

КОНЕВ Владимир Александрович / Vladimir KONEV

| Антропологический поворот/разворот культуры — новый вариант проекта модерна |

КОНЕВ Владимир Александрович / Vladimir KONEV

Россия, Самара.
Самарский государственный университет.
Кафедра философии гуманитарных факультетов. Заведующий кафедрой.
Доктор философских наук, профессор.

Russia, Samara.
Samara State University. The Department of philosophy of humanitarian faculties.
Head of the Department. PhD in philosophy, professor.

yakonev37@mail.ru

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ/РАЗВОРОТ КУЛЬТУРЫ — НОВЫЙ ВАРИАНТ ПРОЕКТА МОДЕРНА

В статье показывается, что свершившийся в XX веке антропологический поворот в философии и гуманитарном знании вызван антропологическим разворотом самой культуры. Культура всегда развивалась в горизонте человека, все ее начинания всегда сходились в точке «жизнь человека». Но только культура Возрождения придает ценность самому поведению человека, его желаниям и устремлениям, а не тому, на что он должен ориентироваться (Порядок бытия, Справедливость, Бога и т. п.). Однако культура Нового времени (*modern age*), выросшая из ренессансного признания значимости интересов и привязанностей человека, закрыла человека экраном вещей, знаков и институций. Общество модерна и культура модерна подчинила человека дисциплине труда, языка и тела (М. Фуко). Философия Ницше возвращает новоевропейскую мысль к истокам культуры модерна — к идее суверенного индивида, который определяется властью над собой и своей судьбой. Этот призыв Ницше Т. Манн называет «последней трансформацией Просвещения». Здесь начинает формироваться новый вариант проекта модерна.

Антропологический поворот в культуре XX века вернул и развил дальше, придав ей новый ценностный смысл, главную идею этой новоевропейской культуры — идею самоценности жизни, индивидуальности и свободы.

Антропологический поворот обнаруживает любопытную особенность исторического развития культуры — культура способна возвращаться к своим истокам, чтобы еще раз и по-иному реализовать себя.

Ключевые слова: антропологический поворот, культура, проект модерна, постмодернизм, культурные доминанты, идея человека, индивидуальность, различие

The Anthropological Turn of Culture: A New Version of the Project of Modernity

The article claims that the anthropological turn in philosophy and the humanities that took place in the 20th century was caused by the anthropological turn of culture itself. Culture has always developed around Man, and its undertakings have always led towards understanding the point of “human life”. For instance, the culture of the Renaissance prioritized human behavior, human desires and ambitions, rather than the things a human should be guided by (the Order of Being, Justice, God, etc.) Although the culture of the Modern Age grew out of the Renaissance’s recognition of the values assigned to human interests and preferences, it “hid” the human under behind a screen of things, signs and institutions. The society of the Modern Age subjected Man to the discipline of labor, language and the body (M. Foucault). Friedrich Nietzsche’s work is a repetition / echo of the new European thought in relation to the rise of the culture of the Modern Age — the idea of an independent individual defined by power over himself and his fate. Thomas Mann called this appeal of Nietzsche’s “the last transformation of the Enlightenment”. This is the exact point where a new version of the Modern Age project begins.

The anthropological turn in 20th century culture brought back the main idea of the new European culture — the idea of the inherent value of life, individuality and freedom — and enhanced it with a new axiological meaning. Thus, the anthropological turn illuminates a curious characteristic of the historical development of culture — the possibility to return to its origins in order to realize itself in yet another new way.

Key words: anthropological turn, culture, Modern Age project, postmodernism, cultural keynotes, the idea of man, individuality, difference

В 1916 году русский философ С. Л. Франк публикует свою книгу «Душа человека. Опыт введения в философскую психологию», в которой отмечает отсутствие какого-либо определенного и признанного учения «о сущности человеческой души и о месте человека и его духовной жизни в общей системе

сущего»¹, «об отношении души к иным областям бытия»². Та-

¹ Франк С. Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию / Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. — СПб.: Наука, 1995. — С. 421.

² Ibidem. С. 445.



КОНЕВ Владимир Александрович / Vladimir KONEV

| Антропологический поворот / разворот культуры — новый вариант проекта модерна |

ким учением, по его мнению, должна стать философская психология, которую он трактует как философскую антропологию³. Эти утверждения предвосхищали идеи доклада «Положение человека в космосе», опубликованного в 1928 году М. Шелером, признанного основателя философской антропологии, который раскрывает специфику философского взгляда на человека и на его место в системе бытия. А годом раньше выходит трактат М. Хайдеггера «Бытие и время», который говорит не просто о человеке, а об онтологическом принципе его существования, не о положении человека в космосе или его отношении к иным областям бытия, а раскрывает саму тайну всякого бытия, исходя из специфической способности человека — способности быть.

