

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Вятский государственный университет»

А. П. Корякина

**ПОСТМОДЕРНИСТСКИЙ ВЗГЛЯД
НА ПРОБЛЕМУ ПОДЛИННОСТИ: ХАОСМОС СМЫСЛОВ
И ПЕРЕХОД К ВИРТУАЛИЗАЦИИ БЫТИЯ**

Киров
2016

УДК 111.7+111.8
ББК Ю1
К709

*Печатается по рекомендации научного совета
ФГБОУ ВО «Вятский государственный университет»*

Рецензенты:

В. А. Кутырев, доктор философских наук, профессор кафедры истории, методологии и философии науки ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского»;

Н. О. Осипова, доктор филологических наук, профессор кафедры культурологии ФГБОУ ВО «Вятский государственный университет»

К709 Корякина, А. П. Постмодернистский взгляд на проблему подлинности: хаосмос смыслов и переход к виртуализации бытия : [монография] / А. П. Корякина. – Киров : Научное изд-во ВятГУ, 2016. – 206 с.

ISBN 978-5-98228-125-8

В монографии освещается постмодернистский взгляд на проблему подлинности, постепенно приводящий к дальнейшей ее трансформации. Автор исследует данную проблему через рассмотрение основных принципов философии постмодернизма: свободу от структуры, поглощение времени пространством, победу поверхности, оспаривание логоцентризма, ветвление смыслов. Основной мыслью исследования является утверждение, что в философии постмодернизма в качестве подлинности как таковой выступает хаосмос, подверженный процессам текучести и поэтому постоянно изменяющийся. В итоге постмодернистская парадигма подготавливает почву для воплощения новой, псевдомодернистской, парадигмы, в которой в качестве хаосмоса смыслов выступает виртуальная реальность.

УДК 111.7+111.8
ББК Ю1

ISBN 978-5-98228-125-8

© ФГБОУ ВО «Вятский государственный университет» (ВятГУ), 2016

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
ГЛАВА 1. ПРОБЛЕМА ПОДЛИННОСТИ В КОНТЕКСТЕ ПОСТМОДЕРНИСТСКОЙ ПАРАДИГМЫ	
1.1. Точка отсчета гибели Великого Нарратива.....	8
1.2. Свобода от структуры.....	19
1.3. Разрастание ризомы	33
1.4. Победа поверхности	48
1.5. Дихотомия разум/безумие и проблема подлинности	62
1.6. Ветвление смыслов	74
ГЛАВА 2. ТРАНСФОРМАЦИЯ ПОНИМАНИЯ ПРОБЛЕМЫ ПОДЛИННОСТИ: ПЕРЕХОД К ВИРТУАЛИЗАЦИИ БЫТИЯ	
2.1. Трансформация понимания проблемы подлинности на рубеже XX–XXI веков	88
2.2. Виртуализация бытия и процессы ремифологизации	100
2.3. Виртуальная реальность как хаосмос	116
2.4. Тотальность процессов симуляции	131
2.5. Конструирование реальности трансмодернизма	147
2.6. Проблема Другого и возможный способ преодоления симуляции бытия.....	163
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	183
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК	190

ВВЕДЕНИЕ

Проблема подлинности всегда была одной из самых важных проблем, когда-либо занимавших человека, именно поэтому с течением времени она не исчезла с горизонта философии, а наоборот, превратилась в актуальную проблему современности. Необходимо отметить, что проблема подлинности постоянно трансформировалась, отражая при этом все новые и новые грани, появлявшиеся вместе с социокультурными изменениями, которые также в свою очередь подвергались ее воздействию. Сейчас, в эпоху репрессивного влияния массовых коммуникаций, в век поглощения процессами симуляции всех сфер жизни человека, тема, связанная с вопросами подлинности, становится как никогда важной для рассмотрения. В наше время ответ на вопрос, где же лежит та грань, которая отделяет подлинную реальность от реальности симулированной, является жизненно необходимым.

В рамках данного исследования проблема подлинности рассматривается в контексте философии постмодернизма, выступающей концентрированным выражением всей постмодернистской парадигмы в целом. Мы полагаем, что только с помощью тщательного изучения понимания философией постмодернизма феномена подлинности можно разобраться в современных процессах виртуализации бытия, поглощающих явления социокультурного пространства, и избежать, таким образом, нависшей над нами угрозы, связанной с утратой всего человеческого в принципе. Представляется, что именно повсеместное распространение постмодернистского взгляда на проблему подлинности и стало той самой причиной, которая вызвала появление феномена виртуализации, а тем самым и новой псевдомодернистской парадигмы. При этом смена постмодернистской парадигмы псевдомодернистской парадигмой не может рассматриваться как последняя смена парадигм – возрастание скорости симуляционных процессов способно привести к некоей новой парадигме, основанной на совершенно ином понимании феномена подлинности, которое нам, находящимся в рамках псевдомодернистской парадигмы, пока еще недоступно.

Таким образом, тотальная виртуализация бытия, ставшая отличительной чертой современной эпохи, является феноменом, берущим свое начало в философии постмодернизма, имеющей собственный взгляд на проблему подлинности. Здесь необходимо еще раз подчеркнуть, что в наши дни процессы разрастания неподлинного ускоряются, социокультурное пространство становится насквозь симулированным, так как оно постоянно находится под воздействием процессов виртуализации. Изучение же постмодернистского взгляда на проблему подлинности позволяет подойти к пониманию сущности процессов виртуализации, что в свою очередь ведет к выявлению тенденций, указывающих на возможный выход из сферы симуляции.

Непосредственной целью исследования является целостное рассмотрение постмодернистского взгляда на проблему подлинности, а также сравнение основных черт решения проблемы подлинности в рамках постмодернистской и псевдомодернистской парадигм. В данном исследовании предлагается следующий подход к рассмотрению указанной темы: утверждается, что в философии постмодернизма в качестве подлинности как таковой выступает хаосмос, подверженный процессам текучести и поэтому постоянно изменяющийся, но при этом всегда остающийся подлинным в своей имманентной целостности; хаосмос составляют ветвящиеся номадические смыслы, равные друг другу по своей значимости и ценности, что означает тождественность кочующих смыслов и по степени их подлинности. Следствием же подобных взглядов является постепенная трансформация проблемы подлинности, которая в рамках новой – псевдомодернистской парадигмы – тесно связана с процессами виртуализации бытия.

В качестве наиболее полного и детального раскрытия вышеуказанного подхода к рассмотрению постмодернистского взгляда на проблему подлинности через феномен хаосмоса смыслов рассматриваются следующие принципы постмодернистской философии: рассеяние всех структур, способных выступать в качестве той или иной порождающей модели, а значит, и утверждать тем самым власть трансценденции и иерархический порядок; поглощение времени пространством, воплощающееся в феномене ризомы; победа поверхности над

глубиной; противостояние логоцентризму; понимание подлинного в качестве чего-то неустойчивого, текучего, не имеющего отношения к существованию объективной истины, сокрытой в глубине. В первой главе также рассматривается проблема, связанная с точкой отсчета гибели Великого Нарратива, что и положило начало формированию нового подхода к пониманию подлинности. Во второй главе рассматривается переход к новой парадигме, явившейся непосредственным следствием постмодернистской парадигмы и связанной с феноменами ремифологизации и виртуализации. Также в рамках второй главы рассматривается возможный способ преодоления симуляции бытия, связанный с феноменом Другого.

Для достижения цели исследования и решения исследовательских задач были использованы следующие методы: диалектический метод, способствующий объективному и всестороннему рассмотрению интересующей нас проблемы; сравнительно-исторический метод, помогающий нам реконструировать подходы к проблеме подлинности, а также дающий возможность сравнить эти подходы между собой; метод структурного анализа, позволяющий нам тщательно изучить те феномены, которые являются определяющими для цели исследования; сравнительно-аналитический метод, связанный с сопоставлением важных для данного исследования феноменов; герменевтический метод, без которого предпринятый нами анализ текстов был бы невозможен.

Научная новизна исследования заключается в попытке целостного рассмотрения и всестороннего изучения проблемы подлинности в контексте ее понимания философией постмодернизма, в анализе связи между постмодернистской и псевдомодернистской парадигмами в контексте трансформации понимания проблемы подлинности, а также в обосновании понимания виртуальной реальности в качестве воплощения постмодернистской идеи хаосмоса в рамках социокультурного пространства псевдомодернистской парадигмы.

Стратегию исследования составили идеи основных представителей философии постмодернизма, а также авторов, изучающих философскую мысль постмодернистской парадигмы и феномен виртуализации бытия. Рассмотрение

данных идей помогло нам составить полное представление о проблеме подлинности в контексте ее понимания философией постмодернизма, а также сопоставить это понимание с пониманием проблемы подлинности в псевдомодернистской парадигме.

Основные идеи, положения и выводы данного монографического исследования могут выступить в качестве материала для дальнейших исследований, связанных с пониманием проблемы подлинности в целом и с пониманием проблемы подлинности в рамках философии постмодернизма в частности. Также идеи монографии имеют перспективу для развития футурологии и виртуалистики. Практическая значимость результатов исследования заключается в том, что они могут быть использованы при подготовке к лекционным и семинарским занятиям в рамках учебных курсов «Философия», «Онтология и теория познания», «История философии», а также в рамках разнообразных спецкурсов и факультативов, связанных с философией постмодернизма. Таким образом, монографическое исследование может иметь значение для разработки исследовательских и учебных программ.

ГЛАВА 1. ПРОБЛЕМА ПОДЛИННОСТИ В КОНТЕКСТЕ ПОСТМОДЕРНИСТСКОЙ ПАРАДИГМЫ

1.1. Точка отсчета гибели Великого Нарратива

Ностальгия по утраченному рассказу и та была
утрачена большинством людей.

Ж. Ф. Лиотар, «Состояние постмодерна»

Первая глава данного исследования посвящена детальному изучению проблемы подлинности в рамках постмодернистской парадигмы. Ее основными принципами являются, во-первых, рассеяние всех структур, способных выступать в качестве той или иной порождающей модели, а значит, и утверждать тем самым власть трансценденции и иерархический порядок; во-вторых, понимание подлинного в качестве чего-то неустойчивого, текучего, не имеющего отношения к существованию объективной истины, сокрытой в глубине, до которой нужно добираться, преодолевая препятствия, связанные с ее искажением огромным количеством явлений, находящихся на поверхности.

Первый параграф посвящен кризису системы ценностей европейской цивилизации на рубеже XIX–XX веков как точке отсчета гибели Великого Нарратива. Здесь сразу стоит подчеркнуть, что кризис системы ценностей европейской цивилизации в рамках данной работы будет рассматриваться в первую очередь в контексте духовно-культурных факторов; социально-политические и социально-экономические факторы при этом специально исследоваться не будут.

«Вообще говоря, всякая эпоха, по-видимому, кажется тем людям, которые ее переживают, кризисной. <...> Однако бывают такие времена, когда подобного рода настроения имеют под собой реальную почву», – пишет Я. А. Слинин в статье, посвященной Э. Гуссерлю [172, с. 360]. Действительно, рубеж XIX–XX веков был очень непростой эпохой, и кризис того времени особенно показателен

по многим параметрам. В этот период серьезные проблемы появились не в какой-то одной общественной сфере: произошел радикальный переворот, резко изменивший мировоззрение европейского человека. Влияние его очевидно по сей день: благодаря ему современный человек стал таким, каким является в данный момент.

Смещение системы духовных ценностей, происходившее на рубеже XIX–XX веков, имело широкий радиус действия. Чувство неуверенности и тревоги, исчезновение веры в абсолютные ценности, рост индивидуалистических настроений, чувство страха, одиночества, а иногда даже отчаяния начали проникать повсюду – от быта до философии и искусства. Одним из главных симптомов кризиса стало распространение релятивизма.

Переломы, происходящие в общественном сознании, всегда находят свое отражение во всех сферах жизни общества, и в первую очередь они заметны в науке и искусстве: «Воистину поразительно и таинственно то тесное внутреннее единство, которое каждая историческая эпоха сохраняет во всех своих проявлениях» [149, с. 216], – именно поэтому по философским воззрениям определенного периода, по основным темам искусства, научным теориям можно составить портрет эпохи. В тот период времени появилось большое количество разнообразных течений в искусстве, каждое из которых предлагало свою собственную программу, выпускались манифесты, которые осознанно противоречили манифестам других течений. Часто эти течения стремились к тому, чтобы включить в себя абсурдистские элементы, дабы избежать (хотя бы частично) использования рации, так как злоупотребление им не привело к достижению целей. Новые тенденции и направления появлялись и в философии. Даже в науке, которая, казалось бы, должна быть нацелена на объективность, стали проявляться релятивизм и скептицизм, которые привели, по мнению Э. Гуссерля, к кризису научного мировоззрения: этот кризис выражался в одностороннем развитии трансцендентального субъективизма («хорошим» вариантом трансцендентального субъективизма, как считал Э. Гуссерль, была лишь трансцендентальная феноменология), который, в конечном счете, приводил к идее о том, что ни обыденная картина мира, ни кар-

тина мира научная не являлись несомненными и верными, а стало быть, можно было сделать вывод о множественности истин [60]. Тем самым целостность науки и научного знания была поставлена под вопрос.

Многие теории, появившиеся на рубеже XIX–XX веков, иллюстрируют состояние духа человека того времени. О. Шпенглер, можно сказать, резюмирует все, что было характерно для той эпохи: «Мысль, отмеченная исторической необходимостью... является лишь в ограниченном смысле собственностью того, кому выпадает на долю ее авторство. Она... бродит в мышлении всех, и лишь случайная... ее формулировка... оказывается... судьбой... отдельного человека» [202, с. 154–155]. Действительно, самого О. Шпенглера можно назвать выразителем взглядов эпохи, остро почувствовавшим кризис рубежа веков, а вместе с этим и отчаяние, разочарование, пессимизм, а также одиночество и отчужденность человека того времени. По его мнению, любая культура с необходимостью движется к своему завершению, логическое же завершение культуры – цивилизация, избежать этого невозможно, с этим нужно просто смириться; в этом есть нечто таинственное, что можно в каком-то смысле назвать судьбой: европейская культура уже стала цивилизацией и теперь просто идет к гибели, являя всему миру симптомы своего разложения, так как цивилизация – это смерть, ставшее, завершенность, сменившие собой жизнь и становление [202, с. 198–199].

О. Шпенглер, живший в непростое время, видит все трудности, этому времени присущие, но выхода из данного положения он найти не может. В его концепции нет места заимствованию одной культурой каких-либо элементов из другой культуры: культуры, о которых говорит О. Шпенглер, – это изолированные друг от друга организмы, между которыми нет никаких связей. Они, в отличие от лейбницевских монад, не приведены в гармоничное соответствие – каждая из них имеет свой собственный язык [201; 202]. Таким образом, получается, что у людей, принадлежащих к этим культурам, совершенно разное восприятие одного и того же, вследствие чего ни общение между этими людьми, ни сообщение между культурами невозможно. Стало быть, у европейской ци-

визации уже нет никаких шансов на спасение, так как она не способна взять за образец ценности, присущие другому типу культуры: ее диагноз – обреченность. С сознанием этой обреченности и жил человек на рубеже XIX–XX веков – «человек фактов, иррелигиозный, интеллигентный, бесплодный, исполненный глубокой антипатии к крестьянству» [202, с. 200]. Такой человек никуда не исчез и по сей день, трансформировавшись в полноправного члена общества потребления.

О разрушении единства на всех уровнях, об отчуждении, постигшем европейскую цивилизацию на рубеже XIX–XX веков, говорит отсутствие единого прасимвола, который мог хотя бы косвенно объединить изолированные друг от друга культуры.

В теории О. Шпенглера заметны признаки релятивизма. Но самое важное заключается здесь в том, что в его взглядах можно проследить угасание влияния идеи Великого Нарратива как некой порождающей структуры, объединяющей на своей основе все произошедшие от нее модели, феномены и элементы. Это впоследствии станет доминирующим положением философии постмодернизма, которая будет отстаивать самостоятельность микронарративов по отношению к метанарративу любой формы и содержания. А. А. Грицанов, например, говорит следующее: «Существуют... “языческие” микронарративы, которые... не претендуют на позиции власти. <...> Специфика же нашего времени... заключается... в утрате макронарративами своей легитимирующей силы...» [55, с. 273] Ж. Ф. Лиотар пишет: «Мы считаем “постмодерном” недоверие в отношении метарассказов» [129].

Конечно, О. Шпенглер еще весьма далек от подобных мыслей, а тем более от принципов и положений постмодернистской философии, но все же еще раз стоит подчеркнуть тот факт, что намеренный отказ от идеи некоего общего для всех культур прасимвола, как нам представляется, уже свидетельствует о новом пути философского мышления, который постепенно становится доминирующим. Нельзя не отметить также, что О. Шпенглер, несомненно, предсказал многие явления, расцвет которых пришелся именно на эпоху постмодерна.

Примером здесь может служить критика «духовных кочевников», перекликающаяся не только с идеями Х. Ортега-и-Гассета о массовом обществе, но и с текстами Ж. Бодрийяра, который выступает в качестве одного из главных обличителей общества потребления, ставшего полем для неконтролируемого процесса симуляции бытия и превращения реальности в гиперреальность.

О. Шпенглер отмечает, что его современники – «духовные кочевники», которых ничто и нигде не держит, которые нигде и ни в чем не укоренены, у которых нет никакой опоры. Эта неукорененность и «безродность», как и неумение чем-то по-настоящему интересоваться, обусловлены смещением системы ценностей. Таким образом, современник О. Шпенглера проводит свою жизнь в пустых развлечениях: спорт, игра, соревнование, мистика [201, с. 800–801], – и все это лишь для того, чтобы чем-то себя занять.

Можно представить это так: люди пытаются достичь величия с помощью техники, постепенно средства массовой информации заменяют собой книги, люди перестают самостоятельно искать ответы на вопросы, а затем и вовсе прекращают спрашивать о чем-либо. В итоге в наши дни вековой путь «кочевников» заканчивается полным отсутствием понимания подлинности, а также «прозрачностью зла» и «молчанием масс»: такие массы «...поглощают все излучение... созвездий Государства, Истории, Культуры, Смысла. Они суть инерция...» [20].

В отличие от О. Шпенглера П. А. Сорокин, констатируя релятивизацию ценностей, все еще верит в возвращение Великого Нарратива в новой социокультурной суперсистеме.

Хотелось бы также обратить внимание на идеи Г. Зиммеля, который при осмыслении кризиса культуры опирается на категорию жизни. Жизнь такова, что может выражаться лишь в формах, которые рано или поздно становятся самостоятельными, независимыми и отчужденными от нее. Именно это противоречие Г. Зиммель и называет трагедией культуры, так как избежать воплощения творческой жизни в этих отчужденных формах, становящихся от нее независимыми, просто невозможно [95]. Замечая, что формы уже не соответствуют своему первоначальному назначению, против них начинают вести войну. Этот

протест против застарелого и косного выливается, по словам Г. Зиммеля, в «хаос атомизированных частичных форм» [95, с. 484]. Можно сделать вывод, что Г. Зиммель замечает присущие его эпохе попытки разрушить старое и найти новое, которое было бы лучше приспособлено к новым условиям человеческого существования, но при этом он отмечает, что это новое еще не найдено: «Конечно... возможно, что какая-нибудь форма... оказалась бы адекватным выражением жизненной стихии и прилегла бы к ней органично, как кожа» [96, с. 503]. Но подобная форма обнаружена не была, и процесс гибели Великого Нарратива не был остановлен. Можно сказать, что впоследствии данную искомую форму заменят постмодернистские идеи становления и текучести, атомизации и антииерархичности.

Итак, резюмируя изложенное выше, перечислим те признаки кризиса системы ценностей европейской цивилизации на рубеже XIX–XX веков, которые свидетельствовали о процессе гибели Великого Нарратива и приближении постмодернистской парадигмы:

1. На рубеже XIX–XX веков все более усиливаются атеистические взгляды, которые начинают проявляться не только у самых образованных слоев населения, но и у широких масс. Немаловажное значение в этом процессе имеет и распространение различных социалистических учений. Кризис религиозного сознания проявлялся и в увлечении различными так называемыми духовными практиками и разнообразными мистическими учениями, обильно появлявшимися в тот период. О. Шпенглер писал по этому поводу в «Закате Европы» следующее: «Верят же люди по-прежнему в атомы и числа... <...> В материализме отсутствует глубина, но есть честность, а в игре в религию нет ни глубины, ни честности» [201, с. 1072]. По нашему мнению, подобные течения содержат в себе все тот же атеизм, но атеизм, прикрытый флером таинственности, который создан искусственным путем. В любом случае, атеизм в своих самых разнообразных формах становится одной из определяющих эпоху тенденций, которая находит свое выражение во всех сферах жизни человека того времени. И если до этой критической точки самым главным Великим Нарративом для «средне-

статистического» человека является Бог, то по ее достижении он рушится, что приводит в итоге к трансформации религиозности.

2. К рубежу XIX–XX веков европейская цивилизация подходит с верой во всемогущество материализма и рационализма, а на этом основании вызревает и вера в бесконечный прогресс и достижение счастья для большинства. Вместе с тем можно отметить сосуществование двух разнонаправленных процессов, один из которых постепенно вытесняет другой: во-первых, это инерционное продолжение распространения взглядов, связанных с возрастанием оптимизма по отношению к будущему европейской цивилизации и человечества в целом, а во-вторых, это возникновение идей, полностью противоположных, то есть пессимизм по отношению к будущему европейской цивилизации и появление иррациональных воззрений. Следовательно, здесь происходит «подтачивание» Великого Нарратива в качестве идеи бесконечного Прогресса.

3. Распространение иррациональных воззрений на рубеже XIX–XX веков не в последнюю очередь связано с ощущением хаоса, которое возникает из-за того, что колеблется вера в абсолютные ценности, исчезает религиозность, почва уходит из-под ног, и человек «теряет» себя. Подобные воззрения являются ответом на кризис, охвативший эпоху. Человеку нужно объяснять то, что его окружает, то, что с ним происходит, пусть даже ссылкой на таинственное и до конца не понятное. Войны и революции, охватившие период рубежа XIX–XX веков, исчезновение доверительных отношений между людьми, – все это нуждается в понимании. И если разум тут не помощник, если возвеличивание разума оказывается дискредитированным, то первая реакция человека на это – радикальный отказ от разумных оснований, попытка перейти на противоположную сторону: то, что не может разум, может «чувство», «жизнь», «интуиция», а также оккультная практика и разнообразные мистические учения. Здесь разрушение Великого Нарратива происходит в качестве наступления на Рациональность.

4. На рубеже XIX–XX веков в связи с усилением атеистических тенденций все более проявляется особый тип антропоцентризма. Он связан с тем, что нравственные и иные ограничения воспринимаются как препятствия. Происхо-

дит всплеск популярности учения о сверхчеловеке Ф. Ницше. Правда, идея сверхчеловека в тот период берется чаще всего только с той стороны, с какой ее хотят видеть. Кроме того, антропоцентризм в действительности ставит в центр не человека, а машину, технику. Человек же не просто изгоняется из центра на периферию, но и теряет при этом свою субъектность: постепенно человек перестает быть Субъектом. Значит, и с этой позиции мы можем проследить гибель Великого Нарратива – в данном случае в качестве идеи Субъекта, который в постмодернизме распадется на хаос частиц.

Все разнообразные явления, присущие европейской цивилизации на рубеже XIX–XX веков, о которых говорилось выше, не могут быть разрозненными и случайными по отношению друг к другу: они имеют общие истоки. Каковы же их причины? Разумно предположить, что кризис системы ценностей вызревает на протяжении долгого времени, прежде чем становится заметен на рубеже XIX–XX веков. Также можно предположить, что наступает он вследствие двух взаимосвязанных комплексов причин: во-первых, происходит изменение характера религиозности, а во-вторых, новоевропейская вера в господство разума, часто сводимого к рассудку, исчерпывает себя. Необходимо рассмотреть эти причины:

1. Как уже было сказано, настоящее религиозное мироощущение становится все более редким, а атеистические взгляды – все более распространенными. Этические ценности, во многом связанные с религией, лишаются своего абсолютного характера вместе с развенчанием религиозности, что влияет и на эстетические, и на эпистемологические ценности. Этот процесс, конечно, не является мгновенным: утрата традиционного характера религиозности имеет свои корни в деизме, но именно на рубеже XIX–XX веков данная трансформация становится очевидной.

Бог перестает ощущаться человеком как личность, живое чувство, относящееся к Богу, исчезает, а на его место приходит, в лучшем случае, формальное признание существования некоего туманного Абсолюта, который никак не вмешивается в жизнь человека, – такой Абсолют является всего лишь философским измышлением. Любить подобное измышление или бояться его глупо, а

если поразмыслить, то и вовсе невозможно. И если раньше признается, что основа всех ценностей и норм, которыми руководствуется человек, лежит в Боге, а человек за их нарушение должен ответить перед лицом не себе подобных, которые являются такими же нарушителями, как и он, но перед совершеннейшим существом, то со временем, когда вера в Бога как Личность начинает исчезать, исчезает и основа всех норм и ценностей, а стало быть, и их абсолютный характер. Впрочем, несмотря на то что традиционная религиозность исчезает, распространяется религиозность, принимающая другие формы, религиозность изменяет свой характер. Например, Э. Гуссерль пишет в «Кризисе европейских наук и трансцендентальной феноменологии» следующее: «Быть может, выяснится даже, что тотальная феноменологическая установка и... эпохе... призваны произвести в личности полную перемену, которую можно было бы сравнить с религиозным обращением...» [60, с. 187] Позднее данная идея выливается в рамках постмодернистской парадигмы в тезис: «Ностальгия по утраченному рассказу и та была утрачена большинством людей» [129]. «Все относительно!» – вот что становится главным принципом новой парадигмы, а раз так, то можно устанавливать свой собственный дискурс, свою языковую игру, свою правду, пусть даже эта правда не разделяется пока никем.

2. С изменением характера религиозности тесно связана и другая причина кризиса системы ценностей европейской цивилизации – исчезновение веры в господство разума и идеалы Просвещения. Ранее казалось, что вместе с избавлением от засилья средневековой ориентации на религию во всех сферах жизни наступит долгожданная свобода, которая будет основываться на разуме, появилась вера в нерушимость, незыблемость его принципов, в рациональное объяснение ценностей. Но, в конце концов, происходит релятивизация всех ценностей, возникают общественные проблемы. Получается, сначала оказывается утраченной религиозность, потом исчезает и вера в разум. Оказывается, что человек не может опереться ни на то, ни на другое, то есть он остается без ориентиров.

