

**В. А. Сулимов, И. Е. Фадеева**

**Антропология современности: экзистенция,  
социальность, когниция**

УДК 008+130.2

*Авторы рассматривают изменения современной антропосферы, приводящие к трансформации сетевого субъекта в субъект медиа. Для этой трансформированной социальности саморефлексией стала медиафилософия. Понимание субъективности как производной от медиа приводит к новому пониманию процесса познания. Познание как экстатическое состояние обеспечивает выживание и адаптацию человека в сложной социально-культурной среде, перенасыщенной визуальной дигитализированной информацией. Оно стремится к целостным и образным решениям, опирающимся на известные и апробированные (или чувственно новые, привлекающие) когнитивные модели и ассоциативные переносы. В результате индивидуальное сознание получает концептуально-ассоциативное наполнение искомого состояния: мира-в-себе.*

**Ключевые слова:** антропосфера, медиафилософия, процесс познания, мир-в-себе.

*V. A. Sulimov, I. E. Fadeeva. Anthropology of Modernity: Existence, Sociality, Cognition*

*The authors examine the changes of the contemporary anthroposphere leading to the transformation of the network subject to the media subject. This transformed sociality found its self-reflection in the media philosophy. Understanding of subjectivity as a derivative of media leads to a new understanding of the process of cognition. Cognition as ecstatic state ensures the survival and adaptation of person in the complex socio-cultural environment, oversaturated with visual digitalized information. Cognition tends to holistic and imaginative solutions based on familiar and approved (or sensual new and attracting) cognitive models and as-*

*sociative transfers. As a result, individual consciousness gets conceptual and associative content of the desired state: the world-in-itself.*

**Keywords:** *anthroposphere, philosophy of media, the process of cognition, the world-in-itself.*

Очевидные изменения современной антропосферы, отмечаемые рядом исследователей, по-разному трактующих характер этих изменений (очевиден, в частности, разброс концепций от идеи кризиса европейской модели человека до постчеловеческой персонологии [13] и признания «деантропологизации человека» [2]), но сходных в общей оценке кризисности наблюдаемой ситуации, дают основания для обобщений и предварительных оценок просматривающихся тенденций. Кризис культуры становился предметом научного и философского анализа на протяжении всего прошедшего столетия, однако начало XXI века не только внесло свои коррективы, но и позволило по-новому рассмотреть уже имеющиеся трактовки и концепции.

В этом контексте по-новому прочитываются размышления М.К. Мамардашвили об антропологической катастрофе, грозящей современной цивилизации, катастрофе, связанной с разрушением неких базовых оснований жизни современного человека — «первоактов», или «актов мировой вместимости» [9, с. 107, 112]. Метафора «зеркального мира» и «зазеркалья», демонстрирующая его катастрофичность, помимо когнитивного и ценностного акцентирует семиотический аспект проблемы. «Аномальное знаковое пространство, — говорит Мамардашвили, — затягивает в себя все, что с ним соприкасается» [9, с. 119]. Исключенность сознания из структурированного культурой (цивилизацией) пространства превращает человека в существо «тотального знакового инобытия» [9, с. 118]. В сущности, речь здесь идет о необходимости семиотической самореализации человека в рамках некой универсальной когнитивной и нравственной парадигмы, переживаемой на экзистенциальном уровне индивидуального самообоснования — самообоснования своего «я» как целостности<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Добавим, что на этом фоне объяснимым становится интерес к проблеме интегрализма, к интегративной (интегральной) антропологии. В этом смысле неслучайным

Выделим те аспекты социокультурного бытия, которые, как нам представляется, демонстрируют сегодня очевидные изменения. Это экзистенциальное самообоснование человека, модели его социальности, интеллектуальные практики.

