



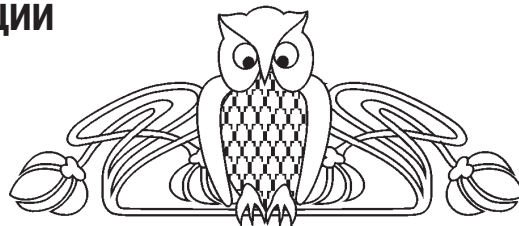
16. Gromyko N. Myunkhenskaya shkola transtsendentalnoy filosofii: metodologicheskiy aspekt (Munich school of transcendental philosophy: Methodological aspects). *Kentavr* (Centaur), 1995, vol. 1, pp. 33–34.
17. Rohs P. *Feld–Zeit–Ich. Entwurf einer feldtheoretischen Transzendentalphilosophie* (Time–Field–I am. The project of field theory of transcendental philosophy). Frankfurt/M., 1996. 290 p.
18. Orlov M. O. Etika diskursa kak osnova strategiy sotsializatsii v globaliziruyushchemsya mire (Discourse ethics as the basis of sozialisatoin strategies in a globalizing world). *Izv. Saratov Univ. (N.S.), Ser. Philosophy. Psychology. Pedagogy*. 2012. Vol. 12, iss. 2, pp. 54–59.

УДК 316.7

ЕССЕ НОМО: СИМВОЛИЧЕСКИЕ ИМПЛИКАЦИИ СТРУКТУРЫ ЧУВСТВ

Филимонова Ольга Федоровна –

доктор философских наук, профессор кафедры философии, Саратовский государственный технический университет им. Гагарина Ю. А.
E-mail: filmon-2006@yandex.ru



Статья посвящена анализу целостных переживаний и смыслов человека в условиях современной социальной действительности. Рассматриваются особенности психодуховных состояний и действий человека в качестве ключевых элементов социального опыта, выявляется символическая основа их связи. Исследуются семантика, характер и ценностные интенции состояний азарта и одержимости в творческих устремлениях и деятельных усилиях человека. Обсуждение проводится с актуализацией таких понятий, как социальный снобизм, ресентимент, ненависть, мизантропия, «чистые» отношения, самоуничтожение. Привлекаются идеи и методы ряда социально-философских (постмодернистской социальной теории, общества риска, сетевой теории) и культурологических концепций, а также художественно-литературные образы.

Ключевые слова: социальная философия, риск, азарт, игра, одержимость, Другой.

DOI: 10.18500/1819-7671-2015-15-3-50-54

В умонастроении постмодерна есть такие понятия, которые со всей непосредственностью выступают как символы душевного переживания современного человека. Среди них – доверие, маркирующее уязвимость всего (или почти всего), что имеет значение для человеческих отношений и отношения к самой жизни. Подавляющая сила воздействия эрозии доверия, или недоверие – тот смысл, что присутствует в метафизической и физической глубине человеческой души, устойчиво связывает его с другими элементами «высокой модернити». Риск, выживание, страх, хаос – те вызывающие к эмоциям симптоматические метки, что вот уже более трех десятилетий выступают в качестве ключевых в социальных и культур-философских описаниях (Ф. Фукуямы, П. Штомпки, Э. Гидденса, З. Баумани, К. Лэша, У. Бека и др.). Как стигматы утраты «нормального состояния» они указывают на неизбежность заключенности человека в здесь-бытии, вращающемся в кругу

«дурной» неопределенности. Однако следует ли предположить, что это богатое ассоциациями и метафорической остротой наблюдение, служащее экзистенциально-феноменологическим комментарием к культурным формам и излюбленным институтам современности (государство, церковь, традиция, корпорация, наука и т.п.), есть только часть поверхности, скрывающей человеческие действия и переживания с иными именами, непосредственно остающимися без внимания? Не ставя задачи подробной апелляции к хорошо известным концептам философского постмодернизма, но беря их как предпосылку, полагаем, что в уже намеченной перспективе можно обозначить некоторые последующие явления, дополнив их изображениями, которые дают искусство и литература.

