

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

имени М.В. ЛОМОНОСОВА

ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

На правах рукописи

Давыдов Игорь Александрович

**Трансформация антропологической реальности
в мире числовых соотношений**

5.7.8 Философская антропология, философия культуры

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук
Ростова Наталья Николаевна

Москва — 2023

Оглавление

Введение	3
Глава 1. Основания цифровой онтологии	17
1.1. Делезианский концепт сумасшествия как основание цифрового дискурса	20
1.2. Аффект и критика числовой транспарентности человека	32
1.3. Хтулуден Донны Харауэй – проект цифровой компостизации	43
1.4. Сетевые концепты в контексте дигитализации	61
1.5. Феномен сложности и цифровая деантропологизация	66
Глава 2. Философская критика цифрового дискурса	79
2.1. Антропологическая катастрофа в мире числовых соотношений	82
2.2. Синергичная репрезентация феномена виртуальности	89
2.3. Антропология Ф.И. Гиренка и цифровой Другой	93
2.4. Четверица Хайдеггера и аннигиляция антропологического	95
2.5. Четверица Хайдеггера и теория сложности	110
Глава 3. Культурно-исторические истоки цифрового дискурса и перспективы нецифрового понимания человека	116
3.1. Осевое время как исток исчисляющего мышления	118
3.2. Филологические основания современного цифрового дискурса	127
3.3. Антропологический ресурс поэтического языка	129
3.4. Перспективы нецифрового понимания человека: homo imaginabundus/homo virtualis	132
Заключение	138
Список литературы	142

Введение

Актуальность темы

Актуальность диссертационного исследования продиктована дигитальными вызовами по отношению к антропологической реальности, масштаб которых позволяет говорить об антропологической катастрофе. Если на рубеже XX-XXI вв. мы говорили об антропологической катастрофе как экзистенциальной проблеме – примате принципа бытия над принципом существования (М. Мамардашвили) или доминировании событий над смыслом, а языка над сознанием (Ф.И. Гиренок), – то сегодня антропологическая катастрофа означает элиминацию человеческого способа быть, не оставляющую человеку выбора. Алгоритмизация повседневных практик, распространение цифровых платформ во всех сферах нашей жизни, переход к так называемой четвертой промышленной революции (К. Шваб) позволяют усомниться в статусе человека. Мы вынуждены, как говорит Шваб, снова задаться вопросом о человеке. Проблема этого вопроса состоит в том, что дигитализация стремится охватить человеческий мир во всей его полноте, и мы рискуем не обнаружить в человеке пространство собственно человеческого. В цифровом мире наши практики, а главное – наше отношение к самим себе, трансформируются – то, что относилось к эмоциональной и приватной сферам, объективируется, то, что считалось пространством нашей свободы, начинает расцениваться как тотально наблюдаемое и предсказуемое. Сам принцип алгоритма противоположен принципам антропологической реальности, которую составляют такие уникальные феномены, как воображение, историчность, временность, самоаффектация, субъективность, чувство реальности. Необъективируемые чувства человека вступают в противоречие с миром исчисляющего мышления, поскольку субъективность, выведенная за пределы самости, превращается в фигуру нечеловеческого Другого. На место антропологических практик самовоздействия человека заступают

постчеловеческие практики, заключающиеся в реакции на стимулы внешней среды. В последнем случае человек теряет свою онтологическую исключительность и сводится к объекту нечеловеческого мира. Если человеческий способ быть раздвоен на два типа воздействия – внутренний и внешний, то постчеловеческий ликвидирует эту двойственность.

Наряду с фундаментальными изменениями в мире, связанными с объективными процессами технологического прогресса, в философии мы обнаруживаем так называемую дигитальную онтологию и ее вариацию постонтологию (в ней отсутствует логос и онтика), то есть философию, суть которой состоит в элиминации феномена человека путем концептуализации «бытия-в-цифре». Дигитальная онтология строится на неразличении субъективности и цифрового кода, то есть на неразличении человеческого и нечеловеческого.

В связи с вышесказанным для современной философии и культуры в целом становится важным исследование новых дигитальных дискурсов и их влияние на повседневность, а также, наряду с этим, кажется важным исследование классических и новых антропологических дискурсов, концептуализирующих различие человеческого и нечеловеческого и позволяющих подступить к вопросу «Что есть человек?» в условиях стремительно меняющегося мира.

Степень разработанности темы

Вопросы дигитального дискурса рассматриваются различными философскими школами и направлениями, представленными противоположными взглядами на антропологическую реальность в условиях её цифровой трансформации.

Из российских центров изучения данной тематики можно выделить: Институт философии РАН, Научный совет РАН по методологии искусственного интеллекта; Институт развития информационного общества (Т. В. Ершова); Томский государственный университет, занимающийся исследованиями тенденций высокотехнологичного социума (Е. А. Жукова, И.

В. Мелик-Гайказян); Московскую антропологическую школу, уникальный взгляд которой на положение человека в мире числовых соотношений представлен в исследованиях профессоров философского факультета МГУ Ф. И. Гиренком и Н. Н. Ростовской; одна из последних работ МАШ – книга «Философия трансмедиа. Коллективная монография»¹, отразившая результаты исследований в русле сингулярной философии. Также необходимо указать научную деятельность отечественных специалистов по теме трансмедиа С. В. Клягина², А. А. Калмыкова³, В. В. Савчука⁴ и др. Рецепцией теоретических разработок МАШ отмечены работы д. Д. Романова⁵.

Сложностная теория, рассматривающая человека в контексте самоорганизующихся, нелинейных, открытых систем, в отечественной литературе представлена В. И. Аршиновым, Я. И. Свирским, В. Г. Будановым, В. Е. Лепским.

Известен своими работами на тему цифровой трансформации культуры декан философского факультета МГУ (1998-2020 гг.) В. В. Миронов, очертивший грани перехода антропологической реальности к приращку цифровой среды, симуляции существования в «цифровой пещере»⁶. В данном научном поле работает и профессор Б. В. Марков⁷.

¹ Философия трансмедиа. Коллективная монография / под ред. Ростовской Н.Н. М.: Проспект, 2021. 88 с.

² Клягин С. В. Аватары нечеловеческого: социально-антропологические вызовы современных информационных практик // Гуманитарные чтения РГГУ - 2010: Теория и методология гуманитарного знания. Россиеведение. Общественные функции гуманитарных наук. М.: РГГУ, 2011. С. 401-412.

³ Калмыков А. А. Трансмедийные мутации цифровой реальности // Вестник электронных и печатных СМИ № 1 (27). – М.: Редакционно-издательский отдел ФГБОУ ДПО «Академия медиаиндустрии», 2019. С. 50-57.

⁴ Савчук В. В. Медиафилософия. Приступ реальности. СПб.: изд-во РХГА, 2013. 338 с.

⁵ Романов Д.Д. Ното hallucinas: рецензия на монографию Ф.И. Гиренка «Введение в сингулярную философию» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. No 3. С. 713-719.

⁶ Миронов В. В. Платон и современная пещера big-data // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2019. Т. 35. Вып. 1. С. 4-24.

⁷ Марков Б.В. Проблема человека в эпоху масс-медиа // Перспективы человека в глобализирующемся мире. / Под ред. Парцвания В.В. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С.62-84.

Немаловажный вклад в развитие философского вопрошания о феномене дигитальности внесли С. С. Хоружий⁸, который концептуализировал понятие виртуальной реальности, С. А. Смирнов⁹, работающий над темами глобального аутсорсинга человеческих практик в связи с технологическим прогрессом¹⁰.

Влияние NBIC (S) технологий на современного человека исследуют И.А. Асеева, В.В. Чеклецов, О.А. Гримов, И.Ю. Алексеева, Е.Г. Гребенщикова, Е.Г. Каменский, С.В. Пирожкова, И.Е. Москалев, М.А. Сущин¹¹.

Аспекты интернет-сообществ и сетевой структуры виртуальной реальности рассматривают в своих работах Н.А. Носова, Д.И. Дубровский, А.Ю. Алексеева, Д.В. Иванова, Е.Е. Таратута, В.Л. Иноземцева, Л. В. Баева¹².

За рубежом изучением электронной реальности занимаются учёные Института Маклюэна (Virtual Maastricht McLuhan Institute, Нидерланды), например, К. Вельтман¹³; этические и антропологические вопросы пытаются решить Р. Капурро, работающий в Международном центре по проблемам информационной этики (ICIE, Германия), Л. Хэддон из факультета медиа и коммуникации Лондонской школы экономики (Великобритания), С. Роджерсон из Центра компьютерной и социальной ответственности (Университет Де Монфорт, Великобритания), А. А. Phillips¹⁴, R. Pratten¹⁵, С.А. Scolari¹⁶.

⁸Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии. № 6. 1997. С. 53-65. [Электронный ресурс]. URL: <https://synergia-isa.ru/biblioteka/virtualistika/> (дата обращения: 05.12.2022).

⁹Смирнов С. А. Человек перехода // Кентавр. Вып. 32. 2003. С. 29-36.

¹⁰Смирнов С. А. Город и Человек. Очерки по городской антропологии. М.: Ленанд, 2020. 272 с.

¹¹Социо-антропологические измерения конвергентных технологий. Методологические аспекты: Коллективная монография / Отв. ред. И.А. Асеева, В.Г. Буданов. Курск: Университетская книга, 2015. С. 191-210.

¹²«Бытие-в-мире» электронной культуры. Коллективная монография / под общ. ред. Л. В. Баевой; Астраханский гос. ун-т. СПб.: Реноме, 2020. 192 с.

¹³Veltman Kim H. *Frontiers in Electronic Media* / New York: Interactions Journal of the ACM, 1997, pp. 32-64.

¹⁴Phillips A. A. *Guide to Transmedia Storytelling: How to Captivate and Engage Audiences Across Multiple Platforms Hardcover* / New York: McGraw-Hill Education, 2012. 288 p.

¹⁵Pratten R. *Getting Started in Transmedia Storytelling: A Practical Guide for Beginners* / Seattle: CreateSpace, 2011. 244 p.

Перечисленные выше центры дигитальных исследований и отдельные философы (кроме названных нами представителей МАШ, С. С. Хоружего, С. А. Смирнова, С. В. Клягина, Б. В. Маркова, Д. Д. Романова) ориентируются, в большинстве случаев, на изучение «объективной реальности», например, баланса между комфортом и конфиденциальностью, некоторых исследователей волнуют психологические аспекты. Но с данным определением предмета исследования расходится представленная диссертационная работа. Вопрос субъективности, антропологической катастрофы в условиях доминирования исчисляющего мышления почти не затрагивается в подавляющем большинстве работ, посвящённых дигитальной проблематике.

Тематика исследований, связанная с влиянием четвёртой промышленной революции на будущее человека, представлена профессором Клаусом Швабом¹⁷. В своей одноименной работе Шваб соотносит технологические преимущества киберфизических систем и последствия их внедрения в экономическую, социальную, политическую и духовную сферы общества. В контексте данного исследования особый интерес представляет последняя сфера, дигитальные процессы в которой, по мнению самого Шваба, несут деструктивный характер в отношении человека с самим собой и с остальными людьми. Но, при некотором критичном подходе к процессам дигитализации, Клаус Шваб отстаивает идеи технологического и экономического прогресса, что в значительной мере нивелирует его негативные оценки к данным процессам.

В работе «Технология против человечества» европейский футурист Герд Леонгард критически относится к процессам дигитальной трансформации человека¹⁸. Цифровые технологии вышли из состояния равновесия с человеком, поэтому, по мысли Леонгарда, требуется

¹⁶Scolari, C.A. Transmedia Storytelling: Implicit Consumers, Narrative Worlds and Branding in Contemporary Media Production / International Journal of Communication. 2009. Vol. 3. № 4. P. 586-606.

¹⁷ Шваб К. Четвертая промышленная революция. – М.: Эксмо, 2016. 138 с.

¹⁸ Леонгард Г. Технологии против человека. – М.: АСТ, 2018. 320 с.

восстановление гармонии этих сторон через обращение к идейному наследию эпохи Ренессанса. Определяя подход Леонгарда в качестве романтического, можно выделить его концепт на фоне остальных своей антропологической направленностью, стремлением сохранить антропологический фактор в качестве ориентира при выборе тех или иных идейных решений в отношении противостояния цифровой реальности и человека. Но также следует учитывать фактор времени и исторического движения мысли, которые трансформировали равновесие Ренессанса в рационализм эпохи Модерна, а затем в доминацию исчисляющего мышления над остальными модусами и формами антропологической реальности.

Концептуальные подходы к критике исчисляющего мышления представлены в классической и современной философии исследованиями Ж. Бодрийяра и М. Хайдеггера. Ж. Бодрийяр – один из немногих философов-постмодернистов, который развивал тематику негативности, конфликта, субъективности в их отношении к дигитальному дискурсу. Бодрийяр концептуализировал само понятие дигитальности. Философию Хайдеггера можно рассматривать как ресурс для критики современного дигитального дискурса, поскольку он различил смысл и информацию, субъективность Dasein и ограниченность интеллекта, субъектно-объектного деления в метафизике, приведшего к доминированию исчисляющего мышления, что является базовыми темами дигитального дискурса. Подходы этих авторов выбраны в качестве ориентиров представленного исследования.

Объектами философской критики данного диссертационного исследования выбраны подходы Ж. Делёза, концепты новых материалистов, представленные в работах Б. Массуми, Д. Харауэй. Если критика Б. Массуми связана с его положением об аффекте как сциентистски фиксируемом феномене, то критика концепта «Хтулуцен» Д. Харауэй обращена на саму идею элиминации вопроса о человеке.

Цель исследования: анализ философских оснований дигитального дискурса.

Задачи исследования:

- Проанализировать основания цифровой философии, в связи с чем обратиться к концептам постмодернистского и постгуманистического направлений мысли и возникающей на их стыке парадигме сложностного мышления, также обратиться к базовым для цифрового дискурса идеям, таким, как: редукция «сознание-мозг», редукция «человек – сеть».

- Исследовать основания антропологической критики цифрового дискурса, в связи с чем обратиться к анализу таких концептов, как: симуляция, дигитализация, цифровой Другой, виртуальное в работах современных философов. Показать антропологические перспективы концепции четверицы, дискурсов синергичной и сингулярной философии.

- Реконструировать культурно-исторические истоки цифрового дискурса, в связи с чем обратиться к понятиям осевого времени, классической рациональности, а также к анализу языковых групп кентум и сатем.

- Исследовать перспективы нецифрового понимания человека, в связи с чем установить различие между аутентичной и неаутентичной модусами виртуальности и ввести понятия *homo imaginabundus* и *homo virtualis*.

Объект диссертационного исследования: феномен трансформации антропологической реальности в мире числовых соотношений.

Предмет исследования: цифровой дискурс.

Научная новизна исследования заключается в следующем:

1. Выделены три способа понимания мира – онтологический, антропологический и цифровой. Согласно первому, в основании мира лежит бытие, согласно второму, в основании мира лежит воображение, согласно последнему – число. Показано, что непосредственным истоком цифровой философии является философия постмодернизма и философия постгуманизма, редуцирующие сознание человека к интеллекту, самость – к сетевому эффекту нечеловеческих агентов, спонтанность субъективности – к

логике алгоритма, аффективную сферу – к телесности, речь – к знаковой деятельности, смысл – к информации, идею антропологического посредника, делающего возможным отношение человека к самому себе, – к идее «цифровой стимул-реакции».

2. Введено новое понятие антропологической катастрофы в контексте развития дигитального дискурса и современных культурных трансформаций. Если в экзистенциально ориентированной философии антропологическая катастрофа понимается как подмена принципа бытия принципом существования, в антропологически ориентированной философии – как доминирование языка над сознанием, то современная ситуация в философии и культуре позволяет говорить об антропологической катастрофе как упразднении онтологического различия между человеческим и алгоритмическим.
3. Выявлены философские основания критики дигитальной философии в рамках современных антропологических концепций. Если постулирование тождества сознания и интеллекта приводит к невозможности отличить человека от машины, то антропологическая идея двойственности человеческого существования и понимание сознания в терминах субъективности и самовоздействия позволяет говорить о принципиальной исключительности человеческого существования.
4. Обосновано различие двух типов человека – человека доосевого времени и человека осевого времени – и соответствующих типов мышления. Различие основывается на гипотезе о роли языка в антропологических практиках. Если человек первого типа пребывает в мистериальном дословном пространстве, где язык служит для обозначения сверхчувственных вещей и понимается как символ, то человек второго типа пребывает в культурном пространстве, где язык понимается как знаковая структура, обуславливающая социальные связи и коммуникацию. Показано, что исторический переход к осевому

времени predeterminedил появление исчисляющего типа мышления, в рамках которого внутренний мир человека радикально объективируется и начинает описываться на языке булевой логики 0/1.

5. Впервые в научной литературе выявлены два модуса виртуальности – аутентичный и неаутентичный (по отношению к антропологической реальности), которым соответствуют два типа человека - homo imaginabundus и homo virtualis. Аутентичный модус виртуальности актуализируется вместе со способностью человека к воображению, то есть воздействию на себя во времени. Неаутентичный модус виртуальности реализуется в медийных и трансмедийных практиках внешнего воздействия на тело человека.

Теоретическая значимость заключается в разработке новых философских подходов к описанию цифровой трансформации человека, которые создают широкие возможности для исследования субъективности и внутреннего мира человека. Последний незаслуженно предан забвению в рамках современной онтологии как постфилософии. Возвращение вопроса о человеке является насущным требованием антропологии в теоретических разработках философии XXI в.

Практическая значимость результатов исследования главным образом состоит в применении представленного материала в лекциях, в культурно-исторических мероприятиях, в новых образовательных программах, нацеленных на ренессанс антропологического дискурса в условиях дрящейся цифровой трансформации человека.

Методологическая и теоретическая основа работы

В качестве методологической основы исследования можно выделить метод сравнительного анализа, предполагающего сопоставление разных подходов к пониманию трансформации антропологической реальности в мире числовых соотношений, и метод синтеза, в рамках которого возможно создание новых гипотез, исходя из проанализированных и сопоставляемых феноменов.

Положения, выносимые на защиту:

1. Суть дигитальной философии состоит в концептуальном нивелировании онтологического различия между человеческим и нечеловеческим (техническим, алгоритмическим). Дигитальный дискурс формируется в постмодернистской философии (в сетевых концептах Ж.Делеза, Ж.Симондона) и в возникающей на ее основе постгуманистической философии (новый материализм Б. Латура, Б. Массуми, Д. Харауэй). Редукция сознания к рацию наряду с деконструкцией последнего позволяет материалистам поместить человека в пространственные потоки сущего и трактовать его как принципиально множественный, определяемый ситуативно извне набор кодов.
2. Пространственная логика дигитальной философии игнорирует такую антропологическую категорию, как время, и тем самым отрицает исключительность человеческого существования. Постулирование внешнего детерминизма закрывает возможность говорить о человеке в терминах свободы и самостояния. Принцип множественности противоречит антропологической идее «полных предметов». Таким образом, дигитальная философия предполагает мир, в котором сознание как отношение к себе и самоаффектация становится невозможным.
3. Парадигма сложностного мышления разворачивается в логике «плоской онтологии». В рамках этой парадигмы мы наблюдаем попытку преодоления картезианского дуализма путем снятия оппозиций субъекта и объекта, внешнего и внутреннего, человеческого и нечеловеческого с целью построения целостного знания о мире. Языком описания этого мира становится психо-физически нейтральный язык сетей и контингентных связей в них. Мир понимается как результат множественных становлений и самоорганизации сети, а человек – агентом наряду с прочими

нечеловеческими агентами мира. Концепция строится на противоречивом предположении о том, что материя вне онтологических разрывов способна создать мысль о самой себе.

4. Критика дигитального дискурса зиждется на фундаментальном для философской антропологии принципе двойственности. Согласно этому принципу, двойственность человека понимается не как оппозиция души и тела, духовного и материального, конечного и бесконечного, а как феномен несамотождественности, или, что то же самое, самонесовпадения, двойничества, заключенного в самости человека. Принцип двойственности гласит: каждый носит в себе своего двойника, а потому может не совпадать с собой. Различные вариации концептуализации этого принципа мы находим в теории дигитального у Ж.Бодрийяра, теории андроритмов Г. Леонгарда, теории виртуального у С. Хоружего, теории сингулярности у Ф.Гиренка, а также в концепции четверицы М.Хайдеггера.
5. Реконструкция истоков исчисляющего мышления позволяет говорить о появлении условий для числовой трансформации антропологической реальности в так называемом осевом времени. Это время характеризуется отказом от тотальности мистериальных практик в пользу их рационализации и рефлексии. Место дословного заступают языковые структуры, отчуждающие человека от его фундаментальной способности воображения. Если у человека доосевого времени внутренняя жизнь доминирует над внешней, то у человека осевого времени, напротив, внешняя жизнь начинает определять внутреннюю жизнь. Внутренняя жизнь задана движением во времени, от одного состояния к другому состоянию. Внешняя жизнь задана движением в пространстве, от одной вещи к другой. Пространственный язык описания человека достигает своего апогея в дигитальной логике, сводящей мир человека к big data. В цифровом мире исчезает различие внутреннего и внешнего в общем потоке данных.

6. Языковые структуры групп кентум индоевропейского континуума во многом определили склонность западной философии к доминированию интеллекта над сознанием в силу наличия в них развитой артиклевой системы. Артиклевые языки группы кентум структурируют мышление по лекалам определённости/неопределённости, знания/незнания, наличия/отсутствия предмета, обозначенного существительным с артиклем или без него. Данные особенности языка повлияли на создание логики алгоритма 0/1, организующего мышление по дигитальному образцу.
7. Виртуальные практики повседневности претендуют на работу с фундаментальной человеческой способностью – воображением. Однако воображение и аффектация со стороны медиа и трансмедиа являются прямо противоположными феноменами. В первом случае мы имеем дело с воздействием человека на самого себя, во втором – с воздействием тела на тело. Виртуальные практики задействуют сенсориум человека, который является для него общим с животными, то есть они работают на уровне квалиа, свойств чувственного опыта. Агрессивное внешнее манипулирование этим опытом является препятствием обращению человека к самому себе, к человеческому сенсориуму, актуализирующему жизнь субъективности. Данное различие позволяет говорить об аутентичных по отношению к человеку и неаутентичных модусах виртуальности. Аутентичный модус задан воображением, неаутентичный – внешним воздействием на тело. Соответственно, можно выделить два антропологических типа *homo imaginabundus* и *homo virtualis*.

Степень достоверности и апробация результатов исследования

Диссертационное исследование использует релевантные методы и опирается на источники на оригинальных языках и широкий круг исследовательской литературы, включающей как классические, так и актуальные публикации, что позволяет получить обоснованные выводы.

Диссертация была обсуждена и рекомендована к защите на заседании кафедры философской антропологии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

Положения и выводы диссертации получили апробацию в рамках научных конференций и иных публичных научных мероприятий, в том числе:

- международная научная конференция к юбилею доктора философских наук Владимира Ивановича Аршинова «Мышление вместе со сложностью» (Москва, 2021), международная научная конференция «Конструирование человека – III» (Москва, 2021), международная научная конференция студентов, аспирантов и молодых учёных «Ломоносов–2022» (Москва, 2022), ежегодная международная научная конференция «Конструирование человека – IV» на тему: «Образ человека в эпоху нового обретения самого себя» (Москва, 2022);
- всероссийская научная конференция «Поэтическая антропология» к 90-летию со дня рождения Владимира Петровича Зинченко (Москва, 2021), всероссийская научная конференция с международным участием «Индивид, дивид и логика индивидуации: философия, антропология и биоэтика» к юбилею доктора философских наук Павла Дмитриевича Тищенко (Москва, 2022), IV Всероссийская конференция молодых ученых «Современные исследовательские подходы в науках об искусстве и культуре» (Москва, 2022), всероссийская научная конференция «Нуждается ли философия в искусстве?» (Москва, 2022), всероссийская научная конференция «Научно-философское наследие П. А. Кропоткина в контексте истории и современности» – к 180-летию со дня рождения П.А. Кропоткина (Москва, 2022), IX научная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Философия в XXI веке: новые стратегии философского поиска» (Москва, 2021);

- научные семинары кафедры философской антропологии «Человек vs природа: философско-антропологические аспекты проблемы» (Москва, 2021), «Проблема соотношения знака и символа в современной философии» (Москва, 2021), «О возможности дигитальной философии» (Москва, 2021), «Апокалиптическое сознание в современном мире» (Москва, 2022), «Философия и искусство в кинофильме Андрея Тарковского "Андрей Рублев"» (Москва, 2022).

По теме диссертации опубликованы 10 статей в изданиях, отвечающих требованиям п. 2.3 Положения о присуждении ученых степеней в Московском государственном университете имени М.В. Ломоносова.

Структура работы. Диссертация состоит из введения, 3-х глав, которые состоят из 14-ти параграфов, заключения и списка использованной литературы, включающего 119 источников, в том числе 31 на иностранном языке. Общий объем диссертации составляет 152 страницы.

Глава 1. Основания дигитальной онтологии

Существуют различные способы философского понимания мира – онтологический, дигитальный и антропологический. «В первом случае полагается, что в основании мира лежит бытие. Во втором случае исходят из того, что основой мира является число. В третьем основание человеческого мира усматривается в онтологии галлюцинации»¹⁹. В рамках последнего понимания центральное место занимает понятие антропологической реальности, которую оно обосновывает. Антропологическая реальность – это реальность воображения, в которой внутреннее антропологическое чувство наделяет мир смыслом, учреждает связи и даёт существование объектам данной реальности.

Дигитальный дискурс, исследуемый в данной главе, находит своё основание в мире цифры через элиминацию антропологического, он трансформирует понимание человека, заменяя конститутивную роль воображения и его связи с сознанием на конститутивную роль интеллекта. Дигитальный дискурс формируется в постмодернистской философии (в делезианских сетевых концептах) и возникающей на ее основе постгуманистической философии (Б. Латур, Б. Массуми, Д. Харауэй). В связи с этим к рассмотрению будут привлечены базовые концепты этих направлений мысли.

В параграфе 1.1. критикуется постановка вопроса о соотношении языка и шизофрении в контексте делезианской теории шизоанализа. Показана преемственность дискурса Спинозы, Делёза и делезианской новой онтологии, интерпретаторами которой выступают новые материалисты. Определение сознания в качестве радио приводит к представлению о распаде субъективности на коды, образующие сборки и ассамбляжи. Тогда как

¹⁹ Гиренок Ф. И. Числа Пифагора и грезы Протагора. Как сохранить устойчивость мира при помощи галлюцинаций. [Электронный ресурс]. URL: <https://knife.media/three-worldviews/> (дата обращения 13.11.2022).

сознание – феномен, отсылающий нас к концентрации, а не к диффузии в вечном расщеплении на множества. Делезианский концепт сумасшествия противопоставлен пониманию сумасшествия в русской философии, которая стремится избавиться от диктата рациональности не путём элементарного отказа от сознания, а, наоборот, открытия сознания в трансцендентной перспективе. В этом кардинальное отличие двух подходов по отношению к сознанию и сумасшествию: сознание в русской философии понимается не как интеллект, а как канал связи с иным сверхразумным планом бытия. Последний подход, к примеру, демонстрирует концепция человека обратной перспективы проф. Н.Н. Ростовской. Делёз, отказываясь от сознания, отождествленного с разумом, погружает человека в потоки сущего, детерминированного кодами и срезами машины желания. В рамках цифрового по своей сути понимания ризомы человек преобразуется в цифровой конструкт.

В то время как в русской философии рациональной модели человека противопоставлена модель человека, обеспеченная расширенной (по словам С. Хоружего) онтологией. Человек здесь понимается не в горизонте рассеивающихся потоков сущего, а в горизонте трансцендентной перспективы.

В параграфе 1.2. показано дальнейшее развитие делезианского концепта потока интенсивностей и их соотношение с понятием аффекта у канадского философа Массуми. Массуми преодолевает антропологический подход репрезентацией аффекта через сциентистский, позитивистский аппарат. Массуми пытается зафиксировать аффект на ЭЭГ (электроэнцефалограмме), обращаясь к исследованиям фокус-групп телезрителей разных возрастных категорий. Массуми выявляет аффект как делезианскую интенсивность, которая предшествует эмоциональной и осознаваемой реакции. Зафиксированный сциентистским методом аффект-интенсивность, скорее, представляет собой онтическую реакцию на медийный раздражитель, чем феномен, соотносимый с виртуальностью. По

Массуми, интенсивности представляют собой чистые виртуальности, но, в таком случае, почему они выявлены позитивистским путём? Аутентичная виртуальность не приурочена к плану сущего, а является антропологической реальностью, субъективностью сознания. Перевод её в план сущего элиминирует то, что невозможно объективировать: антропологический дословный смысл.

В параграфе 1.3. представлена критика проекта Хтулуцен американской исследовательницы киборгов и сим-поззисного мирения Харауэй, предлагающей перевести дискурс о человеке в дискурс о постчеловеческом компосте. Харауэй реализует свою программу через деконструкцию индоевропейской традиции патриархата, феномена духовной вертикальности, антропологизма Хайдеггера. В данном контексте, предлагается аннигилировать человека через его дисперсию в цифровом кибернетическом организме, включающем в себя живые и неживые организмы, а также электронную сеть. В данном случае, обнаружен пространственный подход к пониманию человека, что противоречит его альтернативному описанию как существа времени. Человек не преодолевается в пространстве, потому что он фундирован в своём чувстве времени, в воображении.

В параграфе 1.4. рассмотрены сетевые концепты-предтечи цифрового понимания человека. Особенное место в ряде данных концептов принадлежит французским (Дидро, Симондон, Латур). Симондон одним из первых «сетевых» философов стирает границы между человеческим и нечеловеческим, наделяя всё сущее индивидуацией, становлением из протоплазматического хаоса множественности. При этом вводится ирредукционистско-редукционистская связь, в которой отсутствует субстанциональность элементов сети, но присутствуют процессы, которые и дают существование тем или иным объектам индивидуации. Процессуальность индивидуации не предполагает антропологической исключительности, также переводя дискурс о временности человеческого

существования в пространственную логику, что противоречит подходу русской философии. Латур продолжает развивать сетевой дискурс в АСТ (акторно-сетевой теории), где деантропологизирует реальность, заменяя человека набором акторов окружающей среды. Человек в данном концепте расщепляется на массу потоков, определяемых извне, исчисляюще.

В параграфе 1.5. деконструируется сложностная теория. Теория сложности предполагает введение специфических терминов в рассматриваемые области. Например, наблюдение второго порядка, контингентность, когерентность, нелокальность, рекурсия, самореференция, аутопоэзис, эмерджентность и др. Разница состоит в том, что сложность (complexity) невозможно объяснить из суммы своих частей, в то время как сложность (complicated) такому объяснению поддается. В представленном контексте квантовой реальности аспекты цифровой онтологии приобретают особое звучание, раскрываясь в теории открытых нелинейных систем. Но меняется ли сама оптика наблюдателя сложности в отличие от предыдущей эпохи диктата рации? Несомненно, изменения происходят, но всё же они следуют цифровой логике рассмотрения сложностных процессов. Несмотря на обращение к различным эпистемологическим схемам, прослеживается отчётливая доминация объяснения сложностных процессов в русле плоских онтологий и числовых соотношений.

1.1. Делезианский концепт сумасшествия как основание дигитального дискурса

Дигитальная логика оформляется в концепте шизофрении Ж.Делеза и Ф. Гваттари, разрабатываемом в горизонте идеи освобождения от пресса рационального сознания²⁰. Шизофреник у Делёза и Гваттари – это набор, масса фигур, или, как его называли вышеозначенные авторы, стая. Стая

²⁰ Dosse F. Gilles Deleuze and Félix Guattari: intersecting lives. – Columbia University Press, 2010. 651 p.

состоит из множества прямо противоположных потоков, они неподотчётны контролю рации, которое стремится довлеть над ними. Покончить с диктатурой рации означает предоставить шизомассам свободу потоков, достичь состояния нефашизма, ведь последний и есть ненавистное шизофреникам воплощение предельной рациональности. Шизомасса – масса людей, освободившихся от диктатуры рации и направляемых «машиной желаний».

Сознание (с точки зрения Делёза) – спинозианская трактовка рации, изгоняющее из своего пространства воображение и мир аффективного. Корень понимания шизофрении Делёзом и Гваттари в творчестве такого представителя французской богемной среды, как Антонен Арто, который наметил будущий концепт делезианской философии – тело без органов.

Тело без органов – это высшая ступень развития человечества, характеризующаяся тем, что оно полностью переходит в плоскость – последнее и самое совершенное, по Делёзу, понимание природы человека. Очевидно, что и тело без органов, и плоскость, и концепт ризомы воплотились в цифровом мире Постмодерна. Постмодернистское, постлиберальное поле и есть та цифровая плоскость, описанием которой занимался Делёз. Новый цифровой мир элиминировал высоты и глубины экзистенции прежних эпох, выровняв в эгалитарных шизо- потоках и кодах всё буйство красок сознания и разницу восприятий Прошлого. Делёз проблему топологии считал одной из основных для философии. В этой топологической карте находится масса потоков, соединённых в едином потоке – гиле, а также машина желаний – точка притяжения шизофреника. Шизофреник, по Делёзу, стремится к машине желаний, встроенной в непрерывный материальный поток – гиле, а параноик избегает её.

«Любая машина, перво-наперво, состоит в отношении с непрерывным материальным потоком (гиле)*, в котором она производит вырезки. Она функционирует как машина для нарезки ветчины: срезы выполняют выборку из ассоциативного потока. Например, ...рот и поток молока, но также и поток

воздуха или звуковой поток. Каждый ассоциативный поток должен рассматриваться идеально, как бесконечный поток огромного свиного окорока. Гиле в действительности указывает на чистую непрерывность, которой материя обладает в своей идее»²¹.

Почему Делёз и Гваттари пошли за Спинозианским пониманием мира, в котором есть два атрибута природы-Бога: протяжённость и мышление, но отсутствует время? Потому что Кант показал, что время – антропологическая величина и связана с работой исключительно человеческого в человеке – его воображения²². Будущее – это то, чего нет, но то, что дано человеку в виде грёз. Но Делёз и Гваттари были новыми материалистами, и им не нужно было воображение и субъективное время, они оставили только плоскость и потоки, в которых человек неотличим от машины. Всё пространство есть лишь пространство срезов всеобщего потока, этого шизофреничного «свиного окорока», в котором не может быть ни глубин, ни высот, а есть лишь только одна плоскость.