Наиболее очевидными эти изменения представляются в экзистенциальной составляющей антропосферы. Парадокс современной социальности и индивидуального сознания, отмеченный М. Кастельсом, а также качественные сдвиги, происходящие в современной экономике и культуре, вызваны формированием нового типа социальности — сетевой [1, с. XVII], во многом определяемой стремительной экспансией во все сферы социокультурного бытия новых медиа. Для этой новой социальности, саморефлексией которой стала современная медиафилософия, согласно которой «все есть медиа», характерно понимание субъективности как производной от медиа. Экзистенциальное при этом как бы проваливается в медийное, порождая фигуру «коммуниканта» — «бестелесного субъекта коммуникации» [11]. В результате, попадая в ситуацию тотальной медийности, человек фактически теряет то, что определяет его метафизические основания, — свободу. Трансформация субъекта и, соответственно, сферы его экзистенции определена ситуацией радикального разрыва субъективности и социальных практик. Субъект больше не является точкой отсчета культурогенеза, основанного на самотрансцендировании рефлексизирующего «я». Прекращение действия механизмов экзистенциальной рефлексии, наблюдаемое в рамках массовой культуры, массмедиа, системы образования, становится началом кризиса, но уже в рамках самой медийности. Трагизм ситуации заключается не только в растворении субъективного в массовом, индивидуального в коллективном — в пределах нашей страны подкрепленного утопией соборности и практикой коллективизации и коллективизма, но и в аннигиляции субъективного в коммуникативном — медийном и медиальном, трансформирующей само медиальное.

---

выглядит интерес к идеям интегрализма П.А. Сорокина, Р. Генона, М. Шелера и ряда других авторов, поставивших в центр своего внимания не столько рациональные аспекты и социальное бытие индивида, сколько его связь с «иным», а также попытки построения универсальной модели человека с учетом тех изменений, которые выходят на авансцену культуры в *пост*современном мире.

Сегодня есть основания говорить о все более набирающем обороты факторе *гипер*коммуникации и, соответственно, *гипер*социальности, определяющей «овнешнение» человека, утрату им возможности экзистенциальной рефлексии, а тем самым и прекращения тексто- и смыслопорождения = производства культуры. (Неслучайной в этом контексте, добавим, является характерная для современной культурфилософии замена органической модели «порождения» на механистическую — «производства»). Современный человек, включенный в гиперкоммуникацию и существующий в рамках гиперсоциальности, находится на пересечении множества социальных и социокультурных полей, оказываясь в ситуации поглощения «овнешняющими» связями и взаимодействиями. Результатом становится обнуление его внутреннего пространства и, как еще одно следствие, прекращение социокультурного семиозиса. Фрагментация индивидуального сознания, лишенного возможности встраивания себя в «акты мировой вместимости» (чему, заметим, не в малой степени способствует современная система образования, посредством ЕГЭ фрагментирующая сознание, лишаящая его возможности целостного охвата культурных оснований индивидуального существования), вбрасывает его в ситуацию тотального абсурда («третьего К» М.К. Мамардашвили — кафкианского человека), невозможности формирования целостной картины собственного жизненного мира. Более того — медиальность становится новым актом мировой вместимости, базовой парадигмой, заменяющей действие двух первых из «трех К». Замкнутый круг утраты экзистенциальной рефлексии, с одной стороны, и «овнешнение» человека в социально-коммуникативных практиках, все более поглощающих его время и его свободу, — с другой, оказывается в конечном счете разрушительным для сущности человека, все более сдвигая ее от внутреннего к внешнему, от субъективности — к объективности «вещей» и артефактов. Само внутреннее человека неуловимо перетекает во внешнее, становится внешним, делая индивида подобным ленте Мебиуса, и, как лента Мебиуса, плоским, прозрачным в своей плоскости — медиальным, но непрозрачным для смысловых транс- и интеракций.