Таков, например, азарт, чувственный тон которого можно уловить в высказывании У. Б. Йейтса. В книге «При дружелюбном молчании луны», в первой ее части, которая называется «Душа человеческая», у него есть фраза: «Утоленное желание не самое великое из желаний, и то плечо не познало своей полной силы, которое не пробовало пробить несокрушимые врата». В «обществе риска», концептуальный смысл которому задал постмодерн, смерть приняла контроль над жизнью, и борьба с причинами смерти превратилась в предназначение жизни (Бауман). Эта ситуация, воспринятая как «игра шанса с необходимостью» (Ж. Деррида), призвана привлечь внимание к тому обстоятельству, что крайняя опасность способна пробуждать потенциональность жизни. В сравнительно более ранний период М. Гюйо изложил немало интересных соображений по этому поводу: так, чтобы связать силу ощущения и жажды опасности с интенсивностью физического и духовного бытия, он при-



бегает к понятию «удовольствие риска», которое свидетельствует о том состоянии, что «замешано» на избытке внутренней жизни, на сильных чувствах – порывах страсти, самоотдаче, жертве.

Спутников такой ментальности во все времена и всех сферах социальной реальности всегда было немного. Такие люди в горячем стремлении преодолеть неопределенность или безысходность положения переходят не к защитным, а к иным стратегиям. Азарт – экспансивен, он – нерв риска, и неважно, в каком эмоциональном качестве он обнажается – в лихорадочном трепете, огненном воображении, вспыльчивой горячности или расчетливой сдержанности – в любом варианте он знаменует собой характер ненасытный, неуемный, натуру, импульсивно желающую большего. Азартность рождается от избыточности и на нее же нацелена. Она в душе того, кто готов, если припомнить удачное выражение А. С. Пушкина, «жертвовать необходимым в надежде приобрести излишнее», а в истинном пассионарии, если сослаться на Л. Гумилева (от англ. *passion* – увлечение), она действует как динамит. Ее ужас – в бессилии остановиться, а привлекательность – в своевольном порыве превзойти любого рода ограничения, во всяком случае, те, кто охвачен азартом, не могут устоять перед тем, чтобы не «сыграть» на еще больший успех.

Когда Й. Хейзинга сожалел об исчезновении игрового духа, говоря, что сегодня мы имеем дело не с игрой, а лишь с ее гримасой, он имел в виду утрату естественного, непринужденного жизненного принципа «игры ради игры», истончение её бескорыстного, неутилитарного этоса. Если для ребенка игра – это забава и одновременно глубокомысленное занятие, то для взрослого человека – это приятная безделица, хотя и не свободная от ума или умения. В обоих случаях сохраняется соотносительность между серьезным и забавным началом. Для времени, в котором живем мы, в большей мере характерна метода действовать играючи – манера, привносимая в политические, коммерческие, научные, досуговые, художественные и даже образовательные стратегии. Однако здесь уже игра не есть-в-себе-жизнь, здесь грань, отделяющая игру от реальности (серьезности), размыта. В таких обстоятельствах «азартить» (по Далю: сердить, бесить, выводить из терпенья, выходить из себя, выводить из себя) – равносильно безрассудству (экспрессии хаоса).

Азарт – со свойственной ему запальчивостью и задором игрового настроения – бесстрашен перед ограничениями: они для него условны. «Азартник» (по Далю: озорник, задира, вспыльчивый, буйный человек) серьезен в отношении себя самого, поскольку удовлетворенность собою как в великом, так и в малом – самоцель. Он – на-

рушитель ритмики хаоса и порядка, разрушения и созидания, невозможного и возможного, а потому – знак переворотов: установления новых норм и правил, требования иных способностей и качеств. Азарт не только там, где жив авантюрный дух с его крайними негативными формами – криминала и лудомании, но и там, где профессиональное дарование утверждается в мастерстве.

Зависимость успеха в подобном деле от субъективного фактора, конечно, не новость. Хотя об азарте как созидательном двигателе человеческой натуры можно, очевидно, говорить только тогда, когда ценностные интенции сознания ориентируются на повышение, когда на место воспринятых установлений заступает творящее воображение, когда в неутолимой тяге к действию доминирует желание «превзойти себя» как мотив, годный для эффективного обыгрывания сюжетных изгибов биографии и личных способностей. Поэтому, чем ненасытнее такое желание, тем решительнее, пожалуй, будет отказ от подделок и легких побед. Ведь профессионализм требует старания, постоянного стремления к совершенству. Без сомнения, такое взыскательное самостояние духа и отличает творца от ремесленника, поскольку, включаясь в творческий процесс, человек не только соглашается на риск, но и наслаждается им. Тем он и противостоит ищущему «риск ради риска» азартнику.

