИ

<b>Балла-Гертман О. А.</b> Преодолевая человеческое .....	125
Аннотации (abstract). Ключевые слова (keywords) .....	130
Наши авторы .....	137

Научное издание

**Mixtura verborum' 2021:**  
**границы человеческого и современность**  
Сборник научных статей

Оригинал-макет, верстка *С. В. Бородина*  
Корректурa *А. И. Демина*

Подписано в печать 15.12.2021. Формат 84x108/32.  
Печать оперативная. Усл. печ. л. 7,54. Печ. л. 9,0.  
Тираж 50 экз.

ООО «Самарама»  
443087, Самара, Стара-Загора, 167  
e-mail: oraborodina@yandex.ru

Отпечатано с оригинал-макета  
в типографии ООО «Прайм»  
443069, Самара, ул. Байкальский пер., 12  
тел.: 8 927 201 82 95