Ситуация почти фатальной несовместимости человека и втягивающей его в себя обезличенной социальной коммуникации и собственной осознанной или неосознаваемой медиальности,кратно усиленной бюрократизированными системами профессиональной деятельности, становится путем к прекращению самотрансценденции: *социальное поглощает персонологическое*, и коммуникативность оказывается путем к ее же собственному разрушению — коммуникация, ставшая основанием социальности, разрушает социальность как таковую, поскольку, растворяясь в видении себя извне, индивид теряет возможность фокусирования взгляда «изнутри». «Трансцендентальное *ego*», которое, согласно Э. Гуссерлю, «есть то, что оно есть, только в связи интенциональными предметностями» [3, с. 402]), попадает в ситуацию, когда интенция оказывается поглощенной медиальностью — необходимостью выполнения все более широкого набора механических действий и процедур, соблюдения формальных требований к производству деловых бумаг, регламентацией повседневных и деловых дискурсов. «Самоконституция *ego*», как следствие, деформируется невозможностью самотождественности, теряя свою, говоря словами Гуссерля, «аподиктическую очевидность». Или, говоря словами М. С. Контрера, рассматривающей «культурное воображаемое» в перспективе производства культуры и отмечающей автономизацию медийного воображаемого, начавшего жить самостоятельной жизнью, — «воображаемое, внушенное медиа, оказывает влияние и трансформирует культурное воображаемое» [6, с. 295].

Наиболее ярко процессы, происходящие в области антропологической идентичности человека, наблюдаются в той сфере, где действует активная особая вариация человека — *человек познающий*. Его бытие оправдывается главной директорией человеческого развития в когнитивном аспекте. Процесс познания, определяющий способ и формы социально-культурной адаптации человека, невозможно отделить от его уникальности как особого био-социокультурного (М. С. Каган), или био-социокультурно-экзистенциального [7] существа. Эта многомерность человека не механистична и не просто системна, она базируется на способности человека к самотрансцендированию, при котором сознание, осозна-

вая самое себя, делает человеческое существо одновременно трагическим (в результате осознания себя-в-мире) и свободным (в результате осознания мира-в-себе). Процесс интериоризации мира через систему особых состояний когнитивной переходности (формирования сменяющихся картин мира-в-себе) обеспечивает главную метаморфозу человеческого существа: от природной детерминированности к надприродной свободе. Эрих Фромм образно писал об этом: «Человек трансцендирует всю остальную жизнь, поскольку он впервые является жизнью, которая осознает самое себя... Человек видит свою вовлеченность в ужасный конфликт — он пленник природы, но несмотря на это он свободен в своем мышлении, он часть природы и все же, так сказать, ее причуда, он не находится ни здесь, ни там» [14, с. 84]. Дихотомия детерминированное — свободное осуществляет глубинную двойственность, разрывность человеческой природы, реализующуюся в культуре (и, добавим, в образовании как базовой части культуры) в виде системы противоречий между креативным и нон-креативным, динамичным и статичным, развивающимся и консервативным (ретроградным). Рассматривая человека как двойственное, разорванное существо, приходится признать особую роль целостности — главной категории становящегося, обосновывающегося человека. Это становление/обоснование — есть процесс перманентного движения к истине, реализующийся в виде особого экзистенциального состояния, которое было названо М. Хайдеггером «просветляюще-утаивающее явление самого бытия», способное удовлетворительно сформулировать для человека цель и способ его существования. М. Хайдеггер писал об этом: «...человек существует таким образом, что он есть «вот» бытия, т.е. его просвет. Это — и только это — «бытие» светлого «вот» отмечено основополагающей чертой экзистенции, т.е. экстатического выступления в истину бытия» [15, с. 323].

Самоконструирование (самопроектирование) человека осуществляется если не исключительно в процессе познания, то обязательно в контексте познания и/или на фоне познания, что является чувственным и сверхчувственным (экстатическим) актом раскрытия трансцендентного мира *внутри* сознания, расширяющегося за счет привлечения не только информационных единств (высказыва-