В статье «Конец нового времени» Р. Гвардини как раз пишет о том, что Новое время оттеснило христианскую веру, человек перестал себя чувствовать

центром мироздания, как это было в Средневековье: часто стал задаваться вопрос «Где Бог?», человек ощутил всю проблематичность своего существования, напряжение стало выплескиваться наружу в виде религиозных движений, но сомнения человека не исчезали – опереться было не на что, и он испытывал страх. Но нововременной разум начал заполнять эту пустоту: наука Нового времени продолжала развиваться – при обращении к природе она стала обращаться к эксперименту и рациональной теории, постоянно появлялись новые учения о государстве и праве [48].

Основываясь на работе Р. Гвардини, мы можем сделать следующие выводы: наука превращается в автономную область культуры; в хозяйственной жизни развивается капиталистическая система; политика начинает ориентироваться лишь на те нормы, которые определяют ее успех; религиозная вера утрачивает ту роль, какую она играла в Средневековье; в космологических воззрениях появляется идея бесконечности; индивид становится интересен сам себе: появляется психологический анализ, на первый план выходит понятие гения. К главным элементам нового мировоззрения можно отнести новое понятие природы, которое имеет ценностный характер (природа – это совокупность всех вещей как они есть, а человек противопоставляет себя природе), противостояние субъекта и объекта познания, акцент на субъектность (а также идея о том, что гениальность «Я» – критерий ценности жизни), ориентация на личность, идея культуры как самостоятельного человеческого созидания, которое находится между личностью-субъектом и природой. Но, тем не менее, в итоге наступает кризис идеалов Нового времени, которое постепенно подходит к своему финалу: природа более не воспринимается как нечто божественное – она рассматривается как материал; повсюду распространяется техника, связанная с властью и ее обслуживанием; исчезают надежды на построение гражданского общества, которое существует по принципам разума; появляется человек массы, связанный с техникой и планированием (а это уже совершенно другой человеческий тип по сравнению с существовавшим ранее); нормой управления становится насилие по отношению к человеку; исчезает также и слепая вера в

прогресс, так как полностью исчезает доверие к делу человеческих рук (человек может не только созидать, но и разрушать); главным источником опасности признается власть [48].

Э. Гуссерль также отмечает наличие кризиса рациональности. По его мнению, этот кризис наступил в силу того, что рациональность стала односторонней и перестала отвечать запросам человека, то есть прекратила интересоваться важнейшими вопросами, касающимися человеческого вот-бытия. Произошло это потому, что рациональность начала редуцироваться к рассудку, в компетенцию которого не входили подобные темы [60]. Казалось, что такое редуцирование рациональности к рассудку сможет упростить рассмотрение и постижение мира, так как рассудок помогает разложить его с помощью логических схем и принципа четкого детерминизма на элементы, которые проще иметь перед глазами, но в итоге данный принцип вылился в кризис системы ценностей и их дальнейшую релятивизацию.

Э. Гуссерль, тем не менее, подчеркивает, что рациональность, несомненно, нужна, но строиться она должна иначе, то есть, по Э. Гуссерлю, важно вернуть разуму статус ценности, которую он утратил вследствие развития позитивных наук и распространения скептических и релятивистских взглядов. Для этого необходимо объединить чистую теорию и естественные жизненные интересы, чем и должна в первую очередь заниматься феноменология. Кризис Европы же, по мнению Э. Гуссерля, как раз и заключается в заблуждениях однобокого рационализма, так как дух нельзя выводить из природы, а творчество возможно понять только через истинную рациональность, при этом истоки рациональности, которая привела к кризису, находятся в галилеевской науке Нового времени [61].

Итак, можно сделать вывод, что утрата традиционной религиозности, а затем утрата веры в господство разума приводят к кризису системы ценностей европейской цивилизации. Старая система ценностей, основанная на нововременных принципах, исчерпывает себя. Утрата универсальности присуща и эстетическим, и эпистемологическим, и этическим ценностям. В эстетике утрачена ориентация на Красоту как главную ценность, что свойственно классической эсте-

тике; скептицизм и релятивизм распространяются в науке и философии, что выражается в отрицании универсальности истины и утверждении о множественности истин; в этике появляются инструментализм, прагматизм и утилитаризм.

В итоге доля скептицизма во всех сферах постоянно увеличивается, что приводит к утрате веры в Великий Нарратив, в качестве которого может выступить любая централизованная система отчета, претендующая на то, чтобы стать некой порождающей моделью: Бог, Прогресс, Рациональность, Субъект и т. д. Утрата доверия к той или иной форме Великого Нарратива создает условия для возникновения постмодернистской парадигмы, которая приходит на смену проекту Модерн, утвердившись на его остатках.

1.2. Свобода от структуры

Смерть Бога не имеет никаких последствий.

<...> ...Бог и отец никогда не существовали.

Ж. Делез, Ф. Гваттари, «Анти-Эдип.

Капитализм и шизофрения»

Кризис рубежа XIX–XX веков касается и эпистемологических ценностей. На рубеже веков в науке сделаны открытия, полностью изменившие представления человека о мире. Особенно здесь нужно отметить появление двух теорий – теории квантовой и теории относительности (специальной и общей). Происходит кризис классического естествознания, а вместе с ним и кризис идеи, основанной на признании познаваемости мира.

Данный кризис свойственен и теориям, касающимся человеческого общества: в них распространяется скептицизм и релятивизм.

Назовем признаки кризиса эпистемологических ценностей рубежа XIX–XX веков. Так, П. А. Сорокин связывает кризис эпистемологических ценностей с концом чувственной культуры, система истины которой основана на истине чувств. С этим тезисом можно спорить, тем не менее П. А. Сорокин верно под-

мечает основные черты кризиса науки и философии: 1) стираются различия между истиной и ложью (это означает достоверность всего, что удобно, то есть истиной провозглашается то, что помогает достичь нужного результата); 2) вследствие распространения релятивизма истина становится «атомизированной»; 3) истина начинает обретать временный характер (то, что было истинным вчера, может уже не быть истинным сегодня, а то, что истинно сегодня, может перестать быть истинным завтра); 4) материализм, присущий той эпохе, делает из человека механизм, который подлежит такому же типу исследования, как и неодушевленный предмет в естественных науках; 5) социальные ценности становятся ненужными, наука утрачивает гуманистический характер и перестает брать на себя ответственность за то, что она делает; 6) начинается Век Неуверенности, человек оказывается наедине с множеством фактов, которые никак не объясняют действительность; 7) уменьшается количество обобщающих теорий, что особенно касается общественных наук; 8) несмотря на то что все еще существует цель управлять процессами, связанными с человеком и обществом, ни человек, ни ход социально-культурного процесса не подчиняются предсказаниям [175]. Как отмечает Ж. Ф. Лиотар, «развитие технонаук сделалось средством усугубления недуга, а не его облегчения. Мы больше не можем называть прогрессом это развитие» [128, с. 108]. Таким образом, на смену рациональности, которую обычно именуют классической, приходит иной ее тип. Начинается эпоха неклассической и постнеклассической рациональности; эпоха Модерна приближается к своему концу.

Классика, ярко проявившая себя в XVII–XIX веках, «утвердила автономную индивидуальную человеческую сознательность... в качестве... атрибутивного прообраза... как индивидуального процесса жизни, так и общественного устройства и миропорядка» [135, с. 36]. Фундамент подобных воззрений – это взгляд на мир как на нечто изначально упорядоченное, гармоничное целое. Классический мир трансцендентен человеку, но, тем не менее, соразмерен ему в качестве рациональной конструкции: мир законосообразен. Классика – это эпоха самосознания: «Пока теория модерна ориентируется на основные поня-

тия философии рефлексии – понятия познания, осознания и самосознания, – ее внутренняя связь с понятием разума... лежит на поверхности» [192, с. 81]. Именно через рефлексивность возможно постичь мир, являющийся трансцендентным, причем объективно, то есть сознание не влияет на процесс познания мира. Само сознание при этом является прозрачным и самопонятным, а универсальные характеристики мира заложены в нем изначально – их необходимо извлечь с помощью рефлексии. Между миром и сознанием существует гармония, которая и является условием познания.

Проблема подлинности в данном случае является проблемой достижения прозрачности отношений между познающим субъектом и четко детерминированным объектом. Данная прозрачность всецело зависит от усилий самого субъекта: в любой момент можно достичь установления того, что является подлинным, а что им не является, то есть допускается «принципиальная сводимость любой формы человеческой жизнедеятельности к... контролируемым, поддающимся воспроизведению актам “чистого сознания”» [135, с. 43]. Кроме того, для классической рациональности характерен принцип непрерывности опыта: под непрерывностью опыта здесь понимается «возможность в любой точке пространства наблюдения быть рефлексивно непрерывным носителем интеллигибельного содержания происходящих... там событий...» [134].

Но неклассическая рациональность начинает сомневаться в прозрачности и самоочевидности сознания, а также в непрерывности опыта. Действительно, на самом ли деле опыт непрерывен, то есть возможно ли повторение чего-либо без потерь? М. К. Мамардашвили приводит такой пример: у человеческой любви есть сущность, какое-то значение, но объяснить это другому человеку не представляется возможным: «...Мне 16 лет, и взрослый... человек объясняет мне, какова природа любви... <...> Понимание здесь... невозможно, и разницу здесь нельзя устранить ссылкой на приближенный... характер всякого эмпирического явления сущности» [134]. Именно это, по нашему мнению, и не учитывает классическая рациональность: получается так, что наиболее важное для бытия человека проходит мимо него, количество проблем из-за этого только увеличивается,

а сущность подлинного ускользает. Действительность заставляет сомневаться в возможности рационально строить свою жизнь и демонстрирует, что исторический процесс нельзя насильно подчинить классическим схемам [135, с. 51].

Таким образом, классическая рациональность перестает отвечать на необходимые вопросы. Четкое противопоставление субъекта и объекта, вера в то, что субъект может полностью познать объект, совершенно на него при этом не воздействуя, уже не соответствуют требованиям эпохи. Неклассическая же рациональность обращает внимание на то, что объект в любом случае должен рассматриваться в своем взаимодействии с субъектом, в том числе в социокультурном контексте. Возникает «необходимость экспликации связей фундаментальных внутринаучных ценностей... с вненаучными ценностями общесоциального характера» [178].

Эпистемологические ценности всегда, так или иначе, связаны с теми мировоззренческими установками, которые являются определяющими для данной культуры, но в рамках классического типа научной рациональности осмысление этих детерминаций отсутствует. При этом данный тип рациональности, как уже было отмечено, делает акцент на объект; неклассический же тип научной рациональности, по В. С. Степину, учитывает связь между объектом и средствами, которые применяет субъект; существует еще один тип рациональности – рациональность постнеклассическая, которую В. С. Степин связывает с развитием синергетики, делая акцент на усиление влияния субъекта на объект: именно в этом типе рациональности он видит полноценную экспликацию связей внутринаучных и вненаучных общесоциальных ценностей [178].

Стоит заметить, что именно синергетический принцип учета точек неустойчивости и рассеяния принят во внимание философией постмодернизма, которая по-своему развивает многие принципы синергетики, превращая часть из них в свои собственные положения, в некоторых случаях несколько искажающие первоначально заложенный в них смысл. Аналогично принципам синергетики по-своему же были восприняты философией постмодернизма и некоторые математические положения, что резко критикуют, например, А. Сокал и

Ж. Брикмон в своем нашумевшем бестселлере «Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна» [173]. Но почему же философия постмодернизма вбирает в себя те научные положения, которые касаются в первую очередь диссипативных структур и принципов рассеяния? Именно переход к неклассической рациональности приводит к новому типу философского мышления, который и делает возможным появление постмодернистской парадигмы и философии постмодернизма, отвергающих власть метанарративов и делающих акцент на бесконечном ветвлении подлинности.

В рамках данного исследования не будет проводиться граница между понятиями постмодернизма и постструктурализма: они будут использоваться как синонимы. Поэтому в качестве тезиса можно ввести следующее положение: постмодернизм преодолевает структурализм. Если структурализм еще сохраняет хоть какую-то связь с классической рациональностью, признавая существование некой порождающей структуры, первичной по отношению к множеству разнообразных явлений, то философия постмодернизма делает своим главным принципом свободу от любой структуры. Достичь данной свободы можно лишь путем разрушения всех возможных структур: «...Все связи носят ситуативный характер и несводимы к бинаризму» [83, с. 267], – вот девиз новой, постмодернистской парадигмы. Именно процесс диссеминации – рассеяния – становится доминирующим способом сведения структуры к нулю. Главное – это существование бесконечного множества сингулярностей, не подчиняющихся никакой структуре, сингулярностей, подверженных текучести и постоянному процессу становления, не имеющему никакой определенной цели. В данных условиях проблема подлинности кажется на первый взгляд почти неразрешимой, так как сам принцип подлинности в его классическом понимании начинает восприниматься как вариант порождающей модели, сводящей сингулярности к некому единому принципу, стоящему на пути достижения безграничной свободы от всевозможных властных инстанций, несущих с собой иерархический порядок.

Следует отметить, что внимание философии постмодернизма к процессам становления, текучести и рассеяния невозможно четко отделить от политиче-

ских взглядов ее представителей, критикующих власть любых идеологий над человеком и обществом, а в результате отвергающих и сам принцип власти как таковой. Можно сказать, что это две стороны одной медали, которые не могут существовать независимо друг от друга: вопрос о вечном становлении и рассеянии всех структур имеет своим следствием попытку применения данных принципов в сфере властных отношений; и наоборот, критическое отношение к современным воплощениям власти приводит к философии рассеянного и текучего, неподвластного структурированию и вечно становящегося бытия. Общим для этих двух сторон будет призыв, который мы сформулировали бы следующим образом: «Никаких структур – только их рассеяние на сингулярности, являющиеся свободными единичностями!». Как отмечает Ж. Ф. Лиотар, «...грядущее общество соотносится не столько с ньютоновской антропологией... сколько с прагматикой языковых частиц. Существует много различных языковых игр...» [129] Проблема подлинности в таком случае превращается в проблему взаимоотношения различных дискурсов, производимых сингулярностями в произвольном порядке. Это делает и саму подлинность текучей и становящейся, не подлежащей четкому установлению и фиксации.

Любые метанарративы в философии постмодернизма отвергаются, так как они всегда нацелены на легитимацию Идеи, что, например, по мнению Ж. Ф. Лиотара, приводит к самым нежелательным последствиям, включая появление и дальнейшее функционирование тоталитарных режимов; происходит это вследствие проявления самой сущности Идеи, которая состоит в ее всеобщности; всеобщность же изначально подразумевает всестороннее закабаление и ограничение свободы, именно поэтому нельзя допускать легитимации Идеи через утверждение метанарратива, причем даже такого, который сам представляет собой установление принципа освобождения [128, с. 59–87]: «Каждый из больших нарративов освобождения... утратил... свою валидность. – Все действительно разумно, все разумное действительно: эту спекулятивную гипотезу опровергает Освенцим» [128, с. 46], – пишет Ж. Ф. Лиотар.

Таким образом, согласно философии постмодернизма, даже самое благое намерение оборачивается совершенно противоположными результатами, так как

любая порождающая структура в независимости от понятия, которое ее выражает, содержит в себе зерно подавления, которое в дальнейшем будет только разрастаться, поглощая все вокруг, чего допускать не следует ни в коем случае. Значит, даже такие идеи, как идея Свободы, Всеобщего Благоденствия, Прогресса по своей сути являются тоталитарными, а стало быть, опасными, и от них как метанарративом следует перейти к сингулярностям и рассеянию структур.

Отвергая любые структуры, философия постмодернизма тем самым подходит к мысли об уничтожении любой трансцендентности, так как порождающая структура и есть то самое трансцендентное, которое задает извне некое определенное направление, подавляя все возможные отклонения от данного курса. Трансцендентное становится врагом, которого нужно уничтожить с помощью рассеяния. Целью становится переход к полной имманентности, никогда не выходящей за свои пределы, потому что самих пределов больше не существует в принципе, так как иначе диссеминировать трансцендентность станет невозможно. В итоге трансцендентность начинает рассматриваться как некий миф, от которого нужно как можно быстрее избавиться.

Одним из самых главных противников трансцендентного в рамках философии постмодернизма является, по нашему мнению, Ж. Делез. «Философия для Делеза была связана с ниспровержением всех и всяческих мифов», – говорит А. В. Дьяков [81, с. 26], что отчетливо заметно в его борьбе с Идеями, воплощающими принцип трансцендентного, находящегося в тесной связи с философией платонизма и той линией, которую она провела в будущее. В качестве противопоставления трансцендентной власти Идеи Ж. Делез вводит понятие симулякра, который, по его мнению, совершенно не зависит от какой бы то ни было модели, так как не является ее копией: «Он несет несходство внутри себя. Вот почему мы не можем больше определять его, исходя из отношения к... модели Того же Самого, задающей подобие копий» [64, с. 335]. Таким образом, симулякр не имеет вне себя никакой главенствующей над ним сущности, он не зависит от Идеи, а все, что избегает воздействия Идеи, остается полностью имманентным, а значит, и свободным от любых иерархических принципов струк-

туры: «Чистое становление, беспредельность – вот материя симулякра, поскольку он избегает воздействия Идеи...» [64, с. 16].

Чтобы избавиться от влияния мысли о некоей внешней сущности, Идеи, которая с необходимостью приводит к признанию иерархии, нужно понять, что единственным убежищем здесь может стать только имманентность, заключающая в себе все необходимое и не нуждающаяся ни в чем, что могло бы выходить за ее пределы, которых, как уже было сказано, просто не существует. Ж. Делез подчеркивает, что какой бы «хорошей» не казалась копия, порожденная Идеей, она всегда будет содержать в себе принцип иерархии, который не может не проявиться рано или поздно: «В хорошей копии всегда заложена порождающая процедура...» [64, с. 336]. Здесь с очевидностью можно проследить сходство между позициями Ж. Делеза и Ж. Ф. Лиотара, критикующего легитимацию Идеи через метанарративы: оба мыслителя нацелены на разрушение трансцендентного, являющегося порождающей моделью, которая вносит в свои копии порядок власти и подавление.

Далее необходимо обратиться к концепту имманенции, являющемуся очень важным концептом философии постмодернизма. «План имманенции – это как бы срез хаоса, и действует он наподобие решета» [70, с. 51], – именно в плане имманенции может находиться множество вариаций, которые не зависят от одной директивной линии, порожденной трансцендентной сущностью. Только отталкиваясь от имманенции, можно освободиться от власти Идеи, которая способна принимать любые облики, не влияющие при всем своем разнообразии на главную цель любой Идеи – подавление и ограничение.

По мнению Ж. Делеза и Ф. Гваттари, задача философии как раз и состоит в освобождении от власти трансцендентного, именно этому она и должна посвятить себя: «Религия всегда там, где трансцендентность, вертикальное Бытие, имперское Государство на небесах или на земле, а философия всегда там, где имманентность, пусть даже она служит ареной для агона и соперничества...» [70, с. 53]. Но философия не всегда служит тому, чему должна, поэтому происходит так, что она вновь и вновь возвращается к апологии трансцендентного и

утверждает главенство порождающей модели, а значит, тем самым также иерархический порядок и власть. И здесь уже совершенно не важно, что принимается за исходный трансцендентный принцип, потому что результат будет одинаков. Из этого следует, что именно философия постмодернизма должна взять на себя осуществление вышеуказанной задачи и разрушить все возможные порождающие модели, так как они противоречат свободному осуществлению единичностей в имманенции. Итогом должно стать полное исчезновение трансцендентного в процессе рассеяния и разрастание имманентного, состоящего из тех самых свободных единичностей, имеющих свои собственные равноценные друг другу дискурсы, что является утверждением различия: «Каждая точка зрения должна сама стать вещью, а вещь должна быть “разорвана” различием... <...> Каждое различие проходит через все другие и находит себя в каждом из них» [81, с. 120].

Итак, если не существует структуры, выступающей в качестве определяющего принципа, то не существует и единого для ее элементов смысла, склеивающего их в целокупность. Смысл перестает быть чем-то предшествующим самим единичностям. Он проявляется только тогда, когда единичности внутри беспредельной имманенции сами начинают следовать по своим собственным траекториям без какого-то предварительного плана или соглашения с порождающей моделью, то есть трансцендентным. Здесь нет никакой внешней упорядоченности, а значит, формирование смыслов не может подчиняться какому-либо определенному принципу, являющемуся единственно верным. В итоге структура может появиться, но уже как следствие выработки смысла, а не как производящая его причина, определяющая направление всех единичностей. К тому же данная структура, во-первых, образовывается внутри поля имманенции, а не вне его, а во-вторых, мгновенно разрушается, так как непрерывный процесс становления не позволяет оставаться в фиксированном состоянии.

При всем этом необходимо помнить, что здесь нельзя отождествлять свободные единичности или сингулярности с субъектом, самосознанием или личностью, так как «...наша свобода и сила обитают не в божественном универсу-

ме и не в человеческой личности, а в этих сингулярностях...» [64, с. 105]. Дело в том, что философия постмодернизма делает акцент на пространство и пространственные отношения, а не на время, которое трансцендентно по самой своей сути, но в форме сознания времени в первую очередь проявляется самосознание, то есть сознание своего собственного Я, а оно должно выйти за рамки философии [47]. Значит, сознание Я или самосознание выбрасывает из беспредельного пространства имманенции, снова возвращая к трансцендентному и его принципам четкой иерархии и власти, следовательно, самосознание не может являться той самой свободной единичностью или сингулярностью. Но сингулярности не могут совпадать и с личностью как с социальной стороной индивида, они выражают нечто отличное от нее.

Для того чтобы до конца понять, что же именно содержится в этом отличии личности от сингулярностей, необходимо обратиться к концепции шизоанализа, подробно отвечающей на все касающиеся данной сферы вопросы. В первую очередь «...шизоанализ ставит себе задачу разобрать... эдипово бессознательное – всегда... репрессивное и подавленное, опосредованное семьей...» [68, с. 158]. Это означает, что бессознательное классического психоанализа само является зависимым от некой внешней структуры, выступающей по отношению к нему в качестве порождающей модели. Эта структура нарушает имманенцию, так как представляет собой нечто трансцендентное, что задает только одну определенную линию для функционирования бессознательного: в конце концов, происходит то самое подчинение принципам иерархии и власти, которого так избегает философия постмодернизма. Личность же в данных условиях является всего лишь продуктом трансценденции, которая полностью ее формирует, задавая для нее некий алгоритм четких правил, регламентирующих все сферы бытия личности.

Таким образом, личность, порожденная трансценденцией, ни в коем случае не может являться сингулярностью, способной на свободное творчество смыслов, так как ее функционирование ограничено жесткими рамками внешней структуры, которая постоянно подпитывается ее же подчинением. Именно ши-

зоанализ должен помочь избавиться от этой опасности, рассеивая данную трансцендентную структуру: необходимо поверить в то, что «...Бог и отец никогда не существовали» [68, с. 171]. Ж. Делез и Ф. Гваттари при этом подчеркивают, что «...шизоанализ не задается целью решить Эдипа... Он собирается провести дезэдипизацию бессознательного, дабы подойти к настоящим проблемам» [68, с. 133]. Этими настоящими проблемами как раз и являются проблемы подчинения, власти и невозможности свободного производства смыслов.

По мнению Ж. Делеза и Ф. Гваттари, данные проблемы появляются в результате ограничения настоящего бессознательного, которое не формируется эдиповым комплексом, а совершенно свободно производит поток желаний. Эдип – это все существующие запреты на свободное осуществление желаний, идущих друг за другом в нескончаемом потоке, Эдип – власть Бога, отца, любой другой генерализирующей трансцендентной структуры, формирующей социальную сторону индивида, то есть его личность. Эта склонность к подчинению внешней структуре передается из поколения в поколение через семью и внутрисемейные отношения, с самого раннего детства ограничивая свободные желания желаемой машины определенными рамками, которые обеспечивают алгоритм кодирования потока желаний [68].

Несомненно, в данных условиях достижение имманентности невозможно, так как трансцендентная инстанция поглощает любые ее признаки, не давая сингулярностям выйти на поверхность свободного потока смыслов. Получается, что личность, сформированная подобным образом, в своей деятельности может лишь постоянно производить копии порождающей модели, тем самым поддерживая иерархический порядок и власть. Тем не менее шизоанализ нацелен не только на разрушение, но и на созидание некоего нового порядка, который будет основываться на открытии и дальнейшем развитии в желаемых машинах свободного потока желаний, независимого от Эдипа в любом облики. Символом данного освобождения становится шизофрения и фигура шизофреника, понимаемые не столько в контексте психотерапии, сколько в смысле яркого противоречия капиталистической системе принуждения, основывающейся

на Эдипе и его постоянном прививании через существование буржуазной семьи [68]; таким образом, шизофреник – это продукт капиталистической системы, но одновременно и угроза ее дальнейшему функционированию, так как «...шизофрения, по Делезу и Гваттари, выступает освободительным началом для индивида и революционной силой для общества» [83, с. 283].

Здесь снова необходимо подчеркнуть единое поле мысли, принадлежащей Ж. Ф. Лиотару и авторам «Анти-Эдипа»: протест против Эдипа – это и есть протест против легитимации Идеи через метанарратив. А свободный поток желаний, производящий сингулярности, способные к собственному творению смыслов, можно сравнить с равенством дискурса микронарративов, вступающих между собой в свободную, ничем не ограниченную игру. В любом из этих подходов к проблеме внешней инстанции, определяющей все правила и принципы, главным является стремление к освобождению от нее путем рассеяния на микрочастицы, способные к самостоятельному производству смыслов. Можно сказать, что все перечисленное выше выражает стремление к процессу полного раскодирования, которому из последних сил сопротивляется трансцендентное, еще старающееся сохранить порядок и иерархию. Но что же в итоге делать с субъектом, который сам является трансцендентной инстанцией, так как задает определенный спектр возможных смыслов и действует исключительно внутри этого спектра? При этом субъект не может являться свободным, так как сам подчиняется этим смыслам и не может их переиграть или изменить. Ответ философии постмодернизма на данный вопрос, как нам представляется, таков: необходимо деконструировать субъект в качестве трансценденции и тем самым источника смыслов, рассеять его как любую другую порождающую модель с целью высвобождения смыслов и сингулярностей. Получается, что если не должно существовать никаких порождающих моделей, то должен исчезнуть и субъект. Если вновь вернуться к «Анти-Эдипу», то в качестве примера такого деконструированного субъекта может выступить фигура шизофреника: «Подлинно свободным индивидом является “шизо” – деконструированный субъект, порождающий сам себя как человека, лишённого ответственности, одинокого и

говорящего от своего имени...» [83, с. 283]. Именно отсутствие любой трансценденции, включая целостного субъекта, то есть субъекта как такового, и позволяет шизофренику производить свои собственные смыслы, не сверяясь с какой-либо внешней инстанцией.