Благодаря вразумительным и каждому понятным положениям работы М. Шелера, утверждавшим, что человека отличает от всего живого присущий ему дух⁴, а также благодаря, хотя не каждому и не сразу понятным рассуждениям о человеке как некоем сущем, которое «существует онтологично»⁵, антропологическая проблематика захватила философскую и гуманитарную мысль. *Фундаментальная онтология, как назвал своё учение о Dasein Мартин Хайдеггер, действительно, оказалась фундаментом для понимания человеческого мира, а из понятия экзистенция, столь тщательно проанализированного Хайдеггером, вырос экзистенциализм и экзистенциальная традиция анализа различных проявлений человеческой жизни.* А с легкой руки филологов, опубликовавших в 1996 году сборник статей под названием «The Anthropological Turn in Literary Studies»⁶, словосочетание *anthropological turn* (антропологический поворот) вошло в широкий обиход. *И вот уже существует не только та физическая антропология, которая некогда была единственной антропологией, изучавшей физические, телесные характеристики человека, не только философская антропология, которая заявила о себе у С. Л. Франка и М. Шелера, но и антропология социальная, социокультурная, религиозная, педагогическая, политическая, экономическая, историческая, лингвистическая, визуальная, театральная и множество других.*

Чем вызван этот антропологический бум? Чем вызвано это постоянное обращение к человеческому фактору жизни?

³ Ibidem. С. 443.

⁴ М. Шелер. «Если главным в понятии духа сделать особую познавательную функцию, род знания, которое может дать только он, то тогда основным определением “духовного” существа станет его — или его бытийственный центр — экзистенциальная независимость от органического, свобода, отрешенность от принуждения и давления, от “жизни” и всего, что относится к “жизни”, то есть в том числе его собственное, связанного с влечениями интеллекта. Такое “духовное” существо больше не привязано к влечениям и окружающему миру, но “свободно от окружающего мира” и, как мы будем это называть, “открыто миру”. У такого существа есть “мир” // Проблема человека в западной философии: Переводы/Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова. — М.: Прогресс, 1988. — С. 53.

⁵ «Этому сущему свойственно, что с его бытием и через него это бытие ему самому разомкнуто. Понятность бытия сама есть бытийная определенность присутствия (Dasein). Онтическое отличие присутствия в том, что оно существует онтологично». Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. с нем. В. В. Бибихина. — М.: Ad marginem, 1997. — С. 12 (Курсив Хайдеггера — В. К.).

⁶ The Anthropological Turn in Literary Studies / Schlaeger Jürgen (Ed.). REAL. Yearbook of Research in English and American Literature. Vol. 12. — Tübingen, 1996.

Разве философия не занималась человеком, как отмечал Кант, и тогда, когда она искала ответы на вопрос «Что я могу знать?», «Что я должен делать?», «На что я могу надеяться?». Разве культура не апеллировала к человеку, когда предъявляла ему идеалы его жизни и своды нравственных принципов поведения?

Да, и философия, и культура всегда развивались в горизонте человека, и все начинания культуры в прямой или обратной перспективе всегда сходились в точке «жизнь человека». И, как положено законами перспективы, такая точка схода, точка зрения («перспектива» от лат. perspicio, -ere — взором проникнуть, видеть насквозь) была одна, иначе перспектива просто бы «рассыпалась». В этой точке схода было то, на что должен был ориентироваться человек, живший этой культурой и живший в этой культуре. Культура определяла человека тем, что ставила его в такую позицию, в которой (из которой) отчетливо и ясно выделялись доминантные идеи культуры, то, что О. Шпенглер называл душой культуры, что направляло действия человека, вписывало его в господствующий порядок культуры.

Целостность и упорядоченность культуры всегда держалась господствующими интуициями, связывавшими воедино все культурные значения. Идея прекрасно организованного тела, выраставшая из принципов «материально-чувственного космизма», лежит, по мысли А. Ф. Лосева, в основании античной культуры, и тогда личность — это хорошо организованное живое тело, а личные свойства — эманация космологического абсолюта⁷. А в средневековой культуре уже религиозная идея и Слово Писания задают ту «сетку координат», которая определяет «параметры» человеческой личности, ориентиры ее мировосприятия и поведения⁸. Новоевропейская культура снова меняет ориентацию человека. Здесь впервые ориентиром в поведении человека становится сам человек. Конечно, и античная, и средневековая культура знали и предъявляли человеку одобряемые или порицаемые данной культурой образцы поведения, в античной — это герои эпоса или трагедий, в средневековой — это жития святых или персонажи нравоучительных «примеров» (exempla), которые приводились в проповедях. Но и в том, и в другом случае не сам герой трагедии или святой становился ценностью, а нечто иное — господствующий порядок самого бытия или Высшее начало, Божественное установление.