Как понять такую позицию по отношению к человеку? Возможно, стоит обратиться к биографиям знаменитых авторов, провести минимальный психоанализ. Делёз потерял брата во время войны, Гваттари наблюдал муки душевнобольных среди равнодушного буржуазного общества. Французский писатель Луи-Фердинанд Селин стал мизантропом после ужасов фронта, который оставил его инвалидом. В целом, французы в XX в. выглядят весьма пессимистичными, разочарованными в их национальном аутентичном девизе: «Свобода, Равенство и Братство». Эти утончённые мыслители испытали депрессию и падение в жестокую реальность двух мировых войн. Американский писатель Генри Миллер видел причины этого в том, что французам категорически нельзя было воевать. Все эти хождения

²¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 661 с. - С. 43.

²² Kant I. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Bettina Stangneth. – Hamburg: Meiner, 2003. 370.

строем, кровавые баталии и бряцанье оружием резко контрастируют с самой природой революционной нации: стремлением к свободе, вину, изысканной еде и развлечениям. Разочарование в проекте Модерна с его верой в человека и прогресс перенеслось у Делёза и Гваттари на всё человечество. Почему? Может быть, они хотели оставить после себя законченную философскую систему. В этом они не изменили тенденциям эпохи Модерна. Обобщение можно найти в концептах Делёза: и в номадологии, и в ризоме, и в складке²³.

Критикуя системность предшественников, Делёз и Гваттари создали систему, хотя сами отстранялись от неё, находя в ней фашизм. Фашизм они видели в любом метанарративе, который вторгается со своим «рацио» в потоки кодов, мешая им, ограничивая их и подавляя. Всё, что структурирует, является фашизмом, по Делёзу. Что структурирует больше всего? По концепции де Соссюра, язык. Соответственно, от языка нужно избавиться как от аппарата фашизации. Если мы избавимся от языка, то у общества не останется того, посредством чего оно приводит людей к жизни не в своём замкнутом мире, а в общем для всех мире.

Возникает логичный вопрос: почему Делёз и Гваттари пишут, то есть сами используют язык, вновь создавая полярность «правильно-неправильно»? Авторы не дают ответа на этот вопрос. Молчание – это и есть, на мой взгляд, их идеал. Состояние молчания они хотят обрести в сверхчеловеческом измерении, слияния с «великим внешним».

Почему ризома, которую отождествляют со всемирной интернет-сетью, является деирархизированным пространством свободных горизонтальных (плоскостных) связей? Если внимательно присмотреться, то мы можем заметить, что Делёз и Гваттари, с одной стороны, употребляя термин «плоскость», говорят о выворачивании мира наизнанку так, чтобы с ним не оставалось никаких внутренних состояний. А с другой стороны, им

²³Делёз Ж. Складка. Лейбниц и барокко / Общая редакция и послесл. В.А. Подороги. Пер. с франц. Б.М. Скуратова – М.: «Логос», 1997. 264 с.

нужно как-то избавить «плоскость» от негативных коннотаций «изнанки»: прежде всего, от значения термина «поверхность». Мировая сеть стала именно сетью, опутывающей человечество, с цензурой и тотальным контролем. Цифра не даёт свободы, слово даёт её больше, но не полностью, и только в воображении человек обретает её. Коммуницируя, человек не свободен, потому что условие коммуникации – ложь. Ибо всякое высказывание должно соотноситься с мнением другого и одновременно быть понятным на его языке. А это – условие тотальной несвободы.

Делёз был против контроля, он выступал за нефашизм. Быть нефашистом - значит стремиться к идеалу Делёза и Гваттари – шизофренику, движимому машиной желаний. Антипод шизофреника – параноик, который избегает машины желаний. Согласно Делёзу, стремление к удовольствию – это хорошо, избегание – плохо. Социальная стигма с шизофреники должна быть снята, вследствие чего общество поощряет шизо-вектор, а любую рациональность трактует как фашию. Рацио равнозначно фашию. В этих формулах Делёза, на мой взгляд, скрыта другая проблема. Суть этой проблемы состоит в том, что понятие «рациональность» означает десубъективизированную культуру.

Вопрос в том, что шизофрения не обладает в большинстве случаев гедонистической направленностью. При этом диагнозе наблюдается упадок сил (т. н. РЭП – редукция энергетического потенциала) и ангедония (невозможность получения удовольствия). Как правило, шизофрения приводит к выраженным деструктивным воздействиям на либидо, человек с этим диагнозом практически не интересуется интимной жизнью, шизофреники, пребывающие в состоянии бреда и помешательства, не могут вести полноценную жизнь, что связано также и с гормональными изменениями, с психосоматикой. Данная симптоматика весьма контрастирует со стремлением к машине желаний, декларируемым Делёзом и Гваттари.

Иными словами, не ведёт ли десубъективизация цифровой цивилизации к тому, с чем хочет бороться Делёз, к фашизму?

Отдельного внимания заслуживает и тот факт, что шизофрения в цифровую эпоху значительно «помельчала». Связано это с поколенческой разницей. У больных доцифровой эры ясно прослеживается два этапа развития психического недуга: первый этап связан с неким масштабным «метанарративом», глобальной задачей, второй же характеризуется распадом психики на фрагментированные осколки, остатки сознания. В данном случае, человек деградирует как бы в два этапа. Шизофреники же новой, цифровой эпохи пропускают первый этап. В их психике отсутствуют структуры, позволяющие состояться целостной «шизоконцепции», сознание изначально разорвано цифрой на мелкие куски, деградация проходит на порядок быстрее. Не потому ли, что они оставили себя в плоскости цифрового разума, искусственного интеллекта, отказались от своей субъективности, и данный отказ сублимировался в патологию? Вернуть себя себе – это антитезис сложившейся ситуации цифрового безумия. Цивилизация, отказавшись от полного сознания, в котором, помимо негативной стороны, присутствует сторона позитивная, связанная с трансцендированием и воображением, отдала свою самость, свою субъективность цифровой плоскости. В этом, на мой взгляд, состоит основная причина падения философского сознания цифровой цивилизации в одномерность постгуманистических концептов. Деградирует не только когнитивная, нейрофизиологическая сторона Человека, но, прежде всего, его воля и свобода. Причина же этого – отказ от себя в себе.

Сам термин "шизофрения" Делёз и Гваттари наделяют своим, отличным от медицинской терминологии содержанием. Они считают шизофрению полем свободной спонтанности. Чтобы понять эту радикальную делезианскую трактовку данного психиатрического термина, необходимо определить, какой смысл Делёз и Гваттари вкладывали в термин «сознание».

Сознание, по мысли французских философов, также относится к фашистским конструктам. Аппарат насилия, фашизации – это сознание, а потоки желаний – то, что оно хочет репрессировать, подавить, поставить под

свой тотальный контроль. Необходимо заметить, что Делёз и Гваттари указывают на негативную сторону сознания, но забывают рассмотреть позитивную сторону сознания, которая, в том числе, состоит в расширении реальности, в которой живёт человек.

Спинозианская трактовка сознания в качестве рационального аппарата, утвердившаяся в европейской семантике, лишена тех глубоких смыслов, которые сознание имеет в восточной и русской философских традициях. В последних данная трактовка исходит из несовпадения, нетождества внутреннего в человеке с внешним миром. Отсюда и априорная форма времени у Канта. В его концепции нет плоскости, а есть глубинная антропология, исследующая возможности человеческого познания. Делезианская плоскость должна быть абсолютно прозрачной. Потоки и коды, движущиеся по плоскости действуют по заданному алгоритму, единожды разгадав который, люди смогут понять «бытие», окончательно изгнав из сознания иррациональное, грезящее начало, чего и хотел добиться Спиноза.

В русской философской традиции сознание занимает центральное место, оно выступает здесь точкой сборки человека, в которой он находит себя, свои смыслы и энергию жизни. В сингулярной философии сознание – это точка нетождества внутри человека, определяющая его несовпадение с окружающей дигитальной цивилизационной средой.

Сознание для сингулярной философии – это безумие, но не делезианское, а альтернативное внешней реальности, это параллельный мир, не представленный нигде, кроме как в человеке, что и выделяет его на фоне остального мира.

Сингулярной антропологии не нужен сверхчеловек, по крайней мере, тот, который декларируется ницшеанским подходом. Человек, простой человек, уже является вместилищем внутреннего, которое создаёт его высшие побуждения, полёт духа, силу воображения. В человеке есть всё, весь космос, чтобы достичь этого осознания ему необязательно совмещать внешние потоки кодов, ему достаточно обратиться к внутреннему.

Постструктурализм во многом наследует идею Ницше: «Понятия "по ту сторону", "истинный мир" выдуманы, чтобы обесценить единственный мир, который существует, чтобы не оставить никакой цели, никакого разума, никакой задачи для нашей земной реальности? Понятия "душа", "дух", в конце концов даже "бессмертная душа" выдуманы, чтобы презирать тело, чтобы сделать его больным – "святым", чтобы всему, что в жизни заслуживает серьёзного отношения, вопросам питания, жилища, духовной диеты, ухода за больными, чистоплотности, климата, противопоставить ужасное легкомыслие!»²⁴.

Ницше оставляет телесность, постструктуралисты же трактуют сверхчеловека в контексте его цифрового "улучшения" многими кодами и потоками материальности.

Если обратиться к более раннему творчеству Ницше, то можно найти прямо противоположное определение человека: «лунатик дня»²⁵. Ницше ценил философов-досократиков, особенно его увлекал Гераклит, который определял человека аналогично Ницше: «спящий на яву»²⁶.

Данная сторона антропологии Ницше была детально рассмотрена в работе Ф. И. Гиренка «Введение в сингулярную философию». Профессор Гиренок нашёл альтернативные устоявшимся стороны антропологической проблематики великих философов. Те стороны, которые были упущены многими исследователями, увидевшими основное, системное, но не главное в творчестве великих мыслителей.

«Субъективность – это весть из мира воображаемого параллельному миру реального. Мерой субъективности является не аффект и даже не эмоция, а воля... Представление о том, что есть какой-то ум, который вступает в борьбу с аффектами, создаёт иллюзорную онтологию

²⁴ Ницше Ф. Эссе Homo, как становятся самим собой/ [Электронный ресурс]. URL: http://lib.ru/NICSHH/ессе_homo.txt (дата обращения: 26. 09.2021).

²⁵ Гиренок Ф. И. Введение в сингулярную философию: монография.- Москва: Проспект, 2021. 304 с. – С. 132.

²⁶ Там же, С. 47.

субъективности. Иллюзия состоит в разделении субъективности на две части – на ум и аффекты. В мире нет никакого ума, нет логики. В нём есть, с одной стороны, тела и силы, а с другой – субъективность и воля»²⁷. Эта цитата профессора Гиренка обнаруживает отличный от делезианского подход к проблеме сознания. Он состоит не в дихотомии сознания и бессознательного, предписанное социумом, id и ego, а в единстве сознания как волевого акта. Воля в концепции Гиренка лежит в основании субъективности. Антропология без субъективности превращается в онтологию. Исключая субъективность, нет никакого смысла познавать человека, как отличное от объекта существо, ведь в онтологии всё лежит в плоскости: и объект, и человек²⁸. Смыслы исчезают, если принять тезис Делёза о том, что «в мире есть лишь только тела и силы». Тела и силы есть, есть игра тел и сил, но человека и, соответственно, субъективности нет. В мире онтологии появляется постчеловек, его изучает онтология. Разные науки – разные предметы исследования. Антропология исследует сознание и субъективность, онтология – объекты (тела) и силы.

Делёз избрал шизофреника, потому что он участвует в самой дихотомии сознание vs бессознательное. Делёз и Гваттари рассеяли сознание ещё больше, чем Фрейд и Лакан. Они решили преодолеть фашизм (диктатуру рации) Фрейда и Лакана, заключавшийся в прохождении человеком нескольких психосексуальных стадий. Усмотрев в этих стадиях некое предписание правильности, Делёз и Гваттари деконструировали этот очередной фашистский конструкт, а на его месте воздвигнули новый концепт шизоанализа, которое не пытается вернуть шизофреника в диктатуру рации, в социальную жизнь, что, собственно, и делали основатели психоанализа, а, наоборот, пытается утвердить шизофреника в его естественности. Делёз

²⁷ Гиренок Ф. И. Свобода и судьба. Что мы поняли благодаря пандемии?: монография. – Москва: Проспект, 2021. 80 с. - С. 47.

²⁸ Свирский Я. И. От управления аффектами к сложностному мышлению // Послесловие к книге Ж. Делеза «Спиноза и проблема выражения» – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2014. С. 299-214.

воспринимал психические потоки, рассеивание этих потоков в виде кодов, которые существуют вне человека. Они пронизывают его. Человек оказывается марионеткой в этом хаосе алгоритмов. Никакого я, субъективности нет; в концепции Делёза пропадает человек, но появляется объект. Делёз уничтожил философию и антропологию, он деконструировал почти всех философов, кроме Ницше. Делёз отталкивался от Ницше, потому что в своём творчестве оба философа сделали акцент на деконструкцию и нигилизм.

Проблема безумия для философии конца XX – нач. XXI вв. является неким водоразделом между разными философскими школами. Шизофреник – классическое европейское определение. Оно состоит в следующем: человек, в котором бессознательное победило сознание (рацио), заняло его место. Параноик – это человек, в котором бессознательное внедрилось в рацио и лишь усилило его. Но этот взгляд возможен только тогда, когда принимается за эталон изначальное расщепление сознания. Европейская философия со времён Парменида расщепляла сознание, рассеивала его. Апогеем этого процесса стала концепция Фрейда с его трёхмерным расщеплением сознания на id, ego, super-ego. Но почему практически все философы приняли этот тезис?

Однако в наше время происходит самая настоящая антропологическая революция в умах отечественных философов. Шизофреник – это продукт Модерна, а делезианское прочтение шизофреника – продукт Постмодерна. Модерн относился к нему отрицательно, Постмодерн считает шизофреника эталоном развития человечества. Выпадая из заданных европейской философией координат, профессор Ростова постулирует оригинальный взгляд на проблему безумия. В её концепте юродивый – это не шизофреник Фрейда или Делёза, а человек, переполненный человеческим. Иными словами, профессор Ростова обнаружила альтернативное направление антропологического развития, и заключается она в развитии воображения, воображение ведёт юродивого и заполняет его сознание. То, что в западной

философии трактуется как болезнь или как потоки кодов, в сингулярной антропологии имеет другое объяснение. Основное определение безумия в том, «что русский мир безумия строится вокруг объекта, который невозможен, но доступен в отличие от европейского мира безумия, для которого объект возможен и недоступен»²⁹. Это объяснение базируется на религиозном понимании и традициях русской философии. Основное в данном подходе – человек не объект, не код, не алгоритм, а выход за пределы объектного мира, само воображение и, самое важное, цельность и полнота сознания, выраженного в наличии у человека субъективности – воли.

Московская Антропологическая Школа (МАШ) решила отмотать ход истории мысли, обнаружить альтернативные пути понимания человека. МАШ акцентирует внимание на времени, поэтому и философское направление внутри этой школы называется археоавангард. Время – призрачно, это то, чего нет, это поле субъективности, в котором субъект играет не с телами и силами Делёза, а утверждает свою волю через творчество и спонтанность воображения. Человек является мерой всего, потому что он субъективен, в нём есть трансцендентные просветы для будущего, будущее открывается ему через воображение, через сны. Рационалистическая философия планомерно элиминировала субъективность в человеке со времён Парменида. Таким образом, она пришла к практикам по расчеловечиванию, к доминированию алгоритма и цифрового взгляда на жизнь, лишённой энерго-смыслового единства и человека. Через неё цивилизация пришла к постчеловеку, киборгам и компостам отработанного человеческого материала.

Суть рассмотренного выше делезианского концепта состоит во множественности. Делёз рассеивает предметы через перевод дискурса о них в пространство потоков и кодов. Они же, в свою очередь, принадлежат поверхности, сфере означающих без означаемого.

²⁹ Ростова Н. Н. Человек обратной перспективы. Вестник ТГПУ. Выпуск 11 (74). Серия: Гуманитарные науки (философия). 2007. с. 105-111 - С.111.

В противоположность делезианской модели множественности можно привести подход к анализу предметов профессора М. Мамардашвили, который анализирует их как полные. Отличие такого подхода состоит в том, что Делёз рассеивает предметы во множественности кодов, в то время как Мамардашвили предлагает целостный взгляд, феноменологически обнаруживающий предметы в сознании.

По Мамардашвили, «определенные внутренние установки, внутренние формы сознания существуют у всякого человека, занимающегося мыслью, производящего мысль»³⁰. «Внутренние формы сознания» предполагают ум, добро, то есть антропологические условия мышления, без которых происходит рассеивание предметов на делезианские потоки и коды. Если же эти антропологические условия мышления присутствуют, то предметы оказываются полными, то есть к их чувственным характеристикам добавляются сверхчувственные, идеальные черты, имеющими своим источником сознание.

Выводы. Делёз, обесценивая сознание, на наш взгляд, открыл путь к масштабной деантропологизации в доминирующих философских дискурсах современности. Он не показывает нам свой концепт сознания. Напротив, он полагает, что сознание – это рассудок, то есть рациио. Делёз не различает сознание и интеллект, что даёт основание постгуманистам элиминировать вопрос о человеческой исключительности и стереть границы между человеческим и нечеловеческим, так как интеллект свойственен всему сущему, а сознание – только антропологической реальности. Делёз полагает, что ответственность за рационализм лежит на сознании. Исходя из этого тезиса, Делёз полагает, что носители сознания – это фашисты. Поэтому переход к цифровому миру без человека начался с элиминации антропологического удвоения реальности, недоступного исчисляющему

³⁰ Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1990. 366 с. –С. 126.

мышлению, которое стремится алгоритмизировать мир посредством программирования, но не осмысления, информации, но не смысла.

1.2. Аффект и критика числовой транспарентности человека

В данном параграфе рассмотрена современная интерпретация делезианского концепта множественности, рассеивания на потоки и коды канадским исследователем аффектов и интенсивностей Брайаном Массуми³¹. Важным представляется выделить дигитальную связь, которую Массуми провёл между, по его мнению, фиксацией аффекта на ЭЭГ и просмотром медиа. Так как медиа являются, по Массуми, триггером аффективной реакции, то делезианский концепт аффектов и интенсивностей приобретает коррелят в виде связки дигитального аппарата воздействия и аффективности, объяснённой с точки зрения позитивной науки. Ризоматика Делёза развилась в концепте Массуми в новую дигитальную сеть, процессуальность которой выражена в отношении цифровой реальности к феномену аффекта. Таким образом, аффект перестаёт быть антропологической негативностью, самовоздействием, но трансформируется в результат дигитальной среды.

Делезианский концепт рассматривает человека с точки зрения биологии, физиологии, социальной природы, то есть отказывается от сознания и становится новым материалистическим концептом, признающим в качестве истины лишь внешнее. В итоге такой подход становится онтическим, сужая человека до уровня его видимых телесных проявлений, его поведение объясняется исключительно доминированием аффективных неосознаваемых потоков, которые определяют его выбор. Иными словами, аффектация правит бал жизни и животных, и человека. Остаётся воля, но воля ассоциируется с субъектом, а его, как известно, убрали из современного

³¹ Massumi B. A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari. – Cambridge: Swerve Editions Press, 1992. 221 p.

западного интеллектуального дискурса, заменив объектом, пронизываемым со всех сторон потоками кодов, среди которых аффективные являются наиболее определяющими. Воли нет, всё в человеке определяется либо биологическим, либо социальным, поэтому снята проблема субъекта, нет воли, значит, нет и субъекта.

Для сингулярной философии, наоборот, воля проявляет себя в единстве сознания, которое не расщепляется на множество потоков, но сохраняет единый духовный континуум, отрицающий жёсткое разделение на рациональное и иррациональное, выводящее и то и другое из первоначального единства. Сингулярная философия провозглашает единство сознания в многообразии проявленного и непроявленного. «И появилось фундаментальное различие между нами и ними (животными – прим. авт.). В чём это различие? Мы – люди времени. Они – пространственные существа. Вот в чём различие. У них интеллект упакован в инстинкт. У нас естественный интеллект упакован в сознание. Мы смеемся над учеными, которые хотят вытащить его из этой упаковки. Они думают, что причина сознания лежит вне сознания. Философия же всегда знала, что причина сознания лежит в самом сознании»³². Сознание – это всё, это, в том числе, трансцендентная реальность, делить и резать его на куски гипотетически можно, но к постижению сознания это не приближает, потому что у человека сознание не только отражает реальность, но и создаёт новое из пустоты. В объектном мире этого нового нет, а интуиции новое дано. Кант назвал это исключительно антропологическим аппаратом синтетического априори, аппаратом воображения. Иными словами, воображение и есть субъективность, нестандартность, вызов и воля.

Сингулярная философия утверждает нетождество внешнего, объектного и внутреннего, субъективного начал. Человек раздвоен между этими мирами, принадлежит и внешнему, и внутреннему, эта двойственность

³² Гиренок Ф. Конспект лекций по философской антропологии, часть I/[Электронный ресурс]. URL: <https://teach-in.ru/file/synopsis/pdf/philosophical-anthropology-M.pdf> . 159 с. - С. 23.

учитывается в постижении сознания. Следует учесть, что сингулярная философия не отбрасывает эти два начала, она исследует их, считая их единство необходимым для целостного понимания человека. У человека есть внутренний мир воображения, но его почти не учитывают представители нового материализма.

Массуми предлагает рассмотреть аффект в качестве интенсивности. Интенсивность – это тело без органов Делёза и Гваттари, это такое виртуальное явление, которое наделяет все тела некой несчитываемой сознанием энергией. Для примера приводятся медузы, которые не обладают развитым мозгом, представляя собой циркулирующие сгустки интенсивности в чистом виде. То есть медузы есть постоянно аффектирующие, неэмоциональные и неразумные существа. Хороший пример для трактовки автономии аффекта – такое состояния тела, которое не предполагает связи с эмоционально-чувственной и разумно-волевой сферами тел. Кстати, именно образы медуз, осьминогов активно используются в символикке объектно-ориентированной онтологии, с которой концепты Брайана Массуми пересекаются в части деантропологизации реальности. Возможно, выбор на представителей фауны без центральной нервной системы пал именно по причине доминирования в них аффекта, интенсивности. Приоритеты символически расставлены, Ктулху Лавкрафта требует голоса в демократии объектов Леви Брайанта, и этот голос находит свою трибуну в теориях новых онтологов.

Анализируя выступление Дж. Буша перед избирателями с его речью о «сострадательном консерватизме», Массуми пишет о влиянии на них произвольных жестов и мимики президента. Влияние это без рефлексии, люди испытывают переживания, но они происходят сами собой, не проходя фильтр сознания, то есть, по предположению Массуми, этот наблюдаемый феномен восприятия и доказывает автономию аффекта. «Между уровнями аффективных реакций тела и лингвистических квалификаций сознания

обнаруживается непреодолимый разрыв»³³. Но есть и альтернативное объяснение этого факта. Язык существует в вербальной и невербальной формах, 90% информации люди считывают невербально, успешно коммуницируют без слов. Телесные переживания – это тоже язык, и он безусловно осознаётся. Но, что самое главное, осознаётся именно дословный аспект восприятия, он даёт основание для тех или иных состояний человека, которые невыразимы из-за своего субъективного проявления, которое невозможно зафиксировать эмпирически, в пространственном сциентистском дискурсе.

По Массуми, аффект живёт в телах сам по себе, люди его не осознают, но интенсивность (аффект) захватывает их, обходя каналы сознания. Эмоции текут по каналам, они во многом заданы социально-культурным контекстом и определяются им. Аффект же никак с культурой не связан, он является чистой виртуальностью, сгустком интенсивности, как виртуальные фотоны, невидимые, но играющие одну из ведущих ролей в электромагнитном взаимодействии.

Более того, аффект является автономным по отношению к эмоциям, чувствам и разуму, ибо они коррелируют в той или иной степени с социально-культурной средой, аффект же полностью самостоятелен и неподконтролен социальному. Он как бы врывается в тело человека, не оставляя ему шансов на сопротивление, иначе говоря, аффект сильнее воли. Но он не является автономным по отношению к другим аффектам, аффектам в других телах. Все вместе они составляют единое аффективное поле, пронизывающее всю природу и диктующее ей свою особую ритмику. Массуми «формулирует теорию аффекта, характеризующую его как доиндивидуальную, лингвистически неквалифицируемую, находящуюся в

³³ Массуми Б. Автономия аффекта Пер. с англ. Г.Г. Коломийца // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 3. С. 110-133. - С.110.

поле эмерджентности, виртуальную, автономную сущность, сопутствующую восприятиям и эмоциям»³⁴.

Тело без органов – это аффект в своей полноте. То, что Делёз и Гваттари вынесли в основание новой онтологии, Массуми развил до глобальных масштабов обобщения. Его концепт наделяет аффект универсальным влиянием, делая его как бы константным. Чувства, эмоции, разум – это показатели переменные, они меняют свои содержания и значения в зависимости от культурного фона. «Эмоция – это приватизированная и распознанная интенсивность. Критически важно теоретически осмыслить различие между аффектом и эмоцией. Если у кого-нибудь возникает впечатление, что аффект потерял силу, то только потому, что он не был квалифицирован. Как таковой, он не может быть присвоен или распознан, и, следовательно, он сопротивляется [культурной] критике»³⁵. Аффект – не меняет этих значений, он виртуален, автономен по отношению к культуре и социуму.

Статья Массуми «Автономия аффекта» показывает, как аффект обнаруживает себя в экспериментах с реакцией на медиа. «Стимуляция обращается вовнутрь, вкладывается в тело, только в теле нет ничего внутреннего, потому что оно радикально открыто, оно впитывает импульсы быстрее, чем их можно воспринять, и, следовательно, вибрирующее событие оказывается целиком бессознательным. Затем эта аномалия ретроспективно корректируется таким образом, чтобы подпадать под требования непрерывности, линейности и причинно-следственной связи, выдвигаемые сознанием»³⁶. Иными словами, аффект – первичен, а сознание – вторично, по мнению Массуми. Ещё один важный вывод из данной цитаты – Массуми отвергает волю, субъективность и понимание сингулярности сознания. Если «в теле нет ничего внутреннего, потому что оно радикально открыто», то

³⁴ Массуми Б. Автономия аффекта Пер. с англ. Г.Г. Коломийца // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 3. С. 110-133. - С.110.

³⁵ Там же, С. 115.

³⁶ Там же, С. 116.

каким образом появляется диссонанс между эмоцией и аффектом? Если «вибрирующее событие оказывается целиком бессознательным» в «пустом и открытом теле», то откуда берётся сознание? Бессознательное существует, а сознание отсутствует? Очевидно, что в данной Спинозианской трактовке сознания одно предполагает другое, бессознательное не может быть без сознания. В сингулярной антропологии представленное противоречие снимается утверждением единичности сознания, которое понимается шире, чем рациональность Спинозы, к которому апеллирует Массуми.

Ещё один немаловажный вывод, вытекающий из «радикальной открытости тела»: человек наконец-то дефинируется как сбывшаяся мечта агентов социального контроля – прозрачность и отсутствие внутреннего, по Массуми, создают все предпосылки для установления тотального наблюдения посредством дигитальных технологий этого контроля. Сама аффективность, описанная в экспериментах Массуми, выступает в качестве реакции на цифровое медийное измерение. В схеме «дигитальный сигнал – аффективный ответ» не предусматриваются промежуточные звенья, связанные с антропологическим как таковым. Таким образом, происходит цифровое схлопывание человека. Число не даёт иных измерений, кроме дигитальной плоскости, в которой элиминируется антропологизм.

В статье приводится пример: дети в Германии были напуганы одной телепередачей, в которой показывали снеговика, его спасение от таяния путём перемещения из города в горы. Казалось бы, ничего страшного, но электроэнцефалограммы зафиксировали колебания электромагнитных волн на коже. Хотя дети во время эксперимента весело реагировали на картинку, смеялись и шутили, ЭЭГ выдало совершенно противоположные данным эмоциям результаты. После этого исследования Массуми предположил, что внутренняя реакция протекает независимо от внешних эмоциональных проявлений.

Я думаю, что в этом эксперименте была доказана давняя нейрофизиологическая истина, согласно которой вегетативная (автономная)

нервная система работает самостоятельно, *почти* независимо от рационального влияния индивида. Действительно, аффект – независим от решений разума, потому что его материальная структура – это автономная нервная система, действующая в большинстве случаев сама по себе, но не всегда. Это доказал великий русский учёный Иван Петрович Павлов. Разум оказывает воздействие на вегетатику, а вегетатика на разум. Например, при испуге сосуды сужаются, но испуг в большинстве случаев является реакцией на некий закреплённый культурно образ, условный рефлекс. Дети в странах с традиционной культурой могут спокойно участвовать в таких социальных практиках, которые, зачастую, являются стрессовым фактором для детей из постиндустриального общества. Например, в охоте или обрядах инициации. Таким образом, вегетативные расстройства иногда порождены социально-культурной средой, обилием стресса в социуме. Прослеживается связь между культурой и предпосылками появления аффекта, что отрицается Массуми.

Павлов определяет соотношение первой и второй сигнальной систем, вмещаая аффекты в первую: «Всю совокупность высшей нервной деятельности я представляю себе так. У высших животных, до человека включительно, первая инстанция для сложных соотношений организма с окружающей средой есть ближайшая к полушариям подкорка с её сложнейшими безусловными рефлексамии (наша терминология), инстинктами, влечениями, аффектами, эмоциями (разнообразная, обычная терминология). Вызываются эти рефлексии относительно немногими безусловными внешними агентами. Отсюда — ограниченная ориентировка в окружающей среде и вместе с тем слабое приспособление.

Вторая инстанция — большие полушария... Тут возникает при помощи условной связи (ассоциации) новый принцип деятельности: сигнализация немногих, безусловных внешних агентов бесчисленной массой других агентов, постоянно вместе с тем анализируемых и синтезируемых, дающих возможность очень большой ориентировки в той же среде и тем же гораздо большего приспособления. Это составляет единственную

сигнализационную систему в животном организме и первую в человеке»³⁷. В отличие от Массуми, Павлов располагает аффект «внутри человека». Возможно, стоит разграничить два исключаящих друг друга дискурса – позитивистский и онтологический, так как, в первом случае, аффект выступает в качестве нейрофизиологического феномена, не несущего какого-либо доминирующего по отношению к разумной деятельности влияния, во втором – происходит явная тенденция к отрицанию нейрофизиологических постулатов ради упрочнения определённой, весьма специфической парадигмы онтологического понимания человека. Необходимо также выделить отличие сознания как высшего плана бытия от его позитивистской и онтологической дескрипции (как высшей нервной деятельности и диктатуры рации, соответственно).

Массуми постулирует виртуальность аффекта. В таком случае, почему Массуми оперирует ЭЭГ, то есть ссылается на позитивистский метод исследования, но говорит о некотором виртуальном проявлении аффекта?

В статье «Автономия аффекта» Массуми рассматривает влияние ролика о снеговике на протекание кожно-гальванической реакции у детей, которая «служит мерой автономной активности организма»³⁸.

«Немедленно напрашивается предположение о том, что происходит некий не по годам ранний антифрейдистский протест, когда дети оценивают любое возбужденное состояние как приятное. Однако, поскольку исследование было эмпирическим, участников исследования подключили к аппаратуре, их физиологические реакции регистрировались. Фактическая версия вызывала наиболее выраженное возбуждение при том, что ее оценили как наименее приятную (т.е. как «радостную») и запомнили хуже всего»³⁹.

³⁷Павлов И. "Проба физиологического понимания симптомологии истерии" / L.Encephale, t. XXVIII, №4, 1933. Опубликовано: ПСС 1951. Т. 3. Кн. 2. С. 195-218. - С. 198

³⁸ Massumi B. The Autonomy of Affect/ Cultural Critique, special issue The Politics of Systems and Environments, part 2, no. 31, 1995. P. 83-110.

³⁹Массуми Б. Автономия аффекта Пер. с англ. Г.Г. Коломийца // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 3. С. 110-133. - С. 111.

Массуми пишет о расколотости сознания участников эксперимента, о том что аффект стирает дихотомию между приятным и неприятным, но при этом проявляет свою автономность к чувственно-эмоциональной сфере и воле.

«Исследователи, судя по тону их доклада, были удивлены полученными результатами. Они установили, что различие между грустью и радостью совсем не такое, как предполагалось, и, кроме того, были обеспокоены, поскольку различие между детьми и взрослыми тоже оказалось совсем не таким, как предполагалось, судя по исследованиям запоминания взрослыми новостных передач. Единственный положительный вывод исследования – превосходство аффективного в восприятии образов»⁴⁰. Речь, мысли, чувства никак с аффектом не связаны, по мысли Массуми. Он также приводит в доказательство опыт по обнаружению зазора между осознанным действием и принятием решения о действии, который составляет 0,5 сек. Но зазор, который фиксируют ученые, это и есть дистанция, пространство антропологии, отношению к миру предшествует отношению к себе. Только человек может молчать, только у него дистанция. Расколотость, «аффект» здесь ни при чем⁴¹. У животных нет этого зазора, они живут в состоянии немедленного реагирования на стимулы внешней среды.

Возвращаясь к Павлову, можно выделить следующий факт: вторая сигнальная система (речь, слова) влияет на первую, на ощущения, чувства, на автономную нервную систему. Подход Ивана Петровича до сих пор занимает передовые позиции в западной психиатрии и психологии, используется в качестве базовой теории в КПТ (когнитивно-поведенческой терапии)⁴² и выступает антитезой автономии аффекта Массуми. Здесь и можно говорить, что человек реагирует на речь (на себя), а не прямо на среду, как животные.

⁴⁰ Там же, С. 111.

⁴¹ Гиренок Ф.И. Человек между бредом и галлюцинациями. // Философия хозяйства, № 3. С. 54-61.

⁴² Burns, D. D. Feeling Good Together. New York: Broadway Books. 2008. – 691 с.

Так как наша реальность согласно квантовой физике амбивалентна, неопределенна, то многие объекты вселенной можно подвести под определение виртуальности. Нуклоны меняют заряд между собой, нейтрон становится протоном, а протон нейтроном. Вся окружающая нас реальность по своей природе виртуальна, изменчива и неустойчива.

