

УДК 1(091)
ББК 87.3(2)
Р 89

Р 89 **Русский логос: горизонты осмысления.** Материалы международной философской конференции, Санкт-Петербург, 25–28 сентября 2017 г. В 2-х т. Т. 1 / СПб.: «Интерсоцис», Изд. РХГА, 2017. — 560 с., илл.

ISBN 978-5-88812-856-5 (общий)

ISBN 978-5-88812-858-9 (том 2)

**Конференция проведена при финансовой поддержке РФФИ,
проект № 17-03-14178г**

В издании представлены статьи по материалам докладов, международной философской конференции «Русский логос: горизонты осмысления», прошедшей 25–28 сентября 2017 г. в Санкт-Петербургском государственном технологическом институте (Техническом университете), Социологическом институте Российской Академии Наук (Санкт-Петербург), Российском государственном педагогическом университете им. А.И. Герцена (Санкт-Петербург), Русской христианской гуманитарной академии (Санкт-Петербург). Конференция прошла при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований.

Конференция посвящена традициям русской мысли в многообразных опытах философского, религиозного, общественно-политического, научного, литературно-поэтического и художественного воплощения, во всём жанровом, идеологическом и историческом своеобразии и противоречивости. В едином пространстве разговора собраны представители различных методологических направлений, философских дисциплин и традиций, исследующих полифонию русской мысли. В конференции приняли участие исследователи в различных областях гуманитарного знания — философы, филологи, историки, литературоведы, искусствоведы, логики, социологи, политологи, психологи — из России, стран ближнего и дальнего зарубежья.

Материалы сборника представляют интерес для специалистов по философии, филологии, истории, литературоведения, искусствоведения, логики, социологии, политологии, психологии и всех, кто интересуется современным творческим состоянием отечественной мысли.

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Проф. А.П. Шевчик, проф. В.В. Козловский, проф. Е.Н. Ивахненко, проф. Д.К. Богатырев,
проф. В.А. Рабош, проф. Б.И. Пружинин, проф. Т.Г. Щедрина.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Председатель — А.А. Грякалов. *Секретарь* — О.Н. Ноговицин.

Е.В. Алымова, М.Е. Арндт, Н.А. Артеменко, Р.Г. Браславский, О.Ю. Гончарко, К.А. Ермилов,
Н.Б. Иванов, А.Н. Исаков, С.В. Лагутин, Е.Н. Лисанюк, А.В. Малинов, М.В. Михайлова, И.Н.
Мочалова, Е.С. Протанская, И.А. Протопопов, А.В. Протопопова-Журбина, А.И. Резниченко,
Р.В. Светлов, А.К. Секацкий, Л.Г. Тонян, Л.В. Шиповалова, В.А. Щученко.

ПАРАДОКСЫ РУССКОГО ЛОГОСА: СВИДЕТЕЛЬСТВА УТВЕРЖДЕНИЯ

© Редакционная коллегия — 2017 г.

ISBN 978-5-88812-856-5 (общий)

ISBN 978-5-88812-858-9 (том 2)

Константин Алексеевич Очеретяный / Konstantin Ocheretyan

МЕТАХУ–MEDIUM–СОФИЯ: КАК МЫСЛИТЬ МЕДИА СРЕДСТВАМИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ?¹

АННОТАЦИЯ: анализируется возможность использования понятия «София» из концептуального языка русской философии, для расширения дискурса о медиа. В новоевропейской рефлексии медиа традиционно мыслятся как отчужденный и овеществленный разум человека, русская философия ориентируясь на понятие «Софии» как разума самих вещей возвращается к до-ноевропейскому пониманию: при таком подходе не медиа отчуждают человека от природы и общества, но сам человек оказывается чужим себе, когда не понимает медиа.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: медиа, русская философия, София, технология, отчуждение, мышление.

Metaxy–medium–Sophia: How to think media through the means of Russian philosophy?

ABSTRACT: the possibility of using the concept “Sophia” from the conceptual language of Russian philosophy, for expanding the discourse on media, is analyzed. In the West European reflection of media traditionally thought of as an alienated and materialized human mind, the Russian philosophy and philosophy, guided by the concept of “Sophia” as the reason of the things themselves, returns to the more ancient understanding: with this approach, not media alienate people from nature and society, but the person himself is a stranger to himself when he does not understand the media.

KEYWORDS: media, Russian philosophy, Sophia, technology, alienation, thinking.