В связи с проблемой рассеяния субъекта как трансцендентной модели, задающей детерминированную линию смысла, необходимо также обратиться к концепции смерти Автора, имеющей свое начало еще в структурализме, но получившей наиболее полное воплощение в постмодернистской философии. Центральным вопросом данной концепции является характер отношений между текстом и фигурой автора, «...которая по отношению к нему является внешней и предшествующей, по крайней мере с виду» [190, с. 13]. Сам М. Фуко в своем выступлении «Что такое автор?» сообщает: «...Речь идет о том, чтобы отнять у субъекта... роль некоего изначального основания и проанализировать его как переменную... функцию дискурса» [190, с. 40]. В этом смысле автор не может оставаться неизменной инстанцией, так как, меняясь, дискурс трансформирует и самого автора, что будет влиять и на произведенные им тексты.

Но стоит ответить еще на один важный вопрос: на самом ли деле автор предшествует тексту, тем самым вкладывая в него линейно-однозначный смысл? Р. Барт отвечает на этот вопрос отрицательно. Автор – фигура, характерная для Нового времени (то есть для эпохи Модерна). Постепенно появляется суждение о том, что в произведении главным является язык, который и говорит совершенно независимо от автора, «автор» же лишь записывает то, что сообщает язык, превращаясь, таким образом, в скриптора [12, с. 384–391]. Получается, что текст нельзя рассматривать как продукт внешней порождающей модели, имеющий единственно верный смысл; текст может содержать огромное количество разнообразных смыслов, борющихся между собой, но не способных победить в этой схватке, что вновь приводит к мысли о рассеянии и свободных единичностях, творящих ветвящиеся смыслы в имманенции. Таким образом, здесь также происходит отказ от власти Идеи, воплощенной в метанарративе, в пользу рассеяния любой трансценденции и достижения тем самым свободной циркуляции смыслов.

Рассматривая проблему рассеяния и свободы от структуры, нельзя не обратиться к творчеству Ж. Деррида, который критикует западную метафизику как раз за ее приверженность централизованной структуре: «Последовательно и упорядоченно центр принимает различные формы и получает различные имена. В таком случае история метафизики, как и история самого Запада, оказываются историей подобных метафор и метонимий» [78, с. 447]. Таким образом, для достижения свободы элементов структуру следует децентрировать, так как именно центр делает ее полностью фиксированной и определенной, что не позволяет вести свободную игру, но на этом пути, как нам представляется, вновь возникает проблема: всегда есть возможность снова вернуться к метафизике, так как избавиться от центра – проблема не из легких. Именно поэтому сам Ж. Деррида, по мнению А. В. Дьякова, старается всеми способами добиться ухода от метафизики, поэтому его творчество внешне воспринимается как бессистемное, что усиливается его любовью к цитированию и комментированию [83, с. 222]. Даже такому важному для его творчества феномену, каким является деконструкция, Ж. Деррида не приписывает какого-то четко определенного значения, сам он заявляет: «Деконструкция совершается... не на уровне логики. Это не просто способ разоблачения противоречия... <...> Я настаиваю на том, что не существует одной-единственной деконструкции» [183, с. 164–165]. В своих же эссе Ж. Деррида на практике демонстрирует попытку избежать центрации: разбиение текста оригинала на мелкие части, расположение их в неавторском порядке, поиск иных толкований и смыслов, акцент если не на «смерти», то хотя бы на полном отсутствии автора в разбираемом произведении, – все это и есть диссеминация структуры, имеющая своей целью достижение свободы от иерархии смыслов.

В качестве вывода здесь снова необходимо вернуться к проблеме подлинности и посмотреть на нее с нового ракурса. Если любая трансцендентная сущность в качестве порождающей модели приводит в итоге к нежелательным последствиям разной степени неудовлетворительности, то ее необходимо заменить на что-то иное, – таков, по нашему мнению, тезис философии постмодернизма.

Это иное в данном случае заключается в беспредельной имманенции, состоящей из сингулярностей, способных независимо от любой трансцендентной инстанции производить смыслы, не вступающие при этом ни в какие иерархические отношения друг с другом. В этом случае подлинность трансценденции не просто ставится под сомнение (что уже было бы проявлением трансценденции в картезианском смысле), а полностью отвергается философией постмодернизма, что снова подводит к вопросу о том, что же считать подлинным. В итоге получается так, что подлинность распределяется между всеми возможными кочующими смыслами, и ее четкая фиксация, связанная с существованием объективной истины, спрятанной в глубине, становится невозможной, что еще будет рассмотрено в рамках данного исследования в следующих параграфах.

1.3. Разрастание ризомы

Время, вероятно, предстает всего лишь как одна из разновидностей возможного взаимодействия между перераспределяющимися в пространстве элементами.

М. Фуко, «Другие пространства»

Как уже было отмечено в предыдущем параграфе, философия постмодернизма акцентирует свое внимание именно на вопросах пространства и пространственных отношений, а не на проблеме времени, что в итоге приводит не столько к четкому противопоставлению пространства и времени, сколько к поглощению времени пространственными напластованиями, неограниченно разрастающимися во всех направлениях: время просто растворяется в пространстве. Непосредственное же противопоставление времени и пространства явилось бы возвращением к принципам бинарности и диалектичности, что отвергается философией постмодернизма как возвращение к порождающей модели, производящей копии по своему образцу. Концепция поглощения времени пространством позволяет избавиться от некой единой точки начала координат, которая

могла бы служить для ведения отсчета. Данная точка отвергается, так как любая отсылка к ней уже является напоминанием о внешней инстанции, задающей алгоритм действия, что переводит план имманенции в зависимость от вновь появившейся трансценденции, лишаящей сингулярности их свободы в производстве смыслов.

Понятие времени всегда было тесно связано с вопросом генезиса, поэтому данную проблему философия постмодернизма также переводит из сферы темпоральности в сферу напластований, что отмечает Ж. Л. Нанси в статье, посвященной Ж. Делезу: «Мысли... о происхождении он противопоставлял мысль, которую, опять-таки в самом общем виде, можно назвать мыслью о расположении...» [144] Получается, что проблема происхождения связывается с взаиморасположением напластований, которые могут чередоваться в любой последовательности, то исчезая, то вновь появляясь, при этом образуя свои сочетания комбинации самого разнообразного характера, что и приводит к освобождению от диктата какой-либо внешней инстанции.

Даже М. Фуко, до конца не порвавший со структурализмом, не сводит занимавшую его проблему генеалогии к непрерывности перехода от одной точки на временной прямой к другой: «Генеалогия не занимается восстановлением непрерывностей, не стремится показать, что прошлое активно действует в настоящем... Напротив, генеалогия фиксирует все... события в их дисперсности» [83, с. 80–81]. Эта «ставка» на дисперсность событий непосредственно противоречит непрерывности, являющейся обязательным атрибутом времени: время непрерывно, оно не может быть рассеянным. Только пространство способно иметь точки разломов – те самые складки, которые стали одним из основных концептов философии постмодернизма; значит, вопрос генезиса, как ни странно, – это все-таки вопрос пространства, а не времени, так как только пространство способно учесть рассеянность событий. Получается, что не существует такой непрерывности, которая сможет перевести событие из одной точки в другую без каких-либо потерь: событие рассеивается, так как подчиняется дискретности, оно не может быть однозначно определено ходом прошлого, так как

между прошлым и настоящим существует провал, не дающий возможности их однозначной взаимосвязи.

М. Фуко пытается исследовать происхождение знания, которое, по его мнению, связано с процессами конструирования и переконструирования дискурсивных практик и не зависит от какой-либо внеположенной ему истины, ведущей к достижению общей и определенной цели через сменяющие друг друга эпохи, пронизанные единым смыслом: эпохи независимы друг друга, эпистемы не могут линейно и непрерывно наследоваться [189].

Таким образом, М. Фуко пытается ответить лишь на вопрос, как возможно конструирование знания и каким способом его можно переконструировать, оставляя в стороне проблему соответствия знания не зависимой ни от чего истине, способной непрерывно проходить по стреле времени и являющейся неким общим полем для функционирования всех возможных смыслов: «...Общее пространство встреч оказывается здесь разрушенным. Невозможным является не соседство вещей, но общая почва их соседствования» [189, с. 29]. Таким образом, классическое превосходство времени сходит здесь на нет, оставляя вместо себя чистое пространственное сосуществование, не ведущее к общему знаменателю. Следовательно, любой иерархический порядок является лишь одним из многочисленных пространственных пластов наряду с другими, а значит, он не обладает свойством непрерывности и не вправе претендовать на абсолютное значение.

Получается, что генеалогия, воспринимаемая с временных позиций, не является подходящим принципом для изучения вышеобозначенных явлений, что в итоге приводит к пониманию генеалогии в качестве генеалогии пространственной. То, что может быть воспринято как непрерывное, а стало быть, и временное, на самом деле таковым не является, это всего лишь иллюзия: «Если нам и может казаться, что происходит почти непрерывное движение европейского *ratio*, то... вся эта квазинепрерывность на уровне идей и... оказывается исключительно поверхностным явлением...» [189, с. 35]. Тем самым М. Фуко становится апологетом пространственного, дискретного и дисперсного, что делает его противником непрерывной историчности, а значит, и диктата времени, встраивая его мысль, таким образом, в постмодернистскую парадигму.

Продолжая тему пространства в философии М. Фуко, необходимо отметить, что отказ от времени как определяющего феномена во многом основывается на том, что «дискурсы невозможно понимать как длительности, они могут быть поняты только как пространства» [83, с. 105]. Дискурсы нужно понимать как те самые многомерные пласты, о которых говорилось выше: они не сменяют друг друга последовательно, борьба дискурсов – это не борьба нового и отмирающего, час которого в любом случае пробил, дискурсы – это пространственные элементы, способные соединяться между собой разнообразными способами, что не подразумевает временной преемственности, но имеет при этом непосредственное отношение к вопросу власти. Получается, что, обладая властными полномочиями, вполне возможно выстроить иллюзорную иерархию дискурсов, основываясь на временном принципе и отстаивая бинарную оппозицию: новое (хорошее)/старое (плохое), или наоборот. Таким образом, ориентация на время может стать опасной тенденцией, что можно нейтрализовать только всесторонним переходом на пространственную позицию по отношению к дискурсам, которая сможет привести к «возможности ухода от телеологической истории» [83, с. 104], приносящей с собой лишь власть трансцендентного, подавление сингулярностей и исчезновение свободы. Следовательно, связанная с прерывностью мысль М. Фуко снова приводит нас к критике метанарративов, которые способствуют воплощению Идей, как раз являющихся основанием для утверждения телеологии.

В постмодернистской парадигме все вокруг начинает восприниматься в «пространственном» свете, так как время теряет свою самостоятельность, становится всего лишь частью пространства и больше уже ничего не может определять. М. Фуко говорит по этому поводу следующее: «...Время... предстает всего лишь как одна из разновидностей возможного взаимодействия между перераспределяющимися в пространстве элементами» [185, с. 193], – в философии постмодернизма это означает, что власть внешней порождающей модели как минимум нейтрализована существованием множественных равноценных дискурсов, не поддающихся власти иерархического принципа, а в идеале – полное рассеяние трансценденции, тесно связанной со временем.

Здесь стоит упомянуть еще одну связанную с пространством проблему, волнующую философию постмодернизма: проблема эта основывается на недостаточной десакрализации пространства, все еще находящегося в некоторых случаях под властью оппозиций: пространство досуга/пространство труда, пространство социальное/пространство семьи, пространство публичное/пространство частное [185, с. 194] и т. д. Эти оппозиции не всегда легко можно преодолеть, так как они пронизывают собой все бытие человека. Данные оппозиции приносят с собой тот самый иерархический принцип, от которого хочет избавиться философия постмодернизма: человек волей-неволей расставляет приоритеты и далее действует в соответствии с ними. Проблема десакрализации пространства, таким образом, остается в каком-то смысле отпущенной на самотек, так как даже М. Фуко, взявшийся за ее рассмотрение, продолжает рассуждать не о подобных «пространствах души», а лишь о «внешнем пространстве» [185, с. 194].

Если вновь вернуться к вопросу поглощения времени пространством в постмодернистской парадигме, то необходимо привести слова М. Фуко: «Сегодняшнюю же эпоху можно, скорее, назвать эпохой пространства. Мы живем в эпоху одновременного, в эпоху рядоположения, в эпоху близкого и далекого... дисперсии» [185, с. 191]. Действительно, постмодернистская парадигма является парадигмой пространственной, исключаяющей временной взгляд на феномены, а если и учитывающей понятие времени, то совершенно не в классическом его понимании. Классическое же понимание времени, таким образом, становится неким оправданием для любого метанарратива, о чем В. И. Молчанов говорит следующее: «Зачастую термин “время” употребляется там, где философы и ученые... пытаются определить некую... сущность, которая бы являлась опорой для всего их понятийного аппарата» [141, с. 26]. Это еще раз подтверждает: только «ставка» на пространство успешно помогает рассеиванию метанарративов, что является важной целью философии постмодернизма, говорящей о свободных единичностях.

В качестве примера рассеивания метанарратива, тесно связанного с темпоральностью, можно привести последовательное сведение к нулю значимости

идеи прогресса: «...Постмодерн если не отменил, то поставил под фундаментальное сомнение саму модель прогресса – поступательного и кумулятивного развития по восходящей» [158, с. 35]. Этот пример как нельзя лучше иллюстрирует процесс рассеивания трансцендентной модели, которая в данном конкретном случае воплощается в виде идеи прогресса: прогресс не может существовать вне времени, прогресс и есть воплощение времени, именно благодаря ему он и становится трансцендентной Идеей, структурирующей все планы бытия. Но пространство поглощает время, и прогресс перестает быть Идеей, выходящей за пределы имманенции, так как их больше и не существует, что позволяет говорить об абсолютной неосуществимости идеи прогресса, ее иллюзорности, а, в конце концов, и о вреде, который она несет в качестве фантазма.

Стоит также отметить, что постмодернистская парадигма помимо непосредственного рассеяния порождающих моделей в своей ориентации на пространственные отношения вырабатывает и особый пространственный язык, который «также осваивает пространство: плоскость, складка, след, замещение, расстановка...» [158, с. 36], что «отражает особую географичность нового восприятия мира и мышления о нем. Или его архитектурность» [158, с. 36]. Наличие подобного особого языка еще раз подчеркивает глубокое отличие данной парадигмы от парадигмы эпохи Модерна, которая отводит пространственным понятиям второстепенные роли и выдвигает на первый план понятия, касающиеся темпоральности, а значит, и телеологичности, что автоматически приводит к утверждению трансцендентного плана, в соответствии с которым структурируются все элементы.

Философия постмодернизма, уделяющая огромное внимание языку и вопросам, с ним связанным, не может не ввести свой собственный язык, свободный, по ее мнению, от дискурса предыдущей парадигмы. Новый же язык, выражающий некий новый дискурс, должен разрушить порядок предшествующей эпохи, неся с собой свободу от темпоральности, а тем самым и от власти любой трансценденции. Язык может, как освобождать, так и закабалить, поэтому необходимо закреплять в нем только те понятия, которые ведут к избавлению от по-

рядка иерархии, что постепенно должно привести к рассеянию тех структур, которые в данных понятиях выражаются. В рамках же нового языка, выражающего пространственность, а не темпоральность, в идеале должно происходить свободное сочетание разнообразных языковых игр в качестве сингулярностей, которые по своей природе не могут следовать принципу иерархичности, а стало быть, и принципу власти. Таким образом, сам дискурс постмодернистской парадигмы не должен являться чем-то цельным и единым, то есть в идеале он не может выступать в качестве порождающей модели. А это значит, что постмодернистский дискурс как таковой рассматривается философией постмодернизма в качестве совокупности всевозможных языковых игр, которые сами по себе уже являются равными друг другу по своей значимости дискурсами, вступающими между собой в отношения разного характера. Данные отношения при этом должны носить именно пространственный, а не временной характер, тем самым избавляя от любой возможности обретения нового иерархического порядка. Следовательно, постмодернистская философия в итоге приходит к отрицанию существования особого постмодернистского дискурса, сводя его к пространственному сосуществованию различных по своему характеру языковых практик, что и должно в результате привести к свободному производству смыслов.

Далее необходимо задать следующий важный для данного исследования вопрос: на самом ли деле философия постмодернизма полностью освобождается от времени и всего, что с ним может быть связано? Например, А. В. Рубцов считает, что полное нивелирование вопросов темпоральности в философии постмодернизма невозможно, что заметно хотя бы в самом характере философствования, присущего ее основным представителям. По его мнению, любое произведение можно попытаться изобразить в виде некоего графического построения, которое будет отражать его характер, а стало быть, покажет и его склонность к воплощению пространственности или темпоральности; некоторые произведения будут изображены в таком случае в виде симметричного сочетания своих элементов, сосуществующих в пространстве, а некоторые подобным образом выразить будет совершенно невозможно [158].

Так в какую же категорию можно отнести постмодернистские произведения? В этом месте А. В. Рубцов делает следующий вывод: «Постмодернистский текст вычертить нельзя или крайне трудно: в нем нет... организованного пространства... а потому кажется, что в нем нет понятного пространства вообще, а есть только время... равномерного... изложения» [158, с. 43]. Таким образом, на поверхность выходит противоречие, содержащееся, как может показаться, в самой сути принципов философии постмодернизма: постмодернистская парадигма нацелена на поглощение трансцендентного времени разрастающимся имманентным пространством, но сама она, как выясняется, не организована по пространственному принципу, а существует, скорее, в темпоральной форме, так как не может обходиться без текучести и определенной степени хаотичности. По мнению А. В. Рубцова, постмодернистские тексты не являются даже потоком сознания, потому что для них подходит только метафора омута [158, с. 43], что еще раз подчеркивает отсутствие в них принципа пространственной организации. Здесь необходимо более подробно рассмотреть обозначенное выше противоречие, чтобы понять, что же за ним скрывается.

Итак, мы полагаем следующее: философия постмодернизма нацелена на обоснование свободного производства смыслов, что возможно только при допущении существования сингулярностей, независимых в своем движении от некой трансцендентной инстанции. Эта инстанция, как было показано выше на примере идеи прогресса, является связанной с понятием времени, что приводит к попытке его отрицания, а тем самым и к попытке его замены пространственными отношениями, выражающимися в разрастании напластований. Но свобода в производстве смыслов невозможна без признания текучести, так как только текучесть способна привести к их неограниченной трансформации и разнообразным переходам. Текучесть же связана с процессами длительности, которая всегда ассоциируется с вопросами темпоральности. Получается, что необходимо признать сразу два тезиса: тезис о необходимости принципа текучести и тезис о поглощении времени пространством, что приводит к осознанию некой противоречивости, нуждающейся в обосновании. Но здесь сразу же стоит отме-

тить, что философия постмодернизма замечает данное противоречие и никоим образом его не игнорирует, а пытается разрешить: можно сказать, что она использует два подхода и к времени, и к пространству, выбирая из них ей соответствующие, то есть не вступающие в противоречие с ее целями, при этом отвергая те, которые воспринимаются как принадлежащие дискурсу парадигмы проекта Модерн.

Таким образом, философия постмодернизма вводит свое собственное понимание времени, которое совершенно не схоже с его классическим пониманием, состоящим в отождествлении времени с неким трансцендентным разворачиванием прямой линии, которая либо имеет определенную цель, либо является бесконечной, что непосредственно вводит принцип божественности и его власти. Также здесь не представляется возможным понимать время и как выражение определенной последовательности событий, что тоже является вариантом его классического понимания, о чем, в частности, В. И. Молчанов говорит следующим образом: «Достаточно... вспомнить... последовательность мыслей или эмоций, чтобы констатировать: здесь не дано ни малейшего следа отношений раньше – позже... Эта последовательность... может быть представлена в качестве временной только *post factum*» [141, с. 30]. Стало быть, понимание времени в его классическом смысле может являться лишь вторичным по отношению к пониманию времени, вводимому философией постмодернизма, что низводит его до зависимого положения. Подобный поворот событий приводит к потере значимости классического понимания времени, которое, по мнению философии постмодернизма, утрачивает свою способность к структурированию пространства по заданному извне образцу; именно в этом смысле философия постмодернизма и освобождается от диктата времени, что вовсе не исключает ее ориентации на процессы текучести, тесно связанные с чистой длительностью: «Чистая длительность, великое всеобщее прошлое... не могут называться временными, поскольку они суть бытие времени» [5, с. 86].

Представляется, что подобный отказ философии постмодернизма от концепции линейного времени связан в первую очередь с ее борьбой против исто-

рицизма, что во многом определено политическими взглядами ее представителей, о чем и говорит А. В. Дьяков: «У этого постструктуралистского демарша была... и политическая подоплека: в 1940-е – 1950-е гг. процессы, происходящие в СССР, заставили многих... интеллектуалов переосмыслить свои представления об истории» [81, с. 415]. Несмотря на то что представители философии постмодернизма могут подходить к подобному переосмыслению истории по-разному, общим остается одно: все они так или иначе отвергают линейное время, являющееся основанием исторических концепций, ряд которых на практике привел к самым страшным последствиям. В этом смысле только обращение к чистой длительности, не способной служить обоснованием ни для какого варианта движения исторического процесса, может, по их мнению, как-то изменить сложившуюся ситуацию, которая в любой момент способна трансформироваться в какой-либо новый вариант тоталитаризма. Таким образом, философия постмодернизма делает ставку на постоянное становление, которое никогда не переходит в состояние ставшего, то есть не превращается в нечто закостенелое и неподвижное. Только становление и текучесть, которые не подчиняются линейным принципам классического понимания времени, могут помочь утверждению находящихся в потоке сингулярностей, способных свободно выработать смыслы.

Именно такую концепцию времени предлагает Ж. Делез: «...Есть два времени: одно составлено только из сплетающихся настоящих, а другое постоянно разлагается на растянутые прошлые и будущие» [64, с. 91]. Оба этих времени не имеют линейного характера, они служат основой не для осуществления некой трансцендентной цели, устанавливающей иерархический порядок, а для творения смыслов, данному порядку не подчиняющихся.

Таким образом, оба этих времени имеют своим следствием утверждение всеохватной длительности, которая, с одной стороны, может проявить себя в разросшемся по пространственному принципу настоящем, а с другой – в безостановочном дроблении этого настоящего прошлым и будущим: «Иногда можно сказать, что существует только настоящее, впитывающее в себя прошлое и бу-

дущее... а иногда – что существуют только прошлое и будущее, делящие всякое настоящее до бесконечности...» [81, с. 417]. Но в любом случае ни то, ни другое время не соединяет прошлое, настоящее и будущее в одну прямую линию, обеспечивающую непрерывное функционирование процессов детерминации, которые в данном смысле должны проявляться в однозначном определении настоящего через прошлое, а будущего – через настоящее.

Итак, первое из этих двух нелинейных времен Ж. Делез называет Хроносом, а второе – Эоном. Хронос цикличен, Эон – это время, растянутое по прямой, но идущее сразу в двух противоположных направлениях, то есть и в прошлое, и в будущее до бесконечности; при этом Эон связан не с циклом, а с лабиринтом и неограниченным прохождением по нему событий, не имеющих материального воплощения, то есть бестелесных, Хронос же соединен с телесностью, он отвечает за план материального воплощения и процессы смешивания [64]. И все же, несмотря на связь Хроноса с телесностью, его невозможно соотнести с линейным временем, так как Хронос разом охватывает собой все настоящее, которое выступает в качестве совокупности разнообразных напластований, не имеющих пределов. Хронос – чистая длительность настоящего, Эон – чистая текучесть, воплощение потока, состоящего из чистых событий. Эти два времени не могут совмещаться друг с другом, так как «чистое событие представляет собой одновременно и сообщение, и вымысел, но никогда не бывает актуальной реальностью» [81, с. 419], которая связана с телесностью. Данная невозможность совмещения двух временных планов снова приводит нас к мысли о пространственном характере понимания времени в философии постмодернизма.

Еще одним вариантом борьбы с историцизмом является концепция деконструкции Ж. Деррида, о которой А. В. Дьяков говорит как о «самой, быть может, радикальной форме антиисторизма» [81, с. 416]. Ж. Деррида, ведущий постоянное наступление на центр и основывающуюся на нем метафизику, тем самым выступает и против любого организующего принципа исторического процесса, в первую очередь, отвергая телеологизм, который связан со структурированием: «Преформизм, телеологизм, редукция силы, значения и длитель-

ности – вот что... создает структуру» [77, с. 34], которая и выступает в качестве порождающей модели. В итоге философия постмодернизма избавляется от классического понимания времени. Классическое время полностью отвергается, так как оно выступает в качестве трансцендентной категории, через которую трансцендентность приходит в мир [93, с. 257], а также становится порождающей моделью. Его место занимает «время всеобщего сосуществования, где “до” и “после” не исключаются, но откладываются друг на друга в стратиграфическом порядке» [70, с. 69]. Подобное время выражается не с помощью учета линейной последовательности, а в соответствии с расположением напластований, которые постоянно откладываются друг на друга, никогда не исчезая из плана имманенции навсегда: рано или поздно каждое из этих напластований снова появится на поверхности, пусть и в окружении уже других соседних пластов.

Вряд ли философию постмодернизма стоит упрекать в том, что она не замечает явного противоречия в одновременной «ставке» и на пространство, и на процессы текучести: длительность здесь не связана с линейным восприятием времени, текучесть пронизывает весь план имманенции в целом. Все пласты, составляющие данный план, подвержены процессам текучести и постоянной изменчивости, которая не дает возможности для остановки и завершения. Время сливается с пространством, беспредельно разросшимся во все стороны, полностью пронизывая его, но не в смысле «стрелы времени», закономерно связывающей прошлое, настоящее и будущее, а в смысле «жидкости, пропитывающей собой губку». В этом случае вообще нельзя говорить о существовании прошлого, настоящего и будущего, так как чистая длительность, слившаяся с планом имманенции, принципам детерминизма не подчиняется. Если, например, Ж. Делез и упоминает понятия прошлого, настоящего и будущего, то делает это лишь для удобства восприятия текста, так как то, что он желает продемонстрировать своей концепцией времени, сложно выразить, используя свойственный человеку естественный язык, – подобная длительность плохо поддается языковому описанию.

От анализа понимания философией постмодернизма времени перейдем к исследованию понятия пространства. Выше нами уже было сказано, что фило-

софия постмодернизма понимает двояко не только время, но и пространство. Пространство как некое упорядоченное вместилище всех тел и вещей философией постмодернизма не принимается, так как подобное понимание пространства связано в первую очередь с гармонией, симметрией и соразмерностью всех составляющих его элементов, которые подчиняются правилам и вступают в отношения между собой только в соответствии с единым алгоритмом, полностью эти отношения определяющим. Пространство, таким образом, структурирует принадлежащие ему элементы, что делает его внешней по отношению к ним инстанцией, а значит, и инстанцией, производящей иерархический порядок и власть. Следовательно, если исходить из данного понимания, необходимо признать трансцендентный характер такого пространства и его способность к принуждению и ограничению свободного движения элементов.