Массуми продолжает линию Делёза по расщеплению единого поля сознания, создавая весьма спорные дихотомии разума и материи, сознания и аффекта. Всегда критикуя первые термины в этих парах, он стремится лишить людей субъективности, иными словами, воля оказывается лишней в этих дихотомиях. По мысли Массуми, человеком управляют интенсивности, которые представлены на всех уровнях материи. В таком случае, разум, мышление и, в конце концов, сознание являются тонким слоем культуры, то есть не являются теми «реальными» силами. Массуми апеллирует к материальности, объединённой интенсивностью.

Массуми представляет течение постгуманизма, которое отвергает любые отсылки к субъективности, предлагая человечеству перейти на новый этап развития. Человечество, отказываясь от субъективности, попадает в плоскость объективного, иными словами, в плоскость того, что есть, – материальности. В этот момент перехода оно теряет антропологическое измерение с присущей ему загадочностью, амбивалентностью и основным критерием, определяющим человека в качестве человека, – наличием аппарата воображения. Переставая быть художником и творцом, человек становится материальным объектом, переходит в совершенно иное качество. Человек погружается в функциональность, но не в творчество. Он хочет поименовать то, что ускользает, что не требует именованья, так как не всё можно передать через язык, тем более, формальный язык науки. Но методология Массуми этого допущения не предполагает, так как она стремится к тотальному кодированию. Наступает эпоха киборгов, людей-мутантов, великое смешение видов. Именно в такой новой цифровой среде обитания нужен своеобразный дискурс аффекта и интенсивности,

подменяющий собой и помогающий нивелировать субъективность, стоящую на пути «прогресса», трансгуманизма и постчеловеческих сущностей⁴³. С доминированием аффекта, в интерпретации Массуми выглядящим фундаментальным основанием перспективы новой *безбытийной* (в смысле Хайдеггера) онтологии, мир трансформируется в череду интенсивностей, лежащих на поверхности. Человек в данном случае теряет сферу субъективного и претворяет в жизнь проекты постгуманизма. В основе данного понимания аффекта лежит разрыв и искусственное расщепление сознания, что само по себе конгруэнтно с трансмедийными цифровыми инструментам реальности.

Данная трактовка сознания является весьма спорной, так как сознание, на наш взгляд, целостно, а его расщепление ведёт к потере смыслов, так как смыслы всегда субъективны, но субъективность отрицается Массуми в пользу аффекта. С потерей смыслов уходит сознание, обеспечивающее функционирование аппарата воображения, человек перестаёт быть человеком. Его определяет что-то нечеловеческое. Например, феномен сложности, связанный отчасти со Спинозианским пониманием человека, аффективности и Бога.

Выводы. Теория аффекта Делёза и Гваттари построена на отождествлении тела и живого тела. Но это тождество ошибочно, ибо тело не реагирует на запах, а живое тело реагирует. Аффект существует не у тела, а у живого тела. Делёз и Массуми не различают живое тело и сознательное тело. Живое тело не самовоздействует на себя через слово, сознательное – самовоздействует. Для воздействия на себя нужен не аффект, а эмоция.

У истоков мысли Делеза и Массуми стоит философия Спинозы. Он ввел дихотомию рациональности и аффективности, проложил дорогу тем самым к антиантропологизму.

⁴³ More M., Vita-More N. The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future 1st Edition. Shichester. – West Sussex, UK: John Wiley&Sons, Inc., 2013. 480 p.

Брайан Массуми следует в русле этой классической дихотомии “идеи vs аффекты”, продолжая развивать концепты Спинозы, такие, как прозрачность человека для воздействий извне, отсутствие внутреннего, отрицание самовоздействия. Несмотря на инверсию акцента с идеи на аффект, произведённую Массуми, не меняет структуры сама рационализаторская идейно-аффективной полярность. Массуми рекурсивно воспроизводит ту же самую модель различения Спинозы, отрицая рациональную составляющую, при этом само наличие аффекта предполагает наличие своего отрицания – рациио.

В итоге, становится очевидным тот факт, что тип мышления, сформировавшийся на основе рационалистических концептов Спинозы, находится в кризисе своего движения к пониманию реальности как таковой. Возможно, осознание субъективного измерения существования человека, дающего возможность тождества, а не различения, сможет пролить свет на феномены «сложностного» мира.

Массуми, продолжая развитие концепта потоков Делёза, репрезентирует новую картину детерминации человека нечеловеческим. Нечеловеческим, по Массуми, являются интенсивности, аффекты, которые выстраивают особое имманентное поле виртуальности жизни, виртуальность, в свою очередь, фиксируется аппаратами ЭЭГ. Но данный подход фундируется в пространственной данности, человек же принадлежит субъективности и чувству времени, выходящими за план имманентного бытия.

1.3. Хтулуцен Донны Харауэй – проект цифровой компостизации

Концепты, объективирующие антропологическую реальность через представление её в проекциях дигитальной структуры, предлагают рассматривать человека в качестве объекта, трансформирующегося в состояние постгуманистического конструкта. С элиминацией из дискурса

новой онтологии таких понятий, как душа, субъективность, воля, свобода, Бог, произошёл упадок мысли о человеке как источнике творческой энергии, не находящей своей локации в тех или иных онтических проекциях. Постгуманизм как закономерный итог движения материалистической интерпретации антропологической реальности предлагает закрыть тему человеческого присутствия. Что же рассматривается в качестве альтернативы антропологическому? Одна из альтернатив репрезентируется в работах американской активистки фем-движения, исследовательницы киборгов и создательницы дигитально-биологического проекта Хтулуцен Донны Харауэй. Применяя к данному исследованию методы анализа и сравнения источников, предполагается выявление деантропологизирующей тенденции концепта Хтулуцен Харауэй и его связи со всем ходом развития доминирующего метафизического дискурса. Харауэй не определяет себя в качестве постгуманиста, она заявляет о своём более радикальном разрыве с любыми антропологическими коннотациями. Вместо «оптимистичного мира», преодолевшего человека в своих постгуманистических видениях, Харауэй предлагает смотреть на человека как на «компост». «Компост» – это не постгуманизм, а аннигиляция антропологического в акселерационистском движении по пути реализации «объективных» внешних сил, великого внешнего, того, что и является в мире без человека существующим «реально». Но реальным существованием наделяется только объективированная, онтическая часть мира. Возможно, снят один из насущных вопросов философии, заданных ещё Лейбницем: Почему существует нечто, а не ничто? Почему существует именно такой мир? Не потому ли, что существует человек, который видит и наделяет мир своими антропологическими измерениями? Элиминируя человека, цивилизация элиминирует и весь мир, попавшего в лакуны сим-хтонического бытия Хтулуцена. Харауэй даёт голос сим-хтоническим «тварям», но пишет всё ещё на человеческом языке, пусть и желая оставить позади весь «индоевропейский» нарратив, преследующий компостное видение своим

подозрением к хтоническим стихиям. Василий Розанов в работе «Опавшие листья» пишет: «Язычество есть младенчество человечества, а детство в жизни каждого из нас – это есть его естественное язычество. Так что мы все проходим через древних богов и знаем их по инстинкту»⁴⁴. Основной индоевропейский языческий миф, реконструированный советскими учёными – представителями московско-тартуской семиотической школы Топоровым и Ивановым, повествует о борьбе двух начал в мире: небесном и земном. Бог-громовник (Перун у славян, Индра у индоиранцев) «выступал как небесный победитель хтонического противника»⁴⁵ (Велеса-Вельняса у балтославян, Вритры у индоиранцев), метафорически изображающего распад и хаос. Небесный же огонь, молния у индоевропейских богов, наоборот, символизирует концентрацию энергии учреждения антропологической реальности, представляет собой основную космогоническую силу, придающую миру форму посредством создания вертикали движения божественной энергии. Харауэй надеется на победу хтонических сил: «Что если трагические деяния антропоцена и мирораспределения в капиталоцене – это последние вздохи небесных богов...»⁴⁶. Человек смотрит на небо как на основание, первопричину бытия. Бесконечность небесного запускает сам процесс трансцендирования человека в индоевропейском мифе. Даже Харауэй признаёт, что Антропос «поднимает глаза на то, на что смотрит. Антропос – это не латуровский “приземлённый”»⁴⁷. Становясь “приземлённым”, человек видит конечность и ограничение, соответственно, начинает различать, анализировать и впадать в иллюзию существования материальности, то есть некоей области различимого, разделённого, как правило, твёрдого, по Р. Генону, дискретного, того, что возможно исчислить

⁴⁴ Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени / В. В. Розанов. – Москва : Эксмо, 2015. 640 с. – С. 179.

⁴⁵ Топоров, В. Н. Боги / Славянская мифология. – Москва : Международные отношения, 1995. Т. 1. С. 204-215. – С. 207.

⁴⁶ Харауэй, Д. Оставаясь со смутой: Заводить сородичей в хтулуцене / Д. Харауэй. – Пермь : Гиле Пресс, 2021. 340 с. – С. 83.

⁴⁷ Там же, С. 236.

– *materia secunda*⁴⁸. Таким образом, бесконечность при взгляде в небо, этот канал в трансцендентное, заменяется числовыми соотношениями материальности, которая и не является чётко определённой субстанцией, но есть один из мифов, из рационалистических инструкций по отношению к миру, его метафизической картиной. Но Харауэй этот порядок отношения к реальности устраивает, она постулирует: «Хтонические существа возятся в многотварном гумусе, но не хотят иметь дело с уставившимся в небосвод Номо»⁴⁹. С детства социальные институты приучают человека к ограниченному материалистическому восприятию, но что было бы, если бы человек воспринимал реальность как тотально духовную? Если бы из языка были изъяты шаблонные паттерны, именующие мир материальными терминами? Например, школьникам рассказывали бы не про дискретно существующие тела с физикалистскими характеристиками, а про непостижимую тайну переходящей в трансцендентное поле бесконечности, в которой любое «материальное» тело представляет собой часть потока сознания, представляющего разные его уровни, от аналитического, исчисляющего до синтетического, концентрирующего энергии и смыслы. Постигание последнего уровня сознания ведёт к трансцендированию, прыжку в Ничто. Но прыжок должен быть обеспечен неким проектом будущего, экзистированием, выражаясь языком Хайдеггера. Харауэй отрицает саму человеческую экзистенцию в её временном понимании. Человек Хтулуцена лишён будущего и должен оставаться в настоящем. Но что такое настоящее? Эта несуществующая точка, точка аннигиляции антропологической реальности, ибо основной антропологический модус – это время.

До эры Хтулуцена, по Харауэй, существовали эпохи Капиталоцена и Плантациоцена. Последний термин описывает время подневольного труда на плантациях с двумя характерными чертами, перетекшими в Капиталоцен:

⁴⁸Генон Р. Царство количества и знамения времени. Пер. с фр. – М.: Беловодье, 1994. 304 с.

⁴⁹ Там же, С. 236.

дисциплиной и отчуждением. Особая черта Платациоцена, истощение почв и сверхэксплуатация растений, животных, человека и микробов, также, наследуется Капиталоценом как эпохой, в которой одно из немногих отличий от Платациоцена является характер труда: он становится наёмным.

Перечисляя биологические виды в Платациоцене, можно отметить, что человек находится на одной плоскости между микробами и животными. Данный предикат отсылает нас к акторно-сетевой теории (АСТ) Бруно Латура, в которой человеческая история воспринимается как совокупность деятельности нечеловеческих акторов (микробов, объектов производства, различными предметами быта) и человека. В этой сети воплощается ризоматический концепт Жюль Делёза, в котором отсутствует какая-либо иерархия, и человек представляет собой лишь объект, который рассматривается “без привилегий” наряду с техникой и животными. К каким последствиям приводит логика выравнивания человека с объектами мира, можно проследить, перейдя к рассмотрению Хтулуцена как альтернативы Капиталоцену.

Антропоцен, эра которого началась с возникновения земледелия (период Неолитической революции около 8 тыс. до н. э.), по мнению Харауэй, приходит к своему концу после длительного периода истощения почв и поверхности земли его формациями: Платациоценом и Капиталоценом. «Пожалуй, поругание, заслужившее название Антропоцен, — это и есть утрата пространственных и временных возможностей найти убежище для людей и других живых существ. Я разделяю мнение о том, что Антропоцен — это, скорее, пограничное событие, чем эпоха»⁵⁰. Поверхность Земли истощена, экология нарушена. Целые экологические ниши испытали неистовый напор цивилизации, в ходе которого биологические виды отправились на поиски “убежищ”. «Думаю, наша задача — сделать Антропоцен как можно короче/тоньше и всячески культивировать всем

⁵⁰Haraway D. Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin // Environmental Humanities. 2015. Vol. 6. P. 159-165. – P.160.

вместе воображаемые грядущие эпохи, в которые возможно восстановление убежищ. Прямо сейчас Земля полна беженцев, людей и животных, которые не могут найти себе пристанища»⁵¹.

Харауэй вводит термин «убежище» для обозначения новых пространств «совместного-с» межвидового проживания, выбирая самую неосвоенную территорию нашей планеты – мировой океан. В подводных пространствах обитают чудовища Ктулху из творчества Лавкрафта, выступающие как аллегория на те биологические виды, с которыми человек никогда не налаживал связь. По мнению Харауэй, момент налаживания «совместного-с бытия» наступил: на суше выжженная индустрией земля, а в океане можно спастись, подружившись и вступив во взаимодействие с животными океанических глубин. Но как Харауэй планирует осуществить переход к новой эре, посредством чего он произойдёт? Дигитальное будет связующим звеном между постчеловеческим и животным. Оно соединит разнородные сущности в целые ассамбляжи трансгуманизма. Таким образом, осуществление данного проекта поручено киборгам: «Киборг появляется в мифе как раз в том месте, где нарушена граница между человеческим и животным. Киборги вовсе не возвещают отгораживания людей от других живых существ – напротив, они – свидетельство тревожного и приятного тесного спаривания. Животность получает новый статус в этом цикле брачного обмена»⁵². Фактически происходит классическая зарисовка монструозного, так как «киборг не наследует культурной норме, у него нет отца, это постэдипальное существо, производящее монструозные фантазии»⁵³, так красочно описанные Эмпедоклом. Сицилийский мыслитель понимает образование животного мира как процесс, проходящий четыре стадии. На первой из них из земли появляются отдельные члены тел:

⁵¹ Там же, Р. 160.

⁵² Харауэй Д. Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х гг. // Гендерная теория и искусство. Антология: 1970–2000 / Под ред. К. Дипвелл, Л. Бредихиной. М.: Росспэн, 2005. С. 322-377 – С.330.

⁵³ Там же, С. 335.

«...выросло много голов без шей, скитались голые руки, лишённые плеч, блуждали одинокие очи без лбов... На второй – в результате случайного сочетания членов возникают дисгармоничные чудовища, соединяющие в себе различные «природы», например, быки с головой человека или наоборот. Они неспособны выжить или дать жизнеспособное потомство, а потому вымирают. На третьей стадии возникают «цельноприродные» существа... И лишь на четвёртой – возникают нормальные двуполые животные»⁵⁴.

В логике, точнее, логосе Эмпедокла движение эволюции идёт от фрагментированных осколков тел, проступающих из земли и разбросанных по её поверхности, до дальнейшего любовного объединения, так как во взглядах Эмпедокла этот процесс был естественным в цикле любви, который неизбежно сменялся циклом ненависти, где элементы разбегаются друг от друга.

«При полном господстве любви стихии смешаны между собою, образуя однородную шаровидную массу – Сфайрос (шар). Вражда же оттеснена на периферию. Внедрение Вражды в покоящийся Сфайрос вызывает движение и дифференциацию стихий, идущие до тех пор, пока не возобладает вражда, а стихии не окажутся полностью разделёнными. После этого начинается обратный процесс, завершающийся воссозданием Сфайроса»⁵⁵. Для Харауэй уже нет повторяющихся циклов ненависти и любви Эмпедокла, она стремится сделать Антропоцен “тоньше”. Этот подход расходится с естественным ходом трансформации живых существ от хаоса разрозненных деталей к упорядоченной целостности как живых организмов, так и всего мира, объединённого силой Любви. Ненависть, оттеснённая на периферию Сфайроса во время гегемонии Любви, диалектически возрастает в мире тоже, но она преходяща, и этот вечный круговорот создаёт смысл, вносит гармонию в поток энергии жизни.

⁵⁴ Богомолов А. С. Античная философия.//М.: Изд-во Московского университета, 1985. 368 с. - С. 95

⁵⁵ Богомолов А. С. Античная философия.//М.: Изд-во Московского университета, 1985. 368 с. - С. 94-95.

Донна Харауэй переворачивает данную картину мира, и вместо диалектического единства наблюдается движение по пути расщепления. Киборг – это тот дигитальный инструментарий, посредством которого происходит конституирование расщеплённой реальности. Киборг не связывает части воедино, он, наоборот, поддерживает фрагментарное существование объектов.

В компосте Харауэй элиминирована не только любовь, но и ненависть, в нём победил интеллект, такая его форма как “тентакулярное мышление”. Тентакулярное мышление схоже с сетями АСТ Латура, в которых находятся сциентистские факты, сайнс-фикшн, сплетённые фигуры⁵⁶. Эти СФ-объекты участвуют в сим-хтоническом мирении, где пересмотру подлежат концепты сложностной теории, например, аутопоэзис. «Тентакулярное мышление» находит своё выражение в особом роде постискусства, в котором переплетаются нити объектных реалий, сциентистских интерпретаций и математических формул. Например, в проекте коралловых рифов, сплетённых по принципам тентакулярности, показано отсутствие границ между человеком и органическим сущим⁵⁷. Переплетая различные формы в клубок нового сим-поэзисного мирения, художники руководствуются математикой и дигитальным измерением. Данный подход к искусству ставит актуальный вопрос о человеке цифровой эры: в чём состоит отличие искусства от математики, объективного от субъективного, не поддающегося исчислению? Не является ли объективный мир проявлением некоего первопроекта? В наследии русского философа П. А. Флоренского существует концепт органопроекции, согласно которому «первопроекты, как телесных органов, так и технических орудий, – одни и те же, и лаборатория их – в одной и той же душе»⁵⁸. Профессор Н. Н. Ростова продолжает эту мысль: «Тело не то, что противостоит душе, но её продолжение. Дух не только

⁵⁶ Харауэй, Д. Оставаясь со смутой: Заводить сородичей в хтулуцене / Д. Харауэй. – Пермь : Гиле Пресс, 2021. 340 с.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Флоренский, П. А. Сочинения: в 4 т. / П. А. Флоренский. – Москва : Мысль, 2000. Т. 3 (1). 621 с. – с. 402.

продолжает себя в теле, а тело в орудиях, но любая мысль, любое душевное и духовное явление прямо влияют на тело как на их символ»⁵⁹. Приведённые аргументы из теории органопроекции репрезентируют иной подход к пониманию дихотомии индивид/дивид. Если источником формирования первого в этой паре является трансцендентный уровень (душа), выстраивающий имманентный план бытия вплоть до механизмов, осмысленных в русле целостного духовного творчества, то основой дивиды выступает случайное сочетание линий и сил симпоэзисного мирения, продолжающего движение делезианского концепта ризомы и множественности. Харауэй полагает, что симпоэзисное описание реальности Хтулуцена преодолевает границы аутопоэзиса, приводя ряд кардинальных различий между указанными терминами. Аутопоэзис и симпоэзис, по Харауэй соотносятся, как «самопроизводящие границы/отсутствующие границы; организационная замкнутость/организационная открытость;... автономные единицы/сложные аморфные сущности; центральный контроль/распределённый контроль; ориентация на рост и развитие/ориентация на эволюцию...»⁶⁰. Исходя из данной дифференциации, аутопоэзисный подход коррелирует в большей степени с концептом органопроекции, лишь в нём снимая противоречие в основаниях своей рекуррентной схемы. Бесконечное самосозидание возможно в антропологической реальности, конституированной трансцендентным началом, а не случайным сплетением СФ-фигур. «Теория аутопоэтических систем и фигура Геи стали ключевыми для формирования концепта антропоцена»⁶¹. Но, формируя новый симпоэзисный дискурс, Харауэй элиминирует субъективность из областей, которые не репрезентируются через механизм цифровой объективации. Например, духовные в своём

⁵⁹Ростова, Н. Н. Проблема человека в современной философии / Н. Н. Ростова. – Москва : Проспект, 2021. 176 с. – с. 42.

⁶⁰Харауэй, Д. Оставаясь со смутой: Заводить сородичей в хтулуцене / Д. Харауэй. – Пермь : Гиле Пресс, 2021. – 340 с. – с. 227.

⁶¹ Там же, с. 244.

основании практики индейцев навахо в симпоэзисном мирении переводятся в дигитальную сферу, выражаются через числовые соотношения. Традиционные узоры на индейской утвари в концепте Харауэй показывают сциентистский факт, служат некоторой аллегорией на тентакулярное мышление. «В красоте ткачества ковров изначально заложено художественное мастерство..., в результате чего образуются узоры непрерывного математического движения...»⁶². Феномен дигитальной деантропологизации на примере онтических построений Д. Харауэй представляет собой не только продолжение делезианского ризоматического концепта, понятого в своём предельном выражении как распад на элементы, их эмансипацию из антропологической структуры, но и конец западной философии, отвергнувшей попытки Канта и Хайдеггера возобновить дискурс о человеке. В эпоху Хтулуцена формируются n-мерное нишевое пространство, называемое Терраполис. Терраполис – гумусный пространственный проект Харауэй без будущего, «раз и навсегда покончивший с кантовской глобализирующей космополитикой и ворчливым исключительно-человеческим хайдеггеровским мирением»⁶³. На самом деле, Терраполис, представленный в виде интегрального уравнения, – это не только территория без времени, но и пример пути философии без человека, интеллекта без сознания. Дигитально-биологический симпоэзис Хтулуцена существует в Терраполисе, но не может существовать в истории, потому что он лишён времени. Конец истории, о котором писал Кожев, интерпретируя Гегеля, выглядит ещё более монструозно у Харауэй, чем у русского философа-гегельянца. Это уже не человек, трансформировавшийся в естественное животное состояние, а питательная компостная среда в череде конфигураций тентакулярных историй Харауэй. В одном кибернетическом

⁶² Clinton, V. The Corn Pollen Path of Diné Rug Weaving, 2006. [Электронный ресурс]. URL: <http://migrations.com/blackmesa/weavingsforsale.html> (дата обращения: 20.02.2022).

⁶³ Харауэй, Д. Оставаясь со смутой: Заводить сородичей в хтулуцене / Д. Харауэй. – Пермь: Гиле Пресс, 2021. 340 с. – С. 29.

организме может обитать масса автономных интенсивностей, выражаясь языком Массуми. Составляя пёстрый ассамбляж трансгуманистических существ, дигитальное является не столько их связью, сколько условием самого их фрагментированного существования.

Хтулуцен является эрой разбегания, дисперсии, расщепления, но за ним следует не новый виток соединения и любви, но акселерация дигитальных процессов, приводящих к фазовому переходу трансгуманизма⁶⁴. Шизопотоки устремились акселерировать топосы, нетронутые ими. Разорвав окончательно единое сознание на массу дигитальных осколков, Хтулуцен представляет собой закономерный итог развития модерна и постмодерна, в котором мир был разделён на субъектно-объектные отношения, с жёсткой рациональной детерминантой, исключавшей любые иные коннотации Разума, кроме как сугубо расчётливой, цифровой субстанции. Дуализм Декарта, его разделение мира на *res cogitans* и *res extensa*, как известно, заложил онтологический базис в классическую философскую парадигму. В XX в. субъект (*res cogitans*) был удалён из дискурса неклассической философии. Пока постструктуралисты спорили, что может быть на месте субъекта после его «смерти», *res extensa*, чьё существование не подвергалось сомнению господствующими постмодернистскими течениями, заполнила эту метафизическую лакуну. Но, интуитивно понимая, что, кроме материальной протяжённости, существует трансцендентальная бесконечность, новые материалисты всё равно не выходят на мета-план бытия, оставаясь всецело в онтическом (по определению Хайдеггера), хотя и именуют свою парадигму «новой онтологией».

Итак, оставшись на онтическом уровне, Харауэй продолжает следовать логике модерна и постмодерна, то есть разделять единое поле сознания на части. В этом поле Харауэй выделяет исключительно топосы материального

⁶⁴ The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future 1st Edition. – Chichester, West Sussex, UK: John Wiley&Sons, Inc., 2013. 480 p.

и имманентного, отрицая трансцендентное. Так как осталась одна только материальная плоскость, то, следуя логике разделения, дробления и рассеивания, она также подвергается множественным переходам на пути к полной элиминации как единого. В этом явлении разграничения, прочерчивания бесчисленных демаркационных линий между объектами и внутри них, состоит основной посыл всей западной рационалистической философии. Таким образом, Платон, разделив мир на мир идей и видимый мир, заложил основы фрагментированного взгляда на бытие, усиленного картезианским субъектом, утверждавшим свою метафизику. Отбросив метафизику дуализма, постмодерн не отбросил саму тенденцию к рассеиванию и разделению. Если нет разума, то это значит, что необходимо делить материю. Следуя этой логике, место разума занимают шизополюсы Делёза и интенсивности Массуми (предельно онтические конструируемые), а место материи – раздробленная по разнообразным параметрам сфера предметного мира. Фактически, интенсивности, аффекты и материя – это одно и то же, так как все эти термины входят в философский язык новых материалистов на правах эмпирических данных.

Можно провести параллель между киборгом Харауэй и пролетариатом Маркса. Два эти феномена выполняют схожую историческую задачу: они являются условием перехода к новой эре, свободной от капитализма и Капиталоцена. «Могильщиками капитализма» являются и пролетариат, и киборг, но, если цель коммунистов – создание ассоциаций индивидов, то цель Харауэй – это сим-хтоническая ассоциация дивидов. Дивиды не являются носителями какого-либо *собственного* сознания, а представляют собой множественные потоки дигитальной плоскости. Дивиды были разделены на части, порой враждующие между собой, не внезапно, а путём долгой и методичной установки модерна на проведение границ там, где их отсутствие обнаруживается в иных эпистемах. Сознание, а не бытие, привело их к таким парадигмам. Чтобы подобные парадигмы обрели своё фундирование в отправных точках раздвоенного, а теперь и расщеплённого

на бесчисленное множество сознания, необходим долгий период господства эпистемы, приведшей к появлению трансгуманизма и замене индивида дивидом. Эпистемы Модерна и Постмодерна реализовали эту задачу.

Дивиды, не имея собственных демаркационных линий, оказываются на пути влияния монструозного. В этой связи интересна смена парадигмы конституирования Мартина Хайдеггера. Если в его фундаментальной онтологии нуминозное конституирует присутствие через сакральный зов, обращённый к совести, то в случае дивиды конституирование направлено со стороны монструозного. Монструозное до настоящего времени определяло границы человеческого. Человек, размыв эти границы, превратился в объект влияния монструозного, так как монструозное входит в онтический план бытия. Иной же способ бытия, онтологический план бытия, человек предал забвению, избрав дигитально-онтический уровень в качестве единственного и универсального измерения.

Хайдеггер упоминает скрыто о нуминозном в «Бытии и времени» (1927). Хотя данная книга не носила религиозный характер, но функции сакрального, нуминозного плана бытия (онтологического измерения) берёт на себя экзистенциал ужаса, который выходит за пределы сущего в отличие от обычного страха: «От - чего ужаса не есть внутримирное сущее. Поэтому с ним по его сути невозможно никакое именование-дела... От - чего ужаса совершенно неопределенно... Ничто из того, что подручно или налично внутри мира, не функционирует, как то, перед чем ужасается ужас»⁶⁵. Манифестация ужаса размыкает человека, делает его открытым Другому: «Не сначала, скажем через размышление, отвлекаются от внутримирно сущего и мыслят уже только мир, перед которым потом возникает ужас, но ужасом как модусом расположенности впервые только и разомкнут мир как мир»⁶⁶.

⁶⁵ Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Ad marginem, 1997. 452 с. - С. 186.

⁶⁶ Там же, С. 187.

Позднее Хайдеггер обращается к феномену нуминозного в прочтении Гёльдерлина. Хайдеггер пишет, что сакральное первично по отношению к божественному, сакральное в его трактовке есть разомкнутость экзистенции к хаосу, эта разомкнутость падает в хаос и входит в состояние ужаса. Так это описывает Хайдеггер: «Хаос изначально означает зияющее, полуотверстую бездну, Разомкнутость, которая разверзается прежде всего и которая все поглощает... Хаос — это и есть Сакральное. Ничто реальное не предшествует этому зиянию...»⁶⁷.

По мысли Хайдеггера, ужас, представленный в виде нуминозного, иного плана бытия, открывает перед человеком перспективу божественного. В основе божественного лежит сакральное, фундированное в ужасе от невозможности объять и объяснить весь хаос, открывающийся на пути размыкания к ужасу. Таким образом, Хайдеггер говорит о божественном как о пути принятия хаоса. Божественное восприятие способно сохранить экзистенцию как таковую. Хайдеггер создаёт ужас как конечную цель выдвинутости *Dasein*, открытость ужасу конституирует присутствие на ином онтологическом измерении бытия. И в этом измерении божественное выступает логическим продолжением движения от ужаса к божественному через феномен сакрального. То есть логика Хайдеггера ведёт к ужасу как к цели, но человеку дан также и божественный, сакральный момент этого движения.

Феномен же монструозного Харауэй противоположен нуминозному и ужасу Хайдеггера, вследствие этой дихотомии формируется совершенно отличная от Хайдеггера эпистемологическая модель, в которой ужас представлен онтическим измерением «дремлющих» хтонических сил, в случае Хтулуцена, природных, малоизученных явлений подводного океанического мира. Харауэй, предлагая “подружиться” с представителями биологической системы мирового океана, постулирует тезис о том, что

⁶⁷Heidegger M. *Approche de Hölderlin*. Paris: Gallimard, 1974. 264 p. - p. 81.

постлюдям будут необходимы новые экологические ниши, в которых сим-хтоническое совместное бытие в виде племени Хтулуцена заменит родовую обособленность биологических видов. Преодолена данная обособленность будет миниатюрными носителями дигитального. «Миниатюризация, как выяснилось, напрямую касается власти: маленькое — это не столько красивое, сколько предельно опасное. Политически их столь же трудно увидеть, как и материально»⁶⁸. В данном движении к ужасу хтонического постлюдям будут способствовать кибернетические миниатюрные средства, которые сами выступают в роли субъектов в этом движении, так как обладают свойством феминности: они могут воспроизводить сами себя (речь, конечно, идёт о технологиях искусственного интеллекта), а миниатюрность позволяет им детерриторизироваться с топик кодов капитализма, патриархата и даже эссенциалистского феминизма. Важно отметить, что киберфеминизм Харауэй отличается разрывом с любыми эссенциалистскими моделями восприятия человека, даже моделями освобождения женщин от уз патриархальных кодов, так как в этом случае присутствует само определение женщины в эссенциалистской бинарной оппозиции мужчина/женщина. Киборг – создание высоких технологий Капиталоцена, разрывающий связи со всей эпохой Антропоцена и с человеком как одним из важных участников этой эпохи, хотя и далеко не единственным, по мнению представителей акторно-сетевой теории Бруно Латура, несомненно, оказавших влияние на Харауэй.

Альтернативой АСТ Латура является позиция профессора Гиренка, выдвинутая им в фундаментальной работе «Введение в сингулярную философию»: «Почему же человек чувствует не так, как чувствуют животные? А как чувствуют животные? ...Животное, по словам Делеза, реагирует на небольшое число стимулов. На большую их часть оно не

⁶⁸ Харауэй Д. Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х гг. // Гендерная теория и искусство. Антология: 1970– 2000 /Под ред. К. Дипвелл, Л. Бредихиной. М.: Росспэн, 2005. С. 322-377 - С. 329

реагирует. Для него это просто фон. Животные живут в замкнутом мире. Но значит ли это, что и человек живёт в замкнутом мире? Конечно, нет. В число стимулов человека входят принципиально иные стимулы. Это символы, чувственно-сверхчувственные вещи... Животные – примитивные реалисты, которые не знают никакого чувства реальности. Они и есть часть мира... Человек живёт в разомкнутом мире. Разомкнуть мир – значит быть вне его»⁶⁹.

Можно констатировать значительные лакуны в восприятии человека Харауэй, так как она не рассматривает феномен самовоздействия и внутренних стимулов, посредством которых человек воздействует на себя самого. Это самовоздействие является субъективностью, волей и проявлением чувственно-сверхчувственного внутреннего опыта.

Уравнивая человека и животных, деконструируя иерархии, Харауэй надеется создать новый семиотический язык, где будут новые коды, стирающие границы между биологическим и дигитальным, что уже подводит к сомнению по поводу обоснованности данных действий, так как нельзя уравнивать столь разные измерения сущего. Учёные-биологи до сих пор не разгадали тайну появления жизни на земле. Продвигая дигитальную онтологию в качестве высшего знания, способного уравнивать себя с природной тайной появления жизни, происходит самоуверенное утверждение господства без апелляции к науке, пусть даже и к постпозитивистской парадигме, кодами которой оперирует Харауэй, также будучи новым материалистом.

Харауэй хочет элиминировать священное из новой онтологической кодификации. «Человеческие существа, как и любой другой компонент или подсистема, должны локализоваться внутри системной архитектуры, основные модусы действия которой имеют вероятностный, статистический характер. Никакие объекты, пространства или тела не являются священными

⁶⁹ Гиренок Ф. Введение в сингулярную философию: монография. – М.: Проспект, 2021. 304 с. – С. 197.

сами по себе; любой компонент может быть связан интерфейсом с любым другим, если только может быть построен соответствующий стандарт, соответствующий код для обработки сигналов на каком-то общем языке»⁷⁰.