В этом контексте любопытен риторический пассаж режиссера Сергея Вл. Бодрова (старшего): «Если ты играешь в теннис, ты можешь быть чемпионом Мухосранска, и это прекрасно, – но попробуй сыграть где-нибудь в другом месте! На Уимблдоне, в Париже, на австралийском Оупене... Голливуд – место, где играют профессионалы. Кто лучше, кто хуже, но все профи. Поэтому есть азарт. Если ты хочешь быть в этом деле – значит, ты хочешь сыграть здесь. Деньги – это уже потом, хотя деньги тебе платят, конечно, и хорошие. Прежде всего – азарт» [1, с. 618]. Итак, данный резон оповещает нас о ценностном градусе того особого состояния, что рождается в сравнительной опции достижений, нуждается в постановке ощутимо значимой высоты и является реакцией на ее самостоятельное взятие. Пожалуй, эмоциональная сила настроения здесь подобна тому «свободному и щедрому порыву жизненной потенции», который присущ спортивной увлеченности и о котором говорил Х. Ортега в ту пору, когда возлагал особые надежды на художественный авангард. И тем не менее программа подобного действия не может строиться лишь на импульсивности азарта, «авантюрной жилке» и даже на «своенравном порыве таланта», и здесь нельзя не согласиться с А. Гарросом, автором очерка о С. Бодрове. Можно сказать, что Гаррос раскрывает эту программу как бы в развороте двух экзистенциальных актов. На



одной стороне – целеустремленность, «упорство гибкого профессионала, способного войти в одну реку дубль за дублем», и, конечно, везение [1, с. 621]. На другой – конформизм: режиссер, присягнувший «тому катехизису, в котором записано, что кино – это балаган и бизнес, и что люди должны получать от него удовольствие и платить за него деньги» [1, с. 635]. При таком раскладе становится понятным, что второе намерение выступает условием успешного осуществления первого.

Возвращаясь к мысли С. В. Бодрова, охотно можем предположить следующее. Пусть это всего лишь дерзость слов (если считать, что слова лгут, а действия выражают подлинные мотивации и желания, как говорил А. Митта, другой известный российский режиссер), не вскрывающих глубоко личностные интенции творчества, безусловно, талантливого по природе человека и режиссера, для которого деятельное существование в статусе профи необходимым и благородным образом включается в понимание счастья, но они, что важно, непосредственно обнажают две ценностные диспозиции: обращенную к себе и – вовне. Первая влечет за собой реверсию, когда свобода действия и подлинность Я оборачиваются иллюзией. В наше время репертуар возможностей и радиус действий, их предпочтительные содержания, мотивы и темы в значительной степени подготовлены заранее и подчиняются законам коллективности и потребления. Поэтому требования, предъявляемые к индивиду извне, «мутируют» в его сознании в новый образ самого себя. Тем самым Я по собственной воле превращается в исполнителя ожиданий могущественных Других [2, с. 84–90]. Вторая эксплицирует особого рода установки, порождающие чувство, которое Ф. Ницше называл resentment: «Этот поворот оценивающего взгляда – это *необходимое* обращение вовне, вместо обращения к самому себе» [3, с. 248]. В структуре современной бюрократической социальности душевный габитус, формируемый ценностным сравнением, образуется, среди прочих, системой конкуренции. Здесь высокий тонус желания, движимого карьерным честолюбием, «взять планку повыше», стремиться овладеть высокоценностными благами. Однако это обстоятельство приобретает дополнительные оттенки, если составить себе представление о типе человека, который персонифицируется в самом названии журнала – «Сноб». Снобизм – как поза, воздвигнутая на полуосознанном высокомерии, чья мотивационная драпировка восходит к глубоким архетипическим пластам, скрывает в подкладке своей души сильную претенциозность. Как resentmentный тип он отвергает ценностное сравнение и тем самым «обесценивает» бытие и мир. Как отмечал М. Шелер, resentment – источник переворотов в вечном ранговом

порядке ценностей, одна из причин заблуждений в познании этого порядка и в претворении его в жизнь [4, с. 119].