О таком понимании пространства говорит А. В. Рубцов: «Классический текст... можно перевести в формат пространственного проекта: в нем есть своя... строгая архитектура. Такой текст можно... “изобразить”... в твердой графике...» [158, с. 43]. Но то, что поддается четкому вычерчиванию, обладает и такой же четкой структурой, стоящей на пути сингулярностей: данная структура сама вырабатывает единый для всех своих элементов смысл, упорядочивая их по собственному образцу.

Философия постмодернизма отказывается от подобной интерпретации пространства и вырабатывает собственное понимание, не входящее в противоречие с признанием свободы производства смыслов. Такой новый взгляд на пространство приводит к переходу от концепта Корень к концепту Ризома, которые рассматриваются Ж. Делезом и Ф. Гваттари в применении к двум разным типам книг [69, с. 6–12]. Но Книга – это идеальная метафора пространства, она и есть само пространство, которое можно понять в двух разных смыслах: как нечто, имеющее четкую структуру, и как то, что эту структуру рассеивает своим собственным неостановимым разрастанием, не подчиняющимся никаким правилам и законам.

Как полагают Ж. Делез и Ф. Гваттари, Корень функционирует благодаря бинарной структуре «дерево/корень», которая сама в свою очередь исходит из

чего-то единого, постепенно разветвляясь, но в итоге приходя к четко очерченной верхушке, что в целом соответствует принципу Единства. Ризома же связана непосредственно с Множественностью, которая является таковой сама по себе и не зависит ни от какой трансцендентной порождающей модели, Ризома свободна от принципа Единства, а значит, она не просто разветвляется к верхушке по определенным правилам, как Корень, а разрастается во всевозможных направлениях [69, с. 6–45]. Именно ризома является тем пространством философии постмодернизма, так как только в ней возможно бытие всеохватной чистой длительности, а стало быть, и свободное производство смыслов, которое может осуществиться только тогда, когда трансцендентная инстанция рассеивается. Напластования же, о которых говорилось выше, входят в пространство ризомы, они внедрены в Множественность, которая составляет ее суть наряду с бесконечным разрастанием.

Во втором томе «Капитализма и шизофрении» для обозначения фрагментов, из которых состоит ризома, вводится понятие плато: «Мы называем “плато” любое множество, соединимое с другими посредством близких к поверхности подземных стеблей так, чтобы формировать и распространять ризому» [69, с. 39], что приводит к выводу о равнозначности понятий «плато» и «пласт», так как оба они связаны с выражением разрастающейся множественности. Эти напластования, или плато, существуют одновременно в чистой длительности, которая их равномерно пронизывает, при этом они никогда не устаревают, потому что иногда «на поверхность могут выходить и очень древние пласты, пробиваясь сквозь покрывшие их образования и непосредственно воздействуя на нынешний пласт...» [70, с. 69]. Это значит, что производство смыслов в подобном пространстве не может быть ограничено временем, так как линейное время заменяется здесь временем «опространственным», что подробно было разобрано выше, к тому же такое непосредственное влияние одного пласта на другой еще раз утверждает принцип текучести, не дающий становящемуся окончательно завершиться и окаменеть. Стало быть, любой пласт может вновь и вновь производить смыслы, причиной чего является освобождение от власти трансцендент-

ного. Получается, что все плато равноценны и не подчиняются никакому иерархическому порядку, так как ризома не может быть его источником вследствие того, что она «является а-центрированной, неиерархической и незначающей системой – без Генерала, без организаторской памяти» [69, с. 38]. В результате ризома не структурирует элементы, ее цель состоит лишь в свободном разрастании.

Таким образом, понимание философией постмодернизма пространства как ризомы вступает в конфликт с классическим пониманием пространства как вместилища иерархично организованных и четко структурированных элементов. Признание этого факта приводит нас к выводу, что философия постмодернизма на самом деле не основана на противоречии, которое состоит в признании двух несовместимых между собой принципов – принципа поглощения времени пространством и принципа становления и текучести.

Нам представляется, что философия постмодернизма демонстрирует, пусть и не всегда открыто, два возможных варианта прочтения как времени, так и пространства, одно из которых в каждой паре она отвергает, а другое принимает как соответствующее своим собственным целям. Так, она отвергает линейное понимание времени и иерархическое понимание пространства, принимая при этом понимание времени как Хроноса и Эона, а пространства – как безостановочно разрастающейся во все стороны ризомы, не имеющей центра и являющейся имманенцией.

Понимаемые в этом смысле время и пространство не приводят, по нашему мнению, к противоречию между текучестью и пространственностью, так как оба в равной мере подвержены и тому, и другому: время не только текуче, но и пространственно, а пространство подвержено текучести, так как состоит из свободных единичностей, находящихся в постоянном потоке. Об этом Ж. Деррида говорит следующим образом: «...Разнесение-распростираение... не является чисто “пространственным” или “опространствливающим”. Несомненно, оно позволяет... реабилитировать пространственность... Но... “распростираение” означает также и становление пространством самого времени...» [73, с. 101–

102]. Следовательно, чистая длительность пронизывает собой все напластования, которые в своей совокупности можно понимать и как воплощение пространства, и как воплощение времени. Классическое же время и иерархическое пространство отвергаются философией постмодернизма по причине их трансцендентной природы, которая становится источником принуждения и власти в качестве порождающей модели. Главной же целью перечисленных трансформаций является попытка дать основание свободному творению смыслов, которое тесно связано с проблемой подлинности, ставшей вопросом подлинности смыслов, вышедших на поверхность и не имеющих никакого образца, способного распределить их по степени подлинности или неподлинности.

1.4. Победа поверхности

Смысл появляется и разыгрывается на поверхности.

Поверхность – это местоположение смысла.

Ж. Делез, «Логика смысла»

При условии отсутствия трансценденции, имеющей свое выражение в линейном времени и в пространстве как вместилище структурированных элементов, множественности постмодернистской парадигмы избегают зависимости от принципа Единства, подчиняющего все, что подпадает под его влияние, четкой иерархии и жестким законам. Лишь независимые от данного принципа множественности становятся свободными единичностями, сингулярностями, способными вырабатывать собственные дискурсы. Неосвобожденные же множественности остаются при этом совокупностью приведенных в особое соответствие друг другу элементов, которые производят только тот смысл, который определен извне.

Таким образом, множественности могут существовать в двух состояниях: как сингулярности, функционирующие по своим собственным правилам и свободно вырабатывающие смыслы, и как элементы, вписанные в детерминированную принципом Единства структуру, задающую некую определенную ли-

нию смысла. Вследствие того что философия постмодернизма постоянно старается избежать любого структурирования, ведущего к установлению властного порядка, она не сводит проблему противоречия между принципом единства и существованием множественностей к четкой оппозиции Единое/Множественное. Данное противоречие связывается в первую очередь с рассеянием Единого, что приводит к рассеянию самой дихотомии Единое/Множественное, а тем самым и к установлению Множественности, состоящей из множественностей и понимаемой как ничем не ограниченное движение сингулярностей.

Получается, что и здесь происходит выход за пределы любых бинарных оппозиций, о чем Ж. Делез говорит следующим образом: «Именно понятие множественности одновременно направлено против Единого и множественного, ограничения Единого множественным и противопоставления множественного Единому» [66, с. 249]. В этом смысле сам принцип Единства может превратиться в сингулярность и выступать наравне с другими сингулярностями в пространстве ризомы, не имея при этом власти над ними: множественности в качестве сингулярностей ни в коем случае не вступают во властные отношения, потому что не подчиняются иерархическому принципу Единства, становящемуся всего лишь одной из многих вариаций, которая тоже может сотворить собственный смысл, но смысл, не имеющий приоритета над смыслами, произведенными другими вариативными рядами.

Без понимания пространства как ризомы множественности не могут стать сингулярностями, свободно производящими смыслы, так как сама ризома – «не единое и не множественное, она состоит не из единств, но из измерений, образуя многомерные линейные множества...» [83, с. 186]. Это значит, что ризома как таковая уже предполагает рассеивание любого организующего центра, в том числе и оппозиции Единое/Множественное, приводящей к установлению властных отношений в независимости от исхода борьбы между своими членами. Даже если побеждает Множественное, оно само становится центром власти, не давая Единому возможности проявить себя в качестве сингулярности, то есть иерархический порядок в этом случае вновь восстанавливается. Ризома

также не является чем-то непрерывным, так как непрерывность возможна лишь при отсутствии настоящего различия между сингулярностями, сливающимися в таком случае в поле единственного смысла, который производится некой внешней по отношению к ним инстанцией, что заставляет вернуться к вопросу об утверждении иерархии и власти. В этом случае трансценденция сводит все смыслы, вырабатываемые сингулярностями, к единому образцу, который становится для них законом; все же, что не вписывается в эти рамки, она отбрасывает в сторону, а затем уничтожает.

Таким образом, ризома прерывна, прерывность – ее важное свойство: ризома состоит из плато, которые отличаются друг от друга в силу того, что не существует никакого единого смысла, способного их определенным образом структурировать, а значит, каждая сингулярность вырабатывает свой собственный смысл, равный по значению другим смыслам, но при этом кардинально отличный от них. Между двумя плато, вырабатывающими свой смысл, находится складка, которая не только разделяет их, не давая им возможности слиться в одно целое, но и сама является потенциальным плато, которое когда-нибудь сможет развернуться и произвести новый смысл, превратив упомянутые плато в две складки.

Получается, что ризома – это пространство, в котором находятся совершенно несхожие между собой сингулярности, творящие такие же несхожие между собой смыслы, равные друг другу лишь в своей значимости. Только в пространстве ризомы могут найти себе место множественное и различное, и только в этом случае возможна свобода, не связанная с утверждением никаких метанарративов. Именно поэтому Ж. Делез пишет: «Множественное... как множественное – это объект утверждения; точно так же и различное как различное – это объект радости» [64, с. 365].

Таким образом, только различие может быть основанием для перевода множественностей из состояния структурированности в состояние свободных единичностей. При этом различие между всеми сингулярностями и производимыми ими смыслами нельзя смешивать с плюральностью [66, с. 251], так как любые оппозиции, выступающие в качестве порождающей модели, вполне мо-

гут быть объяснены и утверждены с помощью принципа плюрализма: «...Именно различие, не подчиненное тождественному, не дойдет... до оппозиции и противоречия...» [66, с. 10], что, по нашему мнению, и приводит в итоге к отказу от противоречия в пользу чистого различия, которое одно может сделать множественности свободными от любых трансцендентных структур.

Подобная ставка на множественности, с помощью чистого различия преодолевающие дихотомию Единое/Множественное, подвергается критике А. Бадью. Сам А. Бадью также занимается вопросами множественности, но подход Ж. Делеза его совершенно не удовлетворяет: он полагает, что концепция Ж. Делеза вновь приводит к утверждению Единого в качестве всеобщего образца, которому необходимо следовать, а сам Ж. Делез не является тем, кем его принято считать, то есть проповедником различия и противником системы, а также критиком тоталитаризма в любом его воплощении, так как в действительности он, заявляющий о низвержении платонизма, вполне ему соответствует [5, с. 17]. Как, к примеру, пишет об этом А. В. Дьяков: «Бадью камня на камне не оставляет от делезианства» [81, с. 363], – именно поэтому мыслям А. Бадью здесь следует уделить особое внимание.

Итак, А. Бадью говорит, что «...на первый взгляд кажется, что Делез... возвещает, что нам необходимо отказаться от распределения Бытия согласно законам Единого и Множественного...» [5, с. 19], но это только на первый взгляд, потому что на самом деле, если мы верно понимаем позицию А. Бадью, законы Единого никуда при этом не исчезают, все еще оставаясь определяющими [5], а это откровенно противоречит положению философии постмодернизма о свободных единичностях. Таким образом, вновь становится актуальным противоречие между Единым (или принципом Единства) и существованием сингулярностей, способных производить смыслы, потому что если возвращается Единое, то вместе с ним возвращается и подчинение любых множественностей принципу иерархии и власти. Стоит задаться следующим вопросом: на самом ли деле Ж. Делез допускает данное противоречие, связанное с признанием принципа Единства, как это утверждает А. Бадью?

По мнению А. Бадью, принцип Единства, подавляющий свободу любых сингулярностей, признается Ж. Делезом не в открытую, а имплицитно, что и позволяет какое-то время доверять его мысли, но если внимательно вчитаться в текст, то станет понятно: Ж. Делез вводит некое новое Единое, под которым подразумевает событие, являющееся уникальным, то есть Бытие [5, с. 19]. Мы полагаем, что данное рассуждение должно привести читателя к мысли о том, что Бытие служит общим основанием для всех других событий, которые не могут при этом выйти за его пределы: тем самым свобода творчества в имманенции, так важная для философии постмодернизма, ставится под вопрос.

Здесь необходимо вспомнить о вышерассмотренном противоречии философии постмодернизма между одновременным утверждением текучести и пространственности, чтобы лучше понять и противоречивость признания единого Бытия на фоне множественностей, тяготеющих к превращению в сингулярности. Итак, единое Бытие является в то же время Событием, то есть Со-бытием разнообразных множественностей, способных в качестве сингулярностей свободно производить смыслы, не детерминированные при этом Событием как таковым. Событие в данном контексте не может являться воплощением принципа Единства, так как само оно состоит не из тождеств, ведущих к установлению иерархии, а из различий, не предполагающих такой возможности. С. Жижек, например, говорит о понимании События Ж. Делезом так: «Делез – виталист, настаивающий на абсолютной имманентности События порядку Бытия, понимающий Событие как Единое-Целое пролиферирующих различий Жизни» [91, с. 142].

Таким образом, Событие в принципе может рассматриваться как Единое, но только в особом смысле, то есть как Целое, наполненное огромным количеством различий, неопределимых этим Целым однозначно: скорее, сами различия и их взаимоотношения будут определять характер подобного Целого, который может постоянно изменяться. Мы можем сделать вывод, что так называемое Единое Ж. Делеза и Единое, которое А. Бадью ему приписывает, являются совершенно разными Единствами, не имеющими между собой точек соприкосновения. С нашей точки зрения, Единое Ж. Делеза, если его вообще можно так

назвать, не должно рассматриваться в отрыве от противоречия между одновременным признанием текучести и пространственности, а это значит, что подобное Единое тесно связано с ризомой, которая пропитана чистой длительностью. Ризома и есть то самое Бытие-Событие, состоящее исключительно из различий, не имеющих никаких относящихся к ним тождеств, то есть Бытие-Событие, слагающееся из плато и складок – разломов, что еще раз говорит об освобождении множественностей от иерархического порядка и тем самым об их способности к производству смыслов в качестве сингулярностей.

Подобное утверждение освобожденных множественностей, явившееся следствием рассеяния бинарной оппозиции Единое/Множественное, так или иначе, приводит к дальнейшему преодолению в рамках постмодернистской парадигмы и всех других дихотомий, которые когда-то были фундаментом классики. В первую очередь здесь нужно указать на такие оппозиции, как внешнее/внутреннее и поверхность/глубина, служащие для установления определенного иерархического порядка с помощью соотнесения всех элементов структуры с тем или иным членом пары. Существуют элементы, принадлежащие внешнему плану, а тем самым поверхности, но существуют и элементы, скрывающиеся в глубине, то есть подобные элементы составляют внутренний план, который в данном контексте (а не в контексте взаимоотношения между имманентным и трансцендентным) является главным, а значит и составляющие его элементы становятся элементами определяющими.

Таким образом, движение мысли здесь должно осуществляться по следующему принципу: от внешнего к внутреннему, с поверхности в глубину, потому что только в этом случае можно постичь истину, скрывающуюся где-то в центре. В некоторых случаях истина, наоборот, скрыта за пределами поверхности, что заставляет совершать трансцендирование. В данном случае высота будет представлять собой внутреннее, то есть то, до чего необходимо добраться, чтобы постичь истину, а низ – внешнее, то есть то, что лежит на поверхности. Но несмотря на то что все указанные оппозиции являются пространственными, философия постмодернизма методично их отвергает и рассеивает, так как за

этими пространственными формами скрываются отношения власти и подчинения. Таким образом, философия постмодернизма предлагает свой собственный план, не связанный ни с одной из этих дихотомий.

Обратимся к словам Ж. Делеза, который говорит о преодолении платонизма через «упразднение как мира сущностей, так и мира явлений» [64, с. 329]. В этом смысле платонизмом можно назвать любое воплощение подобного разделения мира на сущность и явление, а тем самым и на внешнее и внутреннее, поверхность и глубину, что с точки зрения философии постмодернизма всегда приводит к утверждению власти трансцендентной инстанции.

Таким образом, платонизм в интерпретации философии постмодернизма в любой из своих модификаций признает приоритет сущностей перед явлениями, что утверждает принцип иерархии и власти. Нам представляется, что возможен и другой вариант – акцент на явления, а не на сущности, но это снова приводит философию постмодернизма к мысли о возвращении метафизики, правда, уже не в форме чистого платонизма, а в форме феноменологии, которая также критикуется философией постмодернизма. Таким образом, единственным выходом из данной запутанной ситуации для философии постмодернизма является создание некоего собственного плана бытия, который не будет связан ни с признанием приоритета сущности перед явлениями, ни с акцентом на сами явления без учета вопроса о статусе и роли сущности, имплицитно при этом допускаемой. Суть этого плана можно выразить так: он должен представлять собой смешение внешнего и внутреннего или поверхностного и глубинного, «так как они – две неразрывные стороны одной и той же поверхности, чье... прошлое и будущее всегда находятся во взаимнообратимой связности» [64, с. 57].

Только переход к чистой поверхности может, как полагает философия постмодернизма, служить гарантией избегания бинарной оппозиции явление/сущность, тесно связанной с дихотомиями внешнее/внутреннее и поверхность/глубина. Подобный переход при этом нельзя понимать как победу внешнего над внутренним, поверхности над глубиной, явления над сущностью, так как в этом случае произошло бы возвращение метафизики, устанавливающей

новую трансценденцию вместо старой. Переход же этот следует понимать только в качестве полного рассеяния данных оппозиций, не предполагающего никакой иерархии.

Поверхность, таким образом, – это то, что преодолело саму дихотомию поверхность/глубина. Такая поверхность не является той поверхностью, которую можно поставить в пару с глубиной и подчинить ей, также ее нельзя сделать и определяющей по отношению к глубине: поверхность – это нечто, не входящее в бинарные оппозиции ни при каких условиях, то есть это уже некая новая поверхность, являющаяся полем для свободного производства смыслов, а также для свободного их движения. При этом нельзя говорить о том, что подобная поверхность что-то содержит, скрывает под собой, как это можно было сделать по отношению к поверхности как к одному из членов оппозиции поверхность/глубина. Эта новая поверхность ничего под собой не имеет: она только воплощает собственную поверхностную энергию, которая при этом «не локализуется на поверхности, а лишь участвует в ее формировании и переформировании» [64, с. 145]; именно данная энергия независимой от понятия глубины поверхности способна ускорить свободное производство смыслов, которое затруднено в любом из вариантов платонизма. Здесь необходимо подчеркнуть, что нельзя понимать преодоление платонизма просто как «упразднение в едином жесте как мира сущностей, так и мира явлений» [81, с. 252], потому что в этом случае нельзя было бы говорить о какой-то позитивной программе, которая в философии постмодернизма, по нашему мнению, все же имеется и которая заключается в утверждении свободного творения смыслов сингулярностями.

Таким образом, победа поверхности заключается не в перевернутом подавлении теперь уже глубины, которая в этом случае превратилась бы в нечто зависимое от поверхности, и что снова привело бы к вопросу об иерархии, но в выведении самой глубины на поверхность: «По правде говоря, все формы рассеиваются, отражаясь в этом всплывающем дне. <...> Поднимающееся дно уже не в глубине, но обретает автономное существование...» [66, с. 45–46], – то есть существование в качестве сингулярности, не зависимое ни от каких оппозиций.

Поверхность также тесно связана с понятием ризомы, так как ризома состоит из плоскостей, способных выходить на поверхность в произвольном порядке и тем самым вступать в самые разнообразные комбинации, которые приводят к производству все новых смыслов.

У ризомы, как уже было отмечено, нет центра, а значит, нет и сторон, которые можно установить только по отношению к какой-либо точке отсчета, которая и была бы в данном случае центром. Но для ризомы и ее напластований не нужна никакая точка отсчета, потому что ее установление в любом случае обернулось бы бессмысленностью. Рост ризомы никогда не прекращается, то есть постоянно появляются новые напластования, вырабатывающие свои собственные смыслы, но при этом старые напластования никуда не исчезают, имея точно такое же право на производство смыслов, как и новые пласты, следовательно, любая точка, принятая за точку отсчета, мгновенно бы перестала быть таковой, так как не смогла бы в таком качестве удержаться в ризоматичном пространстве. Таким образом, любое напластование способно неожиданно выйти на поверхность и сотворить свой собственный смысл, который может объединяться со смыслами, выработанными другими напластованиями, что приводит к разветвлению смыслов. Поскольку не может существовать никакой точки отсчета, то все смыслы будут равны друг другу по значимости, а это значит, что ни один из них нельзя отодвинуть в сторону.

Итак, рассматривая все изложенное выше, необходимо подчеркнуть, что поверхность, победившая глубину, является именно поверхностью ризомы и может существовать лишь в этом качестве, так как глубина исчезает только в ризоматичном пространстве. Поверхность, понимаемая исключительно в смысле поверхности ризомы, являющейся чистой имманентностью, сама становится имманенцией. Получается, что больше не существует ни внешнего, ни внутреннего, так как не существует иерархического порядка, который ставит внешнее как поверхность в зависимость от внутреннего как глубины, «ибо внутреннее и внешнее равным образом являются частями имманентности, где они и растаяли» [69, с. 260].

Только поверхность ризомы может быть тем местом, где движутся и создают различные сочетания смыслы, потому что такая поверхность не занимается их закреплением в каком-то определенном месте, так как «только она способна детерриторизоваться» [69, с. 101], что означает полное отсутствие инструментов фиксации, позволяющее смыслам идти в любом направлении, ничем и никем не заданном. Следовательно, поверхность не просто не является препятствием на пути к смыслам и их постижению: в качестве поверхности ризомы она превращается в главное условие самого формирования смыслов. Без поверхности не существуют и смыслы, потому что «поверхность – это местоположение смысла: знаки остаются бессмысленными до тех пор, пока они не входят в поверхностную организацию...» [64, с. 146]. М. Фуко комментирует это следующим образом: «...На границах плотных тел событие бестелесно...; на поверхности слов и вещей бестелесное событие – это смысл предложения...» [191, с. 451].

Любое предложение, содержащее смысл, выражено с помощью языка, и здесь не важно, написано ли данное предложение или же оно произнесено, – и в том, и в другом случае язык выступает в качестве посредника, без которого смысл, заключенный в предложении, невозможно было бы раскрыть и проинтерпретировать. Например, Ж. Лакан, выстраивающий свою концепцию бессознательного по принципу языка, говорит об этом: «Именно мир слов и порождает мир вещей... Итак, человек говорит, но говорит он благодаря символу, который его человеком сделал» [125, с. 46].

Таким образом, все остается знаком, не имеющим смысла, пока оно не начинает свое движение по поверхности ризомы, где и получает смысл, который им самим же и вырабатывается независимо ни от какого принуждения. Следовательно, вне поверхности множественности являются скоплением разнообразных знаков, не поддающихся интерпретации, но выходя на поверхность, они трансформируются в свободные единичности – сингулярности, которые не могут существовать без производства смыслов. Все это нужно понимать так: нет никакой глубины, где содержатся изолированные от поверхности,

а тем самым и от самого языка смыслы, – есть только ризома, на поверхности которой происходит их свободное производство и движение, а язык в таком случае сам обращается в чистую поверхность.

Итак, уход от глубины и от оппозиции поверхность/глубина в целом приводит к акценту на язык, который выступает посредником между знаками и выработкой смыслов. Подобное посредничество языка проявляется в нашей повседневной жизни постоянно: например, читая какую-либо статью в газете, журнале или на интернет-портале, человек видит перед собой только совокупность знаков, которая не имеет никакой глубины в пространственном значении, но данная совокупность знаков воспринимается им при этом как нечто, имеющее определенный смысл, направленность которого будет зависеть от той или иной его интерпретации, зависящей в свою очередь от того, кто именно прочел данную статью.

Интерпретация в рамках постмодернистской парадигмы связана с разнообразием языковых дискурсов, каждый из которых по-своему выражает содержание статьи. Не существует ни истинных, ни ложных интерпретаций любого текста, каждая из них имеет полное право на существование наравне с другими, то есть никакую из интерпретаций нельзя отвергать как не соответствующую действительности.

Сказанное применимо и к любому звуковому и видеоряду: в этом случае смыслы точно так же вырабатываются только тогда, когда знаки опосредуются языком.

Ж. Делез, например, красочно иллюстрирует проблему отсутствия глубины, в которой могли бы спрятаться смыслы в ожидании правильной интерпретации, подробно рассматривая такой феномен, как кино. О. В. Аронсон подчеркивает: «...Кино – ...место, где растворяется философия, взыскующая смысла, где выходят на поверхность смутные образы, еще не закрепленные в изображении, не обладающие никакой ценностью» [3, с. 14]. Но Ж. Делез уделяет феномену кино такое огромное внимание не только потому, что кино можно рассматривать как пример отсутствия места, где прячется глубинный смысл.

Кино в то же время является средоточием всего, на чем основывается философия постмодернизма, так как оно «представляет собой систему, производящую движение в зависимости от произвольно взятых моментов, то есть от равноудаленных мгновений, подобранных так, чтобы производить впечатление непрерывности» [63, с. 44]. Таким образом, здесь есть все, что необходимо постмодернистской парадигме: и произвольность, и движение, связанное с текучестью, и непрерывность, являющаяся в действительности совокупностью прерывностей – кадров, что тем самым получает связь не столько со временем, сколько с ризоматичным пространством. Именно поэтому философия постмодернизма оказывается в итоге так тесно сопряжена с проблемой новых технологий и всеобщей виртуализации – проблемой, истоки которой можно проследить в развитии кинематографа XX века. Сам Ж. Делез в рамках своего исследования феномена кино замечает следующую опасную тенденцию: «...План как таковой теперь напоминает не столько глаз, сколько перенасыщенный информацией мозг, продолжающий непрестанно ее поглощать» [63, с. 599].

Вопрос о смыслах и их движении по поверхности раскрывается в концепции номадизма, то есть кочевания. Выше уже было сказано о том, что на поверхности ризомы невозможно произвести четкое прикрепление любого из смыслов к какому-то определенному месту. Отсутствие глубины, также вышедшей на поверхность, приводит, по нашему мнению, к тому, что не может существовать никакого критерия истинности, а это утверждает равенство всех свободно движущихся смыслов: «Кочующее мышление есть отказ от создания жестко центрированных систем» [83, с. 205], – подчеркивает А. В. Дьяков.