Исключая сакрум из топики Хтулуцена, Харауэй, тем не менее, не решает вопрос о его присутствии в бытии. Иными словами, она просто вычёркивает из рассмотрения экзистенциальный взгляд на вопросы бесконечности, времени и пространства, на трансцендентальные категории. От того, что она их элиминировала из своей парадигмы нового материализма, данные категории не перестают существовать. Низведя всё сущее на дигитальную плоскость сим-хтонического существования, Харауэй видит только одну область бытия, ограничивается не рамками сущего как такового, а только дигитальной стороной онтического, так как в проекте Хтулуцена дигитальное выступает в виде базисной единицы. Без данной электронной платформы не будут существовать её сим-хтонические акторы. Прослеживается тотальная ограниченность возможностей существования и их зависимость от весьма непостоянного (феномен глитч-активностей) функционирования кибер-сетей. Этот невероятный пассаж в сторону кибер-реальности можно объяснить уверенностью Харауэй в триумфе новой трансггуманистической реальности. Но вера является экзистенциалом присутствия. Только человек выстраивает свою экзистенцию через веру. Преодолевая человека, Харауэй не преодолевает веру в форме своей уверенности. В этом состоит противоречие подхода Харауэй. Элиминируя «лишнее» человеческое измерение, нужно избавиться и от остальных собственно и исключительно человеческих характеристик: воображения, критического мышления, способности выстраивать план своего существования. Если вывести «за скобки» эти аутентичные аспекты

⁷⁰ Харауэй Д. Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х гг. // Гендерная теория и искусство. Антология: 1970– 2000 /Под ред. К. Дипвелл, Л. Бредихиной. М.: Росспэн, 2005. С. 322-377 - С. 342.

экзистенции, то не будет и киборгов, и проектов Хтулуцена, и анализа, и критики Антропоцена.

Совершенно иная сторона дела состоит в том, что человек, кроме данных топик сознания, владеет и другими областями бытия, более того, может выходить за рамки чувственного восприятия. XXI в. требует ежедневного упоминания этого тривиального утверждения.

Выводы. Дихотомия Хайдеггера и Харауэй заключается в том, что это не только две разных трактовки понятия ужаса (условно, идеалистическая и материалистическая), а два разных способа бытия: разомкнутый к конституированию иным, трансцендентным планом бытия и дигитально – онтический, соответственно. Другими словами, человек сузился, разумеется, в своём горизонте сознания.

Радикальный поворот произошёл и в левом дискурсе, который представляет Харауэй. Если Энгельс писал о негативном влиянии человека на природу и предупреждал об ответных с её стороны реакциях, предлагая снизить давление на неё, то Харауэй, констатируя коллапс Капиталоцена, пишет о невозможности поменять ход деструктивной истории человечества и утверждает единственный путь развития – акселерационизм, который окончательно уничтожит органику в чистом, некиборганическом виде, что само по себе вызовет фазовый переход к постчеловеческой эре Хтулуцена. Желая сделать слой Антропоцена тоньше Харауэй тем самым выступает против человека как экзистенции, называя его гумусом и компостом. «Я верю в компост, а не в постчеловечность: все мы – компост, а не постчеловеки. Граница Антропоцен/Капиталоцен говорит о многом, в том числе о том, что неизмеримое, необратимое истребление уже не за горами, и не только для 11 миллиардов (или около того) человек, которые будут жить на Земле в конце XXI века, но и для огромного количества других созданий. (Стоит говорить о труднопредставимом, но разумном числе – 11 миллиардов – если уровень рождаемости останется на низком уровне; что будет, если он

увеличится, прогнозировать бессмысленно). Порог исчезновения – это не просто метафора»⁷¹.

Представляется, что корень проблемы перенаселения, ведущего к экологической катастрофе, стоит искать в формах сознания, трагическую разорванность которого со времён Модерна описана выше. Форма модернистского/постмодернистского сознания привела к установлению такого порядка вещей, который мы можем наблюдать воочию. Движение истории могло идти по другому пути, в котором не было бы субъект-объектной бинарной оппозиции, что позволило бы прийти к кардинально другим итогам: гармоничное отношение между природой и человеком зависит от гармонии в сознании человека, а не от создания кибернетических моделей реальности. Внутреннее определяет внешнее. Хтулуцен – материальный итог формы деформированного сознания, то, к чему цивилизация шла через дуализм Декарта, нигилизм Ницше, шизопотоки Делёза и Гваттари. Картина сим-позисного мира Харауэй – закономерный финал развития европейской метафизики, предавшей, по Хайдеггеру, забвению Бытие. Данный мыслительный тренд успешно преодолевается в рамках современной русской философии, обозначившей в концептах синергичной антропологии С. С. Хоружего, галлюценоза Ф. И. Гиренка.

1.4. Сетевые концепты в контексте дигитализации

Жильбер Симондон предложил реляционную онтологию в качестве описания связей между живым и неживым, человеком и техникой, стирая фундаментальные различия между перечисленными парами. По мысли Симондона, «различие состоит лишь в том, что техника развивается согласно

⁷¹Haraway D. Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin // Environmental Humanities. 2015. Vol. 6. P. 159-165. – P. 161.

намерениям, целям и средствам, а живое – это некая спонтанная, самоорганизующаяся, естественная машин»⁷².

Симондон предлагает радикальный проект новой онтологии – именно из неё появится делезианская топологическая модель, а также дигитальная философия современности. Симондон один из первых онтологов утвердил выведение человека на одну плоскость с объектами⁷³. «Отношения устанавливаются между индивидами, которыми, согласно Симондону, могут выступать живые и неживые, искусственные и природные, ментальные и нементальные образования. Но самих индивидов Симондон предлагает постигать не как нечто уже сложившееся, не как устойчивые, статичные термины, а как непрерывное становление, непрерывный генезис или – в его терминологии – как непрерывную индивидуацию»⁷⁴.

В онтологии Симондона отношения и индивиды сливаются в эмерджентности доиндивидуального, необъяснимого из суммы его частей⁷⁵. Доиндивидуальное характеризуется понятием метастабильности – некоего избытка потенциалов, порождающего индивидуацию. «Чтобы мыслить индивидуацию, бытие сущего [être] адекватно должно рассматриваться не как субстанция, материя или форма, а как напряженная, сверхнасыщенная система, находящаяся выше уровня единства, система, которая не может быть адекватно понята, если опираться на принцип исключенного среднего. То есть доиндивидуальное бытие сущего больше, чем некое единство»⁷⁶. В соответствии с данным тезисом, Симондон не объясняет индивидуацию через субстанциализм и гилеморфизм (материя + форма). Обе парадигмы не рассматривают индивидуацию в качестве становления, а предлагают

⁷² Свирский Я.И. Индивидуация в сложно-организованном мире // Философский ежегодник. М. : Ин-т философии РАН, 2013. с. 62-80. – С. 64.

⁷³ Laruelle F. The Concept of a “First Technology”. [Электронный ресурс]. URL: <https://speculativeheresy.wordpress.com/2008/08/03/laruelles-essay-on-simondon-the-concept-of-a-first-technology> (дата обращения: 03.10.22).

⁷⁴ Буданов, В.Г. Сложность и проблема единства знания. Вып. 1: К стратегии познания сложности [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; В.Г. Буданов, В.И. Аршинов, В.Е. Лепский, Я.И. Свирский. – М. : ИФ РАН, 2018. 105 с. – С. 13.

⁷⁵ Simondon G. L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information. Grenoble: Millon, 2005. 575 p.

⁷⁶ Simondon G. L'individu et sa genèse physico-biologique. Grenoble, 1995. P. 23, 24.

эссенциалистские и статичные объяснения. «Индивидуация, согласно Симондону, ...это операция обмена энергией между материей и формой, пока не наступит очередное состояние равновесия. Таким образом, сущее существует само по себе и отличается от всех других сущих; оно не сводится ни к своей материи, ни к своей форме; оно — операция, посредством которой его материя принимает форму в определенной системе внутреннего резонанса. Можно сказать, что индивидуация — это общая аллагматическая операция, осуществляемая в материи и форме через актуализацию потенциальной энергии. Такая энергия — это энергия системы»⁷⁷.

Так как Симондон полагает изучение индивидуаций центральным местом научного поиска в мире сложности, он вводит особый интердисциплинарный метод – аллагматику, задача которой состоит в изучении трансдуктивных операций, а не материи или формы, так как актуализация формы происходит из потенциалов материи, то данный переход носит операциональный характер. Симондон предлагает рассматривать аллагматику в качестве кибернетики второго порядка (подобно модели фон Ферстера). Из этого следует, что новая аллагматическая парадигма является пролегоменом к цифровой реальности. Симондон рекурсивно объединяет операцию и структуру, формируя образ будущей цифровой сети. «Определение: модуляция и демодуляция — это эквивалентности операции и структуры: модуляция — это превращение энергии в структуру, а демодуляция — превращение структуры в энергию. В этом случае структура — это сигнал»⁷⁸. Такие структуры ассоциированных сред получают своё развитие в акторно-сетевой теории Бруно Латура и ризоматическом концепте Делёза.

Описывая процесс становления и индивидуации, Симондон употребляет термин трансдукция, выступающей в роли «обобщенной модели

⁷⁷ Свирский Я.И. Концептуальные особенности философской стратегии Жильбера Симондона // Идеи и идеалы. 2017. №3 (33). Том: 1. С. 111-125. – с. 117.

⁷⁸ Simondon G. L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information. Grenoble, Millon, 2005. 575 p. - p. 561

для индивидуации сущностей, то есть когда гетерогенные ресурсы объединяются и темпорально стабилизируются в функциональных единствах»⁷⁹. Наглядно пример трансдукции показывают Делёз и Гваттари в своей работе «Тысяча плато»: «В определенных условиях вирус может связываться с зародышевыми клетками и передаваться сам как клеточный ген сложного вида; более того, он мог бы ускользнуть, перейти в клетку совсем иного вида и все же переносить “генетическую информацию”, исходящую от первого носителя (например, современные исследования Бенвенисте и Тодаро относительно вируса типа С в его двойном соединении с ДНК бабуина и ДНК некоторых видов домашних кошек). ...Схемы эволюции будут теперь создаваться...следуя ризоме»⁸⁰. Трансдукция обеспечивает перенос признаков внутри множественности, она не ведёт к единству, но представляет собой инструменталистски понятый механизм передачи данных, перманентно существующий в ассоциированной среде.

Ассоциированная среда есть рекурсивная среда технических и природных объектов. «Именно окружающая среда обуславливает техническое существо, которое, в свою очередь, само обуславливает данную среду. Данную окружающую среду – являющуюся как технической, так и естественной, – можно называть ассоциированной средой»⁸¹. Важно отметить, что с появлением технических существ происходит их определяющее воздействие на природную среду. Живая природа, по Симондону, теперь становится рекурсивным дополнением к техническому, что само по себе спорно, так как феномен органики до сих пор остаётся непознанным, нераскрытым, техника же прозрачна в отношении её исторических истоков и развития, она производна от органики.

⁷⁹ Styhre A. The concept of transduction and its use in organisation studies[Электронный ресурс]. URL: http://emergentpublications.com/ECO/submissions/manuscript_38.pdf?AspxAutoDetectCookieSupport=1 (accessed 08.08.2017) (дата обращения: 26.09.2022).

⁸⁰ Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2010. 895 с. - С. 16-17.

⁸¹ Свирский Я.И. Индивидуация в сложностно-организованном мире // Философский ежегодник. М. : Ин-т философии РАН, 2013. С. 62-80. – С. 75.

Симондон видит разницу между неживой и живой природой лишь в разности потенциалов, выводимых из доиндивидуального уровня и метастабильности. «Различие между физическим индивидом и живым индивидом состоит в том, что второй поддерживает в себе метастабильность, тогда как первый стал стабильным и исчерпал свои потенциалы. Жизнь для Симондона является "вечной индивидуацией"»⁸². Из модели Симондона, в которой элиминирована сама идея исключительности человеческого, появляется сеть Б. Латура и ризома Ж. Делёза. Но «сетевая» философская традиция присуща французским концептам со времён Просвещения.

Идея дать реальности имя сети принадлежит Дидро, который, преодолевая дуализм материи и духа Декарта, решил оперировать монистическим термином. «Слово *réseau* ("сеть") использовалось им (Дидро – прим.) для описания материи и тел, чтобы избежать картезианского дуализма материи и духа. То есть с самого начала оно имело онтологический характер»⁸³. Очевидно, что сетевое восприятие мира аутентично во французской интеллектуальной среде. Но нельзя утверждать, что данная эпистема является универсальным описанием, так как она апеллирует к весьма спорной парадигме глобализации. Глобализация, в свою очередь, использует цифровой код сетевой парадигмы, что способствует рекурсивному дополнению парадигмы сети и глобализационных процессов. Конечно же, эта рекурсия является лишь вариантом из множества возможных описательных подходов к дескрипции реальности.

Выводы. Описательный подход АСТ Латура и ризоматический концепт Делёза во многом коррелируют с моделями сети Симондона. Тема наблюдателя сложности в сети Латура приобретает характер новой онтологической реальности, в которой актер и сеть совпадают. Но, в то же время, наблюдатель в сетях Латура и Делёза теряет трансцендентальное

⁸² Barthelemy J.-H. Fifty key terms in the works of Gilbert Simondon. Translated by A. De Boever. [Электронный ресурс]. URL: https://m0n0sk0p.org/images/f/f6/Barthelemy_JeanHugues_2012_Glossary_Fifty_Key_Terms_in_the_Works_of_Gilbert_Simon-don.pdf (дата обращения: 27. 09.2022).

⁸³ Там же, С. 176.

измерение и приобретает имманентную множественность индивидуаций сети. Разумеется, реализация данного типа наблюдателя множественности возможна в новейших подходах постгуманистического проекта, опирающегося на дигитальное видение развития человека, что фиксирует его объективацию и элиминацию антропологической реальности в числовых соотношениях сетевого подхода.

1.5. Феномен сложности и дигитальная деантропологизация

Исследованием сложностных феноменов углублённо занимаются философы ИФ РАН В. И. Аршинов и Я. И. Свирский, выстраивающие своё видение феномена сложности, используя такие категории, как контингентность, рекурсия, самореференция, аутопоэзис, множественность. Они апеллируют к квантовой механике, парадоксу ЭПР, необъяснимым современной наукой феноменам квантовой реальности, которая формирует настолько сложные вопросы, что меняется и сам главный термин постнеклассического подхода – из «сложного» (англ. complicated) он переходит в понятие «сложности» (англ. complexity). Сложность можно объяснить, разложив её на отдельные части, сложность не поддаётся данной методологии.

Исследования сложностных феноменов Аршиновым и Свирским строятся на материалах и подходах постнеклассической научной парадигмы, в основе которой лежат синергетика Хакена, диссипативные неравновесные системы Пригожина, законы формы Спенсера-Брауна, кибернетика второго порядка фон Фёрстера, теория аутопоэзиса Матураны и Варелы, коммуникационная теория общества Лумана, ирредукционизм Латура, ризоматический концепт Делёза и Гваттари, которому принадлежит особое место в перечисленном ряду, так как данный концепт послужил основой для возникновения новых онтологий. Данные, в том числе, плоские онтологии являются парадигмой, на которую ориентируются Аршинов и Свирский.

Описывая подход российских учёных к решению вопроса о месте человека в цифровой реальности плоской онтологии, стоит отметить, что сложностное мышление продолжает критику репрезентации и непосредственно связано с проблемой реальности. «Так, оно отсылает к особому типу онтологии, которую можно было бы именовать «плоской онтологией» (Леви Брайант). В такой онтологии под сомнение ставится различие «человеческое-нечеловеческое»⁸⁴. Человеческое и нечеловеческое ставятся на один уровень, на одну плоскость...Субъект помещается в область культуры, а объект – в область природы. Но они как бы накладываются друг на друга. Здесь и возникают дилеммы реализма и антиреализма, имманентного и трансцендентного, видимого и невидимого, а также проблема связи этих пар и границы между ними – границы, которая сама может быть невидимой. И тогда можно предположить, что имеется выход за пределы трансцендентализма и феноменологии в сторону экспериментации – экспериментации в рамках плоской онтологии»⁸⁵. Так как сложностность в данной цитате предстаёт в плоскостном фрейме, то противоположным взглядом служит позиция сингулярных антропологов: «Понимание сложностности, преобразованное из классического понимания сложности с учетом обязательной позиции включенного наблюдателя, приводит к смещению в трактовке отношений человека и реальности от пространственной совместности к темпоральному схватыванию. В то же время полного отказа от оснований метафизики наличного, для которой характерна пространственная доминанта, не происходит»⁸⁶.

Леви Брайант считает, что, присущая человеку, раздвоенность существования может быть преодолена путём выхода в экспериментацию в рамках плоской онтологии, что в переводе на язык сингулярной

⁸⁴Bryant L. *The Democracy of Objects*. – Ann Arbor: Open Humanities Press, 2011. 318 p.

⁸⁵ Аршинов В. И. и Свирский Я. И. Сложностный мир и его наблюдатель/ [Электронный ресурс]. URL: https://iphras.ru/20_67.htm (дата обращения: 26.09.2022).

⁸⁶Гиренок . Ф., Козолупенко Д., Ростова Н. . Кто мыслит сложностно в современной философии? // Вопросы философии. 2022. Т. № 1. С. 30-42. – С. 30.

антропологии означает схлопывание человека в числе⁸⁷. Для чего производится данная операция? По мысли основателя сингулярной антропологии профессора Гиренка для того, чтобы устранить раздвоенность на внутреннее и внешнее, чтобы он стал прозрачен и наблюдаем. Таким образом, преодолевается воображение и несовпадение мыслей человека с внешним миром, но как только это несовпадение будет преодолено, будет преодолен и сам человек как сингулярность. Ничто в природе не объясняет появление человека, для неё человек ошибка, многие виды канули в Лету, оказавшись в ситуации человека, но человек выжил, благодаря галлюцинированию, породившему смыслы.

Галлюциноз порождает человека не как дискретно выделенное тело, но как событие, в котором человек больше чем один. «Принадлежность к сенсориуму человеческого галлюциноза означает одно – человек всегда больше, чем один... Чем больше? Галлюцинацией, в рамках которой заканчивается действие природы и начинается работа сознания. Мысль – это чувство, рождаемое в нас под влиянием галлюциноза сознания. Никакой мысли самой по себе не существует»⁸⁸. Сам феномен раздвоенности создаёт капитальные неудобства для контроля над сознанием и требует преодоления объективацией и выведением в плоскость. Разумеется, в реалиях XXI в. эта плоскость является цифровой, и все составляющие NBIC-тетраэдра, речь о котором пойдёт ниже, управляемы исключительно цифровым измерением.

В статье «Парадигма сложности и социогуманитарные проекции конвергентных технологий»⁸⁹ её авторы – Аршинов и Буданов – раскрывают аспекты новой трансгуманистической модели, основанием которой являются нанотехнологии, регулирующие конвергентные взаимодействия в NBIC-тетраэдре между его вершинами: nano, bio, info, cognitive. Представленные в

⁸⁷ Брайант Л. Р. Демократия объектов. – П.: Изд-во HylePress. 2019. 320 с.

⁸⁸ Гиренок Ф. И. О галлюцинозе сознания. [Электронный ресурс]. URL: https://zavtra.ru/blogs/o_gallyutcenoze_soznaniya (дата обращения: 26.09. 2022).

⁸⁹ Аршинов В. И. Буданов В. Г..Парадигма сложности и социогуманитарные проекции конвергентных технологий. Вопросы философии. 2016. № 1. С. 59-71. – С. 64.

этом тетраэдре конвергентные взаимодействия рассматриваются в контексте парадигмы сложности. Это значит, что представленный тетраэдр объясняется из самого себя, обладает характеристиками самореферентности, эмерджентности и контингентности.

Э. Ласло, объясняя этап бифуркации в человеческой цивилизации, называет его макродвигом, характеризующимся вхождением человечества в состояние сложности. В текущий момент сложностью объясняется третий этап («хаотический») макродвига – этап дигитализации и глобализации. Используя язык Симондона, происходит пресыщение, избыток *метастабильности*, которая, порождая флуктуации в открытой нелинейной системе под названием человечество, приводит к появлению эмерджентных свойств данной неравновесной системы. Вхождение в состояние сложности является одним из аспектов контингентности. Ласло предлагает поменять сознание, коррелируя его со сложностью: «Как показывают последние измерения, мы уже превысили предел способности природы к самовосстановлению. Если отсталость доминирующего ныне сознания есть основная причина угрозы миру и выживанию человека, то эволюция этого сознания есть действенный способ преодоления такой угрозы. Холистическая парадигма в науке утверждает лишённую примитивизма сложность в противовес механистическим воззрениям. Холистическое понимание – передний край современной науки...»⁹⁰.

Аршинов и Буданов продолжают мысль Ласло: «Построение пути в *человекомерное* будущее при всей его квантово-сложностной неопределенности и растущей рискованности возможно лишь при создании новых инновационных подходов и инструментов его конструирования в рамках становящейся парадигмы сложности...»⁹¹.

⁹⁰ Ласло Э. Макродвиг. К устойчивости мира курсом перемен. М.: Тайдекс Ко, 2004. 206 с. – С. 107.

⁹¹ Аршинов В.И., Буданов В.Г. Парадигма сложности и социо-гуманитарные проекции конвергентных технологий // Вопросы философии. 2016. № 1. С. 59-71. – С. 65.

Комментируя этот взгляд на человеческое будущее, необходимо учесть ряд парадигмальных оптик, использующих альтернативные дискурсы понимания человека. В частности, парадигма сингулярной антропологии предполагает не введение «инновационных подходов», а обращение к духовному опыту доосевого человека, в котором «мир не мог отличить себя от галлюцинации»⁹². В этом случае, дискурс человеческого будущего приобретает исключительно антропологический характер, так как является самореферентным. Обращение же к дигитально-технологическому концепту грозит элиминировать важнейшую имплицитную сторону антропологии в данном вопросе: наличие у человека воображения и галлюциноза сознания. Вполне возможно, что сингулярная парадигма профессора Гиренка о сенсориуме доосевого человека расставит точки над «и» в вопросах сложности утверждением о солипсичности человеческого сознания и объяснением его не объективацией через дигитальные интерпретирующие схемы, а изучением самого феномена его функционирования – наличием кантианского аппарата синтетического априори. Вероятно, само движение к попытке дигитального мышления в вопросах сложности ведёт человека в тупик, так как, используя привычный рациональный аппарат к открывающейся сложностной реальности, человек выбирает не тот гносеологический инструментарий. Поэтому на данном этапе развития постнеклассической научной парадигмы как никогда встаёт вопрос о методах познания, его интенциональности и сингулярных особенностях способности синтеза смыслов, а не вечного различения в конструктах вышеназванной парадигмы.

Предлагая в качестве модели описания сложностной реальности NBIC-тетраэдр, учёные М. Роко и В. Бэйнбридж вводят конвергенцию указанных составных частей для получения технократического и ультрадигитального результата, в котором не предполагается наличия какой-либо корреляции с

⁹² Гиренок Ф. И. О галлюцинозе сознания. [Электронный ресурс]. URL: https://zavtra.ru/blogs/o_gallyutcenoze_soznaniya(дата обращения: 27.09.2022).

антропологическим фактором. Антропология в этом тетраэдре преодолевается детерминирующим его дигитальным пострационализмом, в основании которого идёт постчеловеческое понимание природы мышления: «Нанообъекты становятся одним из фокусов новой когнитивной интеграции постольку, поскольку они несут в себе и новый способ мышления, а именно – квантового мышления, которое в свою очередь необходимо связано с мышлением в сложности»⁹³.

Символически обозначая вершины тетраэдра, гены, биты, атомы и нейроны действуют когерентно и таким образом, что «на уровне наномасштаба атомы, цепи, код ДНК, нейроны и биты становятся взаимозаменяемыми»⁹⁴.

Символически выраженный в постхайдеггерианском тетраэдре, в котором нет ни богов, ни неба, ни земли и, разумеется, отсутствует человек. Зачем человеку эта модель? Мейнстримное ответ на этот вопрос – усложняющиеся условия жизни и познания окружающей среды трансформируют антропологическую реальность. Альтернативный же ответ представляет собой взгляд наблюдателя на сложность, не использующий дигитальность сетевых схем, придерживающийся трансцендентных позиций к познанию реальности «одно-сложности» четверицы Хайдеггера. Метафизические модели не исчерпают своего потенциала до научного объяснения понятия бесконечности пространства и времени. Важная составляющая особого подхода к понятию сложности в момент цифровой бифуркации – обращение к нематематическому описанию мира, которое является наиболее антропологичным и гуманным подходом и производит инверсию оптики от сложности к простоте в контексте антропологического восприятия, учитывающего воображение как способность к тождеству, а не различению. «Она (сложность – прим.) не

⁹³ Аршинов В.И., Буданов В.Г. Парадигма сложности и социо-гуманитарные проекции конвергентных технологий // Вопросы философии. 2016. № 1. С. 59 -71. – С. 65.

⁹⁴ Bouchard R. BioSytemic Synthesis. Science and Technology Foresight Pilot Project, STFPP Research Report, № 4, Ottawa, June, 2003. 405p. – p. 203.

сводится ни к частям, ни к целому. Она внутренне контекстуальна. И, что важно, в некоторых своих математических контекстах она не вычислима и даже не перечислима. А потому она в принципе не охватывается никакой совокупностью математических моделей...»⁹⁵.

Допущение самого факта объяснения феномена сложности, исходящего из нечисловых моделей, создаёт благоприятную почву для поиска, в том числе, антропологических интерпретаций данного феномена.

Но представляется возможным констатировать, что в большинстве интерпретаций сложности преобладает сциентистская парадигма, которая привела к появлению NBIC-тетраэдра, элиминирующего антропологизм как редуцирующий к самому себе фактор и устанавливающего на его место проект дигитализма, основанием которого является различие. Но может ли основанием дигитальной парадигмы быть синтез, отождествление? Полагаю, что ответом будет цитата из книги «Свобода и судьба» Ф. И. Гиренка: «Сознание не имеет никакого отношения к мозгу... Мозг – это продукт эволюции. Он есть даже у червя. А сознание есть не у всех людей... Это значит, что когда кто-то говорит, что ему всё ясно, то ему, по словам Канта, может быть, и всё ясно, но в этой ясности нет осознания своих представлений. Нет чего? Синтеза, отождествления различного. Осознавать – значит отождествлять, а не различать»⁹⁶.

Таким образом, тождество вместо различия и единство сознания вместо его множественности создают новую парадигму, реализующую не дигитально-технологическую, но антропологическую сингулярность.

К преодолению человека стремится плоская онтология, которая, в целях полного контроля над антропологической (раздвоенной изначально) реальностью, конструктивистски обосновала эпоху цифрового общества, где всё транспарентно и наблюдаемо. Одним из концептов, утверждающих

⁹⁵ Аршинов В.И., Свирский Я.И. Сложностный мир и его наблюдатель. Ч. 1-я // Философия науки и техники. 2015. № 2. С. 70-84. – С.76

⁹⁶ Гиренок Ф. И. Свобода и судьба. Что мы поняли благодаря пандемии? – М.: Проспект, 2020. 80 с. – С. 76.

детерминацию человека нечеловеческим цифровым наблюдателем, является подход Лумана.

Феномен второго наблюдателя создаёт опосредованность в восприятии реальности, что отражено в коммуникационном подходе Лумана: «...наблюдатель второго порядка наблюдает (видит) открытые, нелинейные, динамически неравновесные системы, “живущие” на фрактальной границе взаимопереходов “означенное/неозначенное” или “порядок/хаос”. Однако такого видения недостаточно хотя бы уже потому, что одной из характеристик сложности является эмерджентность»⁹⁷. Для наблюдения эмерджентности необходимо трансформироваться в такое же эмерджентное состояние, в некотором смысле, произвести редукцию к эмерджентности. «Необходимо подчеркнуть, что наблюдатель сложности выстраивает себя во времени. Поэтому мы не можем одновременно представить его в виде какого-то пространства. Мы не можем представить его точечным»⁹⁸. Из данной опосредованности проистекает рекурсия наблюдения, наблюдение наблюдает наблюдающего. Но каков этот наблюдающий? В его роли выступают средства коммуникации, медиа, которые преподносят реальность уже искажённой стратегиями цифровых коммуникаций. В итоге наблюдатель второго порядка получает переформатированный срез реальности, изменяя его своим восприятием, обусловленным природой человеческого перцептивного аппарата. «Мы отгорожены как раз от того, что физически обуславливает наше сознание, отгорожены экраном самого этого сознания (экраном, образующим горизонт событий внешнего мира)»⁹⁹.

Фигура второго наблюдающего, на самом деле, является не только рекурсивным дополнением к наблюдению первого порядка, но и представляет собой некую силу господства и контроля, так как, согласно

⁹⁷ Аршинов В.И., Свирский Я.И. Сложностный мир и его наблюдатель. Ч. 2-я // Философия науки и техники, Философия науки и техники, 2016. Т. 21. № 1. С. 78–91. – С. 78.

⁹⁸ Там же, С. 81.

⁹⁹ Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2010. 288 с. – С. 45.

тривиальному факту, первый наблюдающий, не ощущая на себе самого факта наблюдения, ведёт себя свободно и непредсказуемо, но как только появляется наблюдение за наблюдающими, то поведение приобретает решительную ограниченность. Факт наблюдения меняет реальность, она становится не такой, какой была до данного факта, что доказывается также корпускулярно-волновым дуализмом электрона в феномене наблюдателя. Спонтанность существования уходит тогда, когда приходит наблюдение. Возможно, с этим сюжетом связан образ Латона – замкнутости из творчества Хайдеггера.

Хайдеггер лишь упоминает про этот образ, говоря о нём: «Lathon... означает как раз противоположность тому, что выражается в слове Alethes»¹⁰⁰. Alethes – это прилагательное от древнегреческого слова Aletheia, означающее истинное, не-утаивающее, не-скрывающее. Латон является антиподом разомкнутости присутствия. Хоружий С. С., разбирая феномен Латона, пишет: «... человек, когда он выступает лишь как один из “людей” – “человек людей” (у В.В.Бибихина), или человек из «людей» – есть, безусловно, “скрывающийся и замыкающийся”, Латон, и притом в своей максимальной выраженности, в предельной степени своей сокрытости»¹⁰¹. Латон теряет связь с бытием *практически* полностью, превращаясь в сугубо онтический объект. Латон, во многом, обобщает тот образ человека, который использовали Делёз и Гваттари, рассуждая о множественности, разбитости человека, части которого включены в машины и сборки. В реалиях XXI в. человек включён в цифровую сеть, путешествуя по ней к конечной цели – онтической аннигиляции, при которой разрываются любые возможные связи как с онтологическим измерением, так и с онтическим.

Таким образом, наличие медиа, а шире сетевого цифрового поля, можно трактовать как наличие наблюдателя, меняющего не только поведение

¹⁰⁰ М.Хайдеггер. Парменид. СПб., 2009. 110 с.

¹⁰¹Хоружий С. С. Как обходиться без бытия, или механика Латона. // Вопросы философии. 2013. № 10. С. 50-66. – С.53.

и ощущение человека как свободного индивида, но и его онтологический статус. Другой – дигитальная сеть – конституирует определённый вид сущего, которое в потоках цифровой реальности устремлено к конечной цели – аннигиляции в пространстве дигитальных потоков. Разумеется, аннигиляция не происходит сразу, человек на пути к ней проходит два основных этапа: первый – отказ от онтологического измерения, второй – отказ от онтического. В первом случае – аннигилируются субъективные характеристики человека – такие, как связь с нуминозным, искусство, творчество, во втором – аннигиляции подвержены уже объективные стороны – телесность, наличность человека в окружающем мире как единого и единичного в своём роде существа. В текущей антропологической реальности можно наблюдать почти полный переход ко второму этапу аннигиляции – утилизации человека как объекта окружающей среды. Связано это с тем, что человек подверг забвению четверицу Хайдеггера, поставив себя в одну «конкурентную» плоскость с миром онтического, забыв, что его истинный источник существования – онтологический. Человек не выживает в окружающем мире путём лишь отражения действительности: в ней нет ничего, что могло бы отразиться в сознании и дать человеку смыслы, решения его экзистирования. Все смыслы приходят к человеку из его связи с онтологическим планом бытия, по Хайдеггеру, с Ничто.

Сложность формирует противоположный Хайдеггеру научный дискурс, который использует привычные для науки математические методы её познания, хотя и абсолютно новые, например, методы математической логики Дж. Спенсера-Брауна, в названии книги которого, «The laws of form»¹⁰², прочитывается сакральный индуистский звук «аом».

Спенсер-Браун предлагает посмотреть на мир с позиции различения, посредством выделения наблюдателем знака различия. «Главное здесь состоит в том, что наблюдатель возникает как триединство: 1) проведение

¹⁰² Spencer-Brown G. Laws of Form. 1969. London: Allen & Unwin. 147 p.

различения; 2) специальный символ « γ » (введенный Спенсером-Брауном); 3) пространство наблюдения разделяется на две стороны: одна – означенная, другая – неозначенная. Данное триединство можно представить и так: помеченное-непомеченное, сам знак различения (индексация) и рефлексия над всей ситуацией»¹⁰³.

Претворяя элементарный когнитивный акт, различая что-то путём выделения общих форм, создаётся срез, делящий изначальную пустоту на обозначенное и необозначенное. Так как один наблюдатель всегда фиксирует лишь часть горизонта наблюдения, остаётся «слепое пятно», видеть которое может только второй наблюдатель. Таким образом, формируется некая замкнутая на себе самовоспроизводящаяся система.

Рекурсия – самовоспроизводство, самореференция – создают похожий с диалектической схемой «тезиса-антитезиса-синтеза» концепт аутопоэзиса, но, в отличие от закона отрицания отрицания Гегеля, данный концепт не элиминирует часть различений, а накапливает их, тем самым, порождая всё новые и новые различения, а вместе с ними и наблюдателей, которым, по мере усложнения данного рекурсивного движения, необходимо также усложняться, трансформируясь в то состояние, которое они наблюдают. То есть, фактически, человек в «сложностном» мире трансформируется вместе с наблюдателем. Почему это происходит? Потому что субъект-объектные отношения преодолеваются в «сложностном» подходе через выведение субъекта на одну плоскость с контингентными объектами, объекты характеризуются множественностью – наблюдатель дробится на множественные части, объекты контингентны – наблюдатель находится в состоянии контингентности. «Развитие контингентного сознания является продуктом современного мира – со всей его амбивалентностью, включая потерю ориентиров, ненадежность и риски, но также и свободу, игру и

¹⁰³ Аршинов В.И., Свирский Я.И. Сложностный мир и его наблюдатель. Ч. 1-я // Философия науки и техники. 2015. № 2. С. 70-84. – С.74.

возможности: начиная с эпохи возрождения растет сознание того, что все может быть другим»¹⁰⁴.