Новоевропейская культура придает ценность именно поведению самого человека. Уже в эпоху Возрождения утверждается новая культурная доминанта — ценность и значимость самой человеческой жизни, самого человеческого желания. Лоренцо Валла в трактате «О наслаждении» заявляет: «Я покажу..., что само понятие высокой нравственности является пустым, нелепым и весьма опасным и что нет ничего приятнее, ничего

⁷ См.: Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. и др. *Античная литература: Учебник для высшей школы / Под ред. А. А. Тахо-Годи.* — 5-е изд., дораб. — М.: ЧеРо, 1997. С. 483. А также: А. Ф. Лосев. Двенадцать тезисов об античной культуре // Студенческий меридиан. 1983. № 9. — С. 13–14, № 10. — С. 14–16; То же: Лосев А. Ф. Держание духа. Сборник статей А. Ф. Лосева / Сост. Ю. А. Постовцев. — М. 1988. — С. 153–171. <http://philologos.narod.ru/losev/antic12t.htm>; <http://www.opentextmn.ru/man/?id=1678> (Дата обращения: 25. 05. 2014)

⁸ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. Изд. 2-е, исправленное и дополненное. — М.: Искусство 1984. — С. 247.



КОНЕВ Владимир Александрович / Vladimir KONEV

| Антропологический поворот / разворот культуры — новый вариант проекта модерна |

превосходнее наслаждения»⁹. Наслаждение потому объявляется конечной целью человеческих стремлений, что оно связано с пользой, а полезность является естественным принципом и критерием всякой деятельности и всей жизни человека. Так зародилась новая идея культуры — идея пользы и частного интереса как определяющей культурной доминанты.

Но чтобы новая идея стала центром культуры, необходимо было лишить старую, средневековую культурную идею авторитета. Эту задачу выполнила Реформация, которая подвергла критике авторитет католической церкви и отвергла ее претензии на единственно истинное толкование Слова Бога. Отныне сам человек в своем непосредственном общении с текстом и словом «Писания», открытым ему на родном языке, определял путь к спасению. На место веры приходит, как говорил Гегель, «чистое здравомыслие» со своей теорией полезности. Отныне «для человека все полезно, он и сам полезен...», — писал Гегель, — его определение — сделаться общепользным и общепригодным членом человеческого отряда»¹⁰.

А чтобы стать общепользным и общепригодным членом общества, потребовалось просвещение человека. Культура Нового времени и берет на себя миссию просвещения.

Но что такое просвещение, на что оно должно быть направлено?

Ответ на этот вопрос с как всегда свойственной ему точностью в выражении сути поставленной проблемы дал Иммануил Кант, провозгласив: «Sapere aude! — имей мужество пользоваться собственным умом!»¹¹

Это мужество, считает философ, заключается в решимости пользоваться своим рассудком без чьего-либо руководства — книг, пастырей, врачей и т. п. Для Канта просвещение — это еще слово с маленькой буквы, т. к. это процесс преодоления состояния несовершеннолетия, в котором люди находятся по собственной вине, т. е. те, кто уже вышел из несовершеннолетия по возрасту. Но позже Просвещение становится именем эпохи, той эпохи, в которой Кант жил, той эпохи, лик которой он высвечивал в событиях современной ему истории.

Какие же черты Просвещения как эпохи обнаруживаются Кантом?

Обратим внимание, что в тексте Кантовской статьи дважды и практически рядом встречается отсылка к *собственной* воле человека. С одной стороны, это желание или привычка подчиняться существующим обстоятельствам жизни (вина *самых* людей, их *собственная* склонность к таким обстоятельствам), а с другой, это воля к самостоятельному мышлению. Только в первом случае это воля приходит извне — от опекунов, кото-

рые «оглупили свой домашний скот», а во втором — это уже воля человека к разумной оценке собственного достоинства. Но, примечательно, что и там, и там человек пользуется правилами разумного употребления своих природных дарований, и эти правила могут стать либо механическими орудиями злоупотребления дарованиями человека, либо развитием призвания каждого человека мыслить самостоятельно. Поэтому разум оказывается способен проявить себя в двух разных сферах, которые Кант называет, с одной стороны, «частным применением разума», когда человек находится на гражданском посту или службе и опекает членов общества, а с другой — «публичным его применением», когда он как *ученый* выступает перед всей *читающей* публикой¹².

Кант разводит эти две области применения разума, утверждая, что есть такие дела, которые затрагивают интересы общества и где необходимо человеку подчиняться внешним для него требованиям, где нужно не рассуждать, а повиноваться. Это *частное* применение разума, т. к. здесь гражданин исполняет какую-то *часть* общественных интересов. Но поскольку всякий человек, говорит Кант, в то же время член *всего* общества и даже общества граждан мира, то он может обращаться в своих произведениях к публике в собственном смысле слова. Именно здесь индивид выступает как ученый, который имеет полную свободу и даже долг пользоваться своим разумом и говорить от своего имени. Здесь и реализуется максима *sapere aude*, на это и направлено просвещение — пусть *каждый*, кто не ограничен служебным долгом, *публично* пользуется своим разумом и открыто излагает свои мысли.