Зигмунд Фрейд, дав знаменитое описание ребенка, играющего с катушкой, не только убедительно показал, что уже первые опыты столкновения человека с миром неотделимы от интерпретации, но и акцентировал тот факт, что интерпретация здесь осуществляется через вещь. Посредством игровой интеракции с катушкой ребенок интерпретирует многообразие импульсов в чувственном и смысловом спектре, определяет себя как телесное существо в отношении к тому, что увеличивает или ограничивает возможности его тела, переводит поток голосов, подвижные границы предметов, колеблющиеся контуры лиц в единый структурированный универсум. Мир схватывается в вещи. «Мир как вещь... <...> Сейчас нам кажется несомненным, что наши многочисленные вещи созданы нашими потребностями и нашим опытом. Однако это не так. Вещь появилась у человека не в силу его потребностей. <...> Человек репродуцирует свои представления о природе и вещах в словах (или их эквивалентах) и в поступках. Вещь для него — космос, и он создает вокруг себя вещи, которые представляют собой жизнь природы. <...> Вещь, изображающая космос, сама есть этот самый космос плюс то лицо, которое создало космос и эту вещь» [1, с. 86–87].

Катушка в руках ребенка как вещь для архаического сознания — не продукт отчужденного труда, а источник живой смыслообразующей силы, особая собранность мира: через вещи человек понимает природу, общество и себя. Неудивительно, что с вещами возможен и ведется активный диалог. «Своеобразным проявлением <...> слитности человека с вещью, тождественности человека и вещи можно считать любопытный феномен *vox rei*, т. е. “говорящей вещи”» [2, с. 77]. Нас удивляет когда

в ветхозаветном описании наравне с мудростью Соломона прославляются его богатство и даже пища за столом, но для древневосточного человека такое описание не случайно: в своих вещах (собственности) Соломон выражен не меньше, чем в мудрости, более того, эти вещи говорят за Соломона о его мудрости. Если мы обратимся к истории Античности, то увидим, что «значительная часть надписей на вещах делается от лица самой вещи, т. е. вещи говорят через надпись. <...> Надпись звучит, а не созерцается, ее произносят и слушают, а не смотрят, потому-то она и выпадает из живописной композиции, располагаясь не в пространстве изображения, а “на пустых местах”» [3, с. 42–43]. Человек обретает себя в диалоге вещей. Вещи учат его, поскольку сами они представляют собой мудрость мира, они ведут диалог с владельцем обучая его, наделяя его интеллектом. Например, «ножницы как хорошо сконструированный артефакт являются не просто продуктом интеллекта, но и тем, что наделяет интеллектом (внешним потенциальным интеллектом), в самом прямом и интуитивно понятном смысле: когда вы даете кому-либо ножницы, вы увеличиваете его возможности более быстро и благополучно достичь выполнения умных действий» [4, с. 106]. Ребенок из фрейдовского примера мыслит катушкой, чувствует ей, желает ей, как мастер мыслит инструментом, как наше мышление зависит от средств, к которым мы прибегаем. Именно в этом состоит роль медиа, создавать среду через использование средства, среду в самом широком смысле: среду смыслов, среду аффектов, среду желаний — медиасреду.

Среда умных вещей знакома нам сегодня как технологическая среда инструментов-гаджетов, служащих подспорьем сознанию, психопротезом (В. В. Савчук). В современности мы озабочены тем, что мир артефактов создает когнитивные схемы, превышающие возможности индивидуального сознания. Мы причастны вещам, но при этом не понимаем их разум: те цели, которые мы перед собой ставим, модифицируются средствами, которые мы используем, и неизбежно возникает подозрение, что в деле целеполагания нам принадлежит последнее слово. Нам отведена роль пленников технического разума, медиальной парадигмы мышления. «В конструкции любого технического аппарата лежит общественно-исторический проект, а следовательно, и определенная схема взаимоотношений между людьми и вещами» [5, с. 52]. Однако в конструкции вещи может быть заключен и мир, которому мы подчинены, но который остается скрыт от нас. Проникновение в разум вещей — интеллектуальная проблема цифровой современности, но ум вещей, свечение смысла в вещах — проблема, которую ставило себе сознание человека с древности. Со времен архаики, на протяжении античной и средневековой культуры вещь виделась как собранность мира, как его логос. Традиционный пример: мастер, создающий вещь, обнаруживает себя в тайне замысла: он не творит *ex nihilo*, а использует материю, уже имеющую форму. Его творение прежде всего мудрый диалог с формой. Он как бы убеждает вещь принять форму, которую он не творит, а лишь только видит и выражает, вместе с формой-замыслом он приносит и нечто скрытое, некую тайну формы, которая идет не от него, но через него. Вещь-творение оказывается больше самой себя, и тем самым она оказывается символом: помимо феноменально-энергетической стороны она содержит в себе и сущностную сторону, некий замысел, который выражается, но никогда не исчерпывается выражением. Эта сторона вещей как раз и опознается сознанием как умная сторона, как явление некоего иного ума в замысле мастера. Поэтому любое искусство приравнивается к познанию и толкованию, открывающему в явном то, что прямому взгляду не дается: искусство как художественное ремесло оказывается в то же самое время и практикой познания мира через вещь. Эта умная сторона вещи, сущность, косвенно проявляемая в ее художественном оформлении, признается онтологическим корнем,