В отличие от дигитальных концептов репрезентации человека, концепт сингулярной антропологии мыслит доосевого человека, преодолевая спекулятивно-натуралистическую трактовку. По мнению Фёдора Ивановича Гиренка «сингулярность – это одна единственная точка в бесконечности, в которой мир не может отличить себя от галлюцинации. Эта точка – человек»¹⁰⁵. Конечно, данное утверждение деконструирует весь онтический концепт, ведь в рамках данного конструкта нет иной реальности, кроме объективной, что совершенно не соотнобразуется со способностями человека создавать новые реальности и целые воображаемые миры. Например, мир чисел, которыми оперируют объектно-ориентированные онтологи, пытаются сконструировать объективную реальность, дан человеку как интеллигибельная реальность, отсутствующая вовне. Основные методологические установки онтологов зиждятся на воображении человека, от которого они хотят его избавить, заменив на цифровую прозрачность. Парадоксально, но никакой цифровой прозрачности самой по себе нет, потому что условие её появления субъективность ненаблюдаемого плана сознания.

Выводы. Сложностная парадигма является фронтиром современного этапа развития постнеклассической науки, границей между гуманитарным и техническим знанием. Но является ли гуманитарное знание знанием человека? Полагаю, что кризис развития глобальной цивилизации находится в неверной посылке гуманитарного знания, заключающейся в исследовании внешних условий, но не процессов мышления, приведших к их появлению. Исчисление доминирует над кантовским синтетическим *a priori*, различение

¹⁰⁴ Цирфас Й. Контингентность человека // Неопределенность как вызов. Медиа. Антропология. Эстетика / Под ред. К. Вульфа и В. Савчука. СПб., 2013 С. 41-42. – С.42.

¹⁰⁵Гиренко Ф. И. О галлюцинозе сознания // Российский гуманитарный журнал. 2021. Том 10. №2. С. 85-90. – С.87.

над проведением связей, интеллект над сознанием. Явный дисбаланс внешнего и внутреннего формирует масштабное напряжение во всех сферах антропологической реальности, один из путей решения которого лежит в новом взгляде на человека как на сингулярное событие, преодолевающее пространство сущего во временности данных смыслов. Время – это антропологическая величина, с возможностью времени человек получил воображение, постановку целей и ценностей. Но время фундировано в субъективности, оно ускользает вместе с ней от сциентистских попыток объективации. Сложностная парадигма может выступить в роли конвергента уже имеющегося мультипарадигмального знания, но верны ли сами основания этого знания, фундирующиеся на экстерииорирующей интенциональности сознания? Полагаю, исследование мира объектов удаляют человека от знания себя, и для наиболее полной дескрипции антропологического плана реальности необходимо учитывать не столько дискретные характеристики дигитального дискурса, сколько субъективность, данную в чувственно-сверхчувственном отношении.

Выводы к Главе 1. Современные вопросы оснований дигитальной онтологии требуют глубокого философского анализа, в ходе которого эксплицируется суть происходящих в нём антиантропологических процессов. Дигитальная логика стремится к преодолению антропологической реальности, но именно данная реальность формирует, посредством обращения к субъективности и воображению, смыслы, без которых не возникает устойчивых и стабильных условий для существования человека. Делезианская онтология, концепты аффекта Массуми, компоста Харауэй, сети Симондона и АСТ Латура преодолевают вопрос о человеческом в своём обращении к антиантропологическим дискурсам. Влияние дигитальной реальности на процессы деантропологизации становится очевидным фактом развития числовых соотношений, детерминирующих философские концепты в направлении постгуманистического дискурса. В данном типе дискурса

человек низведён до числовой операции, промежуточного процессуального звена в сетевой структуре числового соотношения с другими объектами цифровой сети.

Глава 2. Философская критика цифрового дискурса

Концепты исчисляющего мышления, феномена виртуальности мы находим у авторов, которых объединяет критический подход к цифровизации. В данной главе рассмотрены антицифровые концепты Бодрийяра, Хоружего, Гиренка и Хайдеггера. Все эти подходы связывает идея двойственности человеческого существования. Именно эта идея позволяет проводить фундаментальное отличие человека и алгоритма. Иначе, отождествляя человека и интеллект, первый не отличим от машины¹⁰⁶.

В параграфе 2.1. репрезентируется понятие антропологической катастрофы, введённое французским философом Бодрийяром для описания реальности свершившейся цифровой трансформации антропологической реальности, в ходе которой дискурс о человеческом сознании был переведён в дискурс о мозге как детской болезни искусственного интеллекта, то есть человек в цифровом дискурсе стал пониматься как то, что необходимо преодолеть в силу его недоразвитости по сравнению с возможностями и техническим совершенством искусственного интеллекта. Данная трактовка мозга возникла из-за редуцированного к интеллекту определения сознания, что можно найти в данной диссертационной работе в первом параграфе. Если сознание – это исключительно рациональный план мышления, то субъективность рассеивается как эпифеномен, не фундирующий антропологическую реальность в себе, а представленный лишь ошибками субъективного выбора. Бодрийяр – один из немногих французских

¹⁰⁶ Гиренок Ф.И. Философский анализ идеи раздвоенности человеческого существования. Вестник Томского государственного университета. 2019. № 449. С. 71-75.

философов, обративших внимание на субъективность как исключительную антропологическую характеристику. Человек изначально является невозможным в мире сущего, и его преодоление никто не заметит, так как он сам есть то, чего нет. Дигитальные процессы представляют собой движение в сторону забвения субъективности.

В параграфе 2.2. рассмотрена синергичная репрезентация виртуальности Хоружего и выявлены его глубинные основания в творчестве древнегреческих философов, например, Аристотеля, предложившего понимание энергии как некоторой пластичности, появляющейся из: отсутствия в сущем (виртуальности), присутствия в сущем (вещественной формы) и преодоления, трансцендирования сущего. В соединении человека с трансцендентными энергиями образуется синергичное поле, в котором человек обретает постижение иного плана существования через практики себя¹⁰⁷. В качестве действенных методов движения к синергии божественных энергий и человека Хоружий предлагает обращение к опыту православного исихазма. Таким образом, виртуальность трактуется Хоружим как «недород», слабое, непроявившее себя бытие. Поэтому, например, вся электронная культура трактуется им как движение в сторону «недорода». В то время как движение по пути восхождения энергии к более насыщенным планам бытия воспринимается Хоружим в качестве реализации синергичной антропологической возможности.

В параграфе 2.3. репрезентируется понимание дигитальной виртуальности как Другого профессором Гиленком. В данном концепте Другой – это часть субъективности человека, которая «сбежала» в сторону цифровой объективации, в ходе которой воспринимается носителем субъективности (человеком) как нечто от него отдельное. На самом деле, это есть он сам, но в данном случае человек трансформируется в структуру числовых соотношений, меняя градус своей субъективности. Дигитальный

¹⁰⁷Foucault M. L'écriture de soi // Corps écrit. № 5, 1983. P. 3–23.

Другой уводит человека от самого себя. Задача человека в возвращении себя себе.

В параграфе 2.4. при исследовании представленного вопроса вводится модель описания бытия Хайдеггера – четверица (нем. das Geviert). В данном разделе концепт четверицы приобретает более артикулированное антропологическое звучание через синтез с русской философской традицией. Критически применяя онтологический подход Мартина Хайдеггера, репрезентируется взгляд на генеалогию сознания от его единства в антропологической реальности к текущему состоянию дигитального конструкта. Данная философская оптика рассматривает человека, существующего в новой цифровой реальности – реальности постчеловеческого перехода, в котором человек теряет своё онтологическое измерение и становится одним из многих онтических конструктов. Актуальность темы связана с экзистенциальными переживаниями людей, помнящих о возможности трансцендентного опыта, осознанием ими всей глубины потери связей с онтологическим планом мерцающего бытия.

В параграфе 2.5. представлено соотношение концепта одно-сложной четверицы Хайдеггера и теории сложности. Концепт четверицы, который во многом предугадал теорию сложности по форме, но отличен от неё по содержанию, представляет собой квинтэссенцию, потерянное сложностной парадигмой звено в понимании реальности без человека. По Хайдеггеру, человеческая исключительность конституируется наличием сознания, животные его лишены, они не осознают своей конечности. Связи, которые представлены в четверице между её реалиями, не обусловлены процессуальностью взаимодействия отдельных индивидуаций, но вплетены в единство онтологического плана бытия. Смысл, который даётся реалиям четверицы, выходит за пределы сциентистского факта, а надстраивается воображением Хайдеггера, обращающегося к мифологии и традиционным антропологическим практикам (например, вещь в центре четверицы сравнивается у Хайдеггера с тингом – древнегерманским собранием

свободных общинников). Тем самым, четверица репрезентирует особый, исключительный взгляд на антропологическую реальность, соотносимую с мерцающим бытием, в сущности, с творческой иллюзией, существующей и не существующей одновременно. Такой подход заполняет деантропологизированные лакуны сложностной парадигмы и даёт повод для Харауэй критиковать Хайдеггера за поддержание «человеческой исключительности».

В данном случае воспринимаются не просто объекты пространства, но реалии эпохи единства сознания, эпохи доосевого человека. Данные реалии вытекают из мировосприятия древних греков, захватывают временной период досократической философской традиции Античности. Преодолевая разорванность шизопотоків онтологии новых материалистов, четверица Хайдеггера представляет собой разительную альтернативу дигитализму в объяснении мира. Включённый в неё наблюдатель видит то, что дигитальная онтология не может увидеть в силу использования иной оптики: внешний объективирующий взгляд показывает ряд нефиксируемых пятен, а ввод новых различий их не устраняет¹⁰⁸. Интеллект не объясняет реальность, а умножает её сциентистские копии, иными словами, создаёт интеллектуальные симулякры.

2.1. Антропологическая катастрофа в мире числовых соотношений

Жан Бодрийяр – один из немногих западных философов, ставивших проблему субъективности в её соотношении с господством исчисляющего мышления в дискурсах и практиках потребительского, информационного, но бессмысленного общества¹⁰⁹.

Бодрийяр определил постмодернистский дискурс в терминах симулякра и гиперреальности. Симулякр – это означающее, не отсылающее

¹⁰⁸ Spenser-Brown G. *Laws of Form* / G. Spenser-Brown. - Allen and Unwin, London, 1969. – 200 p.

¹⁰⁹ Бодрийяр Ж. *Символический обмен и смерть*. — М.: "Добросвет" 2000 . 387 с.

более к означаемому, а гиперреальность – это царство симулякров, то есть такой виртуальный модус реальности, который формирует человека в матрице диктата означающих, за которыми ничего не стоит. Можно выразить этот феномен дихотомией информация/смысл, в которой информация соответствует коммуникативному действию в рамках внешней среды, а смысл находит себя в поле человеческой субъективности, он монологичен и неповторим. Смыслу не нужен язык как средство коммуникации, он живёт в дословном, которое оперирует не знаками, а символическим. То есть смысл выражает себя через символ, образ, а коммуникация через знак и язык. Если антропологическая реальность трансформируется в матрицу знака без означаемого (то есть без ментального понятия, иными словами, без чувства реальности), то она превращается в бесчувственный алгоритм. Тут и наступает эффект гиперреальности. Гиперреальность – это реальность без чувства реальности, она более не отсылает к человеку как источнику реальности, она в своём предельном стремлении конституирует Другого, ситуацию появления которого описал профессор Гиренок в статье «Вещь не в себе»¹¹⁰. Гиперреальность – это диктатура числа, ситуация антропологической катастрофы, при которой человек отпустил одну часть своей фундаментальной раздвоенности, галлюцинаторную часть, и она, оторвавшись от своего мистериального истока, стала Другим – социальным кодом, алгоритмом дигитального порядка реальности без субъективности.

В работе «Почему всё ещё не исчезло?»¹¹¹ Бодрийяр, чтобы подойти к мысли о симулякре и гиперреальности, предлагает проделать экскурс в историю появления понятия реальности. Понятие реальности, по Бодрийяру, возникает не так давно по историческим меркам: в начале Нового времени или, иначе, эпохи Модерна. Тогда учёные, желая найти точку Архимеда,

¹¹⁰Гиренок Ф. И. Вещь не в себе. [Электронный ресурс]. URL: https://zavtra.ru/blogs/vesh_ne_v_sebe (дата обращения: 26.08.2022).

¹¹¹Бодрийяр Ж. Почему всё ещё не исчезло? [Электронный ресурс]. URL: <https://econet.by/articles/zhan-bodriyur-pochemu-vse-esche-ne-ischezlo> (дата обращения: 30.08.2022.).

изобретают телескопы, средства наблюдения, которые создают иллюзию отделённости мира от человека. Появляется внешняя объективная реальность, которая уже в весьма существенной мере иллюзорна, потому что учёные Модерна пытаются мыслить мир самим по себе, без человека. Бодрийяр говорит: «...человек, анализируя и изменяя мир, отпускает его, – одновременно давая ему силу реальности. Таким образом, можно сказать, что – как ни парадоксально – реальный мир начинает исчезать, в тот же момент когда он начинает существовать»¹¹². Фактически, в этот момент начинается движение всего господствующего научного дискурса к катастрофе особого рода. К катастрофе, в ходе которой не уничтожается в полной мере что-то наличное, но со сцены истории уходит антропологическая реальность, безвозвратно элиминируется то, чего никогда и не было, – субъективность.

Бодрийяр высказывает гегельянскую мысль о роковой ограниченности именования предметов мира, которые не являются такими, какими их именуют, стараясь зафиксировать постоянное движение духа, остановить мгновение, что не свойственно самим фундаментальным принципам изменяющейся реальности. Поименованный предмет теряет свою энергию, а стремление к познанию, к анализу растворяет мир. «Когда предмет назван, когда он уже схвачен своим изображением и понятием, он начинает терять свою энергию — право быть истиной или выступать в качестве идеологии»¹¹³. Бодрийяр во многом определил постмодернистский дискурс тем, что фактически вынес вердикт всему движению мысли эпохи Модерна: Модерн убил человека и его реальность, отделив эти два понятия друг от друга через внедрение дискретности, анализа, создания непреодолимой границы между внешним и внутренним. Дискурс Модерна завершился концом «прометеевского проекта господства над Вселенной,

¹¹² Бодрийяр Ж. Почему всё ещё не исчезло? [Электронный ресурс]. URL: <https://econet.by/articles/zhan-bodriyuar-pochemu-vse-esche-ne-ischezlo> (дата обращения: 30.08.2022).

¹¹³ Там же.

исчерпывающего знания»¹¹⁴. Модерн привёл антропологическую реальность к состоянию бессмысленной гиперреальности, которая в своих характерных чертах и есть «исчерпывающее знание». Сам предикат знания – термин “исчерпывающее” – иронично даёт нам этимологические ключи к пониманию капитальных характеристик знания, редуцированного к интеллекту. Оно что-то исчерпывает. Но что?

Возникает интуиция о разрушительной деятельности языка, потому что он выступает в качестве орудия дискретности против единой субъективной энергийно-смысловой реальности в пользу объективной. Он, в некотором роде, трансформирует энергию субъективного поля в алгоритм как идеальное своё проявление, конечную цель движения по пути дискретного, исчисляющего мышления. Деля мир, создавая знаки, состоящие, по Фердинанду де Соссюру, из означающего (объективированной формы знака) и означаемого (ментальной формы, понятия), язык создаёт нечто подобное хабу, каналу, по которому перегоняет энергию означаемого в состав означающего, “исчерпывает” эту энергию. Означающее, утилизируя данные энергийно-смысловые потоки субъективного поля, воплощается в алгоритме, чистой функции, не имеющей выхода к антропологической реальности (аутентичной виртуальности, воображению). Господство алгоритма – это и есть гиперреальность, а симулякры – это знаки-паразиты, истощившие поле субъективности.

Бодрийяр пишет о взаимной аннигиляции пары “концепт-реальность”. «Реальность исчезает в своем концепте. Но что еще более парадоксально, так это совершенно противоположное движение, когда концепт, идея (а также и фантазия, утопия, мечта, желание) также исчезают посредством своей реализации»¹¹⁵. Как передаются концепты в современном информационном обществе? Они передаются через СМИ, главным образом, через цифровые медиа. Любое сообщение о реальности уничтожает реальность. Как известно,

¹¹⁴ Там же.

¹¹⁵ Там же.

Бодрийяр не признал военную кампанию в Персидском заливе по причине массированного упоминания данной инфотемы в СМИ. Иными словами, если о чём-то много говорят, то этого нет, потому что реальность дословна и истинна, а нереальное коммуникативно, основанием же коммуникации является ложь.

Бодрийяр исследует современного человека, редуцировавшего себя к мозгу, который вместе с виртуальной реальностью формирует новый объект философского рассмотрения – искусственный интеллект. Последний характеризуется монопольным утверждением своей воли через логику 0/1, в которой отсутствует конфликт, напряжение и, тем более, любой намёк на негативность, отказ от позитивного согласия с собой, который до эпохи искусственного интеллекта считался показателем процесса духовного развития, восхождения от одного уровня образа реальности к другому, более насыщенному энергийно-смысловым содержанием. Конечно, такое движение обусловлено конфликтом и гегельянской негативностью¹¹⁶. Элиминируя эти факторы духовного развития, человек не отличает себя от позитивной действительности, от сущего, которое, в итоге этого движения к позитивности, потребляет его энергию. Эта операция потребления является тем же самым, что и пример с “исчерпывающим знанием”, или поименованием, приносящим реальность в жертву означаемому.

Будучи профессиональным фотографом, Бодрийяр приводит пример с фотографией, которая, переходя от аналоговой формы к цифровой, показывает сам принцип элиминации негативности, забвения антропологической реальности. «Фотография и Цифра служат микромоделью для более общего анализа. Эта гегемония постоянно поглощает все негативное в делах человеческих, осуществляет редукцию до самой простой формулы – унитарной и безальтернативной; эти 0/1 —

¹¹⁶ Кожев А. В. Введение в чтение Гегеля. – СПб.: Наука, 2013. 792 с.

чистая разница потенциалов, цель которой – цифровым образом снять все конфликты»¹¹⁷.

На смену пустоте и дистанции в аналоговом изображении приходит цифровая копия копии, которая лежит в плоскости экрана. Оно лишено негативности, а значит, в нём нет реальности мига, ведь миг не существует, мгновение существования – это то, чего нет, оно постоянно ускользает, оставляя за собой след следа, как писал Деррида¹¹⁸. «В мире цифр, или — шире — в мире компьютерной графики, нет больше негатива, нет больше “противоположности”. Там ничто не умирает, не исчезает»¹¹⁹.

Бодрийяр – один из последних философов-постмодернистов, который наделял человека негативностью и пустотой. Он говорил о субъективности, которая не отсылает нас к мозгу, глобальному компьютеру или искусственному интеллекту. Человек – это то, чего нет в мире сущего, что даёт о себе знать в процессе негации. Человек не может быть сведён к алгоритму, к цифровой реальности, потому что он есть несчитываемый носитель отрицания, он всегда был головной болью мира, так как уклонялся от последовательности алгоритма. Ошибки и отклонения, а не стремление вписать себя в порядок объективной реальности и войти в согласие с интеллектом – вот то обстоятельство, которое позволило Бодрийяру закончить свою статью словами: «Таким образом, если собственная двойственность покинет человека, тогда роли поменяются: это машина, которая барахлит, которая становится извращенной, дьявольской, чревоуещает. Двойственность весело переходит на другую сторону. Если субъективная ирония исчезает — она исчезает в игре цифр — тогда ирония

¹¹⁷Бодрийяр Ж. Почему всё ещё не исчезло? [Электронный ресурс]. URL: <https://econet.by/articles/zhan-bodriyyar-pochemu-vse-esche-ne-ischezlo> (дата обращения: 30.08.2022).

¹¹⁸Деррида Ж. О грамматологии / Пер. с фр. и вст. ст. Наталии Автономовой. – М.: Ad Marginem, 2000. 520с.

¹¹⁹Бодрийяр Ж. Почему всё ещё не исчезло? [Электронный ресурс]. URL: <https://econet.by/articles/zhan-bodriyyar-pochemu-vse-esche-ne-ischezlo> (дата обращения: 30.08.2022).

становится объективной. Или становится тишиной. В начале было Слово. Но только после того как была Тишина. Сам Конец исчез...»¹²⁰.

Описанный выше подход Бодрийера к проблеме элиминации человека из реальности и замены его цифровым кодом характеризует ситуацию антропологической катастрофы. В чём её значение для антропологической реальности? Последняя исчезает тем быстрее, чем тотальнее становится исчисляющее мышление в виде сведения всего человека к мозгу, нейронным связям, искусственному интеллекту, который может быть подключён к гипермозгу как совокупности всех мозгов. Но данная совокупность не описывает антропологическую реальность, выражаемую через феномены отрицания, пустоты, дистанции, противопоставления наличному. Поэтому апелляция Бодрийера к понятию субъективности парадоксальным образом подчёркивает изначальное состояние человека как не пребывающего в мире означающих, но представляющего иной мир, исключительный мир антропологической реальности, которая, в то же время, растворяется в потоках дигитального отношения к ней. Этот феномен растворения субъективности в мире числовых соотношений Бодрийер назвал антропологической катастрофой.

Бодрийер констатирует её безоценочно как свершившийся факт: человек ушёл из реальности незаметно, ведь то, кем он является, не имеет к реальности никакого отношения.

Выводы. Сопоставляя антропологическую реальность и реальность числа и означающих, можно сделать вывод о том, что две эти реальности не предполагают длительного взаимодействия друг с другом. Но отличие этих реальностей друг от друга состоит в том, что вторая выводится из первой, она становится деградированной формой всплеска субъективности после выравнивания этого всплеска в плоскости дигитальной формы. Перевод

¹²⁰Там же.

человека в цифровой режим существования обусловлен деконцентрацией субъективности и её растечением по поверхности цифрового потока.

2.2. Синергическая репрезентация феномена виртуальности

С. С. Хоружий посвятил изучению феномена виртуальности ряд оригинальных текстов, в которых связал виртуальность с аспектами энергичности¹²¹.

В своей работе «Род или недород. Заметки к онтологии виртуальности» профессор С. С. Хоружий представил оригинальный подход к решению проблемы виртуальности. Он предложил проследить генезис данного понятия от философии Аристотеля до наших дней и связал понятие виртуальности с энергией, детальнее, с её нехваткой на определённом уровне бытия.

Аристотелианская эссенциалистская модель метафизики утверждает, что «в наличной реальности, во всяком ее акте, событии, явлении, в существовании как таковом, совершается актуализация определенных эссенциальных начал и, в первую очередь, самой сущности», а «в виртуальном событии никакая сущность и никакой телос не достигают, вообще говоря, совершенной актуализации, и стабильное, пребывающее присутствие и наличие, как мы видели, ему отнюдь не присущи»¹²². Но даже в аристотелевой метафизике имеются предикаты, дающие бытию не именные, а глагольные характеристики. К последним можно отнести «действие, акт, деятельность, движение, энергию, затем и существование, *existentia*, которую Аквинат небезосновательно противопоставляет *essentia*, затем и родственное *existentia* понятие *haecceitas*, «этости» Дунса Скота, и наконец, целый круг понятий аффективного характера, как воля, влечение,

¹²¹Хоружий С.С. Фонарь Диогена. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. 960 с.

¹²²Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии. № 6. 1997. С. 53-65. [Электронный ресурс]. URL: <https://synergia-isa.ru/biblioteka/virtualistika/> (дата обращения: 05.12.2022 г.).

желание»¹²³. Перечисленные понятия не обязательно становятся a priori неэссенциалистскими. Например, движение в эссенциалистской трактовке привязано к энтелехии, телосу – сущностным понятиям.

Выстраивается триада события Стагирита:

«Δύναμις – возможность, потенциальность, потенция;

Ενέργεια – энергия, деятельность, действие, акт, актуализация, осуществление;

Εντελέχεια – энтелехия, действительность, актуализованность, осуществленность.

Расположение начал несколько не произвольно: вся триада есть оптически упорядоченное целое, которое описывает, как *Возможность* посредством *Энергии* претворяется или оформляется в *Энтелехию*»¹²⁴.

Но что произойдёт, если изменить соотношение энергии с остальными частями триады, отвязать её от них и выделить как единственную бытийную реальность? Получится неэссенциалистский дискурс философии, в котором все планы бытия будут соотноситься с тем или иным энергетическим сгустком, пример распределения которого даёт Хоружий, оперируя метафорой с лучом: «можно уподобить виртуальные события – мерцанию, тогда как события трансцендирования – сфокусированной сверхинтенсивной вспышке; наличествующему же событию будет отвечать, очевидно, ровное свечение. И каждый из этих типов событий характеризует определенный род бытия-действия»¹²⁵.

Таким образом, Хоружий выделяет три онтологических уровня, что в числовом соотношении символически характерно для индоевропейской традиции разделения бытия на 3 локуса, фундаментально описанной в

¹²³ Там же.

¹²⁴ Там же.

¹²⁵ Там же.

работах французского индоевропеиста Жоржа Дюмезиля¹²⁶. Эти уровни соответствуют вышеописанным состояниям светящегося луча:

1. Виртуальные события. Мерцание луча – это недород, та самая виртуальная реальность, которая не дотягивает до уровня наличного бытия.

2. События наличествования. Луч стабильно светит – это род, энергия представляет в данном случае наличное бытие.

3. События трансцендирования. Вспышка луча выводит энергию за пределы наличного бытия, происходит трансцендирование, обусловленное энергоизбыточностью. Хоружий выводит два вида трансцендирования: полное (радикальное, наиболее полное, учитывающее этос, эрос, аффектации и др.) и когитативное (редуцированное к рациональным категориям и интеллекту). Предельным выражением трансцендирования предстаёт феномен «трансцензуса». «Это – то имя бытия, в котором исполняется трансцендирование как глагол бытия»¹²⁷.

Сам феномен трансцендирования, по Хоружему, представляет собой виртуальное событие именно потому, что он не соотносим с понятием физического времени, он является лишь в миг, сжатый до бесконечно малой временной величины, поэтому временность в данном контексте представляет собой неналичный предикат, не связанный с сущим.

Все 3 типа событий происходят в лоне бытия-действия. Понятое таким образом бытие исключает эссенциалистские интерпретации, апеллируя к апофатическому пониманию онтологических областей, находящихся за границами онтического плана. Остаётся только энергийное онтологическое описание, которое оперирует понятиями процесса, движения, интенсивности, то есть предикатами в отсутствие именных характеристик. Глагольные характеристики (предикаты) вытеснили именные, сущностные, субстанциональные характеристики. Ни что не фиксировано, поэтому

¹²⁶Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. – М.: Наука, 1986. 234 с.

¹²⁷Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии. № 6. 1997. С. 53–65. [Электронный ресурс]. URL: <https://synergia-isa.ru/biblioteka/virtualistika/> (дата обращения: 05.12.2022.).

постоянный процесс перехода одних энергий в другие встречается в одной точке – в человеке, которого Хоружий именует Nexus (лат. пересечение). Человек может взаимодействовать с энергиями различных бытийных планов, тем самым, продуцируя синергетический эффект от такого взаимодействия. Синергическая антропология Хоружего основана на тезисе о том, что «полагая прежде энергии трансцендирования своими обычными энергиями, человек затем опознает их как не принадлежащие ему и совершает их *экстериоризацию*: формирует представление о том, что они имеют некий исток за пределами человека и всего круга его опыта. Он признает их, тем самым, энергиями Внеположного Истока – энергиями «Иного»; и он обращает собственные энергии: ориентирует их от себя и за пределы себя – к «Иному»»¹²⁸.

У профессора Гиренка чувства, влечения и аффекты находятся в человеке, и их “не рекомендуется” выносить за его пределы, потому что тогда образуется фигура Другого, который будет производить насилие над сознанием, деформировать его под установки внешнего кода, алгоритма. Если, по Хоружему, обнаружение энергий иного онтологического плана происходят, и после этого над ними следует произвести процедуру экстериоризации, чтобы через неё выйти к Иному, то, по мысли Гиренка, эти энергии подлежат перекалфикации в сенсориум второго порядка, в чувства Бога, чувство себя, чувство времени¹²⁹. Экстериоризируя их, мы избавляемся от самих себя. То есть все онтологические измерения, перечисленные выше, по Гиренку, лишь часть антропологии, они не существуют вне человека, мир и реальность, чувства и виртуальность – всё это следствия галлюцинаторной деятельности сознания, но никак не процессы, протекающие отдельно от антропологической реальности.

¹²⁸Там же.

¹²⁹Гиренко Ф. И. Сенсориум и мы. [Электронный ресурс]. URL: https://zavtra.ru/blogs/o_gallyutcenoze_soznaniya (дата обращения: 29.08.22).

Выводы. Исходя из определения виртуальной реальности как “недорода”, становится очевидным позиция Хоружего по отношению к процессам виртуализации сознания человека, его виртуального эскапизма, стремления закрыться от энергий иных планов в виртуальном мерцании. Всё это ведёт человека от высшего энергийного плана к низшим бытийным процессам, в которых он не входит в состояние *Nexusa*, а превращается в *Latona*, закрытого от онтологического измерения своим роковым экзистенциальным выбором.

2.3. Антропология Ф.И. Гиренка и дигитальный Другой

В статье «Вещь не в себе» профессор Ф. И. Гиренок выводит ряд положений, которые переворачивают мейнстримные представления о виртуальности и показывают ту самую «изнанку мира», видение которой и определяет, по Гегелю, наличие философского мышления.

Человек, по Гиренку, является куклой, которую страсти тянут за нити, поэтому человек стал человеком, играя с самим собой. Но как стал возможен сам феномен игры с самим собой? Через раздваивание в себе самом, обнаружении в себе двойника, через выпадение его из логики природы. Это выпадение стало основанием становления антропологической реальности, по Гиренку. Событие, произошедшее с человеком в момент его выпадения из потоков и кодов природы, Гиренок называет взрывом галлюцинаций, появлением другого. «Человек существует всегда как два человека, как результат обмена между ними своими идеями. И оба они не всегда в нас. Один из них может убежать от нас. И тогда он становится нашим двойником, нашим другим. А мы становимся одноголовыми или, что то же самое, одномерными»¹³⁰.

¹³⁰Гиренок Ф. И. Вещь не в себе. [Электронный ресурс]. URL: [https:// zavtra.ru/blogs/vesh_ne_v_sebe](https://zavtra.ru/blogs/vesh_ne_v_sebe) (дата обращения: 26.08.2022).

Человек целостен пока он может удерживать в себе свою галлюцинацию, пока она при нём, пока он и его мир находятся в единстве. Как только другой оказывается не в себе, происходят фундаментальные изменения в антропологической реальности, она уплощается без самовоздействия. Происходит замена самовоздействия на воздействие извне, то есть человек обменивает свою самость на игры с Другим, с социумом, с культурой. Отсюда и происходит разделение культа и культуры, при котором культ открывает мистериальное поле самоаффектации, а культура избавляет человека от него, предоставляя взамен алгоритм и одномерное существование.

Человек имеет в себе что-то, что не поддаётся природным алгоритмам и законам. Конечно, эта идея коррелирует с разделением Дильтеем наук на науки о природе и духе, но, в то же время, мысль о раздвоенности человека в контексте рассматриваемой статьи несёт в себе выводы, которые описывают современную ситуацию преодоления человека через дигитальные инструменты управления мышлением.

Одним из обозначенных инструментов является игра PokemonGo, вышедшая в широкое пользование в 2016 году. Профессор Гиренок подчёркивает, что сам процесс ловли покемонов, перенесённый с пространства экрана на пространство городов, создаёт такой вид симуляции, который ведёт к избавлению от трансцендентальных видимостей, то есть от воображения. В такой ситуации закрепляется определённая модель мышления, обладание которой, в свою очередь, лишает обладания своей самостью. Идя вслед за покемоном, человек удаляется от своей субъективности.

Почему покемоны побеждают сомоаффектацию? Потому что самоаффектация приносит страдание, чем её в человеке больше, тем больше страдания, так как самоаффектация и есть сознание, то есть страдание. Сознание дарует человеку чувство времени и отнимает чувство спокойствия, согласованности и позитивности по отношению к самому себе и внешнему

воздействию. Сознание вырывает человека из пут повседневности, а виртуальные практики уводят его в das Man, применяя термин Хайдеггера.

Внешним воздействиям алгоритма нужны покемоны, внутреннему самовоздействию нужно сознание. Там, где есть покемон, нет сознания, где есть сознание, нет внешнего и покемонов, в том числе.

Выводы. Концепт виртуальности у профессора Гиренка несёт в себе её чёткую дефиницию: виртуальная реальность представляет собой алгоритм и симулякр, направленные на редукцию антропологического поля к выравниванию и сглаживанию аффективных “шероховатостей” в человеке посредством преодоления раздвоенности в нём самом, создания одномерного постгуманистического конструкта, который движется по направлению торжества интеллекта в ущерб аффекту, выводящего его из одностороннего рационального отношения к себе.

Вернуть себя себе, по Гиренку, означает стать причиной собственной реальности, не бояться ошибок, ибо чувства, в отличие от интеллекта, не ошибаются.

2.4. Четверица Хайдеггера и аннигиляция антропологического

Хайдеггер задал европейскому философскому дискурсу особое вопрошание, которое пыталось ответить на вопрос, поставленный греками о бытии. В статье «Явь и грёзы бесконечного тупика» профессор Гиренок, рассуждая о влиянии греческой мысли на развитие европейского и русского сознания, замечает, что «христианская Европа освободила нас от объятий мира, вынула человека из космоса и отдала его Богу. Человек был поднят над миром. Мир опустел и стал называться природой. Вернуть человека на место попытался русский космизм, но в природе уже не было места человеческой

душе»¹³¹. Русская философия увидела эту обречённость постхристианского мира и предложила различные пути достижения первоначального единства и преодоления болезненной метафизики отделённости мира и человека.

«Пустой природой мы заплатили за человека не от мира сего, за то, что он не совпадал с явлениями природы. Если греки когда-то вошли в “дом-космос” и, живя в нём, подчиняясь идее мира, подчиняли этой идее своих богов и свою душу, то христиане выгнали нас из этого дома, и мир перестал быть “миром-космосом”. Феномен экологии подал нам весть о том, что все мы сегодня вне мира, что обрезана нить, связывающая нас с дохристианской Европой»¹³². Ф. И. Гиренок постулирует важное отличие понятий мир и природа. Мир – это антропологическая реальность, а природа – это секуляризированный в самом широком понимании этого термина мир, иначе – мир без человека. Но возможен ли мир без человека после вопрошания Канта о том, что такое человек?