Именно в этих двух сферах и формируются те доминанты, которые определили лицо культуры Просвещения, а также принципы функционирования и развития общества проекта модерна. Культура Просвещения — это культура рационалистическая и утилитаристская. В ней звучит один голос, голос разума, который оказывает уважение только тому, «что может устоять перед его свободным и открытым испытанием» (И. Кант). «Полезность как основное понятие просвещения» (Гегель) становится главной смысловой доминантой и ценностью бюргерского общества и индустриальной цивилизации, где даже истина подчиняется полезности. В конечном счете, как показали М. Хоркхаймер и Т. Адорно в «Диалектике Просвещения» развитие Просвещения приводит к тому, что «в качестве бытия и события Просвещения заранее признается только то, что удастся постигнуть через единство; его идеалом является система, из которой вытекает все и вся»¹³. И хотя ни авторы «Диалектики Просвещения», никто из осмысляющих историю Просвещения не сомневается в кантовской тезисе, что «свобода в обществе неотделима от просвещающего мышления»¹⁴, тем не менее, все более отчетливо осознается, что понятие именно этого мышления [*публичное применение разума, в терминологии Канта — В. К.*], ничуть не в меньшей степени чем конкретные исторические формы, институты общества [*частное применение разума — В. К.*], с которыми оно неразрывно

⁹ Валла Лоренцо. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. Пер. с лат. Н. В. Ревякиной, И. Х. Черняк, В. А. Андрушко. — М.: Наука, 1989. — С. 95. В переводе Л. М. Брагиной этот фрагмент звучит так: «Я докажу..., что самый термин «честь» есть нечто пустое, обманчивое и весьма опасное, тогда как нет ничего более приятного и превосходного, чем наслаждение» (См.: Брагина Л. М. Итальянский гуманизм. Этические учения XIV—XV веков. Учеб. пособие. — М.: Высш. школа, 1977. — С. 136). «Честь» для средневековой культуры, смену которой готовит Возрождение, означала приверженность человека сословию, корпорации, той всеобщности, которая и была значимой ценностью, стоящей выше человека.

¹⁰ Гегель. Соч. Т. IV. — М., 1959. — С. 302.

¹¹ Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение // Кант И. Соч. в 6-ти тт., т. 6. — М.: Мысль, 1966. — С. 27 (Курсив Канта — В. К.).

¹² См.: Там же. С. 29.

¹³ Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. — М. — СПб.: Медиум, Ювента, 1997. — С. 20.

¹⁴ Там же. С. 10.



KONEV Владимир Александрович / Vladimir KONEV

| Антропологический поворот/разворот культуры — новый вариант проекта модерна |

сплетено, уже содержит в себе зародыш того регресса, который сегодня наблюдается повсюду»¹⁵.

Действительно, что означает, в конце концов, публичное применение разума, где должна реализовываться свобода мышления? Кант не случайно прибегает к термину *публичный* — общественный, это разум всеобщий, единый для всех, тот трансцендентальный разум, принципы которого философия Просвещения разработала и утвердила. Мыслить самому — значит уметь правильно использовать *всеобщие* принципы разума, единые для всех, мыслить самому — значит подчинить свой ум публичному разуму. И мыслить самому нужно так, чтобы истина твоей мысли была истиной для всех, ибо истина одна. Публичное применение разума, основанное на свободе мышления, оказывалось подчинением его единым законам самого разума. А после того, как произведения *публичного* применения разума были включены в культур-индустрию, то его свободное творчество стало регулироваться еще и законами экономики. Разум сам становится подсобным средством всеобъемлющего экономического аппарата. Так публичное применение разума обернулось его *популярным* (лат. *populus* — народ) использованием в сфере массовой культур-индустрии. Индустрия стала выполнять функцию продуктивной силы воображения. И таким образом Просвещение отобрало у человека его способность думать самому, за что ратовал Кант, открывший продуктивную силу воображения как основу способности человека думать самому.

Просвещенческая культура, выросшая из ренессансного признания значимости интересов и привязанностей человека, закрепившая его право на личную инициативу и на способность самостоятельного постижения истины, в конечном счете, закрыла человека экраном вещей, знаков и институций. Проект модерна, сформированный философами Просвещения в XVIII веке, сделал акцент, как отмечает Ю. Хабермас, на развитие объективирующей науки, на универсалистские основы морали и права и автономную сферу искусства во всем их своеобразии, на то, чтобы направить полученные когнитивные материалы на разумное устройство жизненных связей¹⁶. Эта установка, в конце концов, приносит человека в жертву всеобщим, универсалистским установкам. Общество модерна и культура модерна подчинила человека дисциплине труда, языка и тела. «Человек подчинен труду, жизни и языку: ими определяется его конкретное существование, — пишет М. Фуко, — добраться до него можно лишь посредством его слов, его организма, производимых им предметов, *будто прежде всего в них (быть может только в них) и содержится истина*»¹⁷. Отчуждение, доведенная до кафкианского абсурда рациональность бюргерского существования обезличивают человека, и человеку, осмысленному в границах труда, жизни и языка и растворенному в них, грозит исчезновение, «как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке»¹⁸.