¹ Статья написана при финансовой поддержке гранта РФФИ (отделение гуманитарных и общественных наук) 17-03-50159 а(ф) «Концептуальный язык русской философии как инструмент исследования медиальности».

указывающим на основу мира, на его скрытую логику. В форме вещи содержится след иного — скрытой реальности, невыражаемой полностью. Этот след иного, для которого форма лишь посредник и временная фиксация, есть печать умного мира, мира как проявление ума — устроенности и упорядоченности. Именно в этом смысле ремесленники Средних веков видели в каждом изделии участие в сотворении, именно поэтому античное сознание видело в вещи отражение космоса, именно поэтому архаичное сознание даже в повседневных вещах и практических действиях видело ритуальное соучастие в космическом со-творении. Именно в этом смысле философия с самого своего возникновения занималась рассмотрением формы как ключа-посредника к тайне вещей.

Слово «философ» впервые появляется в диалоге «Пир» [6, с. 38], и, возможно, не вызывает удивления, что это слово соседствует со словом $\mu\epsilon\tau\alpha\acute{\xi}\upsilon$ — греческим предшественником более знакомого нам латинского «medium»: этими именами персонаж указанного диалога Диотима называет Эрота, того во всех смыслах парадоксального божества, в котором нуждаются все (и боги, и смертные) и который сам ни в чем и ни в ком не нуждается. Эрот — посредник между людьми и богами, олицетворяющий онтологическое беспокойство сущего. Эрот владеет способностью пробуждать кого-либо или что-либо от оцепенения в неопределенности к тотальной действительности, в том числе побуждать идею в материи. Этим описанием Платон впервые ставит проблему философии как акта медиации, а также открывает медиальную сущность философии. Аристотель вслед за Платоном употребляет понятие $\mu\epsilon\tau\alpha\acute{\xi}\upsilon$ во второй книге трактата «О душе», рассуждая о принципе действия пяти чувств: зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания. Греческий философ замечает, что каждое из чувств может пребывать в двух состояниях — потенциальном и актуальном, следовательно, существует некая среда — $\mu\epsilon\tau\alpha\acute{\xi}\upsilon$, которая актуализирует работу чувств, позволяя обнаружить как само чувство, так и тот объект, на который оно направлено. В этом обнаружении чувство, равно как и его объект, открывает свою истину, становится действительным.

Понятие *media* входит в западноевропейский философский контекст, по всей видимости, при прочтении Фомой Аквинским Аристотеля и переводе греческого $\mu\epsilon\tau\alpha\acute{\xi}\upsilon$ латинским *medium*. $\mu\epsilon\tau\alpha\acute{\xi}\upsilon$ соотносилось у Аристотеля лишь с пятью рассматриваемыми чувствами (зрение, слух, обоняние, вкус, осязание). *Medium* у Фомы Аквинского — в отличие от $\mu\epsilon\tau\alpha\acute{\xi}\upsilon$ — соотносится с любым возможным чувством, даже если оно, по крайней мере временно, не проявлено в человеческой природе, но может проявиться, например, при грядущем воскресении в нетленном теле или вовсе присуще другим сущностям, таким как ангелам. Отсюда множественное число — *media* и его понятийная вариативность, связывающая его с возможными интеллигибельными мирами и обнаруживаемая позднее в немецкой традиции. В кантовских «Критиках», в «Феноменологии духа» и ярче всего у Гердера, который пишет о «медиа» как о «средах существования», доступных и (до поры) недоступных человеку средах (в немецком оригинале — *die Medien*), в которых человек может узнавать или не узнавать себя. «По всей видимости, в творении существует не одна такая среда, о которой у нас нет ни малейшего представления, поскольку мы лишены органов, позволяющих нам воспринять ее; и таких сред должно быть немало, потому что почти в каждом живом существе мы замечаем явления, не объяснимые на основе нашего, человеческого, органического строения» [7, с. 60]. Отсюда уже не так далеко до пост- и трансгуманистических настроений, близких эпохе цифровой культуры. Однако понятие «медиа» здесь дается уже не в том смысле, в котором о нем говорит философская традиция мышления о медиа со времен Платона и до Фомы Аквинского. Понятие среды и опосредования, понятие технической

