

6. Тульчинский Г. Л. Total Branding: мифодизайн постинформационного общества. Бренды и их роль в современном бизнесе и культуре. СПб. : Филологический факультет СПбГУ, Факультет свободных наук и искусств СПбГУ, 2013.

7. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. М. : Академический проект, 2013.

**И. Е. Фадеева**

### **Антропология современности: экзистенциальная рефлексия и социальный вакуум**

УДК 130.2 + 304.2

*Статья посвящена анализу культурно-антропологических аспектов современной социальности. Автор обращается к парадоксам экзистенциального и социального, ставших особенно очевидными в начале XXI века. В статье делается вывод о появлении новой социокультурной реальности — «смерти адресата», которая является следствием гиперкоммуникативности и гиперсоциальности современной социокультуры.*

**Ключевые слова:** социальность, коммуникация, адресат, экзистенция, экзистенциальная рефлексия, трансцендирование.

*Fadeeva I. E. Anthropology of modernity: the existential reflection and social vacuum*

*This article analyzes the cultural and anthropological aspects of modern sociality. The author refers to the paradox of existential and social, which became especially apparent at the beginning of the XXI century. The article concludes that the appearance of new social and cultural reality — “the death of the recipient”, which is a consequence of hyper-communicativity and hyper-sociality of modern social culture.*

**Key word:** sociality, communication, the addressee, existence, existential reflection, transcendence.

### ***Введение в проблему***

В своем знаменитом письме В. П. Боткину в сентябре 1841 года как всегда романтически настроенный В. Г. Белинский писал: «Социальность, социальность — или смерть! (...) Прочь же от меня блаженство, если оно достояние мне одному из тысяч! Не хочу я его, если оно у меня не общее меньшими братьями моими!» [3, с. 69]. Сегодня, почти через два столетия, ситуация не сильно изменилась: необходимость социальности и проблематичность ее реализации остается дилеммой любой социокультуры. В то же время для понимающего взгляда наблюдателя очевидны и серьезные изменения социального пространства, произошедшие к началу XXI века. Одной из теоретических позиций, учитываемых в данной статье, является понимание социального пространства П. Бурдьё, согласно которому его структура определяется структурой социальных позиций актора и наблюдателя. С этим связана актуальность исследований в области социальной и культурной антропологии, направленных на выявление когнитивных и персонологических качеств современного человека, находящихся на пересечении социального и индивидуального — экзистенциального. Иными словами, социально- и культурно-антропологические процессы могут и должны рассматриваться в контексте социальных трансформаций (как и наоборот, социальные трансформации — в контексте антропологических изменений). С этой точки зрения парадоксы современной социальности являются одним из проявлений социальной и культурной антропологии, представляя собой в то же время одну из универсалий историко-культурного процесса.

Методологическим основанием этой статьи является культурологическая герменевтика современной социокультурной феноменологии и, одновременно, направленных на интерпретацию этой феноменологии герменевтических исследовательских практик.

### ***Человек в поле сетевой социальности***

Появившиеся в конце XX столетия понятия сетевой социальности, киберкультуры (развернутое описание которой см. Дери [6]), «e-culture» (А. М. Рончи [1]), связаны с попытками формирования новых представлений не только о культуре и искусстве в век технической воспроизводимости, но и прежде всего о человеке в пространст-

ве сетевых коммуникаций. Новая — сетевая — реальность создала основание для пересмотра ряда позиций философско-антропологического и социально-антропологического знания. В этом смысле показательной является книга французского антрополога и философа Ж.-М. Шеффера «Конец человеческой исключительности» [11], автор которой, анализируя традиционные определения человека, утверждает: «“Культура” не трансцендентна биологии человека, она составляет один из главных ее признаков» [11, с. 168], притом что «социальный образ жизни не образует человеческой специфики» [11, с. 217]. Говоря иначе, культурные, а не природные и не социальные факторы определяют феномен человека, и это, по мысли Шеффера, снимает оппозицию природы и культуры [11, с. 227]. Но остается вопрос: является ли в этом случае сетевая социальность органическим порождением феномена человека или она представляет собой новую когнитивную и экзистенциально-психологическую реальность, свидетельствующую о радикальных антропологических изменениях?