Нетрудно понять, что азарт, инсценируемый в благородной форме «спортивного состязания» и упакованный в формат с вождельной пометкой избранности, – далеко нешуточная затея претенциозного его, всегда готового отсечь отдельные обстоятельства и фрагменты своей жизни и собственного прошлого. Наш мир с его «чувственной культурой ментальности» (по П. Сорокину) благоприятствует подобному ценностному эталону. Однако если подумать серьезно – разумно ли так настойчиво взывать его к жизни?

Проблематика азарта не может, на наш взгляд, показаться явно противоречащей другой отличительной черте современного сознания – одержимости. Состояние одержимости обладает собственным выражением, выказывая себя в волнении, пробуждаемом силой нечувственного, духовного свойства. Как превосходящая все чувства взволнованность, однако не принуждающая безвольно предаться ей, оно исполнено порывом (*passion*) более мощным, чем даже ощущение полноты жизни как таковой. Эту неестественную взвинченность чувств, это неодолимое влечение можно интерпретировать в психическом смысле как переход во власть сверхчувственных сил: «Сверхчувственное появляется тогда, когда мы в самоочевидности улавливаем другую сторону бытия» [5, с. 248]. Известная картина И. Босха «Христос перед народом» визуализирует такое движение духа. Три надписи в различных частях полотна: «се человек», «распни его» и «спаси нас Христос-искупитель» – расставляют смысловые акценты, соответственно, на трех экзистенциально-экспрессивных состояниях, окончательное разрешение которых, и это главное, может сбываться в двух символических измерениях: а именно в оживленности, или одерживании божественной силой, и в приобретающем вид воли изживании себя, т.е. соскальзывании в марево одержимости демоническим. Ф. М. Достоевский в своих «Бесах» точно улавливает эту пагубную склонность, переводя ее действительность в поле борьбы веры с неверием, в холодные пустоты иррационального авантюризма и духовной провокации. В плане этих последних примечательна своей лукавостью фраза Ставрогина: «Нужно быть действительно великим человеком, чтобы суметь устоять даже против здравого смысла».

Идею, очерченную здесь Достоевским, можно обобщить, сказав, что одержимость стала существенной деталью современного социального опыта, составляющего видимое поле для различных ее вариантов. Она как бы анонсирует



важное направление социально-философской рефлексии, продиктованное пониманием того, что человек стоит перед лицом острейшего духовного конфликта, дробящего его душу на сгустки интенсивных чувств, облакаемых в форму «демонического» наваждения. Сегодня разновидности одержимости усматриваются в процессах выработки жизненных стратегий и опосредованы воздействием социальных и системных структур. Недифференцированный мир поликультурного общества с его плюрализмом сугубо внешних атрибутов, потребительским соблазном, избыточностью перемещений, сцеплений, общения, сетей контроля, безопасности, миграции и преступности разросся настолько, что признаки равновесия исчезли, и жизнь воспроизвела болезненное, непереносимое и давящее чувство ненависти. Внутренне представляя собой диффузное раздражение, ненависть стала экзальтированным выражением всепроникающего, освобожденного хаоса, способного, как было отмечено Н. Бердяевым, иметь обличье системной внешней организованности. Эта тягостная актуальность направляет нашу отрицательную энергию на Другого, ибо в ослабленных иерархиях, в исчезающей инаковости, в скоплении чужеродной массы людей, как то показывает теория толпы, предвестие гибели собственного Я наиболее ощутимо. А в тревоге и неуверенности всегда имеется не только изрядная доля неприятия и отчужденного безразличия, но и страстный поиск какого-то образца, что дал бы шанс прояснить смысл социально-индивидуальных уз. Можно задаться вопросом, какого рода интуиции имеют место по этому поводу в современной философствующей мысли?