ний, мыслеобразов, текстов), но и за счет гиперинформационных (сверхчувственных) единиц, обращенных к бессознательному (инсайтных образований или «озарения», ассоциативно-образных сгущений и теней, «пиковых переживаний»). На этом фоне очевидным представляется антагонизм механизмов медиализации современного человека, с одной стороны, и утверждения его когнитивной, то есть способной к самотрансценденции, сущности – с другой. В идеале усилие рефлексизирующего сознания должно противостоять экспансии агрессивной гиперкоммуникации, хотя реальная ситуация не дает оснований для оптимизма. «Если мыслимое являет собой поле активности трансцендентального эго, погружающегося в себя, — пишет И.П. Смирнов, — то наглядная репрезентация есть объективирование субъектной инициативы, ее материальное воплощение, самоотчуждение “я”» [12, с. 68]. Можно говорить, на наш взгляд, что ситуация отчуждения, описанная Гегелем и Марксом, предстает сегодня как «самоотчуждение “я”» в поле всепоглощающей и агрессивной медиальной среды, причем самоотчуждение, грозящее окончательным разрывом трансцендентального (и/или экзистенциального) и отчужденного «я», ставшего передающей инстанцией, собственно *media*.

Познание как экстатическое состояние<sup>1</sup>, обеспечивающее выживание и адаптацию человека в сложной социально-культурной среде<sup>2</sup>, — а сегодня в среде, перенасыщенной визуальной информацией и дигитализированной, — стремится к целостным и образным решениям, опирающимся на известные и апробированные (или чувственно новые, привлекающие) когнитивные модели, семиотические ходы и ассоциативные переносы, создавая тем самым концептуально-ассоциативное наполнение искомого состояния: мира-в-себе.

Очевидно, что эпоха, поставившая в центр своего внимания медиареальность (или, иначе, переформатировавшая реальность ре-

---

<sup>1</sup> Говоря о роли экстатических элементов в познании и, в частности, в процессе обучения, А. Маслоу утверждал обязательность включения в этот процесс экстатический опыт — «опыт, который легче всего ведет к экстазу, к откровению, к просветлению, блаженству и восторгу» [10, с. 205].

<sup>2</sup> Выживание в антропоморфной социально-культурной среде является наиболее сложной задачей, встающей перед человеческим существом. При этом часто индивидуум в силу инерционных механизмов сознания (например, уклада или стандарта), оказывается совершенно не готовым к соответствующим переменам.

ального в медиареальность), оказалась перед необходимостью проблематизации сферы эстетического: эстетический опыт, осмысленный в перспективе экзистенциально-рефлексивной деятельности, онтологически заданного «*про-изведения*», мог бы оказаться необходимой платформой интеллектуальных практик и когнитивных моделей, однако по ряду причин, связанных с трансформацией самой сферы эстетического в ее историко-антропологической изменчивости, это наблюдается далеко не всегда. Но и не только сфера эстетического опыта в его повседневных или теоретических проекциях претерпевает сегодня заметные изменения — искусство оказывается выброшенным на обочину повседневных социокультурных практик, что особенно показательно, будучи рассмотрено в аспекте его «смерти», постулированной современной эстетической и культурфилософской теорией. Можно говорить, что эстетизация всех сфер жизни современного человека (в вариантах тотального гламура или, напротив, в симбиозных формах интеллектуально-эстетической деятельности) сопровождается *деэстетизацией* собственно искусства. Дигитализация как новая культурная универсалия XXI столетия, все больше вбирающая в поле своего воздействия современного человека, *интериоризирующая* человека, оказалась если не враждебной, то откровенно не нуждающейся в традиционных (классических) формах искусства с его экзистенциальной рефлексивностью и нацеленностью на глубинные структуры личности. Следует согласиться со И.П. Смирновым: «Дигитальный мир мультимедиален, но эстетическое производство в нем не оказалось его доминантой, захлебнулось, едва начавшись» [12, с. 33].