Получается, что в рамках постмодернистской парадигмы номадическое (кочевое) распределение сингулярностей на поверхности вытесняет более привычное прикрепление элементов к определенным местам, что соответствует победе ризоматичного пространства, пронизанного чистой длительностью, над иерархически организованным пространством, присваивающим каждому из своих элементов четко детерминированное положение. Таким образом, свободные единичности можно назвать также номадическими сингулярностями, так как их свобода связана именно с кочеванием, что делает их принадлежащими к

дионисийскому миру, который наполнен энергией неограниченной свободы производства смыслов [64, с. 150–151].

В итоге склонность философии постмодернизма к освобождению множественностей от власти метанарративов приводит к установлению номадизма в качестве образца в любой сфере, что позволяет заявлять о равенстве не только абстрактных смыслов, но и всех ценностей, которые только могут существовать. Ценности в качестве сингулярностей постмодернистской парадигмы также подвержены кочевому образу жизни, а значит, могут постоянно меняться друг с другом местами. Таким образом, два варианта существования множественностей (как номадических сингулярностей и как прикрепленных к своим местам элементов) можно рассматривать и с точки зрения двух разных образов жизни: кочевого, стремящегося к полному осуществлению свободы, и оседлого [69; 70], довольствующегося своими ограниченными возможностями в производстве смыслов и не сопротивляющегося тем самым никаким властным установлениям, что также говорит и о лояльности государству.

Любое стремление к свободе, как полагает философия постмодернизма, должно идти по пути перехода от оседлости к номадизму, так как только освобождение от прикрепления к конкретной территории может предоставить свободу действий. Данный переход при этом имеет несколько граней, каждая из которых одинаково важна, так как вносит свой вклад в достижение полной свободы от любых установлений власти. Этими гранями перехода к номадизму могут выступать разные аспекты абсолютной детерриториализации, являющиеся относительными детерриториализациями, которые можно обозначить как детерриториализации «географические, исторические и психосоциальные» [70, с. 102].

Возвращаясь к вопросу о ценностях, можно обратить внимание на разное восприятие их в оседлом и кочевом образах жизни. Оседлый образ жизни признает абсолютный характер ценностей, а значит и власть метанарративов, что приводит к идее господства и подчинения, которая в данном случае никогда не ставится под сомнение. Кочевой же образ жизни отвергает подобное признание абсолютного характера ценностей, так как ценности сами являются номадами,

которые постоянно переходят с одного места на другое, а стало быть, не могут превратиться в метанарративы, что приводит к признанию релятивизма и отвержению любых идей, связанных с утверждением господства.

Учитывая это, мы можем сделать вывод, что философия постмодернизма приходит к идее мультикультурализма, который отвергает все разновидности этноцентризма в самом обширном его понимании. Философия постмодернизма «делает ставку» на циркуляцию всех ценностей, а не на их укоренение в какой-то определенной культуре, что и подчеркивает Ж. Л. Нанси, говоря о мысли Ж. Делеза как о «философии траектории, а не почвы и территории» [144]. Такую характеристику можно отнести к постмодернистской парадигме в целом.

Итак, философия постмодернизма рассеивает такие бинарные оппозиции, как Единое/Множественное, внешнее/внутреннее, поверхность/глубина, явление/сущность, что приводит к утверждению множественностей, которые стремятся стать сингулярностями, способными свободно производить смыслы. Эти смыслы создаются на поверхности, которая является поверхностью ризомы, и далее свободно движутся, кочуют по ней, не сталкиваясь при этом с какими-либо препятствиями. В рамках постмодернистской парадигмы только кочевание связано со свободой в производстве смыслов – любая их фиксация сразу же приводит к возрождению идеи господства, так как прикрепление к месту – это условие установления иерархического порядка. Таким образом, для философии постмодернизма и для всей постмодернистской парадигмы в целом номадизм является борьбой с иерархией и принципом власти.

Кочевание смыслов по поверхности ризомы, тесно связанное с проблемой подлинности вследствие невозможности их четкой фиксации и отсутствия критерия истинности, связано также и с важной для всей философии постмодернизма темой нормы и патологии, которая не может рассматриваться вне вопроса об установлении властных отношений. В рамках постмодернистской парадигмы утверждается, что власть всегда старается четко определить, что является нормой, а что ей не является и, стало быть, подлежит подавлению или полному искоренению. Оппозиция оседлость/номадизм идейно связана с оппозицией норма/патология, о чем и идет речь в следующем параграфе.

1.5. Дихотомия разум/безумие и проблема подлинности

Если мир... парадоксален... то мы обязаны обрести мышление, явно тяготеющее к парадоксальности.

Ж. Бодрийяр, «Пароли»

Мыслить «акатегориально» – значит противостоять темной глупости и мгновенно отличать себя от нее.

М. Фуко, «Theatrum philosophicum»

Проблема подлинности в рамках философии постмодернизма не может рассматриваться вне вопроса о разуме и безумии, который всегда волновал ее представителей. Протест против логоцентризма, открыто выраженный Ж. Деррида [76], был присущ и всей философии постмодернизма в целом. Она в качестве своей ближайшей цели избрала рассеяние любых порождающих моделей, являвшихся для нее не только центристскими по своей сути, но и связанными с упорядочиванием в форме структурирования, которое имело, по ее мнению, прямое отношение к воплощению Логоса.

Порождающие модели, отвергаемые философией постмодернизма, часто имеют форму бинарной оппозиции. Подобная структурированность любой модели прямо передается и ее копии, что приводит к невозможности свободного производства смыслов и их номадического движения по поверхности.

Дихотомия разум/безумие не является принадлежащей к сфере подлинности, так как данная бинарная оппозиция подчиняется Единому, то есть принципу логоцентризма, который необходимо разрушить, что и пытается выполнить философия постмодернизма. Она осуществляет рассеяние этой оппозиции, возможное лишь за счет разрастания второго члена данной пары и тем самым сужения сферы первого члена, который постоянно старается поглотить второй. При этом нужно подчеркнуть, что безумие, ведущее в этом смысле атаку на разум, ни в коем случае не становится порождающей моделью, единым образцом, которому должны соответствовать производные от него явления.

В рамках постмодернистской парадигмы безумие само рассеивается на многочисленные составляющие, избегая тем самым своего превращения в монолит. Об этом и говорит, рассуждая об «Истории безумия в классическую эпоху», А. В. Дьяков, когда задается следующим вопросом: «Но может ли говорить от первого лица то, что не является даже исторической универсалией, а выступает как множество сингулярных точек, разбросанных по необозримому историческому пространству?» [81, с. 428] Безумие, таким образом, в идеале невозможно зафиксировать с помощью какого-то одного четкого определения, что позволяет ему выступать в самых разнообразных формах, а значит и свободно производить множество смыслов, не зависимых ни от какого принуждения.

Можно сказать, что отношение философии постмодернизма к вышеуказанной дихотомии является показательным примером отношения к трансцендентному вообще, так как ее критика разума как основополагающего принципа в то же время является и критикой любой трансцендентной инстанции, устанавливающей границы для определения подлинного и отнесения к нему того или иного феномена.

Таким образом, логоцентризм как выражение этой трансценденции постоянно ограничивает свободу имманентного плана, что присуще всей западной метафизике, которую Ж. Деррида называет метафизикой наличия, так как «логоцентризм идет рука об руку с определенностью бытия сущего как наличности» [76, с. 127]. Следовательно, чтобы освободить план имманенции, философия постмодернизма предлагает расшатать конструкцию западной метафизики, а данное расшатывание, по ее мнению, нужно начинать именно с деконструкции логоцентризма: «...Если вы хотите остаться последовательными... нужно сохранять идею деконструкции логоцентризма, потому что все и вся в этой общей архитектуре зависит от логоцентризма» [183, с. 168].

Но само деконструирование логоцентризма зависит в свою очередь от деконструкции оппозиции разум/безумие, являющейся одной из определяющих структур западной метафизики, которая постоянно стремится к четкому установлению признаков разумности. Здесь стоит обратиться к истории исследова-

ния патологического сознания, так как именно данный опыт является полем, на котором разыгрывается действие бинарной оппозиции разум/безумие, синонимичной оппозиции норма/патология.

Итак, если задаться вопросом, существует ли некая особая грань сознания, присущая только тем, кого мы имеем обыкновение называть сумасшедшими, душевнобольными, психически нездоровыми, то необходимо будет установить, на самом ли деле функционирование этой особой грани имеет какие-либо кардинальные отличия от функционирования сознания так называемого человека нормального, что, конечно же, вновь приводит к вопросу о патологии и норме.

Вопрос этот не устаревает, потому что дихотомия патология/норма, как уже было отмечено выше, является некой постоянной структурой всей западной метафизики, помогающей упорядочивать хаос феноменов, который затемняет рациональное понимание человеком себя и окружающего мира. Правда, нужно отметить, что упорядочивание, подчиняющееся данной структуре, согласно философии постмодернизма, является практической необходимостью для тех, кто производит власть, не являясь при этом точным отражением реальности. Социальное пространство в целях осуществления власти должно иметь четкую, хорошо просматриваемую связь элементов, располагающихся на системно организованных уровнях. Именно соблюдение этих условий и является гарантом успешного функционирования социального. Здесь стоит сказать, что философия постмодернизма постоянно подчеркивает следующий факт: в борьбе за поддержание бесперебойной жизнедеятельности социального совершенно не ставятся вопросы о самой сущности патологии и нормы, вопросы об основаниях допустимости такой демаркации.

Нам представляется, что паре патология/норма соответствует пара сознание безумца/сознание не-безумца (то есть человека нормального). Что же следует из этого соответствия? Самое главное следствие – признание некой демаркационной линии между этими двумя видами или типами сознания. Это признание имплицитно содержит в себе отвержение всех феноменов, наполняющих сознание безумца, в силу того что они не соответствуют заданной норме,

так как не являются связанными с принципами разума, что делает их даже опасными с точки зрения социального.

Когда же возник подобный взгляд на сознание? М. Фуко постоянно отмечает тот факт, что современное ему отношение к данной теме, несмотря на внешнее отличие от классического опыта, подпитывается именно им [186]. Конечно, методы работы с душевнобольными изменились и стали более гуманными, но сама суть вопроса осталась той же, что можно выразить следующим образом. Есть сознание, оно функционирует так, как ему положено, оно присуще нормальному человеку – так и должно быть, потому что все это является чем-то само собой разумеющимся; но есть сумасшедший, у которого сознание функционирует как-то не так, оно сбивается с магистральной линии, что является разрушающей порядок и приводящей к хаосу патологией. Патологичность этого сознания делает его отличным от сознания человека нормального, что и приводит к удвоению сознания.

Далее нужно попытаться ответить на два важных вопроса. Первый вопрос: может ли непатологическое сознание найти точки соприкосновения с сознанием патологическим и «вытащить на свет» хотя бы некоторые из его феноменов, и при каких условиях это возможно? Второй вопрос: действительно ли сознание как таковое можно уверенно поделить на две части: сознание разумного (нормального) человека, то есть сознание непатологическое, и сознание безумца (сумасшедшего), то есть патологическое? При этом нельзя забывать и о самом существовании бинарной оппозиции норма/патология, которая во многом будет определять ответы на данные вопросы.

М. Фуко выделяет четыре формы отношения к безумию в классическую эпоху, которые он называет формами его сознания: критическую, практическую, энонсиативную и аналитическую [186, с. 198–202]. Эти формы взаимосвязаны и нерасторжимы, они призваны сделать патологическое сознание зависимым от разума. Но то, что было присуще эпохе классической, сохранилось в какой-то степени и в эпоху философии постмодернизма: «Те лики безумия, которые последовательно сменяют друг друга в современном мире, обязаны

своими характерными чертами пропорциям и связям между четырьмя этими главными составляющими» [186, с. 204].

Таким образом, можно сделать следующий вывод. В рамках постмодернистской парадигмы предполагается, что с помощью обозначенных выше форм происходит попытка достичь цели, являющейся общей главной целью всей западной метафизики, а тем самым и всей западной культуры как таковой: снять с патологического сознания его значимость, свести его к нулевому уровню, то есть к смерти, исчезновению. Необходимо же все это для того, чтобы обосновать единство и нерасщепленность сознания в качестве трансценденции. Сознание, связанное с классической рациональностью и синонимичное разуму, становится для философии постмодернизма метанарративом.

В соответствии с идеями философии постмодернизма схема «убийства» другого члена бинарной оппозиции, мешающего утверждению данного метанарратива, такова: необходимо поставить безумие в полную зависимость от разума, затем осветить его разумом, а потом обратить в абсолютный ноль, в пустоту, превратить в полное отсутствие, тем самым сделав сознание так называемого нормального человека сознанием как таковым. Но такую схему, как мы полагаем, определенные трудности постигли еще в период кризиса веры в Великий Нарратив, и уже Э. Гуссерль, также обосновывавший целостность сознания, отталкивается совсем от другой точки, о чем будет сказано позднее.

Здесь же стоит подчеркнуть, что постмодернистская парадигма выявляет преимущество нормы, которая борется с патологией, используя все доступные средства. Но за этим отбрасыванием сознания безумца на периферию, за его подчеркнутым игнорированием скрываются тревога и страх. Проще назвать это сознание неразумием, сблизить его с моральными требованиями и судить по нравственному образцу, рожденному разумом, чем вслушаться в него и попытаться понять, что в нем заключено: «Безумие было, с одной стороны, всецело исключено из мира, а с другой – всецело объективировано, но никогда не было явлено само по себе, говорящим на собственном языке» [186, с. 207]. И если до классической эпохи безумие оценивалось в качестве жуткой, inferнальной, но

все же реальности [186], способной в любой момент показать себя человеку, то с наступлением классической эпохи оно стало всего лишь отмирающей тенью Великого Нарратива – Разума.

Чтобы лучше понять отношение к патологическому сознанию в классическую эпоху, необходимо обратиться к одной из ее ключевых фигур – Р. Декарту и его принципу сомнения, о котором М. Фуко говорит как о «великом заклятии ума» [186, с. 292]. И действительно, во всех своих рассуждениях Р. Декарт самым определенным образом отбрасывает как несуществующее все, что не укладывается в рамки его четкой схемы, чем прекрасно выражает дух классической эпохи и ее веру в Великий Нарратив. Он говорит: «...Каким образом можно было бы отрицать, что руки эти и все это тело – мои? Разве только я мог бы сравнить себя с... безумцами...; но ведь это помешанные, и я сам показался бы не меньшим безумцем, если бы перенял хоть какую-то их повадку» [62, с. 17]. Получается, что на опыт безумцев нельзя обращать свое внимание, потому что он не может принести ничего, что могло бы пригодиться разуму в выстраивании его схем, нацеленных на получение одной-единственной истины: безумие не способно вырабатывать смыслы.

Все это выступает иллюстрацией вышеобозначенной проблемы, связанной с соотношением сознаний безумца и нормального человека: существует мыслящая субстанция, которая для того чтобы достичь истины должна «работать» строго по определенной схеме, не отклоняясь от правил, что и является в целом сознанием нормального человека, то есть сознанием вообще, сознанием как таковым. Сознание же безумцев в строгом смысле слова и вовсе им не является, что ставит их в один ряд с животными, которые есть всего лишь механизмы; сумасшедшие порождают только химер, то есть иллюзии и заблуждения, не являющиеся ничем серьезным и не имеющие никакого отношения к самым значимым метафизическим вопросам. Все это, как уже было сказано, выражает, с точки зрения философии постмодернизма, дух всей классической эпохи с ее страстью к разуму и отбрасыванием всего, что не укладывается в его схему.

Говоря в этом контексте о Р. Декарте, стоит также обозначить и его рассуждение о месте, которое занимает воля в процессе борьбы с химерами: «...И

коль скоро при вынесении суждений я удерживаю свою волю в таких границах, что даю ей свободу проявлять себя лишь в отношении того, что интеллект предъявляет ей как ясное и отчетливое, я... не могу ошибиться...» [62, с. 51]. Значит, воле отведена существенная роль в достижении истины, именно воля избавляет мыслящего субъекта от заблуждений, она решительно отсекает их, лишает бытия. Но воля всегда связана со свободой, с желаниями и влечениями самого человека, стало быть, человек свободен в своем заблуждении так же, как он свободен и в своем стремлении к истине. Получается, что заблуждающийся человек сам виноват в своем заблуждении, так как он не захотел полноценно использовать свою волю. Все это касается и безумных, которых стало возможно судить с моральной и нравственной точки зрения [186], то есть и здесь проявляется власть метанарративов, отвергаемых всей постмодернистской парадигмой.

Таким образом, мы можем сделать вывод, что в контексте философии постмодернизма безумие, подчиненное всевозможным метанарративам, стало рассматриваться в классическую эпоху с точки зрения морали. Этим оно, как казалось, лишалось своей опасности, а тем самым и своеобразного очарования, к тому же оно стало полностью зависимым от эталона – Разума, ставшего Великим Нарративом, потеряв при этом собственную ценность, которую имело в эпоху Средневековья и Возрождения, когда еще не было признано патологией, и когда казалось, что «однажды, в тот миг между бытием и небытием, когда над всем царит бред чистого разрушения, мир в его реальности растворится в едином фантастическом Образе» [186, с. 39]. В классическую эпоху подобному ужасу места уже не осталось, все занял разум со своими ясными и отчетливыми идеями.

Окончательную черту, на наш взгляд, здесь подвел И. Кант, четко обозначив границы человеческого сознания. Получается, что ни один человек не в состоянии выйти за свои пределы, выскочить из собственного сознания, которое обладает некими встроенными и вечными формами, показывающими действительность именно таким образом, а не как-то иначе. То, что якобы может находиться вне этого круга, не должно быть объектом серьезного спора, потому что в данном случае истина все равно недостижима, несмотря на любые предположения о том, что же все-таки находится за гранью; мы можем говорить все,

что нам угодно, но проверить это просто невозможно, а виной тому – само устройство сознания, позволяющее ответить только на ограниченный ряд вопросов. Сам И. Кант говорит об этом так: «Пространство есть... только форма всех явлений внешних чувств, т. е. субъективное условие чувственности. <...> ...Только с точки зрения человека можем мы говорить о пространстве, о протяженности и т. п.» [102, с. 69], а время – «непосредственное условие внутренних явлений (нашей души) и тем самым косвенно также условие внешних явлений» [102, с. 74]. Нужно отметить, что все эти определения имеют отношение именно к сознанию как таковому, к сознанию, которое является нормой. Впрочем, только оно, собственно, и существует: есть это сознание и нечто трансцендентное ему, но что же это, сказать не представляется возможным, так как доступ в эту сферу сознанию закрыт. Здесь снова по определению нет места никакой патологии сознания, потому что ее нет вообще, она абсолютная пустота.

В таком случае необходимо еще раз уточнить: что же такое патология в ее применении к сознанию, если на протяжении всей классической эпохи она является ничем, в лучшем случае – заблуждением, в котором виноват сам человек, воля которого слишком слаба, чтобы бороться с химерами.

Кажется, что классическая эпоха взяла верное направление: сознание признавалось целостным, единым, но здесь и скрывалась двойственность, выявленная впоследствии философией постмодернизма, потому что имплицитно патологичность присутствовала всегда. В результате мы можем согласиться с философией постмодернизма в следующем: если на уровне целого патология отвергается как несуществующая, то при индивидуализации, при столкновении с конкретным проявлением безумия она может проявиться, правда, ее тут же стараются вынести за скобки как некое недоразумение. При этом признание права патологии на существование гарантирует, с точки зрения философии постмодернизма, свободное производство смыслов, но это утверждение спорно.

Если обратиться к феноменологической философии, то можно заметить, что вопрос о норме/патологии начал менять свое направление. Сознание в феноменологической философии, если можно так сказать, начинает «расширяться», вбирая в себя то, что в эпоху классическую оказывалось далеко за его пре-

делами: в его рамках уже не стоит вопрос о патологии, так как само патологическое сознание имеет право рассматриваться в качестве одного из феноменов сознания наряду с другими. Стало быть, патологическое сознание и сознание непатологическое являются равными феноменами единого потока, так как и то, и другое сознание охватываются сознанием более общего порядка, которое и становится сознанием вообще. Получается, что на уровне сознания вообще может быть рассмотрено в равной мере все что угодно, а в классическую эпоху под сознанием вообще подразумевался разум, присущий лишь нормальному человеку. Э. Гуссерль признает заслуги Р. Декарта, но при этом говорит, что феноменология вынуждена «отказаться почти от всего общеизвестного содержания философии Декарта» [59, с. 49].

Мы можем сделать вывод, что новая эпоха, явившаяся эпохой гибели Великого Нарратива, потребовала и нового подхода к проблеме сознания, что и показал феноменологический подход. Данный подход, как нам представляется, может дать ответ на вопрос: возможно ли сознание как таковое поделить на два вида, то есть на сознание разумного (нормального) человека – разум, и сознание безумца (сумасшедшего) – безумие? Благодаря феноменологической философии Э. Гуссерля была выявлена целостность сознания, являющегося трансцендентальным. Оно характеризуется единством структур, и в этом смысле не существует сознания патологического и непатологического: оно одно, оно целостно, оно интенционально. Но это понимание сознания отличается от классического понимания сознания, где в качестве такового рассматривался его «урезанный» вариант, имплицитно содержащий доказательство преимущества нормы над патологией. В рамках же феноменологии сознание, как мы полагаем, включает в себя в равной мере и то, что мы по привычке называем патологией, и то, что мы называем нормой. Следовательно, можно предположить, что патология и норма – это взаимосвязанные стороны одного и того же, которые при определенных условиях могут переходить друг в друга: граница между ними, как мы считаем, не является строгой, но по желанию ее перейти невозможно.

Таким образом, волевые усилия в этом случае не имеют никакого смысла, потому что игра идет совершенно по другим правилам. Здесь в соответствии со

сказанным выше мы можем попытаться ответить и на первый вопрос: способен ли разум найти точки соприкосновения с безумием? Ответ на данный вопрос дает, как нам кажется, философия экзистенциализма, связанная с феноменологией и также являющаяся философией эпохи гибели Великого Нарратива.

Исходя из основных положений философии экзистенциализма, точку соприкосновения разума и безумия как двух равноценных феноменов можно обнаружить непосредственно на границе между ними, и эта точка – Ужас, который может охватить любого человека и поставить перед Ничто, то есть по ту сторону любого сущего [198], где нет ни времени, ни пространства в их кантовском понимании. Этот метафизический Ужас открывает тому, кто, находясь в пограничной ситуации, его испытывает, слитность нормы и патологии, разума и безумия, их равенство между собой.

Таким образом, феноменология и экзистенциализм преодолевают бинарность структуры норма/патология, приравнивая оба ее члена друг к другу и не признавая тем самым ни за одним из них преимущества перед другим. Философия постмодернизма, признавая заслуги феноменологии и экзистенциализма в разрушении некоторых порождающих структур, все же относит данные философские течения к сфере западной метафизики, которая имеет непосредственное отношение к логоцентризму.

Ж. Делез и Ф. Гваттари выступают против феноменологии, так как, по их мнению, она все же «не могла помешать субъекту формировать лишь такие мнения, в которых тиражируются клише новообетованных восприятий и переживаний» [70, с. 174]. Это значит, что, несмотря на провозглашение феноменологией равенства всех феноменов в чистом потоке сознания, в целом она не смогла отойти от признания главенства субъекта, который в итоге производит лишь те смыслы, которые уже существовали.

Таким образом, для философии постмодернизма характерна мысль, что феноменология на деле не может признавать равноценность смыслов, так как она отдает предпочтение только тем из них, которые были когда-то конституированы в жизненном мире, что и приводит в результате к признанию философией постмодернизма метафизичности феноменологии в смысле ее приверженности логоцен-

тризму. Получается, что равенство феноменов в рамках феноменологии является скорее декларативным, чем реальным, что и становится поводом для ее критики. К тому же феноменологию с позиции философии постмодернизма можно обвинить и в ее приверженности трансцендентному, которая проявляется не прямо, а косвенно, и состоит в сведении текущего имманентного плана, не имеющего промежутков в поточности смыслов, к имманенции, содержащей внутри себя некие пробелы: «Сегодня уже не довольствуются тем, чтобы мыслить имманентность как имманентную чему-то трансцендентному, – желают помыслить трансцендентность внутри имманентного, надеясь на разрыв в имманентности» [70, с. 56–57].

Нам представляется, что в этом случае происходит некое переворачивание трансцендентного, которое становится не внешним в собственном смысле слова, а внутренним, еще более внутренним, чем сама имманенция, включающая в себя, таким образом, трансцендентное как собственный разрыв, но разрыв, не являющийся при этом складкой, что ограничивает движение смыслов, которые сталкиваются с этой преградой. Следовательно, здесь происходит спасение трансцендентного, которое снова возвращается, пусть и в несколько трансформированном виде. Стало быть, феноменология по своей сути несовместима с целями философии постмодернизма, которая, признавая достижения феноменологии, все же не принимает ее оснований, так как, по ее мнению, «нельзя бороться с перцептивно-аффективными клише, не борясь и с производящей их машиной» [70, с. 174], то есть с трансцендентным.

Таким же образом философия постмодернизма проводит и критику взглядов М. Хайдеггера, который, по ее мнению, тоже не смог отойти от власти порождающей модели, проявляющейся через трансценденцию, хотя уже и подошел к этому: «Подойдя вплотную к движению детерриториализации, Хайдеггер все же не сумел быть ему верным, зафиксировав его раз навсегда между бытием и сущим...» [70, с. 110] Действительно, М. Хайдеггер не может стать апологетом детерриториализации. Он сам признается в метафизичности собственных построений, несмотря на то что в то же время является и разрушителем классической метафизики: «Вопрос о Ничто нас самих – спрашивающих – ставит под вопрос. Он – метафизический» [198, с. 26].

Итак, эпоха кризиса веры в Великий Нарратив привела к тому, что разум и безумие, превратившись на первый взгляд в равноценные друг другу феномены, попали в зависимость от некой общей для них трансценденции, что также не способствовало появлению сингулярностей. В любом случае признание трансцендентного является проявлением логоцентризма западной метафизики, так как наличие определяющей инстанции всегда связано с утверждением примата разума, что необязательно должно находиться на поверхности. Именно выявлением такого скрытого логоцентризма и занимается Ж. Деррида, когда говорит о том, что такие критики классической метафизики, как Ф. Ницше, З. Фрейд и М. Хайдеггер, сами в итоге оказываются заперты внутри метафизики, так как используют в своей деструкции метафизические понятия, что приводит к некому порочному кругу: «...Мы не можем высказать такого деструктивного положения, которое уже не скатывалось бы в форму... того самого явления, которое оно стремится оспорить» [78, с. 448].