и инструментальной медиации в новоевропейской философии идет параллельно с понятием самосознания. *Media* обнаруживается в нерасторжимой паре с *cogito* — и это прямое следствие «картезианской революции». «На протяжении Средних веков человечество никогда не мыслило себя активным производителем знаний. Считалось, что знание о деталях и высших законах божьего творения можно получить только через божественное откровение» [8, с. 38]. После «картезианской революции» центр интеллигибельного смещается от мира как развернутой в пространстве и времени божественной истине к деятельному человеческому сознанию. Теперь уже и божественная мысль, трактуется по образцу человеческой. Человек стал законодателем и производителем знания, монополистом истины, а в вещах стали обнаруживать не истину и знание, а лишь отчужденный разум, который необходимо преодолеть. Если раньше форма предмета, добытая в искусстве, была как бы умным делом, диалогом, в котором открывалась судьба вещи, мастера и мира; форма, которую видел и открывал мастер, содержала в себе помимо феноменально-энергичного выражения искусства-техники также и феноменально-энергичное выражение бытия самой вещи (т. е. в столкновении и диалоге энергий открывалась тайна сущности), то теперь форма вещей больше не отсылает к тому, что в них не проявлено. Энергично-феноменальная сторона субъекта как бы полностью поглощает феноменально-энергичную сторону вещи, делая ее предметом, а значит, не вещь самой по себе (латинское значение *res* как носителя совершенств-реальности), но вещь для другого, предметом или объектом (*objectum*). Теперь энергия самосознания гасит своим «естественным» светом автономное сущностно-смысловое свечение вещи, затемняет печать инобытия, иного — божественного разума.

Вещи, инструменты, техника, лишившись своего божественного измерения, перестали рассматриваться как то, что наделяет человека потенциальным разумом, направляет и ориентирует его в мире. Сознание сузилось до границ индивидуального самосознания, а индивидуальная чувствительность, главным образом чувство присутствия в мире, — до границ анатомического тела. Когда понятие «опосредование» (медиации) возникает в философском дискурсе после «картезианской революции», оно означает «отчуждение» или «возвращение вытесненного», хитрость разума или технологию расширения (субъективного) сознания, но вовсе не умную реальность. В то же самое время русская философия сохраняет изначально онтологическое понимание $\mu\epsilon\tau\alpha\acute{\xi}\upsilon$ путем сближения его с понятием «София». Так, Сергей Булгаков, обращаясь к истолкованию Платона, пишет: «...причастность бытия идеям, $\mu\epsilon\theta\epsilon\zeta\iota\varsigma$, о которой говорит Платон, изъяснена была им же как всеобщая всепроникающая сила Эроса, великого посредника “между богом и смертным”, — $\mu\epsilon\tau\alpha\acute{\xi}\upsilon$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$ $\tau\epsilon$ $\kappa\alpha\iota$ $\theta\upsilon\eta\tau\omicron\upsilon$. <...> Платон здесь определяет природу отношений между идеями и ее эмпирическим “становлением” как эротическое стремление, как алчбу и жажду пустоты к полноте, как зачинательную ее силу. Материя любит свою идею-форму и стремится к ней. <...> $\mu\epsilon\theta\epsilon\zeta\iota\varsigma$, сопричастность материи идее именно и есть Эрос, эрос “земли” к “небу”. Идея-энтелехия есть одновременно и данность, как корень бытия, и задание, устремленность за пределы наличности» [9, с. 217]. В самой материи, по Булгакову, наличествует некая устремленность отражение смысловой полноты (по его же определению — софийности) и только поэтому материя может быть оформляема, она насыщена безграничными возможностями, которые актуализируются (оформляются) силой посредника $\mu\epsilon\tau\alpha\acute{\xi}\upsilon$. То есть если онтологическую полноту сущего — предел актуализации как форму форм можно мыслить теологически, как Бога, а материю — не как чистую возможность только, но как отражение замыслов Творца, то самим «живым зеркалом» (по выражению Лейбница), отражающим образ Первосущего и актуализирующим форму (т. е. разные