Для Ж. Бодрийера одержимость злом оборачивается сосредоточенной ненавистью человека к самому себе. Утверждая, что универсальная культура тождественности лишает нас «всякой инаковости, всякой необычности и обрекает на воспроизводство Того же самого в бесконечном процессе отождествления» [6, с. 115], он свидетельствует о ее насильственном, разрушительном характере. Чтобы отделиться от слоистой массы этого негативного гнета, человек переводит избыточную работу в режим самоагрессии, логическое безумие которой восходит до мистической возбужденности и судорог экзорцизма. Это не только сверхусилие помраченного сознания в надежде на просветление, но эмансипация живого организма от всего чужеродного, его аффективная противодействие исчезновению во тьме рыхлой людской массы. Поэтому ненависть – не самоцель, а следствие конфликта с недифференцированной социальной смесью индивидуальности, стремящейся «сохранить свою символическую целостность, иногда ценой жизни» [6, с. 112].

Разумеется, воспроизводство себе тождественного обладает качеством определенной негибкости, поскольку в ситуации размывания различий монологично отстаивается бытие как собственное, автономное. В этом смысле ненависть как отказ от каких-либо форм солидарности любой из сторон может обернуться драмой для каждой. В то же время между обособлением и согласием к сближению существует известная пластичная связь, проступающая условием консенсусного формирования индивидуального бытия. Здесь Я точно проясняет свою позицию Другому: каждый, кто хочет вступить с ним в контакт и быть услышанным, должен признать его «правила игры». Это позиционирование дает нам некоторое объяснение столь специфической человеческой склонности к обособлению – мизантропии. Ее сущность – тревожный порыв, ищущий успокоения и освобождения, но не находящий иного удовлетворения, нежели удовлетворение в дистанцировании, уединении, замкнутости. Как личностный принцип поведения, укрывающий радикальное разочарование и усталость от давящей тяжести практик взаимодействия, такая манера существования не является порядком, включающим в себя каждую сторону человеческой жизни в живой, телесно-духовной цельности. В своей целесообразности ее отчужденный дух ненасильственен, но будучи воплощением здравого смысла – чувства, равного по силе любви и ненависти, – имеет обратное им устремление, предпочитающее непосредственный контроль и дозирование контактов. Такое частичное удержание от полного высвобождения из оков коммуникативной взаимности с Другим соответствует прагматике самоохранительной методы «чистых», подразумевающих минимум обязательств, отношений и, вероятно, призвано символически привлечь внимание к той рискованной ситуации, какую в условиях любого общества представляет допущение всерьез отказываться от различия в манерах жить и мыслить.

И, наконец, почти гуманитарной катастрофой предстает крайний вывод, к которому в свое время приходили и приходят многие, например, М. Ульбек, – беспримерная одержимость самоуничтожением. Идея его романа «Элементарные частицы» сродни идеям Просвещения, когда во французском романе, как и в науке, оживленно обсуждался вопрос о возможности изменения человеческой природы, как биологической, так и нравственной. Тогда отдельные умы были близки во взглядах на возможные пути такой эволюции, которые мыслились через совершенствование сознания. Теперь грёза и ярость рационального радикализма нацелена на перемену не в умах, а в генах. Так, технология идеальной репликации,



ведомая смутной интуицией талантливого биофизика Мишеля Джерзински (главного героя романа) о существовании уз любви и братства в каких-то еще неведомых формах, содержит в себе возможность дать начало новому роду человечества, бесполому и бессмертному. За этой хитроумной конструкцией «самопреодоления», по ту сторону цепкой логики ее формул, опрокидывающей естественный смысл понятий жизни и смерти, отличия и сходства, любви и боли, стоит, как о том хочет сказать французский писатель, горестное свидетельство исчезновения человека.

Можно только сожалеть по поводу того, что тревожащие нас проблемы онтологической, социальной и психологической раздробленности, эмоционального вакуума, индивидуальности и самого понятия будущего решаются «элементарно», в зоне хаотического (когда случай возносится до творца), под углом зрения постулатов квантовой механики и технической мысли. Собственно, на карту сегодня поставлен человек: что будет с ним, если он со всей силой познавательного азарта подчинит себя естественно-научным описаниям? Не одержим ли его просвещенный здравый смысл научным знанием окончательно?