«Спаситель мира Христос воззвал к нам, и мы пошли к нему, потеряв интерес к земле; христианство духовно погасило в нас чувство земной жизни, оторвало от земли и тем самым открыло путь Новому времени, которое пустую спонтанность природы раскатало в плоскость и сделало природу одномерной»¹³³. Христианство, являясь по меткому выражению Ф. Ницше «платонизмом для масс», продолжило античную греческую интеллектуальную традицию по развитию понятия природы как некоторого отчуждённого от человека объекта, в котором нет и не может быть ничего от человека и Бога. Действительно, в таком понимании термина φύσις (греч. природа) тотально элиминирован смысл доосевого человека, жившего не в природе и не в Боге, отделённом от природы, а в мире. Мир – это такое состояние, чувство человека, которое учреждает саму возможность антропологической реальности единства Бога и нередуцированного к идее

¹³¹ Гиренок Ф. И. Явь и грёзы бесконечного тупика / «Социум», №5(17), 1992. С. 32-39. – С. 33.

¹³² Там же, С. 33.

¹³³ Там же, С. 33.

природы мира. В мире живёт человек, а в человеке мир, и где та линия, которая может отграничить два этих понятия? Эта линия, условия для возникновения которой были заложены досократиками, повлияла на весь ход развития европейского сознания как фрагментированного и разорванного сциентистского метода, так как потерянное единство фундировалось в мифологическом мышлении доосевого человека. Тем не менее, в досократической философской традиции отчасти осталось само чувство мира, на основе которого М. Хайдеггер создал свой концепт *das Geviert* (четверица). Онтологическая схема четверицы предлагает модель односложности мерцающего бытия, в котором всё есть всё. *Tat tvam asi* (санскр. ты есть то) – этот вселенский принцип кашмирского шиваизма распространяется и на модель четверицы М. Хайдеггера, хотя данный постулат и не приобретает отчётливо антропологическое звучание¹³⁴. Бытие всё же здесь высвечивает сквозь человека, являясь, по сути, его галлюцинацией, образом (что, тем не менее, не проговаривается М. Хайдеггером буквально, но постигается интуитивным образом). Поэтому считать четверицу антиантропологической моделью нельзя, как это делает, например, объектно-ориентированный онтолог Харман, но можно говорить о недостаточно последовательном её антропологизме¹³⁵. Учреждает реальность человек, и все реалии четверицы – это плод сознания человека, пытающегося вернуться от тупика интеллекта, конституирующего из него алгоритм, к доосевому мышлению, к миру единства сознания.

Нить нигилизма, породившая спутанность онтических конструкторов и постчеловека среди них, тянется от Платона до наших дней. По ходу своего движения во времени эта нить оставляет ряд важных для понимания современного состояния человечества точек, на которых необходимо остановиться подробнее. В нижеследующей дескрипции этого движения к

¹³⁴ Дмитриева В. Кашмирский шиваизм. – М.: Изд.-во «Ганга», 2010. 352 с.

¹³⁵ Harman G. *The Quadruple Object*. – Winchester, UK: Zero Books, 2011. 157 p.

цифровой аннигиляции будет применяться онтологическая модель Мартина Хайдеггера – das Geviert.

Das Geviert представляет собой схематично изображённое понимание Хайдеггером Sein-бытия. Появилась эта модель после детального изучения Мартином Хайдеггером философского наследия досократиков, особенно, Гераклита: «... например, Гераклит, который говорит, что «противоположное полезно», «из различных элементов возникает прекраснейшая гармония», и «всё происходит от войны»¹³⁶. Исходя из заданной Гераклитом парадигмы борьбы (греч. πόλεμος) связанных в своём единстве частей бытия, возник образ четверицы, представляющий несколько элементов, расположенных диагонально; в центре, на пересечении двух диагоналей находится вещь (нем. das Ding). В данном случае, πόλεμος понимается как динамическое взаимодействие частей четверицы, не редуцируемых друг к другу, но находящихся в состоянии одно-сложности, ирредукционистско-редукционистской когерентности, выражаясь языком сложностной теории В. И. Аршинова и Я. И. Свирского.

Итак, один из четырёх элементов четверицы – небо, оно же – мир (нем. die Welt). «Небо – это путь Солнца, бег Луны, блеск звёзд, времена года, свет и сумерки дня, тьма и ясность ночи, милость и неприютность погоды, череда облаков и синеющая глубь эфира. Говоря – небо, мы от простоты четверых мыслим тем самым уже и других трёх»¹³⁷.

Небо делает вещь конкретной, наделяет её стройностью. Небо в представлении досократиков является логосом. Логос Гераклита растворён в небе, но само небо в те времена не отделялось от земли, оно сливалось с ней, проникало в неё, образуя единство взаимодействия и перехода стихий. Таким образом, небо не было “сверху”, над остальным сущим. Отличительная черта четверицы – это гармония динамического взаимодействия её составных частей, ничто из них не доминировало, не приводило к дисбалансу.

¹³⁶ Аристотель. Этика: (сборник: перевод с древнегреческого) / Аристотель. – М.: АСТ, 2020. 416 с. – С. 209.

¹³⁷ Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. 447 с. – С. 323.

От неба диагональная линия ведёт нас к земле.

«Земля растит и носит, питая, плодит, хранит воды и камни...»¹³⁸. В этом отрывке Хайдеггер очарованно описывает землю; можно почувствовать его преклонение перед красотой земли и её тайной в простоте. Если небо формирует вещи, то земля их устанавливает. Эта очевидность кажется нам простой, но продолжаем ли мы воспринимать землю так же, как её воспринимали досократики? Этот вопрос будет рассмотрен далее.

Следующая диагональ представляет собой прямую связь смертных (*sterbliche*) и Богов (*die Götter*).

«Смертные – это люди. Они зовутся смертными, потому что в силах умирать... Только человек умирает. Животное околевает»¹³⁹. Иными словами, человек экзистировал через смерть, осознание смерти важно в том смысле, что оно конституирует человека. Другой – бытие (нем. *Sein*) через ужас (нем. *die Angst*), выступающий предельным антропологическим опытом, вырывает человека из оков обыденности (нем. *das Man*) в просвет бытия – топику сущего, в которой бытие призывает присутствие (нем. *das Dasein*). Человек конституируется энергиями бытия в этом просвете – и этот момент Хайдеггер называет *das Ereignis*, со-бытием. Боги наделяют *das Dasein* новыми смыслами, новой энергией.

Вопрос, посвящённый понятию “энергия”, был очень важным для Хайдеггера. Применяя герменевтический метод исследования этого термина, Хайдеггер пришёл к выводу, что он претерпел ряд самых противоположных трактовок – всё дело в тонкостях перевода. Термин “энергия”, выдвинутый Аристотелем, являл собой некий процесс движения от дюнамис (потенциала) к энтелехии (цели, актуальности), то есть находился посередине. Иногда Аристотель объединял энтелехию и энергию в одно понятие. С последующими переводами термин “энергия” кардинально поменял своё значение, самым дном падения его трактовки оказалась позитивистская:

¹³⁸Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993 . 447 с. – С. 323.

¹³⁹ Там же, С. 324.

энергия – это объективная реальность. Для Хайдеггера, именно энергия являлась одной из основных характеристик бытия, её возникновение из ничто представляло собой мировую тайну, а попытки дать ей исключительно научную формулировку оказывались провальными из-за упущения из вида её онтологического измерения¹⁴⁰.

Тонкие вибрации энергии бытия пронизывают четверицу, они не прямолинейны, а действуют намекаяще. «Божества – это намекающие посланцы божественности»¹⁴¹. Стоит отметить, что боги не доминируют в четверице, они гармонируют с остальными её частями.

«Земля и небо, божества и смертные, сами собой единые друг с другом, взаимно принадлежат друг другу в односложности единой четверицы.... Каждый из четверых по-своему зеркально отражает существо остальных»¹⁴². Представляется важным, что понятие вещь (нем. *das Ding*) не является отдельным пятым элементом рассматриваемой схемы, вещь возникает из пересечения всех четырёх, Хайдеггер выводит само слово «вещь» из древневерхненем. «*thing*», этимологически близком к славянскому слову «вече». «Да, древневерхненемецкое слово *thing* означает собрание, а именно вече для обсуждения обстоятельства, о котором зашла речь, спорного случая»¹⁴³.

Данная этимология термина «вещь» даёт нам представление об общеиндоевропейской родовой демократической традиции, где в процессе собрания, будь то вече на славянском капище или тинги в священной рощи германцев, мир древних людей представал в неповторимом сингулярном единстве. Люди и боги, земля и небо, соединённые друг с другом, представляли собой мировую гармонию, в которой каждая часть четверицы занимала своё определённое миром место. Эти отношения не были

¹⁴⁰ Хоружий С. Библихин, Хайдеггер, Палама в проблеме энергии /ЕУСПб /Лекториум / [Электронный ресурс]. URL <https://www.youtube.com/watch?v=jmn0-fQ4Xzs> (Дата обращения: 21.05. 22).

¹⁴¹ Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993 . 447 с. – С. 324.

¹⁴² Там же, С. 324.

¹⁴³ Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993 . 447 с. – С. 321.

эгалитарными, но являлись гармоничными, едиными в своей противоположности. Мера была важным понятием для греков, так как, познав меру, греки входили в аутентичный модус своей экзистенции, в гармонию со всеми реалиями своего мира.

Итак, “ладность” бытия продолжалась до появления теории Платона, которые создали метафизический план мышления, определив всё развитие западной цивилизации. Вечно подвижный, вездесущный, пронизывающий всё и беспредельный логос был оставлен Платоном, создавшим учение об идеях. Идеи уже фиксировали логос, они давали “правильный”, неизменный взгляд на вещи, который сокрыл истину (др.-греч. ἀλήθεια). Истина же, по Хайдеггеру, несокрыта, она транслирует зов бытия. Истина не постигается рационально, ибо рациональный подход ведёт к онтической редукции переживаний. При онтической формации человека формируется незаметная топика бытия, она не берётся в расчёт, так как расчёт – это не полнота видения, а лишь узкий взгляд на сущее, который наблюдает сущее в сущем, но не замечает бесконечной картины бытия в целом. Идеи родили сущности, которые затмили собой аутентичный модус Dasein на тысячелетия. С этого началось первое забвение бытия, несмотря на ещё не полный разрыв связи с ним. Первое великое начало досократиков закончилось приходом идей Платона.

Доминирование неба (вместилища эйдоса) привело его к фиксации в верхней точке. Это изменение повернуло за собой всю четверицу, нарушив баланс её составных частей. Из гармоничного единства противоположных частей получилась шаткая конструкция, в которой росло напряжение, через века вылившееся в появление эпохи Модерна.

Декарт – отец Модерна и рационализма – изобретает субъекта¹⁴⁴. Вещь превращается в объект, небо – в пространство физических тел, божества

¹⁴⁴Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках и другие философские работы / Пер. с лат. – М.: Академический проект, 2011. 335 с.

объединяются в лице бога деизма, бога философов, человек становится рациональным субъектом, лишённым чувств, многообразия жизненного опыта, вопрошания о смысле экзистенции. Данные установки были даны в качестве универсальных, и, вследствие этого, судьба западной цивилизации встала на путь, приведший её к мировым войнам и тотальному нигилизму, апогеем которого стала, по Хайдеггеру, философия Ницше.

XXв. предал забвению *das Geviert*, выйдя в плоскость “болтовни” (нем. *das Gerede*) и неаутентичного модуса существования (нем. *das Man*). Онтическое победило онтологическое восприятие бытия.

Хайдеггер заявляет о необходимости “другого начала” (нем. *der andere Anfang*), которое придёт на смену забвению Бытия. На своих лекциях он отводит особое место экзистенциалу решимости, увлекается даосизмом и утверждает, что новый бог придёт из России или Китая.

Современное ему состояние мировых дел Хайдеггер оценивает крайне пессимистично, полагая постав (нем. *das Gestell*) – переход технэ (поэзис) в технику (производство) – роковой судьбой человечества.

Таким образом, проследив генезис четверицы от древних греков до нигилизма XIX – XX вв. и представив причины смены парадигмы сознания, можно перейти к описанию закономерного итога данного движения – ситуации фазового, скачкообразного перехода к новой цифровой постчеловеческой реальности, существованию трансгуманистических объектов, лишённых выхода не только в просвет Бытия, но и к онтическому.

Необходимо провести разграничение между цифрой Пифагора и цифровым пострационализмом. Первая модель восприятия стремилась к выходу в трансцендентное поле. Мистика и экстатичные переживания пифагорейцев не коррелируют с тотально рациональным подходом к постижению мира. *Цифровой пострационализм* (ДП, этот термин я использую для обозначения стадии трансгуманизма, в которой пострациональность используется как шизопоток, формирующий шизосдвиги цифровой реальности), наоборот, игнорирует опыт не только

древних греков, но и рациональные эпистемы и постмодернистские концепты ассамбляжей онтических конструкторов. Он где-то между Модерном и Постмодерном, беря для себя то или иное представление и вырабатывая более изощрённый модус нигилизма. Трансгуманизм опаснее для остатков онтологического измерения тем, что он не воспринимает эпоху модерна иронично, как это делали постмодернисты, а относится к существованию со всей решимостью, но, разумеется, вектор данной решимости направлен в противоположную сторону от вектора решимости Хайдеггера.

ДП вполне может стать новым Модерном с нарративами и метанарративами, с обязательным обучением ценностям трансгуманизма и некритичного восприятия реальности подрастающим поколением. Некритичность к происходящему масс населения, распространение практик контроля и открытого вмешательства в личную жизнь людей формируют новый Модерн. Нарратив – это авторитетное, “неопровержимое” послание. Что является авторитетным посланием сегодня? Суждение о том, что единственная возможная реальность – реальность цифры и паноптикума Бентама при полном фактическом сломе социальных институтов, способствующих всестороннему развитию человека.

Четверица Хайдеггера трансформировалась в новое состояние, в котором уже не найти первоначального образа *das Geviert*. Теперь на месте вещи обозначен симулякр, небо – это экран компьютера или смартфона, боги воспринимаются с сарказмом и иронией, человек – это постчеловек, а земля из-за лёгкости коммуникаций перестала восприниматься как конкретное место, превратилась в большую цифровую деревню Маршалла Маклюэна¹⁴⁵.

«Отсутствие близости при всём устранении дистанций привело к господству недалёкого»¹⁴⁶. Люди перестали мечтать о далёком, картинки из интернета сменяют одна другую, и человек растворяется в новом, уже не

¹⁴⁵Маклюэн М. Понимание медиа. Внешние расширения человека / Пер. Николаев В. – М.: «Кучково поле». 464 с.

¹⁴⁶Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993 . 447 с. – С. 325.

онтическом, а виртуальном *das Man*. Закрывшись в четырёх стенах, яркий пример виртуального человека – японский феномен хикикомори – не имеет контакта с миром за окном, не ищет «посреди сущего» просвет Бытия, его топика ограничена миром виртуальной реальности. ««Хикикомори», что означает молодежь, находящуюся в состоянии социальной изоляции, было отмечено в Японии со второй половины 1990-х годов. В последние годы концепция NEET также стала привлекать внимание. «NEET» относится к молодым людям, которые «не получают образования, работы или профессиональной подготовки»¹⁴⁷. Существование Хикикомори хорошо описывает цитата Хайдеггера, высказанная им на Цолликоновских семинарах: «Отсутствие способности вступать в контакт – это привация того, что мы только что назвали открытостью. Эта привация свидетельствует, однако, не о том, что открытость исчезает, а лишь о том, что она преобразуется в «недостаток контакта»»¹⁴⁸. Открытость человека миру есть вовлечённость и познание себя. Именно на последней характеристике открытости, на познании себя, стоит сделать акцент, так как в ситуации с хикикомори предполагается привация сознания посредством внедрения в него цифровой структуры, лишаящей человека непосредственного обращения к своей субъективности. Алгоритм цифровой реальности заменяет у хикикомори поле спонтанных синтезов уже-сознания. В таком случае, наблюдается гиперзакртость и атомизированное состояние самого человека. Его сознание разорвано структурой существования на поверхности цифровой плоскости¹⁴⁹. Данная поверхность не предполагает какого-либо трансцендирования, а создаёт лишь симулякр, вечный цифровой гештальт, приводящий в тупик своим перманентным напоминанием о несовершенстве и бесполезности жизни. Это звучит ещё поразительнее потому, что Япония

¹⁴⁷ Ishikawa R. Confusion of the Concepts of "Hikikomori" and "NEETs: Seen from the Perspective of People Who Regard Themselves as "Hikikomori"/ The Journal of Educational Sociology. – 2006. Vol.79. P. 25 – 46 .P. 45.

¹⁴⁸Хайдеггер М. Цолликоновские семинары / пер. с нем. И. Глухой. – Вильнюс: ЕГУ, 2012. 406 с. - С.34.

¹⁴⁹Fishman B., Dede C., Means B. Teaching and technology: New tools for new times // Handbook of Research on Teaching Drew / H. Gitomer, C. A. Bell (eds.). Fifth Edition. AERA, 2016. 66 p.

является страной с величайшей духовной культурой, транслировавшей долгие века мысль о Ничто, трансцендентной реальности, просветлении – сатори и дзен. Напомню, что учение даосизма, повлиявшее на доктрину дзен-буддизма, также весьма ценилось поздним Хайдеггером. Если в таких культурах, как японская, возникает форма цифрового забвения бытия (хикикомори), то в совершенно онтических формациях этот процесс идёт с ужасающей быстротой.

Фазовый переход осуществляется через новую нормальность и новую этику. Оказалось, что боги из четверицы Хайдеггера необходимы человеку как смыслы, а без просвета и озарения отсутствует не только духовный аспект человеческой экзистенции, но и обычная гармония повседневной жизни. Спускаясь по лестнице смыслов от онтологической конституции к конституции виртуальной, человек теряет полноту своих экзистенциалов, он не просто перешёл в неаутентичный модус экзистенции, он пошёл дальше, решив избавиться от онтического – перейти в виртуальное. Эскапизм из онтического плана бытия реализует саму суть человека с данной ему способностью трансцендирования, но в рассматриваемом случае человек, покидая план сущего попадает в план тотально элиминированного смысла и энергии, в план постонтического алгоритма, виртуальной реальности без энерго-смыслового континуума¹⁵⁰. Идея иммортализма кочует по трансгуманистическим комьюнити, призывая перейти в цифровую плоскость, «обрести бессмертие» в электронных сетях, теряя при этом сам смысл понятия бессмертия, связанный не с онтическим/постонтическим пониманием, а с переживанием беспредельного опыта трансцендирования.

Например, популяризатор трансгуманизма и футурист М. Мор – основатель Института экстропии (Extropy Institute) – дал определение трансгуманистическому этапу: «Трансгуманизм – это... экстропийная перспектива, которая стремится к продолжению и ускорению эволюции за

¹⁵⁰Делёз Ж. Логика смысла. – М.: «Раритет», Е.: «Деловая книга», 1998. 480 с.

пределами её настоящей формы и человеческих ограничений, посредством науки и техники»¹⁵¹. В ответ на данное утверждение можно привести цитату Ф. И. Гиренка о дихотомии тел для эволюции и грёз, соответственно: «... мы знаем разницу между телами для эволюции и телами для грёз»¹⁵². Животные разумны, но не сознательны. Человек же соединяет воображаемое с действительным, расширяя реальность, посредством своих галлюцинаций, по мнению профессора Гиренка. Он постоянно находится в сновидении. В отличие от человека, искусственный интеллект и исчисляющие машины не могут достичь уровня сознания, они находятся на уровне интеллекта.

Ферейдун М. Эсфендиари (псевдоним Future Man 2030 – FM-2030), один из первых учёных-трансгуманистов, в работе «Трансчеловек ли ты?» так воспринимает интеллект в его связи с иммортализмом: «Мы медленно учимся передавать интеллект. Бессмертие – это вопрос «когда», а не «если»»¹⁵³. Онтический детерминанта в этом тезисе указывает на ограничения в восприятии человека. Происходит это из-за того, что интеллект отождествляется с сознанием и помещается в пределы тела. В этой позиции находится фундаментальная разница с пониманием сознания в сингулярной антропологии. Согласно сингулярной философии, сознание нелокально, оно не находится в пространстве, но обладает темпоральностью. Время – это внутренняя величина воздействия человека на самого себя. Настоящее бессмертие можно обнаружить в постижении внутреннего мира человека. Трансгуманистический переход предлагает забыть о внутреннем.

Со стёртостью сознания человека коррелирует следующая цитата Хайдеггера: «Сама констелляция бытия говорит нам о себе. Но мы пока не слышим её слова, оглушённые и ослеплённые в царстве техники тем, что слышим по радио и видим на экране. Грозная опасностью констелляция

¹⁵¹ The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future 1st Edition. – Chichester, West Sussex, UK: John Wiley&Sons, Inc., 2013. p. 480.

¹⁵² Гиренок Ф.И. Введение в сингулярную философию. М.: Проспект, 2021. 304 с. – С.25.

¹⁵³ FM-2030. Are You a Transhuman? – New York: Warner Books, 1989. p. 227 .

бытия – это исчезание мира из-за беспризорности заставленной вещи»¹⁵⁴. Если на место вещи в четверице будет вмещён человек, то можно констатировать, что он в цифровой реальности, в постгуманистической парадигме “заставлен” экраном, как об этом буквально писал Мартин Хайдеггер. Взгляд на современное человечество проходит через экран, монитор компьютера или смартфона. Невозможно увидеть человека, но, хотя и размыто, мерцает его симулякр¹⁵⁵. Симулякр является последним этапом низвержения четверицы, этого образа изначальной гармонии энергий бытия.

Упомянув четверицу в докладе «Поворот» (г. Бремен, 1949 г.), Хайдеггер вопрошает: «Придёт ли прозрение в то, что есть? Окажемся ли мы, озарённые этим прозрением, так захвачены светом бытия, чтобы уже не выходить из него? Попадём ли мы тем самым в область той близости, которая веществу в вещи, приближает мир? Сумеет ли освоиться и обитать в этой близости так, чтобы вблизи начал принадлежать к четверице неба и земли, смертного и божественного?»¹⁵⁶. Эти вопросы актуальны и сейчас, хотя и Хайдеггер, несмотря на своё желание того, чтобы «мир, светя, стал самым близким из всего близкого, той близью, которая, приближая истину бытия к человеческому существу, вверяет человека событию»¹⁵⁷, утверждает обратное: «Если существо техники, постав как риск, посланный бытием, есть само бытие, то технику никогда не удастся взять под контроль просто волевым человеческим усилием, будь оно позитивное или негативное»¹⁵⁸. Фатализм данного тезиса утверждает мысль о покорности антиантропологическим процессам, в том числе цифровым, активно протекающим в глобальном масштабе. Более того, Хайдеггер воспринимает эти процессы весьма спокойно, так как бытие, по его мнению, очищает себя ими, через разрушение сущего возможно наступление «другого начала».

¹⁵⁴Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. 447 с. – С. 258.

¹⁵⁵Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции / Ж. Бодрийяр ; [пер. с фр. А. Качалова]. — М.: Издательский дом «ПОСТУМ», 2015. 240 с.

¹⁵⁶ Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. 447 с. – С. 258.

¹⁵⁷ Там же, С. 253.

¹⁵⁸ Там же, С. 253.

Сообразно троичной индоевропейской религиозно-мифологической парадигме божественная реальность творит, хранит и разрушает мир. Например, в индуизме Брахма – творец, Вишну – хранитель, Шива – разрушитель вселенной. Такая схема именуется Тримурти и является типичным примером восприятия индоевропейцами космоса в виде цикла «созидания – хранения – разрушения». Хайдеггер не апеллирует напрямую к Богу, но стремится воссоздать в четверице изначальную досократическую композицию бытия, в которой безусловной основой выступала древняя индоевропейская архетипическая структура. Конечно, речь идёт об ином, онтологическом способе бытия.

Но существует и другая трактовка концепта уничтожения сущего. Эта трактовка выдвинута представителями акселерационистского подхода к решению проблемы самоуничтожения мира. Акселерационисты (напр. Ник Ланд) полагают, что современный мир через процессы дигитализации, входящие в контингентное, неконтролируемое состояние, достигает этапа постчеловечества без возможности что-либо изменить. Этот фатализм на поверку фундирован совершенно иными, отличными от Хайдеггера интенциями. Данное отличие носит онтический, а не онтологический характер, и обусловлено дальнейшей логикой развития делезианских шизопоотоков, совершенно не отсылающих нас к иному плану бытия.

Деградацию онтического взгляда на существование человека можно наблюдать в массовом производстве симулятивных объектов виртуальной реальности. Онтическое измерение бытия – это область сущего, а виртуальное – это онтический гештальт, незавершённая онтической трансформации в зону эмпирического, наличного бытия. Вечный гештальт виртуального обусловлен его природой, которая зиждется на управлении и контроле, новых подходах к преодолению антропологизма в дескрипциях человека, к алгоритму цифрового общества.

Переполненность памяти ненужной информацией закрывает человеку не только путь к просвету бытия, но и к понятию *forma*: «Как трудно сегодня

позволить говорить самим феноменам, а не гоняться за информацией, особенностью которой как раз и является коренное блокирование доступа к forma, к образу, к тому, что свойственно бытию сущего. Информация делает взгляд неспособным видеть forma»¹⁵⁹. Обществу необходимо утилизировать информационный балласт, человечество перегружено ненужной информацией, превращающей человека не столько в онтическое существо, сколько в виртуальное «тело без органов», шизопоток, интенсивность аффектов. Ситуация редукции сознания дошла до точки ликвидации человека как феномена, человек не замечает не только феномены сущего, но и себя как присутствие. Размыкание – основополагающий термин экзистенциальной онтологии Хайдеггера – подвергается тотальному пересмотру в условиях числовых соотношений. Возникает ситуация смыкания. «...современное мышление становится всё более и более слепым и превращается в пустое вычисление, у которого есть лишь одна возможность – рассчитывать на результат и, пожалуй, на сенсацию»¹⁶⁰. Для движения к истинному модусу бытия необходимо другое начало, необходимо заново открыть человеку мир. Виртуальное максимально редуцировало его кругозор. В виртуальном человек не реализует своего размыкания, ибо виртуальное – это не онтологический и не онтический планы его бытия. Виртуальное – это симуляция онтического плана, которая управляема внешним дигитальным планом. При данной симуляции происходит экстерииоризация энергии бытия, её дисперсия вовне. Иными словами дигитальный план бытия есть по своей природе вид деградированного (с энергийной точки зрения) онтического плана. Характерной особенностью этого цифрового уровня является вначале атомизация отдельных индивидов (приватизация разомкнутости, по мысли Хайдеггера), пример которых – феномен хикикомори, – а в конце этого пути трансформация индивида в дивида, человека как носителя многих потоков и кодов инфосреды. В самой последней стадии этого движения происходит

¹⁵⁹ Хайдеггер М. Цолликоновские семинары / пер. с нем. И. Глуховой. – Вильнюс: ЕГУ, 2012. 406 с.- С. 102.

¹⁶⁰ Там же, С. 124.

отказ от любых фундаментальных идентичностей, которые до недавнего времени определяли человека как человека: сознания, трансцендентного духовного опыта, связи с богом и бытием, понятым онтологически. На финальной стадии происходит полнейшая дисперсия, рассеивание энергии, которая фундирует экзистенцию, переход её в виртуальность, которая является движением в сторону от просвета и события Хайдеггера. Хайдеггер в последнем этапе своего творчества тоже определял присутствие как экстерииоризацию навстречу бытию. В этой открытости, интенциональной по отношению к бытию, последнее определяло и конституировало человека. Но конституировало его именно онтологически понятое бытие, ничто как высший план бытия, тайна иного, постижимого не философией и наукой, а поэзией, искусством и духовной практикой. В случае же с дигитальным Другим, навстречу которому разомкнулось присутствие, человек конституируется деградированным планом сущего, выпадая и из онтического, и, тем более из онтологического измерений.

Выводы. Человек движется в дигитальной плоскости по заданным ею алгоритмам, он лишён смысла движения, что является абсурдом с точки зрения досократиков, к которым обращался Хайдеггер при создании концепта *Geviert*, считавших смысл предшествующим любой актуализации. Что стоит за этим движением? Алгоритм. Куда он ведёт? К торжеству трансгуманизма и постчеловеческих сущностей /квазисущностей. Через что человек должен пройти, чтобы стать алгоритмом? Через новое понимание аффекта, которое не приурочено к субъективности и избавлено от страсти.

2.5. Четверица Хайдеггера и теория сложности

Хайдеггер во многом опередил саму схему сложности, создав четверицу земли, неба, смертных и божеств. В работе «Вещь» (1949 г.) Хайдеггер утверждает: «...мирение мира ни объяснить через иное, ни обосновать из иного нельзя. Невозможность коренится не в том, что наше человеческое

мышление к такому объяснению и обоснованию неспособно. Необъяснимость мирения мира происходит оттого, что такие вещи, как причины и основания, мирению мира несоразмерны. Как только человеческое познание начинает требовать здесь объяснений, оно не поднимается над существом мира, а проваливается ниже существа мира»¹⁶¹. Хайдеггер гениально описал такой феномен сложности, как *эмерджентность* – несводимость целого к сумме своих частей. «Мы именуем событие зеркальной игры едино-сложенности земли и неба, божеств и смертных миром»¹⁶². Это озарение Хайдеггера предваряет постнеклассическую эпоху философии науки и созвучно синергетическим моделям Хакена и Пригожина, разумеется, не в смысле содержания, но формы модели как таковой. Сама же описательная модель четверицы исторически фундируется в философии досократиков, показывая всю глубину взгляда на мир философов Древней Греции.

Во-вторых, Хайдеггер изысканно формулирует своё видение ирредукционизма, наделяя это понятие своеобразным онтологическим смыслом. Хайдеггер отрицает редукционизм, то есть объяснение и обоснование реалий четверицы друг из друга. «Единые четверо оказываются задушены в своём существе уже тогда, когда их представляют просто как четыре обособленных реалии, которые надо обосновать друг через друга и объяснить друг из друга»¹⁶³. Части четверицы не сводятся одна к другой, потому что тогда нарушится предустановленная миром гармония. «Ни один из четырёх не окаменеет в своей обособленной отдельности. Каждый из четырёх, скорее, разобособлен внутри их взаимоврученности: до своей собственной сути. В этом разобособляющем взаимовручении собственной сути — зеркальная игра четверицы. От неё — доверительность простого

¹⁶¹ Хайдеггер М. *Время и бытие: Статьи и выступления*: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. 447 с. – С. 324.

¹⁶² Там же, С. 324.

¹⁶³ Там же, С. 325.

единства четырёх»¹⁶⁴. У реалий четверицы есть «своя собственная суть», но, в то же время, они едины в своей *одно-сложности*. Полагаю, что в последнем термине можно также провести связь с парадигмой сложности в современной философии, но, повторюсь, лишь с некоторыми внешними формами вышеназванной парадигмы. Таким образом, Хайдеггер преодолевает дихотомию ирредукционизм-редукционизм, вводя то и другое понимания устройства четверицы. Четверица находится в единстве и в сохранении сути каждой её реалии. Поэтому вводится сам термин *одно-сложность*.

Единство четверицы Хайдеггер видит в скрещении. «Скрещение осуществляется как дающая быть собой зеркальная игра четырёх, одно-сложно вверяющих себя друг другу. Скрещение осуществляется как мирение мира»¹⁶⁵.

В сложностной парадигме (в версии Ж. Симондона), наоборот, «единство сущего состоит не в его самотождественности, а в его саморазличенности. Такому единству можно было бы приписать эпитет «трансдуктивное», ибо оно вечно разрывает собственные связи с собственным управляющим (предписывающим правила существования) центром или, используя современную терминологию, децентрируется. Индивидуация подобного сущего, следовательно, перестает быть синтезом, возвращающим к некоему единству, и оказывается процессом, предполагающим не возврат к центру, а, скорее, рекурсию, включающую в себя перманентные инновации»¹⁶⁶.

У Хайдеггера, наоборот, единство является гармонией и наличием у реалий четверицы «собственной сути», которую они отзеркаливают «в простом вручении себя друг другу»¹⁶⁷.

¹⁶⁴ Там же, С. 324.

¹⁶⁵ Хайдеггер М. *Время и бытие: Статьи и выступления*: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. 447 с. – С. 325.

¹⁶⁶ Аршинов В.И., Свирский Я.И. *Сложностный мир и его наблюдатель*. Ч. 2-я // *Философия науки и техники*, Философия науки и техники 2016. Т. 21. № 1. С. 78-91. – С. 84.

¹⁶⁷ Хайдеггер М. *Время и бытие: Статьи и выступления*: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. 447 с. – С. 324.

В-третьих, Хайдеггер объясняет мир из самого себя: «Мир истинствует в мирении»¹⁶⁸. Данной формулировке созвучна категория аутопоэзиса (самореференции) в парадигме сложности – объяснение какого-либо феномена из самого себя.

Стоит подчеркнуть, что четверица Хайдеггера и сложностная парадигма – это фактически несовместимые философские позиции, так как «человеческая потребность в объяснениях вообще не имеет отношения к одно-сложности мира»¹⁶⁹.

Известно, что Хайдеггер всегда занимал антисциентистские позиции, и в вопросах герменевтики мира он продолжил эту линию. В чём особенность взгляда Хайдеггера на такие контингентные термины, как сложность, эмерджентность, ирредукционизм? В том, что Хайдеггер вводит созерцание на место рациональности в решении вопросов сложностного мира. Он просто созерцает одно-сложность мира, не отделяя её от своего сознания. Напомню, что субъект-объектную дихотомию в вопросах постижения сложности продолжают использовать её исследователи, такие как В.И. Аршинов, Я. И. Свирский и В.С. Стёпин: «наука, перейдя к познанию сложных, становящихся, саморазвивающихся, человекомерных объектов, не отказывается окончательно от классического субъекта, но при этом предполагает учет тех ценностных составляющих, какими наделен такой субъект»¹⁷⁰. Но являются ли только лишь “ценностные составляющие” тем единственным фактором, который стоит учитывать при дополнении субъекта? По моему мнению, существует иной, досубъектный, но субъективный план антропологической реальности, тот тип мышления, который предлагает модель реальности, в которой противоречия сложностной теории преодолеваются дословными смыслами, конституированными мифологическими основаниями. Эти основания и

¹⁶⁸ Там же, С. 324 .