¹⁵ Там же. с. 10–11.

¹⁶ См.: Хабермас Ю. Модерн — незавершенный проект. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Article/Hab_Modern.php (дата обращения 25.05.2014).

¹⁷ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — СПб.: А-сад, 1994. — С. 335 (Курсив мой — В. К.)

¹⁸ Там же. С. 404.

Но поскольку проект модерна вырос из ренессансной идеи ценности человека, и поскольку эта идея наложила свой отпечаток на все произведения европейской культуры, то вряд ли можно было легко смыть «лицо человека» волнами отчуждения и абсурдностями инструментального разума. Само переживание трагизма и комизма различных форм отчуждения, само проникновение в абсурд жизненных ситуаций открывали человеку мира, утвердившегося новоевропейского общества, ценность человеческой индивидуальности. Так в противовес торжествующему дисциплинарному обществу, обществу инструментального разума, обществу универсалистских установок и обществу отчуждения зарождается идея человека, освобождающегося от оков социальности и живущего энергией страстей. Ницше был первым, кто решился осмыслить нужду в новом типе человека и кто отважился заявить, что таким человеком должен быть человек автономный и надморальный, «не человек, подчиненный закону, но суверенный индивид и законодатель, который определяется властью над самим собой, над судьбой, над законом: свободный, легкий, *безответственный*»¹⁹. Впервые в истории европейской культуры с человека была снята ответственность и дарована легкость и свобода! Нет рока, нет Бога, нет необходимости, остается сам человек со своей волей к утверждению себя. Конечно, эта идея в ее абсолютном и буквальном смысле неосуществима. Но так же была неосуществима в ее буквальном смысле и идея Лоренцо Валла о превосходстве наслаждения и удовольствия над честью и долгом. Однако именно из этой идеи (и ее вариаций в учениях гуманистов Возрождения) выросла культура Просвещения и общество модерна. Так и идея Ницше о сверхчеловеке, стоящем по ту сторону утвердившейся в бюргерском обществе морали, служила, по словам Томаса Манна, перестройке в корне всего человеческого сознания, призывала «прийти к новому, более глубокому пониманию гуманизма, чуждому самодовольной ограниченности, отличающей гуманизм буржуазной эпохи»²⁰. Этот призыв Ницше и его критика морали рассматривается Томасом Манном «как последняя трансформация Просвещения»²¹.

И действительно, именно страстное мифотворчество Ницше, обладавшее огромной притягательной силой, стало одним из толчков к тому сдвигу в европейской культуре конца XIX века, который возвестил начало преобразования классической культуры Просвещения²². Модернизм и авангардизм в искусстве начала XX века, провозгласившие и реализовавшие свободу художника, со всей полнотой реализовали ницшевский принцип свободного, легкого и безответственного действия —

¹⁹ Делёз Ж. Ницше и философия. / Пер. с франц. О. Хомы под редакцией Б. Скуратова. — М.: Ад Маргинем, 2003. — С. 277 (Курсив Делёза — В. К.).

²⁰ Манн Т. Философия Ницше в свете нашего опыта // Манн Т. Собр. соч. в 10-ти тт., т. 10. — М.: Художественная литература, 1961. — С. 389.

²¹ Там же. С. 390. (Курсив мой — В. К.)

²² Не случайно новый облик культуры прошлого рубежа веков снова был назван современниками «модерн». Вспомним, анализ этого термина и его значения в литературе, представленный Ю. Хабермасом в докладе «Модерн — незавершенный проект», а также в его лекциях «Философский дискурс о модерне» (см. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне». / Пер. с нем. — М.: Весь мир, 2003. — С. 7–22).



КОНЕВ Владимир Александрович / Vladimir KONEV

| Антропологический поворот/разворот культуры — новый вариант проекта модерна |

смеяться, играть, танцевать²³ — вопреки Спинозовскому «*non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*» («не смеяться, не плакать, не проклинать, а понимать»). Искусство не случайно оказалось воплощением и представлением новой идеи человека, так как, по справедливому утверждению Томаса Манна, исходной, основной идеей философии Ницше была идея эстетическая²⁴.