Вряд ли является новой мысль о том, что искусство по своей природе рефлексивно, направлено на понимание в контексте, на ассоциацию, со-образность, возможность инсайта. Можно повторить вслед за Т. Де Дювом: «эстетическое суждение является суждением рефлексивным» [4, с. 186]. Но если для культуры модерна искусство представало как система художественно отождествляемых рефлексий (себя-в-мире и мира-в-себе), становясь пространством вторичных символизаций, зеркальным залом многократных отражений, то сегодня для современного искусства — искусства расчлененной метафоры или реди-мейда — важно не только инсталли-



ровать вещь, но и инсталлировать идею, саму возможность быть искусством (быть основанием рефлексии). Современные художественные практики становятся полем существующих здесь и сейчас визуальных форм, выступающих в качестве гиперсимволического (и потому слабо интерпретируемого) дейксиса (заместителя) целостного бытия, существующего только в период самого креативного акта порождения. Тьерри Де Дюв пишет об этом: «Искусство — не проект, не цель, не фокус того, что делают художники, но точно так же оно — не средство, не медиум и не техника этой деятельности. Но оно — ее сумма и действие, объект и делание. А главное, что оно — идея и имя, регулятивная Идея, посредством которой судят об искусстве так, что называют его искусством» [4, с. 186]. Искусство все более растворяется в коммуникативных практиках, примером чему служат многочисленные биеннале, выполняющие роль «глокализации» современной культуры (см. [5]), — искусством собственно является не объект *ready-made* как таковой, а философия этого объекта. И «мы называем искусством то, что мы называем искусством» [4, с. 23].

Рассматривая искусство не как данность, а как обратимую на себя модель инобытия, мы с необходимостью приходим к формуле познающего субъекта: от смыслополагания при помощи языков и кодов культуры — к формированию индивидуального смыслоощущения через искусство и затем — к интериоризации смыслочувственных элементов в виде интегрированного мира-в-себе. Этот сложный мир, относящийся одновременно к когнитивной и экзистенциальной сторонам человеческого существования, начинает определять границы целостного мироощущения и миропонимания, осмысляя «Я» как Я — креативное, динамичное и трансформирующееся, способное осмыслять и проектировать новое. Поэтому *трансформационный механизм смыслополагания*, являющийся, безусловно, главным механизмом процесса познания, не может *провисать* в информационном вакууме, он должен постоянно подпитываться энергией новых (зачастую парадоксальных) смысловых построений, существующих в виде ассоциативно-образных или логико-когнитивных *образований* (сгущений). И в этом смысле практики современного искусства, разрушающие эстетическое во имя

коммуникативного и семиотического, обладают мощным энергетическим — смыслополагающим — зарядом, сила которого как раз и основана на их парадоксальности, не-вписанности в традиционные институализированные формы. Эти энергетические образования — тексты культуры — сочетают в себе две главные функции социокультурного процесса: креативную и кумулятивную. И сочетание этих двух функций (кроме универсальной — информативной) делает их незаменимым генератором смыслов, безусловной основой познавательной деятельности.

Современное искусство (или, точнее, современные художественные практики) отчетливо демонстрирует свою медийную (медийную) природу: гиперкоммуникативность, самогенерацию внутри сетевых взаимодействий, направленность не на индивидуальное сознание, а на сознание «сингуниверсальное» (Тьерри Де Дюв), и тем самым еще раз обнаруживают радикальный разрыв экзистенциального и социального, внешнего и внутреннего. Однако этот разрыв — не приговор искусству и человеку познающему. Напротив, это разрыв, который требует интеллектуальной и экзистенциальной медиации, снятия посредством когнитивных механизмов и экзистенциальной рефлексии.

Трансформационные операции поиска смысла, приписывание личностных смыслов общим дефинициям, интеллектуальная «обработка» текста с целью выявления культурно-исторических контекстов являются основой отмеченной еще Ю.М. Лотманом генерирующей способности текста, когда в процессе его интерпретативных трансформаций обнаруживается возможность «констатировать приращение смысла текста» [8, с. 23]. Универсальный медиум — текст — генерирует вокруг себя медиальную сферу, отрываясь от производящего его индивидуального сознания; познавательные практики оказываются встроенными в некое не до конца осознанное целое. Процесс трансформации текста, инспирированный суммарным действием двух его функций (креативной и кумулятивной), симметричен самому процессу познания, который есть системная трансформация сознания индивидуума в контексте пролонгированной целенаправленной текстовой деятельности. Познание через «пиковое переживание», вызванное соприкосновением струк-

тур сознания и текста как генератора смыслов оказывается наиболее точным и эффективным путем формирования человека-в-культуре.