Противоречивость трактовок и возможных интерпретаций осложняется еще одним фактором — фактором массовой культуры, которую вопреки сложившимся трактовкам не следует рассматривать как поле действия неких демонических сил, самой своей природой предназначенных для разрушения «высокой» культуры. Массовая культура — социально-культурный адаптер, приспособливающий «высокое» к общепринятому (и наоборот), создающий когнитивные модели семиотических трансформаций, выполняющий функции социокультурной медиации — снятия крайностей бинарной оппозиции высокого и низкого, центра и периферии. Кроме того, массовая культура — слепок тех глубинных изменений, которые происходят в культуре и обществе, пена на гребне волны, под которой при внимательном рассмотрении обнаруживаются те же процессы и механизмы, что и на ее часто мутной поверхности. Ее противоположностью является вовсе не элитарная культура, как это полагалось во время Хосе Ортеги-и-Гассета. Противоположностью масскультуры является культура, персоналогически ориентированная, адресант и адресат которой — *экзистенциальный* человек как антипод *овнешненного* индивида массовой культуры. Но обе части социокультурного целого порождают сходные или просто тождественные интеллектуальные, художест-

венные, социальные практики, когнитивно и аксиологически разнообразные (среди которых назовем практики концептуализации, символопорождения, художественного, когнитивного и социально-культурного моделирования). Их предельным основанием является *экзистенциальный опыт* и *экзистенциальная рефлексия*, вне которой оказывается невозможным продуцирование текстов и порождение смыслов.

Понятие экзистенциального опыта, по-разному толкуемое представителями европейского и русского экзистенциализма, очевидно требует более подробного описания. Следует, видимо, оттолкнуться от известного суждения О.Ф. Больнова, отметившего, что единого определения экзистенциальной философии нет, а есть варианты экзистенциализма К. Ясперса, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, а также экзистенциализма Р. М. Рильке или Ф. Кафки: «собственно, “чистой” экзистенциальной философии не существует вовсе» [4]. Однако, прослеживая разнородные практики экзистенциального самообоснования и экзистенциальной рефлексии, возможно обнаружить связывающие их когнитивные и семиотические механизмы, проступающие в качестве остатка при процедуре, обратной процедуре эйдетической редукции классической феноменологии — движение от эссенции к экзистенции, но к экзистенции, уже очищенной от случайностей эмпирического бытия.

Экзистенция предстает как принципиально переходное состояние «я», сутью которого является акт трансцендирования — самотрансцендирования этого «я». «Я существую не просто как бытие, — пишет К. Ясперс, — но как бытие, которое относится к себе самому и потому к своей трансценденции» [12, с. 114]. Сложность современной ситуации заключается в радикальной несовместимости экзистирующего человека и коммуникативного пространства, не позволяющего индивидуальному сознанию реализовать возможность самотрансценденции. Ускорение темпа жизни, отмеченный З. Бауманом «реванш кочевничества», кризис идентичности и продуцируемая им множественная идентичность, коррелирующая с фактом децентрации субъекта, обилие деловых коммуникаций (следствием которого становится трудовоголизм как форма существования индивида, желающего объять необъятное в стремительно расширяющемся информационном поле), необходимость одновременно решать множество профессиональных

задач — все это лишает индивида когнитивной и личностной свободы, заставляя вспомнить известное выражение «о душе подумать некогда». Индивид оказывается одним из узелков сети (социальной, профессиональной, научной, корпоративной), притом что исчезновение одного из таких узелков не становится катастрофичным для сети в целом (см. [9, с. 63]): индивидуальное поглощается социальным. «Захваченность человека социумом» не предлагает индивиду «ничего иного, кроме как видеть себя через призму другого» [7, с. 49], и с этим утверждением И. Т. Касавина нельзя не согласиться.

На первый взгляд здесь обнаруживается явное противоречие по отношению к одной из магистральных идей XX века: к идее диалога и самообоснования индивида в диалоге с «ты», «другим», к идее трансцендирования собственного «я» в «я» другого как акта «встречи с ты» [10]. И поскольку источник культурогенеза (семиозиса) — экзистенциальная рефлексия — оказывается возможным при трансцендировании «я» в иное («...Я есмь экзистенция, — утверждает К. Ясперс, — лишь заодно со знанием о трансцененции как той силе, благодаря которой я собственно и есмь как самость» [12, с. 54]), прекращение трансцендирования оборачивается прекращением семиозиса и культурогенеза. Трансцендирование — акт «встречи» с другим «я», когда происходит конституирование «я» как точки сосредоточения экзистенциального опыта: «трансцендирование “во-вне”» становится «трасцендированием “во-внутри”» [10]. Однако при доминировании взгляда «другого», подавляющего или не дающего возможности обращения к себе, происходит поглощение индивидуального социальным и обезличивание коммуникации.