Как тут не провести параллель с эпохой Возрождения, искусство которого также со всей полнотой выразило и воплотило новые идеи гуманистов о человеке, которые были потом существенно изменены Реформацией и Просвещением. Не стала ли идея сверхчеловека обращением к самым истокам культуры *modern age* как культуры Нового времени. Но тогда Ницше — не авангардист и сокрушитель идолов культуры Просвещения, а скорее фундаменталист, самый что ни на есть яростный защитник и пропагандист тех *исходных* ценностей культуры Нового времени, которые ее породили и которые были искажены Просвещением. Пафос утверждения ценности самой жизни, который пронизывает философию Ницше, дал в результате этику «благоговения перед жизнью» Альберта Швейцера. Пафос созидания вместо познания как такового, дал в результате креативную экономику и преобразование индустриального общества в постиндустриальное. Пафос оценки и различия вместо подобия, дал в результате культивирование разнообразия услуг, товаров, потребностей. Наконец, пафос преодоления человеческого слишком человеческого дал в результате ту философскую антропологию, которая увидела всю проблематичность человека для себя самого, его полную открытость миру и способность в любой момент сказать «нет» той конкретной ситуации, в которой он может оказаться²⁵.

И вот вопрос — эта «*последняя трансформация Просвещения*», которую, согласно Томасу Манну, совершает философия Ницше, трансформируя, изменяя Просвещение, *изменяет* ему, его принципам и идеалам? Тот постмодерн и постпросвещенческая культура, о которой мы так любим говорить, является новым проектом жизни или все-таки проект модерна еще не завершен, как утверждал Ю. Хабермас, и мы присутствуем при его продолжении, хотя и в новом варианте?

Думаю, что антропологический поворот, совершившийся в культуре в течение XX века, несмотря на то, что он существенно трансформировал все сферы культуры модерна, все-таки сохранил и не только сохранил, но укрепил и развил дальше, придав ей новый ценностный смысл, главную идею этой культуры — идею ценности человеческой жизни и прав человека.

Современная эпоха отнюдь не отказывается от призыва Канта. Напротив, именно *sapere aude* становится лозунгом нынешней эпохи. Но теперь *личное*, а не *публичное*, применение разума завоевывает сферу мысли. Современная эпоха перестала быть монологичной, когда в культуре звучал только один голос и истина для всех была одна. Наша эпоха — эпоха диа-

лога и плюрализма. Парадоксальность нынешнего времени в том, что несмотря на рост цивилизационной стандартизации, экономической и информационной глобализации в культуре утверждается приоритет случая, игры, ситуативности и индивидуализации. В этих условиях *sapere aude* открывается другой стороной — стремись *понимать* (*sapere* = быть мудрым, понимать). В нашу эпоху мыслить самостоятельно — значит видеть и понимать разнообразие, понимать *смысл* истины, который у одной и той же истины может быть различным. Утверждается логика смысла, которая управляет сферой личного применения разума. Если мысль классической эпохи *modern age* нашла отражение в «Науке логики» Гегеля, то мысль современного состояния культуры находит свое отражение в «Логике смысла» Делёза.

Проект модерна сегодня — это инновации, это креативность, то есть не только побуждение человека к инициативе (лат. *initium* — начало), к активности, но к результативности этой активности (лат. *creator* — создатель, виновник, основатель). Поэтому современная эпоха перестает быть утилитаристской, хотя в ней и утверждается общество потребления, а, может быть, именно потому, что в ней утвердилось общество потребления. В экономике общества потребления уже не меновая стоимость товара, а его потребительная стоимость определяет экономический статус вещи или услуги. Сама же потребительная стоимость как объективированная потребность существует только в и через желающего человека, только в желаниях и устремлениях, в интенциях, т. е. прямо связана с развитием либо человеческой чувственности, либо духа человека. Экономика и общество потребления ориентированы на развитие обширной номенклатуры вещей и услуг, когда для удовлетворения одной и той же потребности (польза) создается целый спектр вещей или услуг. Разнообразие, различие становится значимым фактором производства. А это уже не только фактор экономический, но и феномен культуры, ценностный момент, который культивирует способность предпочтения, способность различия. Так в самом фундаменте креативной экономики создается реальная форма продуцирования различия в жизни человека.

Различие, а не тождество становится новым словом культуры современности. Поэтому философия выстраивает новое понимание различия, придавая ему категориальный смысл — способность увидеть новые стороны бытия. Мартин Хайдеггер видит задачу философии в том, чтобы по-настоящему продуцировать различие как таковое²⁶. Жиль Делёз в «Различии и повторении» реализует эту задачу, показывая, как бытие выражает себя в различии. И эти казалось бы абстрактные философские спекуляции о каком-то «чистом различии» обнажают самые прагматичные и актуально значимые характеристики жизни современного человека. «Различию присуще собственное критическое испытание», — говорит Делёз²⁷. Что это значит? А то, что, оказываясь в ситуации, которая отличается от привычной (не тождественной с другими), человек должен спросить

²³ «Смеяться означает утверждать жизнь и даже присутствующее в жизни страдание. Играть означает утверждать случайность и, путем случайности, необходимость. Танцевать означает утверждать становление и, посредством становления, бытие», — комментирует Делёз призывы Ницше (Делёз Ж. Указ. соч. — С. 337).

²⁴ См. Манн Т. Указ. соч. — С. 384.

²⁵ Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблемы человека в западной философии. — М., 1988. — С. 31, 63.