Таким образом, согласно философии постмодернизма окончательное преодоление метафизики требует некоего особого способа, который уже сам должен находиться вне сферы действия метафизики. Но таким способом может быть только рассеяние всех структур, не предполагающее никакой центральной точки, которая могла бы стать источником новых властных отношений. Не случайно Ж. Деррида обращается к работам М. Фуко, целью которого является разрушение оппозиции разум/безумие, имеющее своим следствием не только исчезновение возможности возвеличивания разума в качестве метанарратива, но и преодоление власти трансценденции, уравнивающей в правах разум и безумие, что было характерно для феноменологии и экзистенциализма.

Как нам представляется, М. Фуко удастся преодолеть оба этих затруднения, но одновременно с их преодолением он подходит к новому противоречию, связанному с возвеличиванием уже не разума, а безумия. В концепции М. Фуко само безумие можно рассматривать как метанарратив, подчиняющий своей власти разум, что тоже несовместимо с принципами философии постмодернизма. К тому же подобное возвышение безумия происходит изнутри самого разу-

ма, о чем и говорит Ж. Деррида, называя это «революцией против разума, способной действовать лишь внутри разума» [75, с. 61], так как слово безумия изначально переведено М. Фуко на язык разума. Можно сделать вывод, что, по мнению Ж. Деррида, М. Фуко возвращается к метафизике, так как «проект истории безумия является воспроизведением метафизики присутствия» [52, с. 11].

В качестве заключения данного параграфа можно сказать, что философия постмодернизма стремится к рассеянию любых структур, оппозиций и трансценденций в целях освобождения потока сингулярностей. Оппозиция разум/безумие для философии постмодернизма синонимична оппозиции норма/патология. Рассеяние же данной бинарной структуры вызывает освобождение обоих ее членов, что приводит к утверждению абсолютного равенства этих феноменов без их объединения полем трансцендентного. Как следствие высвобождаются все возможные смыслы, которые становятся равноценными и не подпадают под влияние никакой внешней инстанции, что позволяет им свободно проходить по поверхности имманенции и вступать в разнообразные комбинации. В итоге становится невозможно четко установить, что в каком-то случае является нормой, а что нет, так как все становится и нормой, и патологией одновременно.

1.6. Ветвление смыслов

Какое бы сочетание букв, например: d h c m r l c h t d j – я ни написал, в божественной Библиотеке на одном из ее таинственных языков они будут содержать некий грозный смысл.

А любой произнесенный слог будет исполнен сладости и трепета и на одном из этих языков означать могущественное имя Бога.

Х. Л. Борхес, «Вавилонская библиотека»

Дихотомия норма/патология может соотноситься с оппозицией подлинное/неподлинное, что придает ей онтологический смысл. В постмодернистской парадигме в качестве нового понимания подлинного выступает вся совокуп-

ность всех возможных смыслов сразу, то есть вся ризома со всеми ее плато; неподлинного же как такового больше нет, так как и неподлинное является подлинным в качестве одной из сингулярностей, имеющей равное со всеми другими сингулярностями право на свободное производство собственного смысла.

Подобное понимание подлинности как всеобщего сочетания свободных единичностей и производимых ими смыслов приводит нас к вопросу о том, что же является итогом такого сочетания: беспорядок или порядок. Порядок связан с иерархией и властью определенного принципа организации, а неограниченный беспорядок ведет к энтропии и несовместим с каким бы то ни было творчеством. Данное противоречие философия постмодернизма также решает с помощью диссеминации, которая в этом случае направлена на оппозицию порядок/беспорядок: в результате процесса рассеяния указанной оппозиции философия постмодернизма приходит к введению концепта под названием хаосмос, который обозначает сочетание обоих членов дихотомии порядок/беспорядок в равной мере: «Что является общим для хаоса и ритма, так это промежуток – промежуток между двумя средами, ритм-хаос или хаосмос...» [69, с. 521].

Хаосмос – это «имманентное тождество космоса и хаоса, бытие в вечном возвращении, извилистый круг» [66, с. 162]. Ризоматичное пространство имманенции и есть тот самый хаосмос, не подчиняющийся иерархическому принципу (который присущ космосу), но в то же время не приходящий и к энтропии как к смерти любого смысла (что присуще чистому хаосу). Вследствие этого понятие ризомы равноценно понятию хаосмоса, за исключением единственного момента: понятие хаосмоса имеет по сравнению с понятием ризомы некую дополнительную коннотацию, состоящую в нераздельном смешении того, что отделяется друг от друга в бинарной оппозиции, то есть хаоса и космоса.

Здесь стоит подчеркнуть, что ни в коем случае нельзя отождествлять хаосмос и хаос. Дело в том, что победа космоса (порядка) привела бы к новому утверждению отношений власти, а акцент на хаос (беспорядок), который, на первый взгляд, кажется очень близким принципам философии постмодернизма, привел бы к невозможности свободного производства смыслов и их кочевания

по поверхности вследствие того, что хаос понимается в качестве среды, сутью которой является чистая неупорядоченность, связанная с неразличимостью составляющих ее элементов. Философия постмодернизма отвергает принцип неразличимости, она, наоборот, стремится к утверждению различия между всеми возможными сингулярностями, так как свобода связана только с признанием различий: «Две интенсивности могут быть тождественны лишь абстрактно, но их сущность различна хотя бы из-за способа деления во включенных в них интенсивностях» [66, с. 308].

К тому же подобная неупорядоченность неразличимых между собой элементов приводит к энтропии, то есть к установлению равновесия, вызывающего постепенную смерть всех смыслов. Происходит это вследствие того, что произведенные в подобных условиях смыслы также не отличаются друг от друга и сливаются в одну массу, а это значит, что для творчества, которое могло бы внести разнообразие, здесь никогда не найдется места и свобода здесь никогда не сможет осуществиться. Таким образом, хаосмос одновременно находится и вне порядка, и вне энтропии, так как в нем создаются свободные смыслы, не сливающиеся в одно целое.

В итоге само мышление в рамках постмодернистской парадигмы должно превратиться в мышление, способное мыслить хаос: «Да и что бы значило мышление, если бы оно не измерялось постоянно хаосом?» [70, с. 240]. Но хаос здесь, как нам представляется, нужно понимать именно как хаосмос, способный к творчеству и при этом не имеющий вне себя никакой трансцендентной инстанции, организующей его по какому-то определенному принципу и задающей единый смысл для всех его элементов. Поэтому только через мысль о хаосмосе можно подойти к пониманию постмодернистской подлинности, которая уже не связывается ни с какой истиной, сокрытой в глубине.

Именно хаосмос как таковой в своей имманентной целостности обладает той самой искомой подлинностью, не имеющей отношения к объективной истине в единственном числе: можно сказать, что сам хаосмос, состоящий из всех возможных сингулярностей и смыслов, которые безостановочно ветвятся, спле-

таются и расплетаются, и есть подлинное философии постмодернизма. Отдельные же смыслы нельзя распределить по принципу отнесения к подлинному или неподлинному вследствие того, что все они являются совершенно равными друг другу по значимости, так как не существует никакого критерия для установления их подлинности. Эти смыслы можно назвать подлинными по отношению друг к другу и к хаосмосу.

Говоря о хаосмосе, нельзя не сказать и о метафоре лабиринта, которая является очень важной для всей постмодернистской парадигмы, так как с ее помощью можно дать яркую иллюстрацию процессу ветвления смыслов в пространстве ризомы. В этом смысле метафора лабиринта часто объединяется с метафорой книги: это приводит к возникновению многочисленных концептов, например таких, как книга-лабиринт, вселенная-библиотека, вселенная-книга. Данные концепты призваны подчеркнуть нелинейность всех явлений и процессов, связанных с хаосмосом: книга, не имеющая однозначного смысла, то есть подлежащая самым разнообразным интерпретациям, получает сравнение с лабиринтом, а сам лабиринт соотносится со всей вселенной в целом, таким образом, хаосмос понимается как особая вселенная, выстроенная по принципу лабиринта, или же как библиотека, представляющая собой совокупность совершенно непредсказуемых сочетаний огромного количества всех ее книг. Но и книга, и лабиринт, и библиотека могут быть восприняты при этом с двух разных позиций. Одна из данных позиций связана с хаосмосом как таковым, вторая же позиция философией постмодернизма отвергается как принадлежащая к предшествующей парадигме, признающей власть трансценденции.

К примеру, по мнению Ж. Делеза и Ф. Гваттари, книгу, а стало быть, и саму вселенную можно понимать как дерево-корень, что «не перестает развивать закон Одного, становящегося двумя, а затем двух, становящихся четырьмя» [69, с. 9], но, с другой стороны, ее можно понимать и как ризому, которая «обладает крайне разнообразными формами, начиная с внешней протяженности, разветвленной во всех направлениях, кончая конкретизацией в луковицах и клубнях» [69, с. 12]. Первое понимание книги-вселенной снова приводит к ут-

верждению властных отношений, выражающихся в некотором законе, обязательном для всех составляющих ее элементов-знаков, что вступает в противоречие с основным мотивом философии постмодернизма, который связан с освобождением множественностей от любого влияния трансцендентного; второе же понимание признает ветвление смыслов, расходящихся по поверхности ризомы во все стороны. Вследствие этого понимание книги-вселенной как дерева-корня в рамках парадигмы постмодернизма не воспринимается как существенное, становясь всего лишь частным случаем второго понимания, то есть понимания книги-вселенной как ризомы, которая может включить в себя первый вариант понимания как одну из сингулярностей наравне с другими.

Таким образом, хаосмос можно представить в качестве книги, знаки которой не подчиняются попыткам их объединения в какой-то определенный смысл, полностью зависящий от закона, установленного властной инстанцией, то есть хаосмос можно выразить через метафору книги, чьи знаки каждый раз складываются в новый смысл, книги, являющейся полем, на котором происходит постоянное, никогда не прекращающееся ветвление смыслов. Образ такой книги представлен в новелле Х. Л. Борхеса «Книга песка», в которой описывается книга, не имеющая ни начала, ни конца, ни определенного числа страниц, ни какой бы то ни было структуры: в этой книге невозможно снова найти закрытую страницу, так как количество ее страниц бесконечно, а их содержание никогда не повторяется, потому что двух одинаковых страниц не существует в принципе [37]. Вот такая книга-вселенная и есть хаосмос.

Сказанное применимо и к метафоре лабиринта, который также можно рассматривать с двух разных позиций, одна из которых приводит к отождествлению лабиринта и хаосмоса. У. Эко описывает три типа лабиринтов. Есть греческий лабиринт, главным элементом которого является Минотавр. Суть такого лабиринта сводится к страху перед появлением Минотавра, потому что без Минотавра подобный лабиринт становится бессмысленным, так как в нем нельзя заблудиться. Маньеристический лабиринт имеет достаточное количество коридоров и тупиков, но всего лишь один выход. Лабиринт-сетка состоит из пересе-

кающихся друг с другом дорожек и при этом не имеет никакого выхода. В первых двух типах лабиринтов нужна нить Ариадны, в третьем же типе она применяться не может [209, с. 62–63].

Нить Ариадны здесь следует понимать в смысле одной-единственной верной догадки, которая рано или поздно выведет из лабиринтного пространства на свет истины. Поиск этой верной догадки и достижение с помощью нее истины можно отождествить с постепенным переходом от явлений к сущности, от внешнего к внутреннему, от поверхности к глубине, следовательно, два первых типа лабиринтов связаны с признанием бинарных оппозиций. Они связаны с отношениями власти и иерархическим порядком, так как предполагают существование некой объективной истины, до которой необходимо добраться с помощью обнаружения верной, то есть соответствующей этой истине, догадки. С философией постмодернизма совместим только третий тип лабиринтов – лабиринт-сетка: в данном случае «пространство догадки – это пространство ризомы» [209, с. 63], потому что такой лабиринт и есть ризома, хаосмос, стало быть, только в подобном лабиринте возможно ветвление равнозначных друг другу смыслов.

Лабиринт, понимаемый как ризома, состоит из складок, о чем Ж. Делез говорит следующим образом: «Этимологически “лабиринт” означает “многосложный”, так как в нем много складок. “Многосложное” – это не только то, что имеет много частей, но еще и то, что складывается множеством способов» [67, с. 7–8]. Таким образом, метафора лабиринта, которая используется философией постмодернизма, связана с пониманием лабиринта в качестве лабиринта-хаосмоса, способного выступать в различных формах: в форме лабиринта-книги, лабиринта-вселенной, лабиринта-библиотеки, что в любом случае приводит к признанию равноценности всех смыслов, пересекающихся и ветвящихся в таком лабиринте.

Еще одной метафорой, с помощью которой можно выразить хаосмос, является метафора библиотеки. И здесь тоже возможны две позиции: понимание библиотеки как четко структурированной системы, структурированность которой задана трансцендентной властной инстанцией, не допускающей свободного

перераспределения ее элементов, и понимание библиотеки в качестве всеобъемлющего ризоматичного пространства, не являющегося одновременно ни иерархичным, ни совершенно беспорядочным.

Первый вариант понимания данной метафоры не вписывается в философию постмодернизма точно так же, как метафора книги в качестве книги-дерева и метафора лабиринта в качестве лабиринта греческого или маньеристического. Библиотека-хаосмос, таким образом, не является тем, что зависит от власти трансценденции, так как ее элементы не состоят в жестком иерархическом порядке, но в то же время она не является и воплощением чистого хаоса, так как это лишило бы ее всяческого смысла, о чем Х. Л. Борхес говорит так: «На самом деле Библиотека включает все языковые структуры, все варианты, которые допускают двадцать пять орфографических символов, но отнюдь не совершенную бессмыслицу» [36, с. 148], – такая библиотека-вселенная заключает в себе тайный смысл даже самых непонятных и на первый взгляд совершенно несвязных сочетаний знаков, так как в целом она содержит в себе все потенциально возможное. В подобном понимании метафоры библиотеки можно обнаружить некое противоречие, выраженное Х. Л. Борхесом так: «Библиотека безгранична и периодична» [36, с. 149]. Признание периодичности, противоречащее чистому хаосу и при этом не соотносящееся с иерархией, все же, кажется, несколько уводит от понимания библиотеки как ризомы, так как периодичность, скорее, связана с тождеством, а не с различием.

Данное противоречие преодолевается при обращении к идее вечного возвращения, понимаемого Ж. Делезом как лабиринт, созданный Эоном, – «лабиринт уникальной линии – прямой и без толщины» [64, с. 94]. Именно по этой линии разлома и проходит вечное возвращение, которое больше не связано с цикличностью, то есть «вечное возвращение, но уже не индивидуальностей, личностей и миров, а чистых, непрестанно делимых событий» [64, с. 234]. Таким образом, если к пониманию лабиринта как сетки добавить дополнительный смысл, связанный с лабиринтом Эона как вечным, но при этом не циклическим возвращением бестелесных событий, составляющих Событие в целом, то про-

тиворечие между безграничностью и периодичностью библиотеки-вселенной, библиотеки-хаосмоса исчезнет, так как Библиотека, Хаосмос и есть Событие; следовательно, периодичность в этом случае будет связана не с повторением тождества конкретных элементов, а с делением бестелесных событий, сутью которых является первичность различия над тождеством: «Вот почему лабиринт есть кольцо, ушко, само Вечное возвращение... Это уже не лабиринт познания и морали, но – лабиринт жизни и Бытия-как-жизни» [65, с. 186].

Учитывая важные для философии постмодернизма метафоры, которые были рассмотрены выше, необходимо указать на еще одно понятие, способное выступать в роли метафоры наравне с ними, и это понятие – текст. Текст в рамках постмодернистской парадигмы чаще всего понимается в качестве метафоры мира как текста, поддающегося разнообразным интерпретациям, или же, наоборот, в качестве метафоры текста как особого мира, но в любом случае оба варианта снова в итоге приводят к мысли о хаосмосе и ветвлении в нем смыслов. Дело в том, что тесная взаимосвязь понятий мира и текста в очередной раз приводит к утверждению существования огромного количества самых различных толкований мира как такового, которые не могут быть подчинены какому-либо варианту иерархического порядка, так как все эти толкования по-своему верны, а значит, не являются ложными, неподлинными. К тому же в постмодернистской парадигме любой текст не может существовать вне интертекстуальности, то есть он состоит из других текстов, что происходит не в смысле механического сочетания старого на новом поле, а в смысле скрытого влияния всех возможных текстов на этот вновь созданный текст.

Возникновение понятия интертекстуальности связывается с именем Ю. Кристевой, которая впервые четко утвердила тезис: «Всякий текст представляет собой пермутацию других текстов, интертекстуальность» [116, с. 136]. По ее мнению, все существующие тексты составляют часть некоего единого текста – культуры, но в это же время культура как таковая сама является составной частью данной совокупности текстов, при этом каждый из этих текстов постоянно отсылает к другим текстам, что может происходить даже неосознанно. Все

это приводит к введению понятия идеологемы, являющейся интертекстовой функцией, задающей определенные социальные и исторические рамки конкретному тексту. Таким образом, любой текст можно рассматривать как идеологему или интертекстуальность, что приводит к пониманию текста как феномена, встроенного в те или иные границы, зависящие от определенного типа общества, но тип общества тоже является текстом, правда, текстом более обширным, чем текст, в него внедренный [116, с. 136–137]. Можно сказать, что понимание интертекстуальности, выработанное Ю. Кристевой, так или иначе ведет к признанию подвижности критерия, на который стоит опираться при осуществлении литературной и в данном случае тесно с ней связанной общественно-политической критики, так как провозглашенная зависимость любого текста от типа общества, в котором он создан и воспринят, непосредственно ведет к отказу от принципа универсализма, утверждающего неизменность смысла, вкладываемого в определенный текст, при любых изменениях временного и пространственного положения данного текста. Значит, интертекстуальность приводит к освобождению интерпретаций от главенства той точки зрения, которая выступает основным принципом организации критики в рамках той или иной эпохи или типа общества, так как эпоха и тип общества сами являются текстами, которые можно бесконечно интерпретировать вследствие того, что они встроены в культуру как таковую. Но сама культура при этом не является монолитом, не подлежащим никаким трансформациям (что тем самым вернуло бы принцип универсализма), культура – это совокупность текстов, способных ее менять, следовательно, культура в целом постоянно изменяется, что и делает ее синонимичной хаосмосу.

В том же ключе, что и Ю. Кристева, рассуждают об интертекстуальности Р. Барт и У. Эко. Например, Р. Барт утверждает, что «...текст представляет собой... многомерное пространство, где сочетаются и спорят друг с другом различные виды письма, ни один из которых не является исходным...» [12, с. 388]. Именно поэтому, по его мнению, классическая литературная критика изжила себя, так как исходить она должна из определенной точки, которая четко при-

вязывается к Автору и вложенному им Смыслу, но Автор исчез, остался только многомерный текст, а значит, исчез и Критик, который не может существовать без Автора [12].

Пространство текста, таким образом, нельзя связывать с некой системой координат, которую пытается набросить на него критика, поэтому нужно признать зависимость смысла от контекста, который постоянно меняется, но даже в рамках этого контекста утверждается возможность одновременного сосуществования нескольких равных друг другу по значимости интерпретаций, что еще сильнее подчеркивает многомерность текстового пространства, не сводимого к единому смысловому полю. Но это сосуществование смыслов нельзя понимать как их сочетание, которое рано или поздно сможет поддаться какому-то четкому истолкованию, приводящему тем самым к воплощению Единого: «В Тексте нет мирного сосуществования смыслов... поэтому он не поддается даже плюралистическому истолкованию, в нем происходит взрыв, рассеяние смысла» [10, с. 417], а это вновь приводит к преодолению бинарной оппозиции Единое/Множественное.

Здесь стоит также обратить внимание на то, что Р. Барт всячески предостерегает от понимания интертекстуальности как воплощения проблемы поиска оказанного на текст влияния, так как это соответствует «мифу о филиации произведений, текст же образуется из анонимных... цитат – из цитат без кавычек» [10, с. 418]. Таким образом, текст становится тем, что не зависит ни от какого влияния извне, он является самодостаточным и подлежащим свободному интерпретированию, к тому же любую часть текста можно использовать как часть другого текста, а также в качестве нового текста, что ведет к появлению все новых и новых равноценных друг другу интерпретаций, а значит и смыслов.

О такой свободе производства смыслов с помощью ничем не ограниченного интерпретирования У. Эко говорит следующим образом: «Ничто так не радует сочинителя, как новые прочтения, о которых он не думал и которые возникают у читателя» [209, с. 8]. Пишет он и об интертекстуальности: «В работе материал проявит свои природные свойства, но одновременно напомним и о сформировавшей

его культуре» [209, с. 14]. Получается, что, несмотря на намерения автора вложить в текст некий определенный смысл, этот смысл будет зависеть не только от автора, но и от эпохи, типа общества, всех других текстов, культуры в целом.

Таким образом, У. Эко так же, как и Р. Барт, признает концепцию смерти Автора, которая приводит к полному освобождению текста от власти любой трансценденции, что и является целью философии постмодернизма. В данном случае трансценденция воплощена в едином поле авторского замысла, который структурирует все элементы текста и заставляет воспринимать его только с единственной точки зрения, соотносящейся с объективной истиной, находящейся в глубине, но как было показано выше, единство авторского замысла в постмодернистской парадигме рассеивается, так как текст превращается в интертекстуальность, становясь ризомой.

Подобное отношению к тексту и связанным с ним проблемам характерно и для Ж. Деррида, который, как и Р. Барт, подчеркивает не только смерть Автора как трансцендентной инстанции, являющейся источником единственно верного смысла, но и отсутствие трансцендентного по отношению к тексту читателя, также способного установить единое смысловое поле текста: «Текст замечателен тем, что... читатель никогда не сможет найти в нем свое место... Во всяком случае, он не может удержать место против этого текста, вне его...» [72, с. 352], – и трансцендентный автор, и трансцендентный читатель, по мнению Ж. Деррида, приводят своим существованием к утверждению логоцентризма, а значит и к установлению четкой иерархии.

Таким образом, все, что было сказано о тексте в литературоведческом и культурологическом значении, относится в той же самой степени и к тексту как метафоре мира в целом: сам мир в философии постмодернизма является интертекстуальным и не имеющим Автора, который понимается как порождающая модель любого характера. Каждый текст является хаосмосом, мир как текст – это хаосмос.

Но нельзя проигнорировать и связанные с подобным пониманием подлинности проблемы, которые, например, формулирует Д. Деннет, выступаю-

щий с критикой концепции Р. Рорти, который утверждал, что «суть наставительной философии состоит в том, чтобы поддерживать разговор, а не в том, чтобы искать объективную истину» [157, с. 279], а «все дискурсы могут, или должны быть, нормальными» [157, с. 279]. Можно сказать, что Р. Рорти конкретизирует постмодернистское понимание подлинности и объективной истины, связанное с ветвлением смыслов и хаосмосом, применяя его в отношении теории познания, а тем самым и к научному знанию как таковому.

Д. Деннет же считает, что философия постмодернизма скептически относится к истине, так как предполагает, что установление истины связано с утверждением власти некоего Абсолюта, подчиняющего себе все системы мысли, что ведет к все большему распространению релятивизма, который проникает повсюду, включая науку. Но акцент философии постмодернизма на мультикультурализм и ее отказ от признания западных стандартов в качестве эталонных может привести к достаточно опасной ситуации, когда каждая разрушительная тенденция будет объявляться имеющей право на существование. В итоге Д. Деннет призывает к возвращению на путь рациональности, так как только она может увести от опасности, нависшей над человечеством, потому что является, по его мнению, присущим лишь человеку выражением базисного инстинкта, который состоит в исключении ошибок, приводящих к негативным для жизни результатам [71].

Таким образом, Д. Деннет критикует философию постмодернизма в лице Р. Рорти с позиции рациональности, но в этом месте возникает важный вопрос: возможно ли вообще возвращение рациональности на то место, которое она занимала до возникновения философии постмодернизма и всей постмодернистской парадигмы в целом, если учесть, что вера в нее как в Великий Нарратив стала исчезать еще на рубеже XIX–XX веков? Оставим этот вопрос на суд читателей. Сейчас же логичным представляется перейти к основным выводам первой главы данного исследования.

Итак, возникновение философии постмодернизма не было случайным, она появилась как ответ на потерю веры в Великий Нарратив. Философия по-

стмодернизма поставила перед собой цель – рассеять все возможные властные инстанции, чтобы дать единичностям, сутью которых является не сходство, а различие, полное право на свободную выработку своих собственных смыслов. Для этого она вырабатывает новое понимание времени и пространства, так как, по ее утверждению, классическое их понимание вело к историцизму, связанному с установлением власти тоталитарных структур.

В рамках философии постмодернизма возникает понятие ризомы – пространства, пронизанного чистой длительностью, не имеющего ни центра, ни периферии, ни сторон; пространства, которое состоит из огромного количества самых разных напластований, плато, выходящих на поверхность и свободно вырабатывающих собственные смыслы. Эти смыслы способны вступать между собой в разнообразные отношения и образовывать комбинации, неограниченно кочуя по поверхности ризомы. Не допуская возможности возвращения порождающей модели, устанавливающей иерархический порядок, философия постмодернизма провозглашает рассеяние всех бинарных оппозиций, так как они рано или поздно приводят к победе одного из своих членов, а значит и к новым властным отношениям. Таким образом, философия постмодернизма диссеминирует оппозиции Единое/Множественное, внешнее/внутреннее, поверхность/глубина, норма/патология, явление/сущность, что приводит к утверждению равноценности всех возможных феноменов.

Философии постмодернизма присуще особое понимание подлинности. Она отвергает понимание подлинности как соответствие смыслов некой объективной истине, содержащейся в глубине. Глубина в философии постмодернизма рассеивается, следовательно, объективной истине негде находиться.

Философия постмодернизма вводит понятие хаосмоса: хаосмос не является ни порядком, ни беспорядком, он есть нечто, состоящее из огромного количества различных смыслов, равных друг другу по значимости и ценности. Данные смыслы невозможно структурировать по критерию подлинности и неподлинности, так как в этом значении они не являются ни подлинными, ни неподлинными: без объективной истины фиксировать такую подлинность невозможно. Но

вследствие того что все они равны друг другу, смыслы обретают некую новую подлинность в хаосмосе. Хаосмос как таковой во всем сочетании смыслов и их разветвленности выступает в качестве чистой подлинности, которой он остается даже при всех своих изменениях, связанных с его текучестью, в свою очередь связанной с постоянным схождением, расхождением и ветвлением смыслов. Следовательно, и все смыслы, составляющие хаосмос, также являются подлинными, что полностью исключает допущение ложности какого-то смысла.