На самом деле обезличенность коммуникации — следствие переполненности коммуникативного поля акторами коммуникации — *гиперкоммуникативность* и *гиперсоциальность* (особенно очевидные в социальных сетях) влекут за собой деперсонологизацию коммуникативного взаимодействия. Парадокс гиперкоммуникативности и распада коммуникации оборачивается не прекращением коммуникации, но ситуацией *смерти адресата*. Адресатом коммуникации в ЖЖ, Facebook или «В контакте» становится неограниченное количество пользователей, добавляемых сетью вне зависимости от желания отдельного человека, которому достаточно использовать соответст-

вующую функцию, чтобы стать членом сети. В конечном счете коммуникация становится вновь и вновь воспроизводимой коммуникативной инверсией, адресат и адресант совпадают в своих ментальных и физических характеристиках. Сетевая коммуникация в ее маскультном варианте повторяет ситуацию средневекового карнавала, описанную М. М. Бахтиным: в карнавале нет зрителя и актера, в карнавале живут. И, как следствие, индивид теряет возможность фокусирования взгляда из глубин себя-внутреннего, становясь *овнешненным* человеком, или, в терминологии М. Хайдеггера, *Das Man*.

Вместе с тем именно в рамках сетевой коммуникации возникает то, что один из основателей теории сетевого общества — Б. Уэллман — назвал «сетевым индивидуализмом» (см. [2]), рассматриваемым им как возможность для индивида выстраивать собственные коммуникативные сети, а значит, дающим возможность экзистенциальной рефлексии как проявления индивидуальной деятельности сознания.

На фоне этих противоречивых фактов не может не быть вновь заданным вопрос о субъекте, «похороны» которого, как и возможности его воскрешения, уже состоялись. Именно субъективность является источником символического обмена, постоянно вступая в противоречие с социально признанными коммуникативными практиками. Погруженный в пространство массмедиа, овнешненный человек теряет возможность фокусирования взгляда из глубин себя-внутреннего и поэтому трансцендирования своего «я» в «я» «другого», связанного не только с процессом репрезентации некоего неопределенного экзистенциального состояния вовне, но и с процессом, как пишет Б. Гройс, «репрезентации *внешнего во внутреннем*» (*выделено мной. — И. Ф.*) как началом рождения «мечты о бесконечности» [5, с. 12]. Таким образом, возможность рефлексии, направленной на «я», оказывается способом выражения этого «я» *вовне* — в текстах и в индивидуально производимых культурных кодах. В результате коммуникативные процессы в двойном ракурсе их рассмотрения — в ракурсе массовой культуры и в рамках культуры персонологически и экзистенциально ориентированной — так или иначе упираются в проблему соотношения «внешнего» и «внутреннего»: означающего и смысла, текста и мысли, речи и интенции, между которыми нет однозначной и заранее социально легитимированной связи. «Откровенность,

— пишет Гройс, — не связана с референциальностью знака и, следовательно, с проблемой “соответствия знака и референта”. Откровенность относится не к сигнификативному, а к медиальному статусу знака — к тому, что скрывается за этим знаком» [5, с. 60].

Между тем сетевая социальность с ее, казалось бы, гипертрофированной «откровенностью» (пример чему не только ЖЖ, но и коммуникативные практики социальных сетей в целом, балансирующих на грани вуайеризма/экзгибиционизма) на деле оказывается предельно закрытой, непроницаемой формой коммуникации, не только не дающей возможности самотрансценденции индивидуальному «я», но и пресекающей такие попытки. Это означает распад коммуникации, как и связанный с ней процесс деструкции семиозиса (тексто- и смыслопорождения, культурогенеза): отсутствие означаемого (экзистенциальной рефлексии) приводит к невозможности означивания и, следовательно, к прекращению символического обмена как основания социальности. Поглощающая индивидуальное сознание социальность все более уводит индивида от акта «встречи»; обезличенность коммуникации, внешне проявляясь как гипертрофия социальности, становится ее разрушением, не давая индивидуальному сознанию возможности трансцендирования.