²⁶ Хайдеггер М. Онто-тео-логическое строение метафизики // Хайдеггер М. Тождество и различие. / Пер. с нем. А. Денежкина. — М.: Гнозис, Логос, 1977. — С. 49.

²⁷ Делёз Ж. Различие и повторение. / Пер. с фр. Н. Б. Маньковской и Э. П. Юровской. — СПб.: Петрополис, 1998. — С. 71.



КОНЕВ Владимир Александрович / Vladimir KONEV

| Антропологический поворот/разворот культуры — новый вариант проекта модерна |

себя, что же такая ситуация предполагает, что она требует от нас. Ситуация, открывающая различие, обязательно включает в себя анализ своих возможностей и требует от человека активности и принятия определенного решения. Опыт различия раздвигает пространство жизни человека, открывает в нем пустоты, зияния, требующие заполнения. Поэтому реальностью различия оказывается утверждение, принятие или отрицания *Этого*, которое совершается *Этим* человеком²⁸. Идея различия открыла для культуры традиции Просвещения значимость второго члена противопоставления повторения и различия, стандарта и непохожести, типичного и индивидуального, указала на культурную и социальную продуктивность *principium individuationis*.

Индивидуальность ворвалась в жизнь: каждый человек стремится культивировать ее в себе, даже тогда, когда этот культ становится модой, каждый старается обустроить свою жизнь по-своему, даже тогда, когда она выстраивается из стандартных вещей. И если волны времени смыли общий профиль человека, начертанный универсальной рукой Просвещения на песке истории, то вместо него перед взором каждого вдруг объявилось огромное количество лиц — селфи (selfies), которые моментально рисуются с помощью различных гаджетов на виртуальном полотне инета. Пусть это модное увлечение, пусть это «пена» на поверхности жизни, но, как утверждали диалектики, и «пена есть выражение сущности». А сущность в том, что индивидуальность не только стала ценностью, но и получила возможность заявить о себе в культурном пространстве. Просвещение, категоричным утверждением Канта, провозгласило о недоступности вещи-в-себе, то есть конкретной вещи во всем ее своеобразии, вещи в ее индивидуальном облике, познающему разуму, а, следовательно, и основанному на разуме действию, оставив доступ к самой вещи только искусству, но и там ее прикрыли завесой типичности или идеала. Теперь же благодаря новейшим средствам коммуникации и презентации всякое индивидуальное начало может получить своё объявление, став всеобщим достоянием. Будь это произведение искусства, которое благодаря техническому воспроизведению, приобретает особое существование²⁹, или будь это любое событие, которое через телевидение, через видео и сети в интернете, становится достоянием не только его участников, а всех. Каждый человек может поставить себя перед всем миром, и сам мир в любом своем проявлении может предстать пред каждым из нас. Экран компьютера, включенного в мировую сеть, становится не просто окном в мир или дверь, через которую я вхожу в мир, это точка слияния мира и человека, это вольтова дуга, рождающая особое состояние человеческого бы-

тия, в котором, как в плазме, нет дифференциации на частное и публичное.

Это и есть поворот культуры к человеку, к *каждому* человеку, это и есть ее антропологический разворот. Свершившийся в культуре антропологический поворот/разворот не только обратил внимание культуры к различию, а тем самым к разнообразию жизни в ее чувственных и визуальных проявлениях³⁰, но открыл вход в культуру «простому» человеку, человеку повседневности. Популярная культура, вызывающая презрительные оценки «интеллектуалов», на самом деле является той мембраной, которая соединяет/отделяет культуру и повседневность, обеспечивая обмен смыслами и предпочтениями между культурой и реалиями жизни.

Антропологический разворот культуры, прошедший в минувшем и совершающийся в текущем столетии, обратил внимание на еще одно важное для культуры обстоятельство — на то, как развивается культура, на историю. К теориям истории общества и культуры как поступательного, прогрессирующего развития Гегеля и Маркса в начале XX века добавляется концепция Шпенглера, отвергающая историческое единство культурного развития и видящая в истории смену различных культурных парадигм (говоря современным языком), не связанных друг с другом исторической преемственностью. И когда в 60-х годах минувшего века был осознан свершившийся антропологический поворот как в гуманистике, так и в культуре, тогда встал перед гуманитарной наукой вопрос — а что означает этот поворот с исторической точки зрения? Является ли «пост-модернизм», как стали называть это новое состояние культуры, продолжением предшествующего типа культуры или это только новый стиль мысли, или это новая культура, идущая на смену культуры *modern age*, культуры эпохи Нового времени? Ю. Хабермас, выступивший в защиту проекта модерна, проекта культуры Нового времени, который (проект), по его мнению, еще не исчерпал себя, остался в гордом одиночестве. Сторонников признания постмодерна либо как нового стиля искусства, стиля мысли и поведения, либо как нового типа культуры оказалось гораздо больше. Далеко не все были в восторге от постмодерна, но так или иначе принимали, что наступил новый этап культурного развития. Приставка «пост-» ставила «постмодернизм» в позицию не только «после» модерна по времени, но и противопоставляла его проекту модерна. Однако, как показывает анализ зарождения и развития антропологического разворота культуры, идеи определившие ценности и смыслы культуры «постмодерна» — различие, событийность, индивидуальность, игра, свобода как порождение необходимости и т. п. — были вариациями тех исходных идей гуманистов Возрождения, который заложили основу культуры модерна, окончательно оформившуюся в Просвещение. Поэтому современная европейская культура — это не *пост-модерн*, это и не *продолжение* или *завершение* уже реализованного проекта модерна, это новый *вариант* культуры модерна, который вырастает из того же зародыша, что и первый ее вариант, но развивается под влиянием новых цивилизационных достижений.