В заключение первой главы необходимо сказать следующее: в рамках постмодернистской парадигмы предполагается, что подобное понимание проблемы подлинности приведет к воплощению свободы, не ограниченной никакими отношениями власти. Но произошло ли это в действительности? Конечно, нельзя не признать, что благодаря этой парадигме возник новый образ жизни, а тем самым и новый тип человека, изначально живущего в мире, понимаемом как хаосмос, но что это за человек и каким стало пространство, в котором этот человек существует? Происходит ли дальнейшая трансформация подходов к проблеме подлинности, и что идет на смену постмодернистской парадигме как таковой? Данные проблемы получают свое рассмотрение в следующей главе.

ГЛАВА 2. ТРАНСФОРМАЦИЯ ПОНИМАНИЯ ПРОБЛЕМЫ ПОДЛИННОСТИ: ПЕРЕХОД К ВИРТУАЛИЗАЦИИ БЫТИЯ

2.1. Трансформация понимания проблемы подлинности на рубеже XX–XXI веков

Отныне карта предшествует территории – прецессия симулякров, – именно она порождает территорию.

Ж. Бодрийяр, «Симулякры и симуляция»

Целью данной главы является рассмотрение проблемы подлинности в контексте виртуализации бытия. Нас интересует вопрос: достигла ли постмодернистская парадигма тех целей, к которым стремилась и которые были тесно связаны с проблемой свободы, зависящей в свою очередь от проблемы подлинности? Этот вопрос можно сформулировать и по-другому: действительно ли постмодернистская парадигма одержала победу в смысле полного уничтожения любого источника власти, подавляющего все зачатки свободного производства смыслов, осуществляемого сингулярностями в хаосмосе? Чтобы ответить на данный вопрос, необходимо понять, каким образом представление о хаосмосе преломляется в социальном пространстве.

Человек, существующий в мире, воспринимающемся как хаосмос, предполагает, что находится в таком пространстве, в котором осуществление производства смыслов ничем не может быть ограничено в принципе, а стало быть, свобода как таковая тоже не имеет каких-либо определенных границ. Но ощущение всемогущества по отношению к производству смыслов вызывает в итоге исчезновение настоящей активности. Место активности занимает интерактивность, являющаяся всего лишь пародией на нее. Тип человека, явившийся результатом утверждения постмодернистской парадигмы в качестве образца, осуществляемого на практике, связан с тотальной инертностью, стоящей на пути любого прояв-

ления подлинного. Происходит, говоря словами Ж. Бодрийяра, имплозия смысла: «Имплозия смысла в средствах информации. Имплозия социального в массах. <...> Энергетический тупик. Точка инерции» [30]. Таким образом, на смену постмодернистской парадигме идет совершенно другая парадигма.

Для более четкого установления границ между постмодернистской парадигмой и ее наследницей необходимо обратиться к вопросу, связанному с трансформацией самой проблемы подлинности как таковой. Данная трансформация особенно ярко заметна при сопоставлении трех различных вариантов понимания проблемы подлинности, сменяющих друг друга на протяжении XX века, ими являются варианты понимания, предложенные экзистенциализмом, философией постмодернизма и медиафилософией. Их рассмотрение в сравнении и выступает целью данного параграфа.

Одним из самых сложных вопросов, над которыми размышлял человек, является вопрос, связанный с подлинностью: это и подлинность мира как такового, и подлинность личности, и подлинность знания. В этот ряд можно также поставить и проблему разграничения патологического и непатологического сознания, синонимичную проблеме разграничения разума и безумия. И как бы человек не менялся, он всегда пытается понять, что в его бытии является истинным, а что ложным, что действительно существует, а что есть лишь иллюзия, от которой необходимо избавиться.

В наши дни проблема подлинности, как нам кажется, стала ведущей проблемой медиаэпохи, зараженной вирусом симуляции. Особое внимание здесь нужно обратить на вопрос подлинности и целостности личности, подвергающейся виртуализации, так как именно симулированная личность становится источником дальнейшего заражения социального пространства. В качестве одного из примеров виртуализации личности можно привести следующую модель поведения человека в Сети: придумывая и продумывая до мелочей свой образ в виртуальном пространстве, он тем самым пересоздает свою реальную личность по образу и подобию данного виртуального персонажа, часто совсем этого не осознавая, что приводит к необратимым последствиям, так как реальная лич-

ность начинает ориентироваться в своей деятельности на образ персонажа, представляющего ее в виртуальном мире.

Имеет место и такое явление: в виртуальном пространстве некоторые черты реальной личности отделяются от нее самой и друг от друга, становясь несколькими «самостоятельными» виртуальными персонажами, в некоторых случаях даже ведущими между собой беседу и вступающими в спор в целях запутывания других участников виртуальной коммуникации, что опять же рано или поздно начинает влиять на реальную личность, которая, таким образом, подвергается процессам расщепления. Иногда подобная игра с двойниками затягивает настолько сильно, что приводит не только к расщеплению личности, но и к полной потере ее целостности. В этом случае возникает вопрос о подлинности такой личности, пусть внешне и остающейся в рамках реального мира.

Нужно отметить, что в итоге подобному процессу виртуализации подлежит не только человеческая личность, но через нее и информация, которая в некоторых случаях становится угрозой, сама по себе являясь нейтральной. Знание в данных условиях оказывается способным выступать в качестве инструмента симуляции и манипулирования. Стоит подчеркнуть, что примеры, приведенные нами выше, тесно связаны именно с Интернетом, так как, по мнению многих исследователей, «Интернет – это квинтэссенция постмодернистского строя и стиля жизни, это то пространство, где постмодернизм представлен наиболее развернуто и по форме наиболее адекватно...» [57, с. 175].

Таким образом, можно сделать промежуточный вывод о конкретизации положений философии постмодернизма в новой парадигме, пришедшей на смену парадигме постмодернистской. Новая парадигма воплощает большинство принципов философии постмодернизма на практике, что приводит к появлению таких феноменов, которые в эпоху расцвета философии постмодернизма еще отсутствовали. Многие из этих феноменов уже перестают быть связанными с вопросами достижения свободы, становясь проявлением новых властных отношений.

Итак, обратимся к экзистенциалистской трактовке проблемы подлинности. Именно философия экзистенциализма заставляет обратить внимание на

самого человека, на то, что он по самой своей сути является чем-то большим, чем просто вещь среди других вещей. М. Хайдеггер говорит по этому поводу следующее: «Сущее, существующее способом экзистенции, это человек. Только человек экзистирует. <...> Предложение “Человек экзистирует” означает: человек есть то сущее, чье бытие отмечено открытым стоянием внутри непотаенности бытия...» [194, с. 32]. Получается, что только человек может добиться установления подлинности чего-либо, но добиться этого возможно лишь через достижение подлинности собственного существования. Достигнутая подлинность бытия при этом не является чем-то раз и навсегда данным, то есть тем, что никогда ни при каких условиях не исчезнет из рук: она, наоборот, очень хрупка, нужны огромные усилия, чтобы удержаться внутри просвета бытия, не выйти из этой непотаенности.

Подлинность собственного существования – это постоянная и очень сложная работа, поэтому чаще всего происходит выпадение из данного состояния в состояние анонимного и косного существования, где властвуют безличные силы, которые могут поглотить без остатка. Это и есть сфера неподлинного существования, падение человека в которую М. Хайдеггер связывает с отчуждением: «Соблазненно-успокаивающее отчуждение падения ведет в его особой динамике к тому, что присутствие в себе самом запутывается» [193, с. 178].

Экзистенциализм оставляет человеку возможность достичь подлинности своего существования через экзистенциалы, или экзистенциальные модусы бытия: ужас, тоска, любовь, забота, страх. Человек может быть определен как бытие-к-смерти, с чем тесно связан вопрос экзистенциального Ужаса перед Ничто. Именно в момент этого Ужаса бытие во всей своей подлинности ощутимо наиболее сильно и ярко; Ужас не может оставить никого равнодушным: «Ужас как бытийная возможность присутствия... дает феноменальную почву для эксплицитного схватывания исходной бытийной целостности присутствия» [193, с. 182]. Именно здесь свобода обретает свою полноту, и человек становится волен выбрать и осуществить любой из своих многочисленных проектов.

Философия экзистенциализма в лице Ж. П. Сартра вводит четкий тезис: «Человек сначала существует, встречается, появляется в мире, и только потом

он определяется» [168, с. 323]. Таким образом, экзистенциализм понимает проблему подлинности как проблему постижения человеком подлинности бытия через осознание подлинности собственного существования. Получается, что философия экзистенциализма допускает существование некоего критерия для определения принадлежности какого-либо явления к сфере подлинного или неподлинного, критерия, который отвергается философией постмодернизма.

Можно сделать вывод, что экзистенциализм адекватен требованиям своего времени. Неподлинное существование в философии экзистенциализма, так или иначе, связано в первую очередь с проблемами массового общества, диктатом толпы, анонимностью *Моп*, а также с неумением и нежеланием людей брать на себя ответственность за свою, а тем более чужую жизнь. Но, как нам представляется, где-то с середины XX века начинают появляться феномены, которые уже не вписываются в парадигму экзистенциальной философии.

Одним из первых феноменов, указавших на возникновение новой парадигмы, становится феномен современной ей мифологизации, подробно рассмотренный в «Мифологиях» Р. Бартом, где он отмечает: «...Поскольку миф – это слово, то мифом может стать все, что покрывается дискурсом» [8, с. 265]. Это предложение указывает на важное свойство современного мифа – его тотальность. Также наряду с тотальностью у мифа есть еще одно не менее важное свойство – миф упрощает объект, делает его схематичным: «...Он отменяет сложность человеческих поступков, дарует им эссенциальную простоту, упраздняет всякую диалектику» [8, с. 306]. Таким образом, миф может поглотить любой объект: все, что каким-то образом затронул процесс мифологизации, перестает быть самим собой в подлинном смысле. Какая-то малая часть этого объекта, конечно, может остаться подлинной, потому что миф всегда содержит в себе некую реальную основу, но данная часть в современных мифах сжимается до таких крохотных размеров, что становится очень трудно ее обнаружить.

Важно заметить, что мифологизация до постмодернизма имела совершенно иной характер. Она была связана с идеологией, или трансценденцией, выражаясь языком философии постмодернизма. Но оказывается, что при рассеянии

идеологий на многочисленные языковые игры эти игры способны вырабатывать собственные мифы, уже не имеющие масштаба идеологии, но все же обладающие достаточной властью над жизнью человека. Такая мифологизация через языковые игры стала закономерным следствием особого понимания философией постмодернизма проблемы подлинности: если хаосмос ветвящихся и равных друг другу в своей подлинности смыслов сам является подлинным в своей изменчивости, то это открывает путь и тем языковым играм, которые способны произвести миф. Объективной истины больше не существует, а это значит, что нет и критерия для отнесения определенной языковой игры к сфере неподлинного, что, например, было возможно в рамках философии экзистенциализма.

Таким образом, объявляя все языковые игры имеющими право на существование, философия постмодернизма надеется на полное освобождение сингулярностей, так как считает, что только порождающая трансцендентная модель может быть источником власти. Но многочисленные дискурсы, предоставленные сами себе, начинают в итоге вступать и в такие отношения, которые приводят к производству мифов, также способных быть источником власти, но источником, имманентным хаосмосу и диссеминированным, а не центрированным. Данный тип мифологизации получает свое развитие уже в рамках новой парадигмы, идущей на смену парадигме постмодернистской.

Развитие технологий в XX веке вызывает к жизни совершенно новые феномены, усиливающие состояние неподлинности. В первую очередь речь идет о процессах виртуализации, которые, слившись с механизмами мифологизации, быстро завоевывают все социальное пространство, ставшее пространством симулированным. Появляется гиперреальность – еще один важный для понимания новой эпохи феномен.

Гиперреальность – сверхреальность, в которой реальное становится настолько реальным и объемным, что полностью утрачивает себя и становится уже совершенно нереальным. В гиперреальности не существует объектов, она состоит из симулякров, которые уже не зависят ни от чего и ни от кого, обретая самостоятельное и не подчиняющееся разумному контролю существование [25;

27; 30]. Это можно проиллюстрировать следующим образом: так как исчезает любая референция, то, например, бренд прекращает быть знаком, хоть как-то относящимся к реальности, он становится самостоятельно существующим феноменом, связанным только с другими такими же феноменами, которые принципиально ничем от него не отличаются. Apple, D&G, Dior, CK – все это симулякры, самостоятельно существующие в гиперреальности; они имеют своих поклонников и антипоклонников, по их поводу могут происходить самые настоящие баталии, но к товару как таковому это не имеет уже никакого отношения.

Любовь, ненависть и споры вызываются не самим объектом, а только одним лишь названием, которое само по себе становится источником вышеобозначенных чувств: причем это название не обязательно даже произносить, потому что достаточно просто увидеть на экране монитора его схематичное изображение: «Речь идет о... подмене реального знаками реального... <...> Отныне гиперреальное очищено... от... различий между реальным и воображаемым, оставляя место лишь орбитальному самовоспроизведению моделей...» [30] Нет реальности, нет ни реальных объектов, ни их знаков, нет никаких различий: есть только гиперреальность симулированного пространства и порождающие сами себя симулякры, не подчиняющиеся никаким правилам и сливающиеся в некую единую массу. Виртуализация – это и есть процесс превращения изначальной реальности в гиперреальность, объекта – в симулякр, различий – в нераздельную слитность.

Необходимо задать вопрос: почему же человек так быстро вошел в эту игру, не попытавшись ничего противопоставить ей? Немалую роль здесь, конечно, сыграла вера в технику, присущая и современному человеку, которая заставляет его покорно ожидать положительных результатов от технологического развития, но этого недостаточно для ответа на данный вопрос. Мы полагаем, что симулированное пространство не подчиняется рационализации, человек не может применить рацию, находясь в его рамках: он сам становится симулякром – и на правах симулякра полностью сливается с ним. Тем самым, человек не только удовлетворяет свое любопытство, свой интерес по отношению к чему-то новому, ко-

торый невозможно преодолеть, но и получает настоящее удовольствие от самой этой неподлинности. Получается, что игра с процессами виртуализации приносит удовлетворение, от которого человек уже не в силах отказаться. Именно в этом, думается, и состоит причина того, что человек не сопротивлялся и не сопротивляется виртуализации. Но почему же это произошло?

Человек очень сильно изменился под влиянием новых технологий. В эпоху расцвета экзистенциализма условия существования были иными, когда изменились эти условия, то изменился и сам человек. Очевидно, что постмодернистская эпоха вместе с утверждением равенства всех кочующих по поверхности ризомы смыслов приносит с собой в качестве своего завершения виртуализацию, гиперреальность и симулякры, что вызывает процессы бесконечного копирования, клонирования, а также схематизацию и упрощение. Все это приводит к тому, что в наши дни принцип анонимности переходит с полюса «минус», на котором он когда-то находился, к полюсу «плюс»: анонимность с какого-то момента перестает рассматриваться как отказ от свободы и закабаление состоянием Man, она воспринимается в качестве основного условия избавления от ограничений и правил, что является ошибкой. К тому же из-за нагромождения постоянно растущего количества знаков встреча с Ничто затрудняется: гиперреальность поглотила Ужас.

Вследствие данных процессов на определенном этапе начинает складываться новый тип человека – человек-текст, который не может и не умеет функционировать вне границ медиапространства. И если в рамках постмодернистской парадигмы избавление от единой структуры еще только провозглашается в качестве условия достижения свободы единичностей, а принципы деконструкции Текста используются сознательно и с определенной целью, то человек-текст перестает даже понимать, что такое деконструкция, так как он сам деконструирован, лишен основы, центра. Такой человек просто функционирует в гиперреальности, не задумываясь ни о чем, принимая все происходящее как нечто естественное.

В своей статье “The Death of Postmodernism And Beyond” А. Кирби подробно рассматривает этот тип человека, вводя при этом новое понятие – псев-

домодернизм или пост-постмодернизм, которое, по его мнению, идеально подходит для обозначения парадигмы, идущей на смену парадигме постмодернистской. Одним из самых важных признаков того, что наступило время новой парадигмы, А. Кирби считает именно неспособность человека-текста воспринимать Великий Нарратив как таковой в принципе [226].

Также мы полагаем, что к признакам наступления новой эпохи можно отнести нарастание важности интерактивности, дающей ложное ощущение свободы действия, и иллюзию отсутствия границ в рамках медиапространства. К этому необходимо добавить, что новая эпоха не просто прячет Ничто в колоссальном количестве знаков, но и превращает возможную встречу с ним в некую игру по принципу игры компьютерной: человек, привыкший возрождаться каждый раз после смерти в медиапространстве (блокировка аккаунта, потеря всех жизней в игре), становится неспособным ощутить Ужас перед Ничто, так как подобному опыту взяться, можно сказать, неоткуда. Интерактивность, столь важная для псевдомодернизма, несомненно, приносит ощущение участия в разнообразных процессах, но на самом деле она осуществляется только в определенных границах, за которые выйти невозможно, поэтому речи о свободе в принципиальном смысле здесь идти не может.

А. Кирби подчеркивает: «...Зритель или слушатель заходит – пишет часть программы – затем уходит, возвращаясь к пассивной роли» [226]. Можно сделать вывод, что интерактивность – это не активность, а симулякр, явившийся результатом симуляции активности как таковой. В этом месте можно привести несколько иллюстраций: например, играя в on-line игру, мы в любом случае будем оставаться в рамках определенных правил, которые изменить не можем, а наигравшись, просто покидаем игру, но ничего нового в нее при этом не вносим. Получается, что наша «активность» в игре не является активностью в подлинном смысле слова.

Еще одной иллюстрацией пассивного характера интерактивности и зависимости от определенных границ может выступить следующий пример: существует много популярных сервисов, где можно создать своего собственного персонажа, придать ему свои черты, нарядить в одежду, похожую на свою по стилю,

но при всем этом набор инструментов будет четко ограниченным, выскочить за пределы правил сервиса невозможно, то есть создать своего двойника можно только с помощью довольно небольшого количества средств. Персонаж, конечно, будет похож на нас, мы можем продемонстрировать его в социальных сетях как выражение нас самих, но отражать он будет только какую-то определенную часть нас, что еще раз приводит к вопросу о симуляции личности, с которой сталкивался в наши дни, наверное, каждый. Можно сказать, что даже в этом простом примере проявляется «ад симуляции, который уже не ад мучений и пыток, но ад тонкого, злонамеренного, неуловимого искажения смысла» [30].

Но если действительно пришло время новой эпохи, то какая философская система сможет адекватно отразить и осмыслить все явления и процессы, характерные для нее? Из всего сказанного выше можно сделать вывод, что нужна философская система, исходящая из новых принципов, так как в наши дни необходимо учитывать диктат медиареальности, вне которой человек уже непредставим. В последние годы на это место, по нашему мнению, претендует так называемая медиафилософия, исследующая медиареальность, ее сущность и принципы функционирования. В. В. Савчук – один из главных идеологов медиафилософии в России – говорит об итоге философского осмысления медиа так: «...Это не мы пользуемся медиа, а медиа – нами...» [161] В статье «Неизбежность медиафилософии» он развертывает этот тезис: «Нужно осознать, что медиареальность – реальность всех, а не для всех. Самоуспокоительной иллюзией является убеждение о нашей находимости вне ее. Вывод: медиа не вне нас, медиа внутри нас» [163]. И действительно, пришла пора, когда можно сказать о том, что медиа перестали быть просто средством для достижения каких-либо целей, медиа стали первичными по отношению к человеку. Именно эту проблему нужно поставить в центр исследований, чтобы понять, что за этим скрывается, и к чему все это может в итоге привести.

Конечно, взгляды на медиафилософию разделяются: кто-то относит ее к академическим дисциплинам, кто-то не относит, но в любом случае главный тезис медиафилософии принимается и той, и другой стороной: медиа делают возможным нечто новое, они творят некую новую реальность, которая включает в себя и особое восприятие, и особое мышление, способные эту реальность отразить [43].

В рамках медиафилософии мышление современного человека рассматривается как феномен, полностью зависимый от медиа, что открывает новые грани рассмотрения проблемы подлинности. Например, М. С. Контрера, исследуя данный вопрос в статье «Медиасфера и кризис чувства», подчеркивает, что медиасфера постепенно разрастается внутри Ноосферы, подобно опухоли, тем самым нарушая всевозможные балансы внутри нее. М. С. Контрера также говорит и о крахе последнего оплота идеалов Просвещения – идее информационного общества, которое на деле оказалось совсем не тем, о чем мечталось. Медиареальность привела не к доступности информации для каждого, кто хочет ей обладать, а к тому, что информация стала поглощать все смыслы [106]. О сокрытии подлинности в этих условиях М. С. Контрера говорит следующее: «...Воображаемое, внушенное медиа, оказывает влияние и трансформирует культурное воображаемое, это движение лежит в основании того, что Бодрийяр... представлял как триумф симулякра над любой формой идеи реальности» [106].

Действительно, все, что пропущено через медиа, становится иным, и это применимо к чему угодно, включая самовосприятие: как уже было сказано выше, человек, «подкорректировавший» свой образ в Сети, неминуемо изменяется и сам, становясь при этом симулякром. В итоге в рамках медиафилософии все проблемы, порожденные медиареальностью, сводятся, по нашему мнению, к одному серьезному вопросу: может ли в данных социокультурных условиях существовать полноценный субъект?

Собственный ответ на данный вопрос предлагает В. В. Савчук: по его мнению, человек в медиареальности становится коммуникантом – чем-то безликим и неспособным к сопричастности, а место субъекта занимает медиасубъект – симулированный двойник субъекта как такового [160], который является, по большому счету, всего лишь некой усредненной совокупностью всех принципиально возможных коммуникантов. При этом каждый из коммуникантов сливается со средствами коммуникации, растворяется в них, а также верит, что медиа – это единственный путь к свободе, что приводит к страданиям от малейшего недостатка информации, становящейся для коммуниканта настоящим наркотиком.

При этом такая информация, в зависимость от которой попадает коммуникант, чаще всего не является действительно важной для человека: мы полагаем, что она вполне может быть неким информационным мусором, состоящим из новостей шоу-бизнеса, рекламы, реалити-шоу и калейдоскопических видеороликов. Таким образом, в результате человек прекращает даже мысленно претендовать на место субъекта, полностью удовлетворившись упрощенной ролью коммуниканта, а «электрические средства коммуникации... создают мир заново» [142, с. 164], что требует его осмысления под совершенно другим углом.

И все же, несмотря на все то, о чем было сказано выше, до сих пор не потеряла актуальности фраза Ж. Бодрийяра: «Другой – это то, что позволяет мне не повторяться до бесконечности» [27, с. 257]. Именно в столкновении с Другим, которое может произойти даже в рамках медиапространства, мы лучше понимаем сами себя, так как чуждость Другого заставляет нас выйти из процесса симуляции, что еще получит подробное рассмотрение в дальнейшем. Правда, сразу же стоит отметить, что подобные столкновения становятся очень редкими, так как вязкость гиперреальности все больше стирает индивидуальные различия, превращая сингулярности, свободное производство смыслов которыми отстаивала философия постмодернизма, в безликих коммуникантов, следящих за количеством “like” под своей записью.

В качестве вывода можно еще раз сделать акцент на том, что, несмотря на то, что проблема подлинности волновала человека с самых давних пор, она никогда не теряла своей значимости. И хотя проблеме подлинности посвящено огромное количество исследований, она все еще далека от окончательного разрешения. Проблема подлинности совершает в своем развитии новые витки, тем самым ставя все новые вопросы.

Экзистенциализм, рассматривающий проблему подлинности через призму достижения подлинности собственного существования, предполагает наличие некоего критерия, с помощью которого эту подлинность можно отличить от неподлинного, критерия, который отвергает философия постмодернизма, сделавшая ставку на рассеяние любой трансценденции, способной выступить в ка-

честве порождающей модели. В этом смысле подобный критерий также является для нее воплощением трансценденции, от которой необходимо избавиться. Здесь стоит еще раз повторить, что для философии постмодернизма подлинность выступает в качестве подлинности самого хаосмоса во всей его изменчивости, а значит все смыслы, в нем находящиеся и равные друг другу по значимости, равны и в отношении подлинности.

Подобное понимание подлинности приводит к зарождению новой парадигмы, которую можно назвать псевдомодернистской или пост-постмодернистской. Данная парадигма является наследницей постмодернистской парадигмы, но в то же время сильно от нее отличается. Новая парадигма на практике воплощает принципы, многие из которых еще только провозглашаются философией постмодернизма, таким образом, в наши дни процессы разрастания неподлинного все более распространяются и ускоряются вследствие действия феномена виртуализации. К этому стоит добавить, что процессы виртуализации довольно тесно связаны с процессами ремифологизации, что и будет рассмотрено в рамках следующего параграфа.

2.2. Виртуализация бытия и процессы ремифологизации

Если смысл оказывается слишком плотным и миф не может в него проникнуть, тогда он обходит его с тыла и присваивает целиком.

Ролан Барт, «Мифологии»

Как смотреть кому-то в глаза, как обольстить его, если мы не уверены, что он еще здесь?

Ж. Бодрийяр, «Экстаз и инерция»

Как уже было сказано в предыдущем параграфе, на смену постмодернистской парадигме приходит новая парадигма, являющаяся, с одной стороны, ее преемницей и наследницей, но с другой стороны, все же достаточно сильно от

нее отличающаяся по многим параметрам. Разные исследователи по-разному называют эту новую парадигму, но именно термин псевдомодернизм (пост-постмодернизм, цифровой модернизм) [136; 225; 226] будет использоваться нами в данной работе для обозначения парадигмы, сменившей парадигму постмодернистскую.

Рассмотрим феномен мифологизации: нам представляется, что если постмодернистская парадигма только констатирует факт существования процессов мифологизации в современном ей социокультурном пространстве, при этом отрицая свое собственное влияние на данные процессы и связывая их с незаконченным рассеиванием всех возможных трансценденций, то новая – псевдомодернистская – парадигма уже воспринимает их как нечто естественное, даже не замечая того вреда, который они во многих случаях приносят.

Философия постмодернизма является при этом адекватным выражением всей сути постмодернистской парадигмы, но с появлением новой парадигмы ей, по нашему мнению, также приходится трансформироваться. Это заметно на примере творчества Ж. Бодрийера, который занимает некоторое промежуточное положение между этими двумя парадигмами, так как он уже скептически относится к возможности достижения свободы через номадизм смыслов. К тому же именно новая парадигма становится причиной появления медиафилософии, исследующей медиареальность как первичную реальность.

Тем не менее философия постмодернизма во многом способна объяснить появление этих новых феноменов, так как является тем полем, на котором произошло их зарождение, именно поэтому нельзя говорить о ее смерти, как это делает, например, А. Кирби, когда заявляет, что постмодернизм как таковой мертв: «Можно было бы предположить, что постмодернизм современен, но при ближайшем рассмотрении понятно, что в действительности он мертв и похоронен» [226].