Экзистенция — «темная основа самобытия, потаенность, из которой я выхожу навстречу себе» [12, с. 57], представляет собой бесконечный по своей природе путь к собственному «внутреннему» и в то же время — путь «вовне», прояснение в репрезентирующих формах непроясненного темного поля. Современная культура, исключившая трансцендентные основания из сферы своего самообоснования, а вместе с ними и столь значимое для культуры прошлого чувство бесконечного, обусловленное в десекулярном обществе религиозной трансценденцией, оказывается лишенной фундаментальных онтологических оснований. В XX столетии аналогом религиозного трансцендирования становится пограничная ситуация, попадая в которую, индивид получает возможность «выхода к себе». В результате в относительно благополучном мире культура оказывается перед дилеммой утраты смысла и «конца истории» (истории как когнитивно-семиотического и экзистенциально-персонологического процесса смыслопорождения = культурогенеза) вследствие торжества унифи-

цированного человека — или целенаправленного производства пограничности (что, как следствие, не может не привести к полной дегуманизации социосферы). Дилемма заключается в следующем: в основании семиозиса (культурогенеза) может находиться индивид в экзистенциальной пограничной ситуации, трансцендирующий свое «я» в «иное» — переживающий свою трансграничность с *иным*, но в то же время искусственное производство пограничности оборачивается катастрофами, бедствиями, индивидуальными девиациями.

В результате мы наблюдаем неразрешимое противоречие современной социокультурной сферы. С одной стороны, трансцендирование и самотрансцендирование индивидуального «я» как порождение в процессе символического обмена культурных кодов (лишь частично совпадающих с когнитивно непроясненными состояниями) может быть только результатом экзистенциальной рефлексии. Но с другой — наличие экзистенциальной рефлексии блокируется социумом и самим индивидом. В этой связи нельзя не упомянуть показательный факт зрительской оценки новой киноленты С. Звягинцева. Реакция зрителя на фильм «Левиафан», получивший, как известно, международное признание, оказалась скорее негативной. И дело, как представляется, не только в том, что за неореалистической стилистикой киноленты зритель, включенный в парадигму нового идеомифа, увидел некую враждебную идеологию, но прежде всего во внутреннем механизме «запрета на пограничность», сформированном в постсоветском человеке долгими годами тоталитарного прессинга и ситуацией «лихих девяностых». Налицо, на наш взгляд, убедительный пример конфликта социального и экзистенциального: экзистенциальный опыт и экзистенциальная рефлексия киноленты вступили в противоречие с формируемой новой российской реальностью социальностью: индивидуальный культурный код, порожденный экзистенциальной рефлексией, оказался «несимметричным» обобщенным кодам массового зрителя. Бегство от онтологической тревоги приводит к подавлению субъекта с его экзистенциальной рефлексией; вместе с исчезновением субъекта «исчезает всякая угроза — а вслед за ней и онтологическая тревога» [5, с. 31].

Отсюда вытекает и другое противоречие. С одной стороны, социальность становится возможной только в случае наличия универсаль-



ных культурных кодов, но с другой — именно общность социально легитимированных кодов культуры определяет невозможность радикального обновления / приращения смысла, замыкая информационные процессы в инверсионные ловушки вечного возвращения. В то же время в рамках самой массовой культуры возникает и противоположное движение: погруженный в пучину тотальной медиализации социального и культурного пространства, индивид не может оставаться на его калейдоскопически изменяющейся поверхности, сознание стремится выстроить этот пестрый и «безумный, безумный, безумный мир» в привычных парадигмах знака и значения, значения и смысла, порождая то, что Б. Гройс называет «подозрением». Следуя парадоксальной логике Гройса, убедительность которой не вызывает сомнений, субмедиальное пространство (пространство внутренней «начинки» медийной поверхности — в широком понимании медийности как наличествующего «внешнего») — это «пространство субъективности, поскольку субъективность — не что иное, как чистое, параноидальное и одновременно неизбежное предположение, что позади видимого скрывается что-то невидимое», и именно субмедиальное пространство «оказывается пространством субъективности *par excellence*». И субъективность — это конструируемое на основании «подозрения» субмедиальное, то есть то, что стоит за медиа как средством или знаком (в том числе и речь «другого») [5, с. 25].

Страх перед пограничностью находит свое выражение в одном из относительно новых явлений современной социокультуры: в движении «кидалтов». Кидалт — это игровая практика присвоения взрослыми моделей поведения, характерных для детей, которая, по мысли большинства исследователей, основана на изменении возрастных границ (подробнее см. [8]). Такая ситуация, на наш взгляд, может иметь и другие, более глубинные объяснения. В частности, игровые практики (игры в «солдатиков», военные или исторические игры) не только создают формы легитимации посредством создаваемых мифов и формирования на этом основании идентичности, как справедливо пишет М. А. Манокин, но и являются средством бегства от экзистенциальной тревоги, трансформируя индивидуальный экзистенциальный смысл в коммуникативные игровые практики. Бегством от экзистенциальной тревоги являются и современные формы комиче-

ского, предстающего — особенно в сфере масскульта — в телесно-низовых формах. Доминирование комического в его наиболее архаичном облике как бы провоцирует индивида на спонтанные психофизиологические реакции: не смех, а хохот — реакция на комизм современных медийных развлекательных программ, усиленный при этом известным приемом закадрового смеха. Вымывание индивидуально-личностного (или, тем более, интеллектуально-когнитивного) аспекта из сферы комизма делает закадровый смех своего рода эрзац-коммуникацией: необязательность зрителя превращает адресанта комического message в его квазиадресант.