степени смысловой и онтологической проявленности) является метаξύ — софийный посредник, онтологический медиум: божественная техника как творение смыслов в этом посреднике совпадает с человеческой техникой как творением вещей. Более того, в этой перспективе технический посредник — вещь, которой мы мыслим, и одновременно орган нашего неорганического тела — оказывается онтологическим оператором, инструментом открытия нами иных возможных миров, источником иного опыта мира и способом актуализации иных модусов присутствия в мире. Понятие о «Софии» здесь выступает ключом к пониманию того мира, который создается техническими посредниками, к пониманию медиареальности. Мир уже предначинчен средствами, к которым мы прибегаем, в вещах, к которым мы обращаемся, заложены не когнитивные схемы только, т. е. способы постановки и разрешения задач, но и экзистенциальные схемы, т. е. способы понимания повседневности через ее проживание и переживание. В понятии «София», примененном к технологии, mediūm уравнивается в отношении к cogito: опосредование — больше не вынесение разума вовне, но подключение к источникам форм мышления, воления, эстетического переживания, поскольку мир, упакованный в вещь-инструменте, в своей софийной выраженности является не отчужденным разумом, но актуальным разумом, от которого скорее отчужден отдельный интеллект как потенциальный разум.

Рассуждая о русском мировоззрении, С. Франк отмечает: «...русский антирационализм как раз не означает, что русский дух сопротивляется способности в одной лишь логической очевидности и логических взаимосвязях усматривать выражение окончательной и полной истины. В этом смысле можно сказать, что русский дух решительно эмпиричен: критерий истины для него — всегда в конечном счете опыт. Но мы тотчас же заметим принципиальное различие между английским и русским эмпиризмом: оно совершенно недвусмысленно выражено в философской литературе обоих народов. Для английского эмпиризма опыт равнозначен чувственной очевидности: он без остатка раскладывается на комплекс данных чувственного восприятия; что-то “узнать” означает в английском смысле — натолкнуться на что-то внешнее, доступное благодаря чувственному восприятию. Решительно иной смысл имеет русское понятие опыта. Опыт означает для русского в конечном счете то, что понимается под жизненным опытом. Что-то “узнать” — означает приобщиться к чему-либо посредством внутреннего осознания и сопереживания, постичь что-либо внутреннее и обладать этим во всей полноте его жизненных проявлений» [10, с. 476]. София как выражение разума самих вещей, превышающего порог индивидуального сознания и опыта, таким образом, не столько мыслиться сколько мыслит в том, кто в ней пребывает, и именно поэтому данное понятие может быть применено к анализу медиареальности, поскольку медиа дают человеку новое тело и возвращают ему способность понимать ситуацию изнутри, через эмоциональное вживание; познание здесь — живое знание (переживание), а медиарациональность — это понимание действительности, не извне как объективно противостоящего, эмоционально-отчужденного вещественного нечто, но изнутри самой этой действительности, в живом эмоциональном психотелесном укорениении в ней. Парадокс: инструмент познания (средство) здесь сама смысловая среда (действительность), а степень понимания зависит не от отстранения, а от живого проникновения в эту среду. Именно в этом смысле П. Флоренский отмечает, что техника не только обладает герменевтической силой, а «технические изобретения можно рассматривать как реактив к нашему самопознанию» [11, с. 421], но она также и является принципом устройства существующего и способом обнаружения скрытых сторон бытия. В отдаче себя разуму вещей мы начинаем мыслить, обнаруживаем

«в технике — еще не изученные стороны жизни. Линия техники и линия жизни идут параллельно друг другу; но соответственные точки той и другой могут забегать вперед и отставать относительно друг друга. И это дает судить нам о каждой из этих линий прогностически, на большее расстояние, чем они даны нам фактически — линия жизни в сознании, линия техники в действительности» [11, с. 421].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Фрейдберг О.М.* Введение в теорию античного фольклора: Лекции // Фрейдберг О.М. Миф и литература древности. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. С. 7–222.
2. *Вейнберг И.П.* Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М., Наука. 1986. 208 с. (Серия «По следам исчезнувших культур Востока».)
3. *Брагинская Н.В.* Надпись и изображение в греческой вазописи // Культура и искусство античного мира / Под ред. И.Е. Даниловой. М.: Сов. художник, 1980. С. 41–99.
4. *Деннет Д.* Виды психики. На пути к пониманию сознания. М.: Идея-Пресс, 2004.
5. *Хабермас Ю.* Техника и наука как идеология. М.: Практикс, 2007.
6. *Адо П.* Что такое античная философия? М.: Издательство гуманитарной литературы, 1999.
7. *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977.
8. *Гумбрехт Х.У.* Производство присутствия: Чего не может передать значение. М.: Новое литературное обозрение, 2006.
9. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний // Булгаков С.Н. Сочинения: В 2 т. М.; СПб.: Искусство; Инапресс, 1999. Т. 1.
10. *Франк С.Л.* Русское мировоззрение // Франк С.Л. Духовные основы жизни. М.: Республика, 1992. С. 472–500.
11. *Флоренский П.* Органопроекция // Флоренский П. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 2000. Т. 3 (1). С. 402–421.