¹⁶⁹ Там же, С. 324.

¹⁷⁰ Аршинов В.И., Свирский Я.И. Сложностный мир и его наблюдатель. Ч. 1-я // Философия науки и техники. 2015. № 2. С. 70-84. – С.73.

позволяют создавать и удерживать все противоречия в единстве мифо-сознательного творчества антропологических смыслов.

Выводы. Четверица Хайдеггера на текущем этапе трансформировалась в нечто кардинально противоположное своему изначальному состоянию. Если до недавнего времени она подвергалась методичному опустыниванию (нем. *Verwüstung*), то теперь четверица, превратившись в неравновесную систему по типу диссипативных структур Ильи Пригожина, стала тетраэдром, в котором фигурируют несколько начал, входящие в аббревиатуру NBIC: nano, bio, info, cognitive. Иногда в скобках добавляется S – social. Так как часто социальное трактуется в качестве связанного с культурой и специфически человеческим, эту букву зачастую опускают. Хотя, в позициях сингулярной антропологии, социальное тоже опускается, потому что человек является асоциальным по своей сущности. Но коннотация в этих двух случаях, разумеется, разная, потому что дигитальная онтология видит в социальном своеобразную сборку внешних кодов плоскости и оной ограничивает существование человека (человек есть сборка), сингулярная философия этим человека не ограничивает, потому что человек – это не внешние, а внутренние связи, аффективное самовоздействие, позволяющее увидеть в четверице Хайдеггера не сциентистски понятые реалии земли и неба, пребывающие во множественности сложностного мышления, а связанные между собой антропологическим содержанием священные участники мерцающего бытия.

Выводы к Главе 2. Опираясь на фундаменталь-онтологический подход М. Хайдеггера, понимание антропологической катастрофы Ж. Бодрийаром, синергичную антропологию С. С. Хоружего и сингулярную антропологию Ф. И. Гиренка, в Главе 2 исследован сам ход трансформации антропологической реальности в мире числовых соотношений. Данная философская оптика рассматривает человека, существующего в новой цифровой реальности – реальности постчеловеческого перехода, в котором

человек теряет своё исключительное онтологическое измерение и становится одним из многих онтических конструктов. Особое внимание уделено при исследовании представленного вопроса модели описания бытия Хайдеггера – «четверице» (нем. das Geviert). В результате данного исследования выявлены как схематичные внешние сходства четверицы с построениями сложностной теории, так и радикальные отличия, заключающиеся в необходимом антропологическом «добавлении» к реальности, которая теряет свои связи без человека.

В данной главе антропология Ф. И. Гиренка рассматривается как концепт, постулирующий несводимость человека к интеллекту и исчисляющему мышлению, что также характерно и для оптики Ж. Бодрийера, продолжающему философскую линию описания антропологической реальности как негации, конфликта противоположностей. Ж. Бодрийер внёс свой вклад в постмодернистский дискурс признав технологическую революцию антропологической, после которой философия столкнулась с феноменом антропологической катастрофы, исчезновением человека, которого не было.

Концепт С. С. Хоружего выделяется тем, что располагает в центре своего внимания виртуальный аспект энергичности. Хоружий исследует степень виртуальности неэссенциалистских понятий, относя виртуальное событие к наименее энергично проявленному явлению.

Эскапизм человека в сетевые электронные структуры подразумевает потерю не только онтологического, но и онтического планов бытия. Цивилизация пришла к логическому завершению пути отождествления мышления и бытия, свершившегося в цифре. Постонтическая реальность числа не подразумевает какой-либо аффектации, поэтому она является пустой иллюзией, в отличие от антропологического наполненного аффектами галлюцинирования. Неэмоциональная иллюзия цифровых сетей – маркер неаутентичного модуса виртуальности. Аффектированное галлюцинирование

– маркер аутентичного модуса, так как в данном случае речь идёт о субъективном чувстве, которое учреждает антропологическую реальность.

Глава 3. Культурно-исторические истоки дигитального дискурса и перспективы нецифрового понимания человека

В Главе 3. предлагается реконструировать связь культурно-исторических, языковых истоков и современных дигитальных дискурсов. Весь ход цивилизации Модерна и Постмодерна обусловлен конкретными истоками определённого типа мышления. Современным практикам и философским дискурсам предшествовал сам ход цивилизационной истории, язык. Поэтому важно исследовать данные истоки, приведшие к появлению постгуманистических конструктов: кибернетических ассамбляжей, компоста, политик новой искренности, стирания границ между человеческим и нечеловеческим в новом сим-поэзисном мирении.

В параграфе 3.1. предпринята попытка связать возникновение осевого времени с экспоненциальным возрастанием роли языка в жизни племенных общин и их перевод в режим существования общества, социума. В чём отличие первого от второго? В общине превалировало чувство дословного, смысл, в обществе – язык как основа социальной коммуникации, поверхностной по своему определению, так как коммуникация отсылает к знаку, который всегда нивелирует субъективные смыслы, перенося акцент на командное, внешнее воздействие. Смысл выходит в культ, мистерии, но постепенно знаковая, рациональная система языка трансформирует и их в конструкты, институализированные (означенные) социумом. Таким образом

антропологическая реальность теряет энергийно-смысловое наполнение, переходя в режим социально-одобренных практик, зиждящихся на интеллекте, а не на сознании как полноте антропологического¹⁷¹. В перспективе эта трансформация культа в культуру привела к формуле И. Канта: культура предшествует морали. Для философии это значит, что путь по рационализации жизни, начавшийся в момент наступления Осевого времени, привёл к рациональному, внешнему отношению к человеческому. Человек снижал степень самовоздействия с ростом цивилизации, приобретал культурный слой, ограничивший его субъективность. В ходе этого внешнего ограничения человек избавился от сознания, но приобрёл развитый интеллект, трансформирующий его в исчисляющую дигитальную форму существования, которая, распадаясь на всё большее дисперсионное, разряженное отсутствием смыслов поле, удаляет человека от антропологического плана мышления, от его воображения.

В параграфе 3.2. рассматривается отражение протодигитального типа мышления в языковых структурах группы кентум индоевропейской языковой семьи. По сравнению с группой сатем, к которой относятся в подавляющем большинстве индоевропейские языки с архаичной безартиклевой структурой грамматики, группа кентум имеет артикли, наделяющие существительное критерием определённости/неопределённости, что в свою очередь направляет их по пути дигитальной логики, алгоритма, основанием которого является булева логика 0/1.

В параграфе 3.3. разбирается феномен соотношения поэтического творчества и дигитального мышления в эпоху забвения субъективности и антропологической реальности нереального – воображения. В качестве примера выбрано творчество Шара – одного из поэтов, которого особенно ценил Хайдеггер за получение им опыта иных, запредельных состояний

¹⁷¹ Тённис Ф. *Общность и общество. Основные понятия чистой социологии / Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie.* — М.: Фонд Университет, СПб.: Владимир Даль, 2002. 450 с.

существования человека. Поэзия, по Хайдеггеру, открывает человеку доступ к онтологическому плану бытия, в котором присутствует истина и просвет бытия.

В параграфе 3.4. исследуется дихотомия человека воображающего (*homo imaginabundus*) и человека виртуального (*homo virtualis*). Кроме этих новых понятий вводятся и конституирующие их модусы виртуальности: аутентичный и неаутентичный. Если первый антропологический тип определяется аутентичным модусом виртуальности и является «живо воображающим» (перевод лат. *imaginabundus*), то второй пребывает человеком «возможным» (перевод лат. *virtualis*), и эта возможность, в силу отсутствия предиката «живо», в большей мере соотносится с неаутентичным модусом виртуальности, редуцированным к дигитальному соотношению 0/1.

Аутентичный модус виртуальности восходит к субъективности антропологической реальности без посредника в виде любых знаковых структур, в том числе, языковых. Виртуальность здесь оперирует символами, образностью, соединённой с энергийно-смысловым дословным полем. Неаутентичный модус виртуальности принимает структуру узко понятого виртуального феномена: это может быть дигитальная среда, знак, коммуникация, по сути, виртуальностью здесь выступает завуалированный дигитальный Другой, нормирующий человеческое существование под девизом свободы выбора среди тех или иных возможностей внешней среды. Но, как утверждал И. Кант, свобода не существует там, где есть выбор. Выбор – это ограничение свободы возможными вариантами. Свобода же не ограничивается выбором, а есть условие появления того, что не приурочено к причинности возникновения внешних событий.

3.1. Осевое время как исток исчисляющего мышления

Основания числовой трансформации антропологической реальности находятся в осевом повороте сознания людей разных континентов, но,

примерно, одной эпохи (VIII – II вв. до н.э.). Произошедшее в те времена Ясперс описывает как процесс, который «заставил многих пересмотреть, поставить под вопрос, подвергнуть анализу все бессознательно принятые ранее воззрения, обычаи и условия»¹⁷².

То есть была произведена попытка структурировать и поименовать дословное. Язык заменил сознание, так как первое сознание – это и есть «бессознательное» в терминологии классического европейского дискурса. Природа сознания – это аффективные состояния. Чувствование и переживания, иначе говоря, экзистенциалы, если пользоваться хайдеггеровским языком. Эти экзистенциалы переживаются непосредственно, они идут вразрез с любой фиксированной схемой движения, определённой рационализмом. Но наступление Осевого времени есть некий предвестник масштабного явления «осознавания» сознания, иными словами, рационализации. Ясперс писал по поводу этой рефлексии: «Сознание осознавало сознание, мышление делало своим объектом мышление. Началась духовная борьба, в ходе которой каждый пытался убедить другого, сообщая ему свои идеи, обоснования, свой опыт. Испытывались самые противоречивые возможности. Дискуссии, образование различных партий, расщепление духовной сферы, которая и в противоречивости своих частей сохраняла их взаимообусловленность,— все это породило беспокойство и движение, граничащее с духовным хаосом»¹⁷³.

Приведённая выше цитата Ясперса предполагает выход человечества из одного состояния в другое не посредством революционных сдвигов в климате или экономике, а за счёт внедрения в сознание контролёра объективной среды – социальности. Социальность – это порождение сознания, которое теряет единство связи с самим собой и дробится в постоянном контроле и корреляции с другими. Другие – это движение вовне, когда «каждый пытался убедить другого». Чем дальше человек уходил вовне,

¹⁷²Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. 527 с. – С.33.

¹⁷³ Там же, С.33.

в сторону другого, тем больше он терял единство доосевого сознания, происходила его дисперсия. Энергия галлюцинаторного толчка рассеивалась в этом «духовном хаосе» и беспокойстве. Конечно, экстериоризирующие векторы движения сознания не создавали его единство, но породили число.

Попытка осознать сознание нарушила антропологическую сингулярность, в которой, по словам профессора Гиренка, «мир не может отличить себя от галлюцинации»¹⁷⁴. Это привело к трагической деформации смыслов и укрощению энергии. Китайская мудрость в изложении господина Чэнь Син-сюаня из династии Цин гласит: «Если много думаешь, то утомляешь сознание. Если много вспоминаешь, то рассеиваешь волю»¹⁷⁵. Мысль стала бесстрастной, энергия перестала актуализироваться в реалиях четверицы Хайдеггера. Люди предпочли исчислять, а не расширять реальность через аппарат воображения, так как это расширение есть творчество, вечное несовпадение с самим собой, это темпоральное движение. Отделение мысли от энергии порождает рекурсивный механизм исчисления и различения, дробящий реальность сознания на многие замкнутые в себе потоки, стремительный порыв которых становится тем слабее, чем дальше они удаляются от первоначального центра. В данном случае, под центром я понимаю экзистенцию, присутствие.

Человек в Осевое время переходит в состояние коммуниканта, которое необходимо ему для улучшения внешних социальных связей с другими. Но другой никогда не скажет человеку, кем он является, потому что условие коммуникации – ложь. Где человек может получить ответ на своё экзистенциальное вопрошание? В себе самом. В том интериоризирующем феномене самости, который даёт ему сенсориум, воображение.

В Осевую эпоху принцип различения приобрёл приоритет над тождеством, дар стал заменяться торговым обменом, для фиксации которого

¹⁷⁴Гиренок Ф. И. О галлюценозе сознания / [Электронный ресурс]. URL: https://zavtra.ru/blogs/o_gallyutcenoze_soznaniya (дата обращения: 23.09.2022).

¹⁷⁵ Чэнь Син - сюань, Изложение китайской медицины. – М.: Профит – стайл, 2017. 312 с. – С. 205.

были изобретены знаки отличия, первая письменность. Предположительно, первые ростки цивилизации возникли в Месопотамии у шумеров¹⁷⁶. Но более важным стало отделение бога от природы, не потому, что природа нуждалась в боге, а потому, что произошла элиминация чувства единства сознания. Элиминация привела к выведению природы вовне, сознание человека придумало природу как некий внешний объект¹⁷⁷. Объект подлежал освоению и покорению не только материальными силами, но и силами сознания, отделённого от объекта¹⁷⁸. Человек в эпоху осевого перехода преодолел единство сознания протосубъект-протообъектным разделением. Возникла идея отделённого бога, отделённой природы, мир раскололся на части, и с отказом от познания себя человек приступил к познанию внешнего, потеряв то единое поле сознания, которое гарантировало ему гармонию существования. Природа не есть внешний мир, природа есть та часть сознания, которая обозначена маркером экстериоризации, она представлена в опыте человека, она тоже есть ощущение, часть опыта, но опыты носят не всеобщий характер. В рамках индивидуального они создают неповторимую картину мира. Древние славяне, например, считали продолжением своего тела деревья, реки и озёра¹⁷⁹. Такое восприятие базировалось на единстве наблюдателя и наблюдаемого без привнесения рационалистического разделения, того разделения, которое привело к цифровой картине мира. В языческом мировоззрении мир представлен наиболее целостным образом без антиантропологичной установки о якобы «великом внешнем». Признание абсолютности внешнего есть разрыв с антропологизмом доосевого сознания единства с природой (но не как внешней субстанцией, а как внутренним переживанием, аффектом, приводящим к гармонии мира). Новые

¹⁷⁶Дмитрий Мачерет. Транспортный фактор в эпоху древних цивилизаций.// // Мир транспорта. - 2014. - № 2. С. 230-241. –С.232.

¹⁷⁷ Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. – М.: Новое литературное обозрение, 2012. 584 с.

¹⁷⁸Feyerabend P.K. Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge. – New-York: Humanities Press, 1975. 339 p.

¹⁷⁹ Коваль, В. И. Мифологические верования восточных славян : Пособие по курсу «Славянская мифология» / В. И. Коваль ; М-во образования Республики Беларусь, Гомельский гос. ун-т им. Ф. Скорины. – Гомель: ГГУ им. Ф. Скорины, 2016. 270 с.

материалисты, наоборот, от конструкта природы идут не к сознанию, а к «великому внешнему» К. Мейясу. Языческие культуры не могли разорвать мир на внешний и внутренний, они были едины в гармонии реалий четверицы Хайдеггера.

Любое «внешнее» базируется на ощущении. Это означает, что исходной точкой является аффективный ток, который даёт человеку представление о природе реальности, в том числе, и о «внешнем». Эта природа на поверку оказывается тотально антропологичной, и не существует других источников познания реальности человеком, кроме как через него самого. Поэтому сомнительной представляется концепция Квентина Мейясу о преодолении антропологической корреляции в философии спекулятивного реализма. «Под «корреляцией» мы понимаем идею, согласно которой мы можем иметь доступ только к корреляции между мышлением и бытием, но никогда к чему-то одному из них в отдельности. Мы будем называть “корреляционизмом” любое направление мысли, которое утверждает непреодолимый характер корреляции, понятой таким образом»¹⁸⁰. Преодоление корреляционизма означает преодоление человека, наступление постчеловеческого внешнего интеллекта.

Почему современный мир преподносит нам множество различений? Потому что сознание сегодня разделилось на части, начиная с дихотомии природа/бог. Делезианский концепт сознания стал возможен благодаря осевому переходу, благодаря выходу за пределы единства, в котором нет шизополюсов априори, так как сумасшествие в настоящем моменте – это откровение в экзистенции доосевого человека. Эта та связь с галлюцинозом сознания, которая предъявила миру художников и запустила процесс расширения реальности, по взглядам профессора Гиренка, посредством грёз и галлюцинаций. Мир не смог отличить себя от галлюцинации в момент

¹⁸⁰ Мейясу К. После конечности. Эссе о необходимости контингентности. Пер. с фр. Медведева Л. М.: Кабинетный ученый, 2015. 196 с. – С. 11.

единства сознания, безумства сингулярной точки под названием человек. Как только появилась экстериоризация, наступили времена заката для сознания. Творчество требует энергичной экспрессии, но она не увеличивается вынесением вовне. Она убывает тем больше, чем уходит от точки в иллюзорное внешнее, мираж, который якобы окружает человека. Человек в парадигме сингулярной философии сознаёт себя в опыте аффективных токов – состояний сознания. Он обращается к своим чувствам и из них черпает не знание, но веру в абсурд. С наивностью первооткрывателя неисследованных состояний галлюциноза он обращается к первичному ощущению, отталкиваясь от него в бескрайние толщи творчества. Толчок, пассионарный взрыв, увлечение и ведомость токами приводят человека к выражению их в том, что называется искусством и культом. Культ позволяет наметить точки во времени, то есть в изменениях сознания, в которых человек раздвоен, несовпадает с собой, а значит, движется дальше. Безусловно, это движение возможно лишь в условиях свободы, но не внешней свободы, а свободы внутренней. Внутренняя свобода создаёт культ из Ничто и противопоставляет его признанному, легитимному срезу социальной реальности. Преодолевая устоявшиеся формы, свобода несёт человека к такому расширению реальности, которое необходимо актуализировать субъективность. Такова основа человеческой самости – свобода, вытекающая из субъективности. Что будет с человеком, если пассионарная фаза начнёт угасать? Наступит фаза не расширения реальности, а её сужения. Мир как точка по теории большого взрыва: то расширяется, ведомый токами галлюциноза, то сужается, истрачивая свою энергию и переходя к рационализму. Оторванность от чувств и переживаний не создают шедевров мировой культуры, но схлопывают мир в дигитальности самого процесса учёта, в котором происходит «экономия» бесконечной энергии бытия. Экономия ради экономии, а не чувство ради чувства – в этом заключается рекурсивная парадигма дихотомии фазового перехода к рациональному дискурсу, в котором субъекты начинают отказываться от одной рекурсии в

пользу другой. Если субъекты отказываются от чувства и субъективности, то они становятся объектами, переходят в ранг вещей, не способных реализовать свою волю, так как для её реализации необходима пассионарность.

Формируется новый дигитальный дискурс, в котором остужение антропологической реальности теснейшим образом связано с остужением веры, являющейся основанием сознания. Знания преходящи и относительны¹⁸¹. Вера пассионарна и всегда обладает определением – «вот». Вот-бытие Хайдеггера есть не констатация наличия, но присутствие экзистенции как чувства Ничто. Будучи сакрумом, сингулярной точкой, человек транслирует бытие как субъективность. Выходя из точки несоответствия, человек становится объектом, Латоном, замкнутым предметом. Что противостоит этой объективации? Взрыв несоответствия, несовпадение во времени, рождение новой галлюцинации. Пассионарный взрыв нарушает дигитальную реальность иллюзорных множественностей, приводя её в состояние художественной актуализации аллегорическим Тваштаром.

Где это движение по пути субъект-объектного разделения и параллельного ослабления пассионарности приобрело характер движения по экспоненте? В Реформации. В рамках лютеранской модели устройства жизни мирян актуализировался сам термин «миряне». Имеется ввиду мирская коннотация во всех отношениях, переходящих далеко за пределы католического определения этого термина. Миряне в протестантизме пошли по пути объективации существования, они не хотели ограничиться хозяйственной деятельностью как деятельностью – средством достижения некоего морального поведения, ведущего к божественной цели, но сделали мирскую деятельность самой целью. В своём стремлении к построению

¹⁸¹ Feyerabend P.K. Eine Lanze für Aristoteles // Fortschritt und Rationalist der Wissenschaft. – Tübingen, 1980. 257 S.

царствия божьего протестантизм объективировал духовную реальность, он вынес наружу то, что не подлежало экстериоризации, так как было основано на внутреннем откровении.

Каждый мирянин в протестантском проекте Лютера внедрял протоцифитализм в мышление наряду со свободой товарообращения и развитием капитализма, опираясь на тезисы германского проповедника. Распространение экстериоризации до сих пор показывает ошибки в стремлении объективировать мир. Объективируя мир, люди объективируют себя. Не может произойти иного движения к цели, кроме движения в пространстве отсутствия чувственных ориентиров времени. В таком пространственном дискурсе количества остаётся только число, за которым не стоит ничего, кроме дисперсии пассионарности.

Но не все протестантские деноминации подверглись переходу в область объективности. Анабаптисты показали вполне нарушающий дигитальную логику капиталистических отношений жест: они возродили дискурс дара в европейской культуре. «Анабаптизм стал примером серьёзного отношения к применению Нагорной проповеди в повседневной церковной жизни. Монашество было ещё более ранним примером схожего поведения. Подобно древнему иночеству, анабаптизм был движением мирян. И те, и другие избрали путь ненасилия, осуждали частную собственность, подчёркивали важность послушания...»¹⁸². Предложив нарождающемуся Модерну в качестве альтернативы прямой переход к бесклассовому обществу, отказ от частной собственности, внутренний поиск духовной реальности, они совершили реверанс в сторону доосевого человека, туда, где, вместо сложности феноменов современной реальности, существовало близкое подобие одно-сложности хайдеггеровской четверицы. Разумеется, эта альтернатива не состоялась исторически. Но она могла перейти рубикон рационализма при наличии пассионарного толчка, энергии, связанной с иным

¹⁸² Klaassen W. Anabaptism: Neither Catholic nor Protestant. Waterloo, Ontario: Conrad Press, 1973. 94 p. - p. 78.

онтологическим измерением. Этой энергии не было, потому что энергия и смысл это единство в сингулярности антропологической реальности. Затухание энергии и течения токов галлюциноза обусловлено разрывом связей с ними в момент выбора типа сознания – экстериоризирующий тип взял верх над интериоризирующим. Бытие подверглось забвению, а вместе с ним и экзальтированные состояния, питавшие веру. Вера не стала рациональной, веру заменила рациональность. Мышление в броске игральных костей определило своё содержание. Оно обрезало его для доступа к внешнему, забыв, что внешнее – это неотъемлемая часть внутреннего, потому что проверить наш экзистенциальный опыт нечем, люди субъективны по своему определению, солипсизм подводит людей к *вниманию* единства сознания.

Выводы. Солипсичность человека противостоит объективности цифры. Цифра прозрачна, Гераклит – отец диалектики и «спящего на яву человека» – тёмн. Гераклит и софист Протагор давали человеку свободу непредсказуемого движения субъективности, цифра отнимает это качество посредством изъятия внутреннего из внутреннего, и это происходит тем чаще, чем больше внимание и жизнь современного человека переходят от субъективности к объективированному онтическому¹⁸³. Онтический план бытия не несёт в себе смыслы экзистенциального переживания, но замкнут в цифре, формируя Латона как обобщённый образ цифрового постчеловека. Начало данному движению сознания положило Осевое время, в рамках которого возникла сама мысль о возможности рационального отношения человека к себе посредством разделения мира на мышление о мире и сам мир. Мир перестал быть антропологической реальностью воображения и стал конструктом рациональной части сознания, экспоненциально движущейся к интеллекту и процессам постчеловеческой аннигиляции. Аннигиляция антропологической реальности началась в Осевое время с преодоления

¹⁸³ Foucault M. L'écriture de soi // Corps écrit. № 5, 1983. pp. 3–23.

субъективности мифа, а заканчивается она на наших глазах преодолением той малой части реальности, которая осталась у человека после утраты значительной части сознания, дающей человеку основания всей целокупной реальности.

3.2. Филологические основания современного дигитального дискурса

Индоевропейская языковая семья, на наречиях которой говорит большинство людей на планете Земля, имеет в себе ярко прослеживаемую дихотомию языковых групп кентум/сатем. Отличия между ними объясняется лингвистами передвижением согласных, их палатализацией. Но в данном исследовании интерес заключается в соотношении особенностей структуры грамматики и морфологии с типом мышления.

Итак, общность кентум представлена народами романо-германской группы, в которой зародился тот тип доминирующего в настоящее время дигитального дискурса, который можно квалифицировать как сведение антропологической реальности к алгоритму и логике 0/1. Почему данный процесс произошёл именно в конкретном регионе мира, отчасти отвечает предыдущее исследование генеалогии рационального дискурса и религиозных метаморфоз.

Представляется, что структура языков группы кентум отражает изначальные особенности и интенции мышления в рамках дигитальной логики. Следствием и отражением чего является вынос этих считывающих паттернов мышления на языковую плоскость, в которой они предстали в пространственных рамках сенсориума первого порядка¹⁸⁴. Что входит в сенсориум первого порядка, по мнению создателя данного концепта профессора Ф. И. Гиренка? Осязание, вкус, запах, ориентация в

¹⁸⁴ Гиренок Ф. И. Сенсориум и мы. [Электронный ресурс]. URL: https://zavtra.ru/blogs/o_gallyutcenoze_soznaniya (дата обращения: 22.05.22).

пространстве. В сенсориум же второго порядка входят необъективируемые чувства себя, бога и времени. Эти чувства не делятся на знакомое и незнакомое, на определённое и неопределённое. Они даются человеку тотально и целостно, как образы или схематизмы времени у Канта в его «Критике чистого разума»¹⁸⁵. Образы, эксплицированные в языке без их фильтрации через деформирующие дигитальные структуры, обретают статус речи, осмысленной и целостной. Осмысленной, потому что они несут в себе первоначальную аффектацию, они заряжены энерго-смысловым полем, не фрагментированным в пространстве на обособленные понятия. Что происходит в момент разрыва энерго-смыслового аффектирующего поля? Образуется рассмотренная выше спинозистская структура бинарной оппозиции идея/аффект. Образуется рекурсивная связь устройства языка и мышления. Разрывая единое поле сознания, человек впадает в видимость, в майю, в сенсориум первого порядка. В итоге, доминанция пространственного дискурса приводит к сведению всего сенсориума к его плоскостному выражению в категориях ближе/дальше, знакомо/незнакомо, определено/неопределено, артиклям the/a и булевой логике 0/1 с её трансформацией в преобладающий тип мышления постосевого человека.

Группа сатем, представленная балтославянской и индоиранской общностью, включает в себя самые архаичные языки индоевропейской языковой семьи, в преобладающем большинстве которых отсутствует грамматическая категория артикля определённости/неопределённости. В этом масштабном языковом континууме дольше всего сохранялась и сохраняется целостная образная форма сознания. Профессор В. И. Абаев полагал, что славянские народы входили в регион масштабного духовного и языкового влияния иранского мира, образуя с ним единый этногенетический

¹⁸⁵ Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского сверен и отредактирован Ц. Г. Арзаканяном и М. И. Иткиным; Примеч. Ц. Г. Арзаканяна.— М.: Мысль, 1994. 591с.

континуум¹⁸⁶. Воображение, а не интеллект, формировало в носителях этих языков культуру¹⁸⁷.

Выводы. Акцент в этно-культурных общностях группы сатем был сделан на духовном уровне, на чувстве времени, а не пространства, иными словами, доминировал сенсориум второго порядка. Неразделённые на пространственные категории образы формировали антропологическую реальность, в которой человек удерживал себя через активизацию сенсориума второго порядка. Уже-сознание, ещё один термин Ф. И. Гиренка, предшествовало внешнему уровню чувств. Поэтому дискретно-предметный уровень мышления, гипертрофия которого привела к появлению артиклевой структуры языков группы кентум, не получил распространения в группе сатем. Архаичное мышление, чтящее свои истоки – чувства сенсориума второго порядка, не предполагало выхода из единого поля смысла, пребывая в заветной формуле «тат твам аси».

3.3. Антропологический ресурс поэтического языка

Парадоксальным образом оказывается, что всё человеческое творчество неотрывно фундировано в онтологическом плане бытия, а любая объективация приводит к иллюзии отсутствия субъективности. Но поэзия на то и дана, чтобы мы видели то, чего нет, и воплощали это в своей жизни, расширяли реальность посредством воображения.

Человечество мучается депрессией, движется в сторону цифрового эскапизма, теряя в этом нечеловечном пути чувства Любви, Мечтательности. Глубокие чувства уже не тревожат сердца пользователей сети интернет, они охладели к глубинным переживаниям. Теперь, как никогда, важен голос

¹⁸⁶ Абаев В.И. Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. – М.: ГРВЛ. 1965. 168 с.

¹⁸⁷ Дмитриева И. А. Подступы к философии русского языка.–М.: Издательский Дом «Русская философия», 2020. 138 с.

поэта, вопрошающего о бытии. В поэзии ищем мы бытийственные истоки того огня сознания, Логоса, который «сушит» души, превращая их в искру бесконечности и вечности.

«Свет был изгнан из наших очей. Он у нас затаился в костях. Мы, в свой черёд, из костей изгоняем его, чтоб вернуть ему прежний венец»¹⁸⁸.

В этом отрывке можно увидеть уроки Сопротивления, в рядах которого сражался Шар. Эти уроки «питались тревогой, гневом, страхом, вызовом, отвращением, хитростью, минутным сосредоточением, иллюзией будущего, любовью»¹⁸⁹, то есть Шар прошёл практический экзистенциальный путь, пробудив экзистенциалы в пограничных ситуациях мировой войны. У него есть опыт предельного бытия. Он пробуждён, но это пробуждение не привело его к тривиальным выводам об устоявшейся веками метафизической телеологии, а обозначило невыразимые горизонты смысла, абсурдного, но единственно существующего в своём ничтоженствовании. «...Когда пошатнулся заслон, когда человек покачнулся от невиданного обвала - от утраты веры в богов, тогда в далекой дали не желавшие гибнуть слова попытались противиться этой чудовищной встряске. Так утвердилась династия их глубинного смысла. Я дошел до истоков этой ливневой ночи. Укрепившись корнями в первой дрожи рассвета, пряча в поясе золото всех зим и лет, я жду вас, друзья, я вашего жду прихода. Я вас уже чую за чернотой горизонта. Не иссякают в моем очаге пожелания счастья для ваших домов, и мой кипарисовый посох от чистого сердца радуется за вас»¹⁹⁰. Безусловно, экзистенциалистская линия Шара пересеклась с фундаментальной онтологией Хайдеггера, эта линия не есть черта французской философии и, в частности, французских экзистенциалистов, постулирующих бездуховный вакуум, а есть вектор возрождения потерянной

¹⁸⁸ Шар Р. Листья Гипноса. Перевод Сид Корман. Нью-Йорк: Гроссман. 1973. 52 с.

¹⁸⁹ Великовский С. И. В скрещенье лучей. Очерки французской поэзии XIX–XX веков. – М.: Советский писатель, 1987. 400 с. – С. 339.

¹⁹⁰ Шар Р. Порог (стихотворение в прозе, перевод М. Ваксмахера). – Изд.-во Иностранная литература, № 4, 1973. 288 с. – С. 100.

связи с божествами, преданными забвению в канун прихода дигитальной сингулярности. В этой оригинальной черте Шара находится близость к Хайдеггеру, а всех их объединяет досократический философский дискурс.

Первые философы античности сохраняли связь с бытием, досократики дорожили самым чувством невыразимости бытия, что нельзя сказать о позднем движении к онтологии без бытия, но с рационализмом и доминирующей логикой, приведшей к диктатуре числа.

В чём смысл поэзии Шара и в чём суть концепта поэзиса Хайдеггера? Хайдеггер предлагает вернуть божеств и небо с землёй во взгляде на мир и в чувствовании мира. Зачем их возвращать? Чтобы получить кантовское тождество как высшую способность сознания. Интеллект различает, это его работа, интеллект есть везде в природе. В этом значении интеллект не что иное, как пролегомен к дигитальной детерминанте обычных ступеней сознания, но суть сознания состоит не в этом. Найти тождество значит синтезировать из разных феноменов новое, расширить антропологическую реальность, стать творцом нового антропологического опыта, в котором предикат «антропологический» занимает важнейшее место, так как без него нет и способности к синтетическому априори, нет человека с его раздвоенным существованием, с ощущением времени как внутреннего чувства галлюциноза сознания.

Выводы. Человек выходит за пределы налично данного, потому что такова субъективность, к которой он принадлежит. В обращении к ней человек реализует себя как сознательное существо. Видя в любой вещи одно-сложность четверицы Хайдеггера, человек вступает в инициацию бытием. Инициация бытием (Seyn), субъективностью вводит человека в гармоничный мир досократической мысли и видов сознания, существовавших в доосевую эпоху. Доосевая эпоха отличается целостностью сознания, гармоничным взглядом на мир. Необходимо вернуться к архаичным формам сознания, чтобы спасти человеческую субъективность от неминуемого схлопывания в мире числовых соотношений.

3.4. Перспективы нецифрового понимания человека: *homo imaginabundus/homo virtualis*

Дескрипция антропологической реальности в мире числовых соотношений предполагает выделение ряда фундаментальных понятий, рассмотрение которых приближает исследователя к пониманию генезиса трансформации данной реальности в постантропологический дигитальный конструкт. Именно проблема дефиниции рассматриваемых феноменов является главной задачей данной главы.

Чем является антропологическая реальность сама по себе? Она является невозможной в любых эссенциалистских дискурсах, подразумевающих отсылку к тому, что есть, что в наличии. Антропологическая реальность не налична, она нарушает законы наличного мира, отсылает к тому реальному, которое нереально в объективированной структуре материалистичных концептов. Если исходить из данной дефиниции, то можно выделить одну из основных черт антропологической реальности: её конституирующую способность к воображению.

Воображение дано человеку как явление потустороннего, трансцендентного начала, которое реализует свои потенции в поле антропологических смыслов, возникающих из способности человека к самовоздействию, то есть такому состоянию духовной жизни, в котором аффектирующее начало берёт верх над стимулами внешней среды. Внутренний мир, соединяющий в себе эмоциональность и сверхчувственные образы, создаёт то поле энергийно-смыслового континуума, которым является антропологическая реальность, представленная способностью человека к воображению.