Оставляя в стороне избитые формы морализаторства, все же согласимся с тем, что слишком часто мы принимаем за истинные ценности обманчивое правдоподобие мистификаций (идеологических, научных, социальных, правовых и т.п.) как прикрытие, потребное для защиты и оправдания наших духовно опустившихся амбиций. Тогда стоит ли ожидать, что они откроют «иначе возможное там, где все представляется заданным и безальтернативным» [7, с. 488], стоит ли тогда доверчиво надеяться, что они установят обладающую спасительным смыслом структуру перспектив и набор необходимых шагов, исполнив которые можно будет прийти к поистине великим достижениям и совершенству?

Список литературы

1. Гаррос А. Карта Бодрова // Сноб. Герои : 30 лучших очерков 2008–2011. М., 2011. 654 с.
2. Хойслинг Р. Социальные процессы как сетевые игры. Социологические эссе по основным аспектам сетевой теории. М., 2003. 192 с.
3. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали / Ницше Ф. К генеалогии морали. М., 2001. 387 с.
4. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей // Социологический журн. 1997. № 4. С. 117–121.
5. Костина О. В. Чувственное – сверхчувственное в русской философии // Жизненный мир философа в эпоху глобализации : материалы Пярых аскинских чтений. Саратов, 2009. 370 с.

6. Бодрийяр Ж. Город и ненависть // Логос. 1997. № 9. С. 107–117.
7. Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. 496 с.

Ecce Homo: Symbolic Implications of the Structure of Senses

O. F. Filimonova

Yuri Gagarin State Technical University of Saratov
77, Politekhicheskay str., Saratov, 410054, Russia
E-mail: filmon-2006@yandex.ru

The article is devoted to the analyses of integral feelings and senses of the man in conditions of the present-day social reality. Peculiarities of psychological and spiritual state and actions of the man as the key elements of the social experience are described, and symbolic basis of their relation is revealed. Semantics, character and value intentions of the status of ardour and possession in the man's creative aspiration and his actual efforts are studied. Discussion is conducted with actualization of such concepts as social snobbery, resentment, hatred, misanthropy, «clear» relations, self-destruction. Ideas and methods of some sociological and philosophic (the post-modernist social theory, risk society, network theory) theories and culturological conceptions as well as literary images are used.

Key words: social philosophy, risk, ardour, game, possession, Other.

References

1. Garros A. Karta Bodrova (Bodrov's Card). *Snob. Geroi: 30 luchshikh ocherkov 2008–2011* (Snob. Heroes: 30 best sketches 2008–2011). Moscow, 2011, pp. 615–637.
2. Haeussling R. *Soziale Prozesse als Netzwerkspiele Soziologische Essays zu Leitaspekten der Netzwerktheorie*. Stuttgart, 2003. 195 p. (Russ. ed.: Choisling R. *Sotsialniye protsessy kak setevyye igry. Sotsiologicheskoye esse po osnovnyam aspektam setevoy teorii*. Moscow, 2003. 192 p.).
3. Nietzsche F. *Jenseits von Gut und Bose. Zur Genealogie der Moral*. Leipzig, 1886. 284 S. (Russ. ed.: Nietzsche F. *Po tu storonu dobra i zla. K genealogii morali*. Moscow, 2001. 387 p.).
4. Scheler M. *Vom Ressentiment in Aufbau der Moralen. Abhandlungen und Aufsätze*. Leipzig, 1915. 360 p. (Russ. ed.: Scheler M. *Ressentiment v structure moraley. Sociologicheskij zhurnal*, 1997, no. 4. pp. 117–121).
5. Kostina O. V. *Chuvstvennoye – sverhchuvstvennoye v russkoy filosofii (Perception and superperception in Russian philosophy). Zhiznenniy mir filosofa v epokhu globalizatsii: Materialy Pyatykh askinskikh chteniy* (The vital world of a philosopher in the epoch of globalization: materials of the 5th Askin conference). Saratov, 2009. 370 p.
6. Baudrillard J. *Gorod i nenavist (Town and Hatred)*. *Logos* (Logos), 1997, no. 9, pp. 107–117.
7. Panarin A. S. *Pravoslavnyaya tsivilizatsiya v globalnom mire* (Orthodox civilization in the global world). Moscow, 2002. 496 p.