Казалось бы, противоположную роль в медийном пространстве играет эксплуатация ужасного в его различных вариантах: от космических пришельцев и разного рода монстров до нагнетания жестокости и насилия. Однако и здесь происходит подмена экзистенциального состояния заботы, тревоги или одиночества нарочито кровавыми сценами, где смерть — не экзистенциальное событие, символически удваивающее экзистенциальную тревогу адресата, а элемент игрового нарратива, к которому оказывается неприменимой строка из стихотворения английского проповедника XVII века Джона Донна: «...никогда не посылай узнать, по ком звонит колокол: он звонит по тебе» ...

Таким образом, анализ разных слоев современной социокультурной реальности позволяет обратить внимание на формирование относительно новой феноменологии — феноменологии *смерти адресата* и *социального вакуума*, не дублирующей известную ситуацию смерти автора, но, скорее, противоположную ей: экзистенциальная глухота не позволяет разглядеть в культурных текстах и информационных messages интертекстуальную игру и гипертекстуальные основания. Коммуникативное пространство сегодня, как и характерные для нашего времени социальные практики (профессиональные, корпоративные, повседневные), предоставляет множество примеров смерти адресата как вполне наблюдаемой феноменологии: это безадресность СМИ (выполняющих посыл политических или бизнес-группировок), превращение пиар-акций в подлинную реальность, убедительную в первую очередь для самих производителей пиар-message, бюрократи-

ческий «документооборот», караоке, деперсонализация хохота (в том числе закадрового смеха), ужаса и смерти.

### Заключение

Из этих безрадостных наблюдений, казалось бы, должны последовать безрадостные выводы. Между тем анализ дает возможность для более оптимистических прогнозов. Дело в том, что ситуация сетевой поглощенности индивидуального сознания, гиперкоммуникативности и гиперсоциальности, парадоксально оборачивающиеся смертью адресата, порождает новые формы экзистенциального опыта: «одиночество в сети» становится (или может стать) основанием для экзистенциально-рефлексивной деятельности, отказ от социальности — новыми формами солидарности. Мы наблюдаем процесс, когда коммуникация качественно изменяет свои характеристики: на место диалога «я — ты» приходит диалог с совокупным интеллектуальным и информационным сообществом, коммуникантом индивидуального «я» становится вовлекающий в себя гипертекст культуры.

---

1. Ronchi A. M. E-Culture: Cultural Content in the Digital Age. Heidelberg: Springer Verlag, 2009.

2. Wellman B. Physical Place and Cyberplace: The Rise of Personalized Networking // International Journal of Urban and Regional Research, vol. 25.2, June 2001): 227–252.

3. Белинский В. Г. Письмо В. П. Боткину от 8 сентября 1841 г. // Белинский В. Г. Полное собрание сочинений. М. : Изд-во АН СССР, 1956. Т. XII. С. 69–91.

4. Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма. СПб. : Лань, 1998. URL: [http://philosof.onu.edu.ua/elb/articles/bogataya/bogataya\\_2.pdf](http://philosof.onu.edu.ua/elb/articles/bogataya/bogataya_2.pdf)

5. Гройс Б. Под подозрением. Феноменология медиа. М. : Художественный журнал, 2006. 199 с.

6. Дери М. Скорость убегания: киберкультура на рубеже веков. Екатеринбург: Ультра; М. : АСТ МОСКВА, 2008.

7. Касавин И. Т. Знание и коммуникация: к современным дискуссиям в аналитической философии // Вопросы философии. 2013. № 6. С. 46–57.

8. Манокин М. А. Влияние мифов на модели поведения потребителей-кидалтов // Общество. Среда. Развитие. 2014. № 1. С. 64–68.

9. Назарчук А. В. Сетевое сообщество и его философское осмысление // Вопросы философии. 2008. № 7. С. 61–73.

10. Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. М. : Правда, 1990. URL: <http://www.vehi.net/frank/nepost/06.html>

11. Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М. : Новое литературное обозрение, 2010.

12. Ясперс К. Разум и экзистенция. С. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013.