Противоположным к воображению (аутентичной виртуальности) является феномен дигитальной виртуальности, концептуальной основой которого предстаёт постонтология.

Постонтология – это онтология дигитальности без логоса и онтики. Отсутствие логоса обусловлено отказом от антропологической субъективности, что ставит знак равенства между ней и идеями постгуманизма. В свою очередь, элиминация онтического, сущего из дискурса постонтологии приводит её к термину «виртуальность», понятому исключительно в дигитальных коннотациях.

Феномен дигитальности формируется интеллектом, исчисляющим типом мышления, который относится к реальности с позиции булевой логики, наличия или отсутствия объектов, включённых в соотношение 0/1. Что говорит нам о реальности данное соотношение? То, что высказал Парменид в философской поэме «О природе»: «Бытие есть, а небытия нет»¹⁹¹. Анализируя данный тезис с точки зрения самой структуры древнегреческого языка, который относится к кентумному индоевропейскому ареалу с достаточно развитой системой артиклей определённости/неопределённости, проясняется сама логика этого тезиса. То, что мы знаем, есть – определено, но то, что мы не можем помыслить в рациональных категориях, отсутствует – не определено. Корень «предел» подразумевает конечность, наличие. Таким образом, отсылая нас к тому есть, Парменид элиминирует беспредельное, потому что его невозможно помыслить. В этом движении к разделённому, дискретному восприятию реальности таятся основания дигитального дискурса, доминирующего в постгуманистических концептах новых онтологов.

Так как дигитальная виртуальность фундирована в логике 0/1, то она имеет предельную, ограниченную структуру, в рамках которой возможно её функционирование. То есть дигитальная виртуальность определённым образом задана: она алгоритмически воспроизводит те опции, которые удерживают её в границах заранее определённого алгоритма. Но, в таком случае, возникает вопрос, является ли дигитальная виртуальность

¹⁹¹ Лебедев А.В. Фрагменты из произведений ранних греческих философов. Ч.1. М., Изд-во Наука, 1989. 576 с.– С.296.

виртуальностью в прямом значении этого латинского термина? Является ли дигитальная виртуальность воображением?

Воображение (аутентичная виртуальность) человека связано с историчностью и понятием временности, по Хайдеггеру. В работе «Понятие времени» Хайдеггер разбирает философские воззрения графа Пауля Йорка фон Виртенбурга, которые проводят дистинкцию между окулярным (видимым, сущим) и историчным, и последнее связывается с понятием виртуальности: «Ясное прозрение в основную черту истории как «виртуальности» Йорк получает от познания бытийственного характера самой человеческой жизни, то есть именно не научно-теоретически – в соотнесении с объектом историографического рассмотрения»¹⁹².

Если идти путём интерпретации Йорка и Хайдеггера, определяя виртуальность из её связи с историчностью, временностью, бытием, которое не есть, но имеется, то, так или иначе, мы увидим онтологический разрыв между современным общеупотребительным понятием виртуальности «дигитального извода» и виртуальностью хайдеггерианской трактовки.

В данном исследовании, термин «виртуальность» будет использоваться в качестве противоположного по отношению к антропологической реальности воображения. Виртуальность выступает здесь без какого-либо антропологического содержания, представляя собой созданный алгоритмом числовой код. В потоках алгоритма есть неаутентичная виртуальность, но в ней отсутствует человек.

Альтернативным прочтением понятия виртуальности служит антропология воображения – это тот аутентичный модус виртуальности, в основании которого лежит воображение без числа, но с человеком в образе, в единстве человека и образа. *Целостное человековоображение*, где человек и образ сходятся в одной точке, стирающей границы между человеком и его

¹⁹² Хайдеггер, М. Понятие времени. Пер. с нем. А.П. Шурбелева; под ред. В.В. Дементьевой. – СПб.: Владимир Даль, 2020. 200 с. – С.20.

воображением, находится в антропологической реальности, виртуальный же человек структурируется в пространстве алгоритма, иными словами, человек воображающий – homo imaginabundus (лат. воображающий, живо представляющий себе) – живёт во временности, потому что любой процесс воображения предполагает движение мысли, её переход во времени, а человек виртуальный – homo virtualis (лат. возможный) – является виртуально-пространственным феноменом, он находится в структуре алгоритмизируемого кода, фиксирован в пространстве постонтологических конструкторов.

Воображение – это не соображение, потому что воображать означает быть в единстве с образом, а не рядом, в пространстве дискретности, возникающем в дистинкции и процедуре различения, описанной в работе Спенсера-Брауна «Законы формы»¹⁹³. Соображение непосредственно связано с интеллектом, в то время как воображение связано с сознанием, сознание же и интеллект отличаются друг от друга тем, что сознание находится в реалиях времени, интеллект же фундирован в онтическом и постонтическом планах. Кроме того, сознание, как скажет профессор Гиренок, «всегда связано с эмоциями и воображением»¹⁹⁴.

Пространство – это иллюзия ума, а время – это аутентичная антропологическая реальность, в которой фундируются воображение и весь жизненный строй человека. Одним из первых это положение применительно к трансцендентальному субъекту концептуализировал Иммануил Кант в своём фундаментальном труде «Критика чистого разума»: «Рассудочное понятие содержит в себе чистое синтетическое единство многообразного вообще. Время как формальное условие многообразного [содержания] внутреннего чувства, стало быть, связывания всех представлений, а priori содержит многообразное в чистом созерцании. При этом трансцендентальное временное определение однородно с категорией (которая составляет

¹⁹³ Spenser-Brown G. Laws of Form / G. Spenser-Brown. – London: Allen and Unwin, 1969. 200 p.

¹⁹⁴ Гиренок Ф. И. Клиповое сознание. – Москва: Проспект, 2021. 256 с. – С.146.

единство этого определения), поскольку оно имеет *общий* характер и опирается на априорное правило. С другой же стороны, трансцендентальное временное определение однородно с *явлением*, поскольку время содержится во всяком эмпирическом представлении о многообразном. Поэтому применение категорий к явлениям становится возможным при посредстве трансцендентального временного определения, которое как схема рассудочных понятий опосредствует подведение явлений под категории»¹⁹⁵. По Канту, схематизмы времени упорядочивают реальность трансцендентального субъекта, они создают целостные образы, синтезируя априорные формы с явлениями. Удивительно точно данный феномен упорядочивания передаёт русское слово образ, несущее в своём корне этимологию слов ряд, порядок (напр. образ жизни). Образ, в этом случае, выступает неким основанием сознания, которое из хаоса создаёт порядок. Важно отметить, что образность (лат. *simbolus*) объединяет аффектацию с целями и ценностями.

Продолжая мысль Канта о конституирующем для антропологической реальности характере времени, важным представляется сопоставление отношения к реальности со стороны *homo imaginabundus* и *homo virtualis*. Если первый, фактически пребывая во времени, творит реальность через живое, эмоционально окрашенное воображение, а инструментом данного творения выступает феномен временности, синтезирующий априорные формы категорий с явлениями эмпирического поля, то второй тип антропоса движется в направлении отрицания собственной способности к синтезу, к воображению через пути дигитальных кодов и развития интеллекта, рассогласованного с другими способностями человека, с его чувственно-сверхчувственным миром. Человек, ориентируясь на исчисляющее мышление, в некотором роде формирует депривацию своего воображения,

¹⁹⁵ Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского. – М.: Мысль, 1994. 591с. – С. 182.

испытывая духовный голод по отношению к духовным, необъективируемым реалиям антропологии воображения.

Выходом из данного деградированного положения сознания служит переоткрытие форм мышления, не связанных с интеллектом, но предлагающих новый взгляд на духовность человека, на то, что уже практически элиминировано из постантропологических дискурсов. Прогресс в сфере интеллекта лишь отдалил человека от его исключительной способности к воображению, а это означает, что необходим ренессанс подходов и взглядов, способных вернуть состояние целостности и субъективности в антропологические концепты будущего.

В интервью журналу L'Express на вопрос корреспондентов о кибернетике Хайдеггер ответил: «Осторожнее с кибернетикой. Вскоре поймут, что это не так просто»¹⁹⁶. Хайдеггер герменевтически подходил к вопросу дигитальных инструментов управления и контроля. Понимание кибернетики как диктатуры числа в постосевую эпоху создаёт особую оптику, предполагающую констатацию кризиса антропологической реальности. Дигитальная реальность, предлагающая тотальный контроль, покушается на свободу как экзистенциал.

В этом покушении медиумом выступает фигура коммуниканта, через которого проходит поток измерений, но эти потоки проходят потому, что коммуникант произвёл обмен субъективности на объективацию промеров. Человек в мире числовых соотношений не только измеряет других, но и незаметно для себя самого становится объектом измерения. Так проходит плавное вхождение в объективацию как измерение, лишённое смыслов субъективности. Человек не несёт в себе ничего внутреннего, он становится проводником цифрового радио. Проф. Валерий Савчук пишет: «...коммуниканты не говорят на языке сущности,... они есть своего рода имплантанты медиа; интенции их исходят из внеличного, а потому

¹⁹⁶ Palmier J.-M., de Towarnicki F. "Entretien avec Heidegger," L'Express., Paris, 954 (October 20-26, 1969). P. 78-85. – p. 85.

абсолютно чистого сознания, сознания медиасубъекта»¹⁹⁷. Спорным представляется тезис о «чистом сознании медиасубъекта», так как сознание исключает другого в лице медиа.

Выводы. Сознание – это темпоральное внутреннее течение субъективности, а попытки определить его через внешние измерения медиа заключают это нелокализуемый в пространстве феномен в фреймы пространственного наличного дискурса. Иными словами, осуществляется перевод сознания в сферу онтического, что автоматически исключает онтологический план бытия.

Выводы к Главе 3. Если антропологический тип *homo imaginabundus* является живо воображающим и связан с феноменами аутентичной виртуальности и субъективности, то *homo virtualis* – относится к неаутентичной виртуальности лишь как один из возможных её вариантов без связи с самоаффектирующим составляющим.

Антропологическая реальность находится в состоянии бифуркации, из которой она может выйти несколькими путями, наиболее вероятными из которых будут пути деантропологизации в алгоритмических потоках и кодах цифровой среды, либо путь сохранения феноменов самовоздействия, живого воображения, связанных с субъективностью и полем аутентичной виртуальности.

Заключение

Основная проблема современной философии заключается в том, что очарование «великим внешним» привело её к постулированию доминирования алгоритма и диктатуры числа над субъективностью человеческого присутствия.

¹⁹⁷ Савчук В. В. Коммуникант//Медиареальность: концепты и культурные практики: учебное пособие / гл. ред. В. В. Савчук. СПб.: Фонд развития конфликтологии, 2017. С. 298-304. – С. 299.

Человечество так и не осознало, что данный ему огненным Логосом Гераклита энергетический потенциал растрачивается в нестранных, энергоминималистичных иллюзиях: во внешних расширениях Маклюэна, в объективации спекулятивного реализма, в гегемонии позитивистского взгляда на жизнь. Вместо того чтобы подвергнуть себя внутренней трансформации, возродить чувство самого себя, человек остужается в алгоритмах дигитального сущего.

Попытка Мартина Хайдеггера вернуть онтологический дискурс в философию повлияла на всё последующее её движение, но не смогла повернуть вспять примат сущего над ничто. Западная философия (в большинстве её представителей) продолжала искать смыслы и энергию вовне человека, тем самым, предавая забвению их источник – сенсориум и галлюциноз сознания. То, чего нет, но что дано человеку, не вкладывается во фреймы позитивистской гегемонии, но приобретает особый онтологический статус в сингулярной философии.

Человек в ней – не часть предметного мира, который можно исчислить, а сингулярное событие. В такой парадигме элиминирована сама возможность переноса человеческого в мир числовых соотношений, так как невозможно перенести то, чего нет.

Человек не конституируется трансдукциями Симондона, потому что он каждый раз ускользает от сущего в мир своего воображения, человек не пребывает в материальном теле, потому что принадлежит нелокализованному сознанию. Более того, человек не требует слов для трансляции субъективности: для этой цели у него есть более выразительные способы – искусство, культ и вера. Человеку не требуется входить в дигитальную реальность для дефиниции своего существования, потому что его ощущения, чувства и эмоциональные связи не могут быть объективно измерены а priori.

Профессор Ростова определяет человека через его присутствие в онтологическом плане бытия: «... человек не находится в ряду сущего, он –

невозможное в этом мире, но не в том смысле, что его нет, а в том, что он имеет онтологически иной способ присутствия...»¹⁹⁸. Невозможность человека указывает на постоянное ускользание от предметной дефиниции, в этом кроется ответ на вопрос от дигитальной онтологии: «Можно сделать человека исчислимым?» Наталья Николаевна отвечает на этот вопрос отрицательно: «Экзистировать можно к другому, трансцендировать – к Богу, трансгрессировать – в Ничто. Логика этих трансгрессий не предметная, но, напротив, антипредметная...»¹⁹⁹.

Человек исчисляет других через признание исчислимости себя самого. Объективация человека связана с его алгоритмическим остужением: «Каким образом трансгуманизм нас охлаждает? Эмоционально изолируя. Упраздняя всякую возможность установления эмоциональных связей в нашем мире. Учреждая зону безразличия и отчуждения – прежде всего, от самих себя»²⁰⁰.

Огненные души отзываются на зов Логоса Гераклита, холодные же не следуют ему. Всё обозначенное следует логике (или Логосу) природы огня как потенциалу, дающему энергию и смысл в страсти. Рождение пассионарности и её затухание детерминированы диалектической когерентностью. ««Угасание» огня в начале космического цикла (своего рода кенозис) приводит к его воплощению в чувственно-осязаемое тело расчлененного космоса, состоящего из четырех элементов»²⁰¹. По аналогии с данной цитатой, движение мысли идёт от рождения сознания как невозможности в мире сущего до его дисперсии, затухания в бесконечности алгоритмов числовой реальности.

Отчуждаясь от самого себя в мире числовых соотношений, человек вступает на делезианские территории, рекурсивно детерриторизуясь с них на новые дигитальные плоскости. Рекурсия обеспечивает поддержание

¹⁹⁸ Ростова Н. Трансгуманизм: дорога в рай нечеловеческого. [Электронный ресурс]. URL: https://zavtra.ru/blogs/transgumanizm_doroga_v_raj_nechelovecheskogo (дата обращения: 05.10.2022).

¹⁹⁹ Там же.

²⁰⁰ Там же.

²⁰¹ Гераклит Эфесский: все наследие: на языках оригинала и в рус. пер.: крат. изд. / подгот. С. Н. Муравьев. — М.: «Ад Маргинем Пресс», 2012. 416 с. — С. 150.

объективации в видимом движении, охлаждая внимание человека к самому себе. Огонь – это страсть субъективности, остужение – это объективация в алгоритмическом считывании, в конкуренции с планетарной техникой, заведомо проигрышной конкуренцией, так как объективно техника лучше человека по всем количественным параметрам.

Пойдя за делезианским концептом детерриторизации, философия зашла в тупик, превратившись в дигитальную постонтологию, то есть детерриторизовавшись. Мышление потеряло чувствование, оказавшись в ситуации цифрового пата.

В распространении дигитальных способов дескрипции человека лежит забвение бытия, описанное Хайдеггером. Это забвение приводит к господству *Machenschaft*, консьюмеристской этики и плоскому деланию в дигитальных сетях. Вместо сетевой ирредукционистской парадигмы Хайдеггер предлагает посмотреть на мир глазами доосевого человека – через четверицу неба и земли, богов и смертных. Феноменальным открытием представляется для европейской философии представление о том, что мир – это не только материальная плоскость, но прежде всего настроенность. Это внутреннее чувство любви и осознание целостности бытия, выходящего за рамки числовых соотношений.

Чувствование, любовь и целостное восприятие – то, что человек не находит в онтическом, остывшем мире, но посредством расширения своего воображения находит как данное от века.

Представленное исследование открывает перспективу дальнейших актуальных направлений развития темы трансформации антропологической реальности в мире числовых соотношений: существование человека в десубъективизированной культурной среде, соотношение воображения и виртуальности в цифровой реальности, постчеловеческие конструкты и преодоление антропологического основания в современной дигитальной среде, соотношение элиминации антропологической реальности и цифры как инструмента деантропологизации.

Список литературы

1. Абаев В.И. Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. – М.: ГРВЛ. 1965. 168 с.
2. Аристотель. Этика: (сборник: перевод с древнегреческого) / Аристотель. – М.: АСТ, 2020. 416 с.
3. Аршинов В.И., Буданов В.Г. Парадигма сложности и социо-гуманитарные проекции конвергентных технологий // Вопросы философии. 2016. № 1. С. 59-71.
4. Аршинов В.И., Свирский Я.И. Сложностный мир и его наблюдатель. Ч. 1-я // Философия науки и техники. 2015. № 2. С. 70-84.
5. Аршинов В.И., Свирский Я.И. Сложностный мир и его наблюдатель. Ч. 2-я // Философия науки и техники, Философия науки и техники 2016. Т. 21. № 1. С. 78-91.
6. Аршинов В. И. и Свирский Я. И. Сложностный мир и его наблюдатель. [Электронный ресурс]. URL: https://iphras.ru/20_67.htm (дата обращения: 26.09.22).
7. Богомолов А. С. Античная философия. – М.: Изд-во Московского университета, 1985. 368 с.
8. Бодрийяр Ж. Почему всё ещё не исчезло? [Электронный ресурс]. URL: <https://econet.by/articles/zhan-bodriyyar-pochemu-vse-esche-ne-ischezlo> (дата обращения: 30.08.2022).
9. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции / [пер. с фр. А. Качалова]. – М.: Издательский дом «ПОСТУМ», 2015. 240 с.
10. Брайант Л. Р. Демократия объектов. – П.: Изд-во HylePress. 2019. 320 с.

11. Буданов В.Г. Сложность и проблема единства знания. Вып. 1: К стратегии познания сложности / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; В.Г. Буданов, В.И. Аршинов, В.Е. Лепский, Я.И. Свирский. – М.: ИФ РАН, 2018. 105 с.
12. Великовский С. И. В скрещенье лучей. Очерки французской поэзии XIX–XX веков. – М.: Советский писатель, 1987. 400 с.
13. «Бытие-в-мире» электронной культуры. Коллективная монография под общ. ред. Л. В. Бaeвой ; Астраханский гос. ун-т. СПб.: «Реноме», 2020. 192 с.
14. Винчигуэрра Л. Спинозистский ренессанс во Франции. Введение // М.: Наука, ЛОГОС #2 (59) 2007. С. 6-12.
15. Гeнон Р. Царство количества и знамения времени. Пер. с фр. – М.: Беловодье, 1994. 304 с.
16. Гераклит Эфесский: все наследие: на языках оригинала и в русс. пер.: крат. изд. / подгот. С. Н. Муравьев. – М.: «Ад Маргинем Пресс», 2012. 416 с.
17. Гиренок Ф. И. Введение в сингулярную философию: монография. – Москва: Проспект, 2021. 304 с.
18. Гиренок Ф. И. Вещь не в себе. [Электронный ресурс]. URL: https://zavtra.ru/blogs/vesh_ne_v_sebe (дата обращения: 26.08.2022).
19. Гиренок Ф.И. Конспект лекций по философской антропологии, часть I. [Электронный ресурс]. URL: <https://teach-in.ru/file/synopsis/pdf/philosophical-anthropology-M.pdf> (дата обращения: 23.09.21).
20. Гиренок Ф. И. О галлюцинозе сознания. [Электронный ресурс]. URL: https://zavtra.ru/blogs/o_gallyutcenoze_soznaniya (дата обращения: 23.09.21).
21. Гиренок Ф. И. Свобода и судьба. Что мы поняли благодаря пандемии?: монография. – М.: Проспект, 2021. 80 с.

22. Гиренок Ф. И. Сенсориум и мы. [Электронный ресурс]. URL: https://zavtra.ru/blogs/o_gallyutcenoze_soznaniya (дата обращения: 26.09.21).
23. Гиренок Ф. И. Явь и грёзы бесконечного тупика / «Социум», №5(17), 1992.– С. 50-59.
24. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках и другие философские работы / Пер. с лат. – М.: Академический проект, 2011. 335 с.
25. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Перевод Д. Кралечкина. Ред. В. Кузнецов. – Е.: У-Фактория, 2007. 661 с.
26. Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: капитализм и шизофрения. – Е.: У-Фактория, 2010. 895 с.
27. Делёз Ж. Логика смысла. – М.: «Раритет», Е.: «Деловая книга», 1998. 480 с.
28. Делёз Ж. Складка. Лейбниц и барокко / Общая редакция и послесл. В.А. Подороги. Пер. с франц. Б.М. Скуратова – М.: Изд-во «Логос», 1997. 264 с.
29. Деррида Ж. О грамматологии / Пер. с фр. и вст. ст. Наталии Автономовой. – М.: Ad Marginem, 2000. 520 с.
30. Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. – М.: Новое литературное обозрение, 2012. 584 с.
31. Дмитриева В. А. Кашмирский шиваизм. – М.: Изд.-во «Ганга», 2010. 352 с.
32. Дмитриева И. А. Подступы к философии русского языка.–М.: Издательский Дом «Русская философия», 2020. 138 с.
33. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. – М.: Наука, 1986. 234 с.
34. Калмыков А. А. Трансмедийные мутации цифровой реальности // Вестник электронных и печатных сми № 1 (27). – М.: Редакционно-издательский отдел ФГБОУ ДПО «Академия медиаиндустрии», 2019. С. 50-57.

35. Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского сверен и отредактирован Ц. Г. Арзаканяном и М. И. Иткиным; Примеч. Ц. Г. Арзаканяна. – М.: Мысль, 1994. 591с.
36. Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 4. Под общ. ред. проф. А. В. Гулыги. – М.: ЧОРО, 1994. 630 с.
37. Клягин С. В. Аватары нечеловеческого: социально-антропологические вызовы современных информационных практик // Гуманитарные чтения РГГУ - 2010: Теория и методология гуманитарного знания. Россиеведение. Общественные функции гуманитарных наук. М.: РГГУ, 2011. С. 401-412.
38. Коваль В. И. Мифологические верования восточных славян: Пособие по курсу «Славянская мифология» / В. И. Коваль ; М-во образования Республики Беларусь, Гомельский гос. ун-т им. Ф. Скорины. – Г.: ГГУ им. Ф. Скорины, 2016. 270 с.
39. Кожев А. В. Введение в чтение Гегеля. – СПб.: Наука, 2013. 792 с.
40. Ланд Н. Интервью «Фрагментация—вот единственная стратегия» // Логос, Философско – литературный журнал, том 28, #2, 2018. С. 31-54.
41. Ласло Э. Макросдвиг. К устойчивости мира курсом перемен. – М.: Тайдекс Ко, 2004. 206 с.
42. Латур Б. Об акторно-сетевой теории. Некоторые разъяснения, дополненные еще большими усложнениями // Логос. 2017 Т. 27 № 1. С. 173-200.
43. Лебедев А.В. Фрагменты из произведений ранних греческих философов. Ч.1.– М.: Изд-во Наука, 1989. 576 с.
44. Леонгард Г. Технологии против человека / пер. с англ. А.О. Юркова, М.Ю. Килина, Т.Ю. Глазкова; предисл. М. Федорова. – М.: АСТ, 2018. 320 с.
45. Луман Н. Реальность массмедиа. – М.: Праксис, 2005. 256 с.

46. Маклюэн М. Понимание медиа. Внешние расширения человека / Пер. Николаев В. – М.: «Кучково поле». 464 с.
47. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2010. 288 с.
48. Марков Б.В. Проблема человека в эпоху масс-медиа // Перспективы человека в глобализирующемся мире. / Под ред. Парцвания В.В. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. С.62-84.
49. Маркузе Г. Одномерный человек. – М.: «REFL-book», 1994. 368 с.
50. Массуми Б. Автономия аффекта Пер. с англ. Г.Г. Коломийца // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 3. С. 110-133.
51. Мачерет Д. Транспортный фактор в эпоху древних цивилизаций // Мир транспорта. 2014. № 2. С. 230-241.
52. Мейясу К. После конечности. Эссе о необходимости контингентности. Пер. с фр. Медведева Л. – М.: Кабинетный ученый, 2015. 196 с.
53. Миронов В. В. Платон и современная пещера big-data // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2019. Т. 35. Вып. 1. С. 4-24.
54. Ницше Ф. Эссе Номо, как становятся самим собой. [Электронный ресурс]. URL: http://lib.ru/NICSHE/ессе_homo.txt (дата обращения: 26. 09.22).
55. Павлов И. П. "Проба физиологического понимания симптомологии истерии" / L. Encéphale, t. XXVIII, №4, 1933. Опубликовано: ПСС 1951. Т. 3. Кн. 2. С. 195-218.
56. Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. – М.: Эксмо, 2015. 640 с.
57. Романов Д. Д. Номо hallucinas: рецензия на монографию Ф.И. Гиренка «Введение в сингулярную философию» // Вестник Российского

университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. No 3. С. 713-719.

58. Ростова Н. Н. Проблема человека в современной философии: монография. – М.: Проспект, 2021. 176 с.

59. Ростова Н. Н. Трансгуманизм: дорога в рай нечеловеческого. [Электронный ресурс]. URL: https://zavtra.ru/blogs/transgumanizm_doroga_v_raj_nechelovecheskogo (дата обращения: 05.10.22).

60. Ростова Н. Н. Человек обратной перспективы. // Вестник ТГПУ. 2007. Выпуск 11 (74). Серия: Гуманитарные науки (философия). С. 105-111.

61. Савчук В. В. Коммуникант // Медиареальность: концепты и культурные практики: учебное пособие / гл. ред. В. В. Савчук. – СПб.: Фонд развития конфликтологии, 2017. С. 298-304.

62. Савчук В. В. Медиафилософия. Приступ реальности. СПб.: изд-во РХГА, 2013. 338 с.

63. Свирский Я.И. Концептуальные особенности философской стратегии Жильбера Симондона // Идеи и идеалы №3 (33), 2017 г. Том: 1. С. 111-125.

64. Свирский Я.И. Индивидуация в сложностно-организованном мире // Философский ежегодник. – М.: Ин-т философии РАН, 2013. С. 62-80.

65. Свирский Я. И. От управления аффектами к сложностному мышлению // Послесловие к книге Ж.Делеза «Спиноза и проблема выражения» – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2014. С. 299-214.

66. Смирнов С. А. Человек перехода // Кентавр. Вып. 32. 2003. С. 29-36.

67. Спиноза Б. Избр. произведения. Т. 2. 456 с.

68. Суцин М.А. Вы – это Ваш мозг? Почему когнитивная нейронаука нуждается в поведенческой и ситуативной перспективе // Аршинов В.И. Асеева И.А., Буданов В.Г., Гребенщикова Е.Г., Гримов О.А.,

Каменский Е.Г., Москалев И.Е., Пирожкова С.В., Суцин М.А., Чеклецов В.В. Социо-антропологические измерения конвергентных технологий. Методологические аспекты: Коллективная монография / Отв. ред. И.А. Асеева, В.Г. Буданов. Курск: Университетская книга, 2015. С. 191-210.

69. Тённис Ф. Общность и общество. Основные понятия чистой социологии / *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie* / — М.: Фонд Университет, СПб.: Владимир Даль, 2002. 450 с.

70. Топоров В. Н. Боги // Славянская мифология. Энциклопедический словарь, Т. 1. – М.: Международные отношения, 1995. 349 с.

71. Тракль Г. Душа бытия // Georg Trakl . [Электронный ресурс]. URL: <https://georgtrakl.ru/verse/1913/dusha-bytiya> (дата обращения: 21.10. 21).

72. Философия трансмедиа. Коллективная монография / под ред. Ростовской Н.Н. М.: Проспект, 2021. 88 с.

73. Флоренский П. А. Сочинения в четырех томах том 3(1). – М.: Мысль, 2000. 621.

74. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Библихина. – М.: Ad marginem, 1997. 452 с.

75. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. 447 с.

76. Хайдеггер М. О поэтах и поэзии: Гёльдерлин. Рильке. Тракль / Сост., пер. с нем. и посл. Н. Болдырева. – М.: Водолей, 2017. 240 с.

77. Хайдеггер М. Цолликоновские семинары / пер. с нем. И. Глухой. – В.: ЕГУ, 2012. 406 с.

78. Харауэй Д. Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х гг.// Гендерная теория и искусство. Антология: 1970–2000 /Под ред. К. Дипвелл, Л. Бредихиной. – М.: Росспэн, 2005. С. 322-377.

79. Харауэй Д. Оставаясь со смутой: Заводить сородичей в хтулуцене. –Пермь: Гиле Пресс, 2021. 340 с.

80. Цирфас Й. Контингентность человека // Неопределенность как вызов. Медиа. Антропология. Эстетика / Под ред. К. Вульфа и В. Савчука. СПб., 2013. С. 41-42.
81. Хоружий С. Биbihин, Хайдеггер, Палама в проблеме энергии /ЕУСПб /Лекториум / [Электронный ресурс]. URL <https://www.youtube.com/watch?v=jmn0-fQ4Xzs> (дата обращения: 21.05. 22).
82. Хоружий С. С. Как обходиться без бытия, или механика Латона // Вопросы философии. 2013. № 10. С. 50-66.
83. Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии. № 6. 1997. С. 53-65. [Электронный ресурс]. URL: <https://synergia-isa.ru/biblioteka/virtualistika/> (дата обращения: 05.12.2022).
84. Хоружий С. С. Фонарь Диогена // «Институт святого Фомы». М.: Bibliotheca Ignatiana. Богословие, Духовность, Наука, 2010. 376 с.
85. Чэнь Син-сюань. Изложение китайской медицины. – М.: Профит-стайл, 2017. 312 с.
86. Шар Р. Листья Гипноса. Перевод Сид Корман. – Нью-Йорк: Гроссман. 1973. 237 с.
87. Шар Р. Порог (стихотворение в прозе, перевод М. Ваксмахера) // Изд.-во Иностранная литература, № 4, 1973. 100 с.
88. Шваб К. Четвертая промышленная революция. – М.: «Эксмо», 2016. 138 с.
89. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. 527 с.
90. Barthelemy J.-H. Fifty key terms in the works of Gilbert Simondon. Translated by A. De Boever. [Электронный ресурс]. URL: https://m0n0sk0p.org/images/f/f6/Barthelemy_JeanHugues_2012_Glossary_Fifty_Key_Terms_in_the_Works_of_Gilbert_Simon-don.pdf (дата обращения: 27.09.22).

91. Bouchard R. BioSystemic Synthesis // Science and Technology Foresight Pilot Project, STFP Research Report, № 4, Ottawa, June, 2003. 405.
92. Bryant L. The Democracy of Objects. – Ann Arbor: Open Humanities Press, 2011. 318.
93. Burns D. D. Feeling Good Together. – New York: Broadway Books. 2008. 691.
94. Dosse F. Gilles Deleuze and Félix Guattari: intersecting lives. – Columbia University Press, 2010. 651.
95. Ishikawa R. Confusion of the Concepts of "Hikikomori" and "NEETs: Seen from the Perspective of People Who Regard Themselves as "Hikikomori»/ The Journal of Educational Sociology. Vol.79, 2006, 25-46.
96. Feyerabend P.K. Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge. – New-York: Humanities Press, 1975. 339.
97. FM-2030. Are You a Transhuman? – New York: Warner Books, 1989. 227.
98. Feyerabend P.K. Eine Lanze für Aristoteles // Fortschritt und Rationalist der Wissenschaft. – Tübingen, 1980. 257.
99. Fishman B., Dede C., Means B. Teaching and technology: New tools for new times // Handbook of Research on Teaching Drew / H. Gitomer, C. A. Bell (eds.). Fifth Edition. AERA, 2016. 66.
100. Foucault M. L'écriture de soi // Corps écrit. № 5, 1983, 3-23.
101. Haraway D. Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin // Environmental Humanities. Vol. 6, 2015, 159-165.
102. Harman G. The Quadruple Object. – Winchester, UK: Zero Books, 2011. 157.
103. Heidegger M. Approche de Hölderlin. – Paris: Gallimard, 1974. 264.
104. Kant I. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Bettina Stangneth. Hamburg: Meiner, 2003. 370.

105. Klaassen W. Anabaptism: Neither Catholic nor Protestant. – Waterloo, Ontario: Conrad Press, 1973. 94.
106. Laruelle F. The Concept of a “First Technology” / [Электронный ресурс]. URL: <https://speculativeheresy.wordpress.com/2008/08/03/laruelles-essay-on-simondon-the-concept-of-a-first-technology> (дата обращения: 03.10.22).
107. Massumi B. A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari. – Cambridge: Swerve Editions Press, 1992. 221.
108. Massumi B. The Autonomy of Affect/ Cultural Critique, special issue The Politics of Systems and Environments, part 2, no. 31, 1995, 83-110.
109. More M., Vita-More N. The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future 1st Edition. Shichester. – West Sussex, UK: John Wiley&Sons, Inc., 2013. 480.
110. Palmier J.-M., de Towarnicki F. "Entretien avec Heidegger". – Paris: L'Express, 1969. 78-85.
111. Phillips A. A. Guide to Transmedia Storytelling: How to Captivate and Engage Audiences Across Multiple Platforms Hardcover – McGraw-Hill Education, 2012. 288.
112. Pratten R. Getting Started in Transmedia Storytelling: A Practical Guide for Beginners. – Seattle: CreateSpace, 2011. 244.
113. Scolari, C.A. Transmedia Storytelling: Implicit Consumers, Narrative Worlds and Branding in Contemporary Media Production / C.A. Scolari // International Journal of Communication. 2009. Vol. 3. № 4. 586-606.
114. Simondon G. L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information. Grenoble: Millon, 2005. 575.
115. Simondon G. L'individu et sa genèse physico-biologique. – Grenoble: Jerome Millon, 1995. 272.

116. Spenser-Brown G. Laws of Form / G. Spenser-Brown. – London: Allen and Unwin, 1969. 200.

117. Styhre A. The concept of transduction and its use in organisation studies / [Электронный ресурс]. URL: http://emergentpublications.com/ECO/submissions/manuscript_38.pdf?AspxAutoDetectCookieSupport=1 (дата обращения: 26.09.22).

118. The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future 1st Edition. – Chichester, West Sussex, UK: John Wiley&Sons, Inc., 2013. 480.

119. Veltman Kim H. “Frontiers in Electronic Media”, Interactions Journal of the ACM, New York, Jul.-Aug. 1997. 32-64.