²⁸ В связи с анализом отношения утверждения и отрицания, в которых различие объявляет свою реальность и значимость, Делёз, как и Ницше, и как Хайдеггер, обращается к искусству, различая два способа связи утверждения с отрицанием — «способ поэта», в котором первично утверждение, и «способ политика», в котором на первом месте оказывается отрицание (см. Делёз Ж. Указ. соч.. С. 75–78). См. также: Конев В. А. Трансцендентальный эмпиризм Ж. Делёза (Семинары по «Различию и повторению»). — Самара: Самарский университет. 2001. — С. 33–41.

²⁹ Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе / Под. ред. Ю. А. Здравового. — М.: Медиум, 1996.

³⁰ См. подробный анализ роли визуальных практик в культуре современности в: Конев А. В. Визуальные практики идентичности в контексте современной популярной культуры: кино и мода. — СПб.: Астерион, 2013.



КОНЕВ Владимир Александрович / Vladimir KONEV

| Антропологический поворот/разворот культуры — новый вариант проекта модерна |

Мне представляется, что здесь мы встречаемся с ситуацией, подобной ситуации «конца истории», как ее представил Фрэнсис Фукуяма. Опираясь на историософские идеи Гегеля и Маркса, которые считали, что история как развитие определенной идеи (Гегель) или определенного экономического механизма (Маркс), исчерпав потенциал своего развивающегося начала, прекращает историческое (качественное) изменение, Фукуяма пришел к выводу, что человечеством в такой форме как либеральная демократия уже достигнут «конечный пункт идеологической эволюции человечества» и «окончательная форма правления в человеческом обществе»³¹. Не буду сейчас обсуждать содержательную сторону концепции американского философа — либеральная демократия или монархия, оснащенная демократическими институтами, или социал-демократия могут рассматриваться как предпочтительные формы правления — важно то, что в истории, действительно, могут наступить такие периоды, когда сохраняются неизменными основные принципы функционирования социума и экономики, но не останавливается сам процесс жизни людей и институций. Реальная общественная жизнь будет варьировать принципы и институты общественного устройства, опираясь на их сущностное единство.

Культура всегда была ориентирована на поддержание и развитие достойного и приемлемого для общества и окружения поведения человека, но до Нового времени в центре внимания культуры был не сам человек, а то, на что он должен

³¹ Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. / Пер. с англ. М. Б. Левина. — М.: Изд. АСТ, 2004. — С. 7

ориентироваться (Порядок бытия, Справедливость, Бог)³². И только в *Modern Age* цель, функция, предназначение культуры — поступок человека — становится и в центр культуры³³. Эпоха Возрождения вводит интересы самого человека в культуру как ее доминантную ценность. И отныне вряд ли культура может изменить свою центральную идею. Конечно, интересы и стремления человека будут пониматься по-разному, Просвещение понимает их так, а современная культура — по-другому. Но это всегда будут именно интересы самого человека. «*Sapere aude*» — «Имей смелость думать сам!», — провозгласил Кант. Но, как и что думать — это уже подскажет время.

Таким образом, проект культуры модерна может по-разному трансформироваться, модифицироваться, варьироваться, но в центре его всегда, надеюсь, будет сохраняться утверждение интересов и стремлений самого человека.

И эта историческая особенность культуры была открыта антропологическим поворотом/разворотом европейской культуры на рубеже XX-XXI веков.

³² Ж. Делёз, развивая идею Фуко, высказанную им в книге «Слова и вещи», говорит о разных формах явления индивида в культуре — форма-Бог и форма-Человек. В классической исторической формации (от античности до Нового времени) действует не форма-Человек, а форма-Бог. То есть, *возможен* только человек в отношении к Богу и с разрешения Бога. (См.: Делёз Ж. Фуко. — М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. — С. 162–163.) Бог всё творит и постоянно творит, поэтому — «Отче Мой! Если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем, не как Я хочу, но как Ты» (Мф., 26:39).

³³ Согласно Делёзу, становится и утверждается форма-Человек (Делёз Ж. Фуко. — С. 163–167).