Экстатическому, сверхчувственному типу познания соответствует то, что названо А. Маслоу «внутренним образованием» [10, с. 205]. Напротив, «внешняя» система образования, опирающаяся на последовательное внедрение в сознание познающего абстрагированных тезаурусных (знаниевых) моделей, не способна породить внутреннюю ассоциативность сознания, необходимую для формирования концептуальных и метафорических рядов. Эти ряды, предшествующие механизмам рефлексии и опосредующие их, являются базовым арсеналом для любого интеллектуального действия, направленного на построение нового высказывания (суждения, определения, сравнения и т.п.). Однако само становление этих концептуальных/метафорических рядов индивидуального сознания связано с погружением в состояние мира-в-себе, в состояние переживания себя-с-миром, в то глубоко личностное чувство, то особое — экстатическое — состояние, которое привносится искусством.

Казалось бы, логика становления *человека познающего* найдена, основная линия когнитивно-эстетической динамики развития личности выявлена, а ее моделирование и практическое применение — вопрос времени. Однако наблюдения над современной культурой и системой образования как базовой частью культуры выявляют другие тенденции: прагматизация целей обучения и, одновременно, стандартизация усваиваемых языков и кодов, схематизация программ и средств обучения с одновременным «уплощением» смысловых рядов, смысловое выхолащивание и/или исключение из процесса обучения сложных и противоречивых текстов культуры, как правило играющих роль философско-культурологических генераторов смысла, отказ от смыслов в пользу значений, превращение избыточных словарей в упрощенные глоссарии, подлежащие заучиванию и, наконец, упорное выталкивание искусства на периферию интеллектуально-образовательного пространства. Наблюдаемые события в этой сфере так точны и стремительны, что почти ясным становится стоящий за ними умысел.

\*\*\*

1. Castells M. The Rise of the Network Society. Second edition with a new preface. Vol. II. Wiley-Blackwell. A John Wiley & Sons, Ltd., Publication, 2010.
2. Гуревич П. С. Феномен деантропологизации человека // Вопросы философии. 2009. № 3. С. 19–31.
3. Гуссерль Э. Картезианские размышления // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука. Минск : Харвест, М. : АСТ, 2000.
4. Де Дюв Т. Именем искусства. К археологии современности / пер. с фр. А. Шестакова. М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.
5. Де Дюв Т. Глокальное и сингуниверсальное. Размышления об искусстве и культуре в глобальном мире // Художественный журнал (Moscow Art Magazine, no 84). URL: <http://permm.ru/menu/xzh/arxiv/84/terri-deduv.html>
6. Контрера С. С. Медиафера и кризис чувств // Антология медиафилософии. СПб.: Издательство РХГА, 2013. С. 292–299.
7. Лебедев С. А. Философия науки : словарь основных терминов. М. : Академический проект, 2004. URL: <http://www.psyoffice.ru/6-905-chelovek.htm>
8. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2014.
9. Мамардашвили М. К. Сознание и цивилизация. Доклад на III Всесоюзной школе по проблемам сознания. Батуми, 1984 // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М. : ИД Прогресс, 1992. С. 107–121.
10. Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы. М. : Смысл: Альпина нон-фикшн, 2011.
11. Савчук В. К. Коммуникант — эпифеномен коммуникации // Исследовательский центр медиафилософии. URL: <http://mediaphilosophy.ru/biblioteca/articles/>
12. Смирнов И. П. Видеоряд. Историческая семантика кино. СПб. : Петрополис, 2009.
13. Тульчинский Г. Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. СПб. : Алетейя, 2002.
14. Фромм Э. Душа человека / перевод. М.: Республика, 1992.
15. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М. : Прогресс, 1988.