В этом месте необходимо подчеркнуть, что, по нашему мнению, философия постмодернизма и вся постмодернистская парадигма в целом не ушли в небытие, а перешли в новую парадигму в качестве ее важной составной части: акцент на ветвление смыслов и на текучесть подлинности в хаосмосе позволил

состояться псевдомодернистской парадигме в принципе. На наш взгляд, псевдомодернизм был способен утвердиться только при условии изначального допущения подлинности любого из произведенных смыслов, иначе была бы невозможна виртуализация, основанная на преобразовании подлинного в неподлинное. Говорить же о смерти постмодернизма можно лишь в смысле постепенного исчезновения постмодернистского человека и возникновения на его месте нового типа человека, не способного воспринять саму постмодернистскую парадигму, которая при всем своем отрицании любого Великого Нарратива и нацеливании на рассеяние структур, обладающих правом принуждения, все же была в состоянии их понять.

Как говорит об этом А. Кирби, «по разным причинам эти люди неспособны к “неверию в Великий Нарратив”, которое Лиотар отстаивал в качестве типично постмодернистского явления» [226]. Получается, что новый тип человека не просто потерял веру в Великий Нарратив – он потерял даже способность к неверию в него, так как этот человек уже слишком раздроблен для восприятия целостности пусть и в форме отрицания. Подобное состояние, по нашему мнению, является следствием процессов мифологизации и виртуализации, поглотивших современное социокультурное пространство.

Итак, в «Мифе сегодня» – второй части своих «Мифологий» – Р. Барт говорит следующее: «...У мифа имеются формальные границы, но нет субстанциальных. Значит, мифом может быть все? Да, я считаю так, ибо наш мир бесконечно суггестивен» [8, с. 265]. «Мифологии» – это отклик современника на действительность второй половины 50-х годов XX века, но можно ли сказать, что механизмы мифологизации, описанные Р. Бартом, в наши дни стали безнадежно устаревшими? Можно ли предположить, что человек стал более пронизательным, что его стало труднее запутать? Кажется, что человек за эти полвека сделал огромный рывок вперед, что выражается, в первую очередь, в техническом прогрессе, а нам всегда хочется верить, что он напрямую связан и с освобождением человека от иллюзий. Но не является ли и эта вера очередным мифом?

Если внимательно ознакомиться с выводами Р. Барта и при этом для удобства отбросить кажущиеся слишком политизированными рассуждения, касающиеся мифов левых и правых, то окажется, что механизмы мифологизации превосходно работают и сейчас, причем в наши дни даже более успешно, чем тогда, несмотря на кажущуюся опытность человека в данных вопросах. И не последнюю роль в этом сыграл, по нашему мнению, именно технический прогресс. Дело в том, что сами процессы мифологизации являются вечными, форма же мифов может постоянно меняться, становясь все более тонкой и изощренной: она всегда должна соответствовать текущему дню, но это всего лишь красочная этикетка, которая своей узнаваемостью должна привлечь максимальное количество тех, кто составляет «целевую аудиторию». Но изменение формы мифов не должно сбивать с толку: нужно всегда помнить, что за кажущимися изменениями всегда скрывается монолит механизмов мифологизации.

Почему же можно говорить о том, что механизмы мифологизации работают в наши дни более успешно, чем в 50-е годы XX века? Мы полагаем, что ответить на этот вопрос можно только с помощью анализа понятия виртуализации. В контексте мысли Ж. Бодрийяра виртуализацию следует понимать как процесс перевода реальных объектов в симулякры, а не как нечто, связанное лишь с технологической стороной, то есть исключительно в смысле компьютерной реальности (хотя данный вопрос также является очень важным). Здесь нужно подчеркнуть, что виртуализация еще не могла играть столь важную роль, какую она играет в наши дни, в середине XX века, но сейчас она вступает в союз с мифологизацией, становясь не только ее незаменимой помощницей, но и сливаясь с ней в единое целое, что ускоряет процессы мифологизации во много раз, а также придает им иной характер.

О виртуализации можно рассуждать очень много, но лучше всего ее сущность выражает Ж. Бодрийяр, который говорит о бесконечном и бесконтрольном клонировании всего, что только можно: «Нет более и самого субъекта, так как идентичное удвоение кладет конец его раздвоенности. <...> ...клонирование освящает повторение Того же самого: 1+1+1+1...» [27, с. 170–171]. Это

постоянное копирование одного и того же сводит все разнообразие феноменов к некому усредненному значению, к общему знаменателю, что приводит к энтропии внутри социального пространства, которое становится однородным и не содержащим ничего нового и творческого. Но именно этот результат как раз и является вечной целью мифологизации – упрощенность, типичность, абсолютная вписываемость в определенные рамки, становящаяся образцом, тем идеалом, на который нужно ориентироваться в спорных ситуациях, то есть мифом, который делает вещи «ясными – но не объясненными, а всего лишь констатированными» [8, с. 305–306].

Получается, что ни один феномен не требует объяснения: он есть, а значит, его не нужно стремиться понять, потому что такое положение вещей было и будет всегда. В таком случае любой критический подход к какому-либо феномену становится или невозможным, или затрудненным, что ведет к повсеместному утверждению реальности симулякров в качестве единственной реальности, чему способствуют изменившиеся процессы мифологизации, вступившие в союз с виртуализацией, потому что самая главная функция мифа – это «удалять реальность» [8, с. 305]. Думается, что в наши дни все пропитано мифом еще сильнее, чем это было в середине XX века: еще больше рекламы, еще больше фильмов, зрелищ, масок, вещей; знаки бесконечно дублируют друг друга, постоянно разрастаются, их количество только увеличивается. Тем самым знаки превращаются в симулякры, способные клонировать сами себя.

Можно сказать, что в рамках псевдомодернистской парадигмы сами мифы становятся симулякрами, потому что в отличие от мифов предыдущих эпох, они вполне могут не содержать в себе никакой отсылки к реальности, не подвергшейся симуляции, а это значит, что даже миф перестает быть мифом как таковым. Мифы подвергаются процессу виртуализации и превращаются в мифы-симулякры, таким образом, сами процессы мифологизации тоже виртуализируются, что переворачивает изначально данную ситуацию: виртуализация больше не выступает в качестве дополнительной по отношению к мифологизации, она поглощает ее, следовательно, виртуализация сама становится мифологизацией, характерной для нашей эпохи.

Чтобы лучше понять степень слияния процессов мифологизации с процессами виртуализации, которое определяет жизнь человека первой четверти XXI века, необходимо снова обратиться к творчеству А. Кирби, в своих работах подробно рассматривающего псевдомодернистскую парадигму, пришедшую на смену парадигме постмодернистской. По его мнению, современный человек способен только безостановочно участвовать в разнообразных шоу с помощью голосования по телефону или сидеть у монитора компьютера, убивая время [225; 226]. Дело в том, что современный человек полностью находится во власти многочисленных мифов, которые действуют так жестко и при этом так тонко, что человек лишается последней возможности ненадолго остановиться и подумать, для чего же все это нужно. Эти мифы, подчинившие себе современного человека, являются в то же самое время симулякрами, примером чего и может выступить феномен интерактивности: интерактивность – это миф о новом виде активности, ставший синонимичным симулякру активности, потому что в интерактивности активности как таковой нет вообще, так как интерактивность – это скорее некая разновидность пассивности.

Таким образом, человек, постоянно пропадаящий в социальных сетях, даже не догадывается, что тем самым он окончательно виртуализирует себя, а значит, прекращает быть субъектом, на что и нацелены механизмы мифологизации в XXI веке и чего так хотела добиться философия постмодернизма, стремящаяся к установлению свободы единичностей. Но философия постмодернизма, с нашей точки зрения, добивалась совсем не такого результата: для нее было важно, чтобы субъект превратился в сингулярность, не подчиняющуюся никаким правилам, установленным извне, и чтобы эта сингулярность могла свободно производить самые разнообразные смыслы, которые ничто не должно было ограничивать в их кочевании по поверхности. Но на практике это привело не к воцарению свободных единичностей, а к превращению субъекта в текст, полностью подчиненный медиареальности и не способный даже представить свое существование вне ее рамок.

Можно сказать, что человек-текст сидит в ловушке, а его свобода и творчество – очередной миф, который его успокаивает и тем самым не дает вмеши-

ваться в реальный ход событий по-настоящему: «Зачем мне прилагать какие-то усилия? Я и так во всем принимаю участие!» – вот ход мысли типичного потребителя информации, свобода и творчество которого превратились в симулякры.

Таким образом, человек эпохи пост-постмодернизма или псевдомодернизма предполагает, что при желании может изменить многое, но это всего лишь следствие воздействия современных мифов-симулякров, которые заразили все социальное пространство. В действительности рядовой представитель псевдомодернистской эпохи в подавляющем большинстве случаев не обладает ни знаниями, ни умениями, ни навыками, ни ресурсами для того, чтобы оказать реальное влияние на какие-либо процессы, пролетающие перед ним, как события на киноэкране или на мониторе компьютера. Все это выливается в проблемы, связанные с культурой, ее восприятием и сохранением: «Невоспроизводимый и недолговечный, псевдомодернизм... страдает амнезией: его составляют культурные действия, совершаемые в настоящий момент, в них нет ни чувства прошлого, ни чувства будущего» [226].

Стоит отметить и раздробленность современной системы мифов, которая была замечена еще Р. Бартом. В предисловии к «Мифологиям» С. Н. Зенкин пишет так: «Современные мифы, рассматриваемые Бартом, порождаются... единым типом мышления, в них проявляется единый структурный принцип, но на поверхностном уровне они не складываются в единую “фабульную” систему...» [94, с. 18] Здесь можно сказать, что подобное понимание обусловлено структуралистскими взглядами Р. Барта, который начинает отходить от них, например, в концепции смерти Автора, но при этом все еще пытается находить единую основу даже в таких явлениях, как современные мифы. Но современный исследователь псевдомодернистской парадигмы А. Кирби о какой-либо единой основе уже не говорит, так как предполагает, что в эпоху псевдомодернизма личность человека расщеплена настолько сильно, что он уже не может воспринять некий единый принцип даже ради критического обзора [225; 226]. Это еще раз подчеркивает тот факт, что эпоха постмодернизма завершилась, положив начало совсем другому явлению, которое уже не подчиняется старым

постмодернистским правилам. Раздробленность современной системы мифов, которую нельзя охватить никаким единым принципом, порождает раздробленность сознания, и наоборот, значит, круг смыкается, и выйти из царства симулякров становится еще сложнее.

В итоге происходит так, что получают независимое существование параллельные друг другу реальности, потому что сама по себе реальность как минимум раздваивается: от нее отделяется реальность попавшего под влияние мифологизации и виртуализации человека, но эта вторая реальность точно так же может расщепляться и далее, что будет зависеть исключительно от того, кто и с какой целью вмешивается в процесс мифологизации. Именно поэтому, по нашему мнению, политические технологии так тесно связаны с процессами мифологизации и виртуализации: в некоторых случаях они так срослись друг с другом, что даже мысленное их разделение дается с трудом – бывает сложно понять, что в каком-то конкретном случае было первичным: технология, вызвавшая к жизни определенную систему мифов, или же система мифов, породившая именно такой тип технологии.

Главная черта псевдомодернистской мифологии, как уже было отмечено выше, – связь с виртуализацией, что, в свою очередь, является связью с медиапространством и всеми процессами, происходящими в нем. Так возникает еще один замкнутый круг: современный человек, не представляющий своей жизни без новых технологий и своеобразной «активности» в их рамках, может произвести только ту мифологическую систему, которую можно наблюдать в наши дни; в свою очередь, современная мифология сама творит человека, живущего в пространстве интернета и ток-шоу, человека, не способного делать осознанный выбор. Об этом и говорит А. Кирби: «Вы щелкаете мышкой, вы ударяете по клавишам... Вы текст, нет больше никого... Вы свободны: вы текст: вы заняли место текста» [226].

Важно еще раз отметить, что это существование в качестве текста не просто не пугает современного человека, оно в какой-то мере является для него целью, потому что только так можно удержаться в медиапространстве, пусть и на очень

короткий промежуток времени. Именно этим желанием, ставшим одним из главных для человека, обитающего в виртуализированном пространстве, и стараются манипулировать. Правда, сейчас очень сложно приходится даже манипуляторам, потому что и они не всегда могут избавиться от этого же желания – желания находиться в медиапространстве. Граница между манипуляторами и манипулируемыми, таким образом, становится все прозрачнее, а ситуация все более запутанной, потому что скорость процессов виртуализации постоянно возрастает: сегодня вы манипулятор, а завтра манипулируют уже вами, что не исключает и того, что даже в качестве манипулятора вы подвергаетесь манипулированию.

На основании вышеизложенного можно сделать вывод о так называемом духовном параличе современного человека, и здесь закономерно возникает вопрос: можно ли что-либо противопоставить современным механизмам мифологизации и, главное, как это сделать? Данная проблема осложняется тем, что если и существует некто, кто еще может повлиять на ход данных процессов, то нельзя с уверенностью утверждать, что этот некто стал бы во все это вмешиваться, потому что подобное положение дел может быть ему выгодно. С другой стороны, возможно, что эти процессы разрослись уже настолько, что их нельзя остановить даже при огромном желании. Нужно отметить, что эти два варианта развития событий тесно связаны с вопросом существования в наши дни подлинного субъекта: первая точка зрения предполагает его наличие, вторая же его наличие отрицает. Но как уже было показано в предыдущем параграфе, современная философская мысль указывает скорее на отсутствие субъекта в той или иной форме, чем на его присутствие, ставя на место субъекта, например, текст [226] или медиасубъект [160], не являющийся субъектом в полном смысле слова, что в то же время уводит и от существования сингулярностей, к которым стремилась философия постмодернизма.

Таким образом, именно в наше время появляется необходимость четкого ответа на вопрос, где же лежит демаркационная линия, отделяющая подлинную реальность (реальность мира, личности, знания) от ее симулированного двойника. Становясь все более прозрачной, эта неуловимая линия становится объек-

том отчаянного поиска. Процессы все более глубокого сокрытия подлинного разрастаются, современный же человек живет в этих условиях как в естественных для своего бытия и часто даже не задумывается о подобных вопросах. Сейчас неподлинность существует в пространстве насквозь симулированном, в процессе постоянной виртуализации бытия и его экзистенциальных модусов.

Красота, жизнь, смерть, соблазн – есть ли здесь в наше время хотя бы небольшая доля подлинности, которая могла бы фундировать систему координат, с помощью которой мы достигли бы той самой призрачной линии демаркации? Ответить на этот вопрос достаточно сложно. В гиперреальности, опутывающей сетями разного уровня сложности все бытие современного человека, растворяются без следа многие феномены, способные служить зацепкой. Среди них находится и феномен смерти – феномен, являющийся, по нашему мнению, одной из самых близких внутренних реалий Ego, феномен, объединяющий огромное количество символов и знаков.

О симуляции и смерти подробно говорит Ж. Бодрийяр: смерть для него – это акт символического обмена, финальный и расточительный дар человека, которому была точно так же щедро подарена жизнь, изначально содержащая в себе эту необходимость страшного обратного отдаривания [29]. Мы полагаем, что подобная смерть никак не связана с мифологизацией в современном ее понимании, а значит, она не является симулякром; смерть – это пока еще живой феномен, не затронутый вирусом бесконечного деления и самоповторяемости. Именно поэтому смерть тесно связана с жизнью, они обратимы, здесь пока еще не нужно отказываться от земной жизни ради смерти, то есть ради загробной жизни, которая является выражением личного бессмертия, идею которого Ж. Бодрийяр считает инструментом властных структур любого рода: «...Первоначально бессмертие было эмблемой власти и социальной трансцендентности. <...> Затем бессмертие распространяется и увековечивается в... великих Империях с их тотальной трансцендентностью власти» [29, с. 236]. Но на самом деле, это еще не предел: здесь бессмертие связано хотя бы с областью воображаемого. В наши же дни идея бессмертия не касается и так называемой загроб-

ной жизни, а воображаемое, которое еще было хоть каким-то выражением живительного разнообразия, постепенно стало сходиться на нет. Вся символика, связанная с феноменом смерти, умирает сама, так как перестает отвечать современным запросам.

Сейчас идея бессмертия тесно связана с идеей, упирающейся в область гиперреального, – клонированием. Клонирование, этот бесконечный процесс самоповторения, полностью разрушает обратимость жизни и смерти, а значит, является примером глубинного проникновения симуляции в их сердце. Но если клонирование ведет к уничтожению обратимости жизни и смерти, то оно уничтожает и самого субъекта [27]. Клонирование уничтожает разнообразие, что постепенно ведет к энтропии внутри социального пространства, ставшего во много раз преувеличенным, гиперреальным. Наступает эра Прохлады: не холода, а именно Прохлады.

Важно, однако, отметить, что не следует понимать концепт «клонирование» исключительно в биологическом смысле. Клонирование – это, скорее, более обширный процесс всеобщей симуляции, проходящий внутри всего социокультурного пространства, пораженного вирулентностью. Это клонирование является в первую очередь бездумным клонированием знаков. Но кроме клонирования есть еще одна угроза подлинности феномена смерти. Этой угрозой является превращение жизни в эквивалент линейной экономической операции. Происходит четкий подсчет, суммирование всех достижений, человек становится просто суммой нажитых «накоплений»: «У нас же покойник – это просто человек, ушедший вон. <...> Он еще до смерти стал лишним бременем. В итоге прожитой им жизни-накопления со счета списывают его самого – чисто экономическая операция» [29, с. 292]. Здесь имеет место обычное механическое свойство аддитивности, ведущее к обесцениванию жизни, а значит и к обесцениванию смерти, а тем самым и к обесцениванию их обратимости.

И жизнь, и смерть – бессмысленны, механистичны, схематичны и односторонне линейны. Потеряв свою обратимость, жизнь и смерть и с этой стороны попадают в капкан симуляции, переставая быть символами. Таким образом,

получается, что жизнь и смерть сами становятся современными мифами-симулякрами: если жизнь, то жизнь, которая не должна и вспоминать о таком феномене, как смерть, – лишь такая жизнь является настоящей жизнью в современном понимании: необходимо жить одним днем среди бесконечного ряда симулякров, при этом также превратившись в симулякр; если смерть, то смерть окончательная и бесповоротная, которой нет места рядом с жизнью, что исключает любую память: и личную, и культурную. Жизнь как миф-симулякр и смерть как миф-симулякр не просто необратимы, они идут путями, которые больше не пересекаются друг с другом.

Врастая в зараженное пространство, феномены жизни и смерти все больше теряют шанс на освобождение из плена. И «ксерокс» штампует их до бесконечности, как и другие феномены, попавшие в зону вирулентности. «Идеальность», к которой стремится гиперреальность, слишком стерильна и гомогенна. Она не предусматривает существования жизни и смерти в их первоизданности и стихийности, только выхолощенные, зараженные симуляцией жизнь и смерть не портят этой гладкой, ничего не отражающей и поглощающей все поверхности. И в этой «идеальности» сквозит лицо энтропии, тепловой смерти. Ж. Бодрийяр называет эту «идеальность» операционной, но не только из-за стерильности и полной однородности, но и из-за насильственности подобных хирургических преобразований: «Любое проявление фатальности или негативности будет уничтожено всеобъемлющим функционированием пластической хирургии в угоду чему-то подобному улыбке смерти в похоронном бюро...» [27, с. 67]. И теперь все без исключения может попасть в эту стерильную операционную. Именно здесь, по нашему мнению, в полной мере и проявляется всепроникающий и жесткий характер новой массовости и анонимности. Они не связаны с давлением тоталитарных государств на личность человека, не имеют отношения к нежеланию брать на себя ответственность за свою и, таким образом, чужую жизнь, не могут быть преодолены через обращение к Ничто.

Новые массовость и анонимность отличаются тем, что они незаметны, их диктат «ласков», но не менее порочен: он охватывает и само государство, тоже

попавшее под колесо симуляции, и ответственность, также не избежавшую этой судьбы – судьбы стать вечно повторяющим себя симулякром. Выход к Ничто в данной ситуации практически невозможен, потому что обратимость жизни и смерти исчезла, а вместе с ней растворилась и возможность экзистенциального Ужаса, Тоски и Страх. Все «cool» (здесь уже в любом смысле данного слова), все одинаково, все неразлично и не вызывает сильных эмоций, если вообще вызывает хоть какие-то. Все знаки в пространстве, в принципе, равны друг другу. Всего становится слишком много, чтобы обращать на это свое внимание, тратить свои силы. Нет больше личности, а потому нет и направленного на что-то определенное интереса.

Весь этот наплыв огромного числа копированных вещей, слов, образов, картинок, коммуникационных линий растет все быстрее, засоряя и без того уже зараженное и замусоренное пространство. В итоге даже пол теряет присущий ему когда-то соблазн. На первый взгляд может показаться, что в сфере пола нет места симуляции. Это происходит от того, что обычно мало кто думает о поле в подобном ключе, считая все вопросы, касающиеся его, само собой разумеющимися и естественными. Но именно в центр этой якобы само собой разумеющейся области Ж. Бодрийяр забрасывает концепт «транссексуальность», и это, опять же, не является просто констатацией биологического факта: «Речь идет о маскарде, об игре, построенной на коммутации признаков пола, на половом безразличии в противовес той, прежней игре, что основывалась на половых различиях...» [27, с. 32]. Нам представляется, что здесь скрывается все та же «прохлада» неразличимости и безэмоциональности, молчания и бесконечной повторяемости одного и того же – одних и тех же неразличимых знаков.

Клонирование и транссексуальность оказываются тесно связанными между собой. Там, где слово берет клонирование, с необходимостью находится место и для транссексуальности. Все, что когда-то было тайной пола, ушло, не оставив следа. Соблазн же уступил место порнографической сексуальности, которая избыточно реальна, гиперреальна; тяжесть гиперреальности надвигается на соблазн и давит его: тайна исчезает [27; 31].

То же самое происходит и с красотой: кажется, максимум, на что она может рассчитывать в данных условиях, – это остаться на поверхности в качестве симулякра. Красиво все, но точно так же все одновременно и безобразно (и безобразно). И всем это, по большому счету, безразлично: сегодня красиво одно, завтра другое, а послезавтра мы забудем все вообще. Вечный вопрос «Что есть красота?» постепенно перестает иметь смысл, так как связка «есть» указывает на несуществующую онтологичность. Соблазн и красота идут рука об руку: красота чаще всего была именно соблазнительна. Но растворив соблазн, вирусы симуляции обесценили красоту, свели ее к неустойчивому изображению, которое постоянно меняется и, в общем-то, не вызывает почти никаких чувств. Красота – просто яркое пятно на глади экрана, равное в своей ценности и значимости другим подобным пятнам. Таким образом, красота также становится современным мифом-симулякром. Над нами всегда имеет власть миф красоты, но в наши дни этот миф потерял ту свою часть, которая была обращена к не симулированной реальности, поэтому миф стал симулякром, не имеющим ничего внутри: эту пустоту можно заполнить чем угодно, потому что красота постоянно конструируется.

Красота, тайна, соблазн, пол обладают, как мы полагаем, бытием только при наличии непохожести, кардинального отличия, благодаря которому не может быть никакой путаницы. При бесконечном же дублировании и гипертрофировании одного и того же все сливается в одну сплошную массу полной идентичности и эквивалентности, все знаки объединяются в нечто бесформенное: одно спокойно можно заменить на другое, не потеряв при этом ничего ценного, так как все симулированные феномены равны друг другу. Идентичность приходит на смену единичности и уничтожает ее. Тайну соблазна, конечно, пытаются использовать в своих целях, но это уже совсем не тот первоначальный, стихийный соблазн, этот новый соблазн – соблазн современной рекламы, политики и сексуальности, он совершенно не наполнен тайной, в нем нет очарования и завороченности: «Дискурс, описывающий в терминах соблазна механизм работы социального, политического... настолько же пуст, как и само пространство политического: он просто преломляет его в пустоте» [31, с. 299].

Сущность настоящего соблазна так же глубоко связана с символическим актом обмена, как и пара жизнь – смерть: соблазн обрубаёт бесконечную цепь самодублирования, совращая с линейного пути, он заставляет растрачивать все без остатка, так как это символический акт. И когда пол лишается соблазна, проступает чистая механика – механика пола.

Сфера соблазна лежит за пределами всякой симуляции, именно поэтому так сложно прорваться к нему; соблазн – вызов сфере симуляции [31]. Соблазн оказывается несовместимым с полом, подвергшимся нейтрализации. Эта нейтрализация пола состоит в его избыточности: есть слишком мужское, есть слишком женское, а значит, тем самым уже не совсем мужское, не совсем женское, а потом уже и не мужское и не женское одновременно, то есть что-то нейтральное, неопределенное, «прохладное». Но здесь нет места соблазну, потому что снова появляется та самая стерильная идеальность операционной, которая не потерпит никаких различий: она требует очевидности, прозрачности, которые полностью осуществимы только в гомогенном, ничего не скрывающем в себе пространстве. Соблазн же полностью отвергает эту гомогенность, играя на несходстве и различиях: «Скудостью отличается любая теория отражения, особенно же идея, будто соблазн коренится в притяжении тождественным, в миметическом восхищении собственным образом или в каком-то идеальном мираже сходства» [31, с. 128]. Получается, что достижение сферы соблазна – это возможность выпрыгнуть из мира симуляции и современных мифов, который заставляет нас бесконечно вращаться вместе со всеми симулированными феноменами, делая симулякрами нас самих. Но уйти в соблазн, то есть соблазниться, совратиться с бесконечного пути симуляции и мифологизации возможно только при участии Другого. Мы дублируем сами себя и не можем остановиться, но Другой чужд нам, он резко останавливает наше разрастание. Без Другого этот побег из сферы симуляции неосуществим в принципе, но здесь возникает проблема общения, которое тоже превратилось в некий современный миф, ставший в свою очередь симулякром.

Миф общения, по нашему мнению, состоит в том, что коммуникация, осуществляемая с помощью новых технологий, рассматривается с точки зрения тако-

го типа общения, который имел место до появления псевдомодернистской парадигмы. Тем самым новый тип общения неким образом объединяется со старым его типом, но «тип общения между людьми в информационном обществе, опосредуемом Интернетом, предстает либо как безличный обмен блоками информационных текстов, либо как чисто техническое взаимодействие в рамках... алгоритма» [57, с. 177]. Ключевым словом при определении нового типа общения является именно слово «безличный», которое подчеркивает кардинальное отличие нового типа общения от старого, связанного с установлением личностного контакта.

Нужно особо подчеркнуть, что даже контакты, установленные по видеосвязи, например с помощью Skype и других мессенджеров, нельзя назвать в полном смысле слова контактами личностными. Здесь же необходимо сказать, что даже самое тесное общение с помощью новых технологий нельзя понимать по аналогии со старым типом общения, так как оно идет по совсем другим правилам. Через такое общение соблазн может явиться только в своем симулированном виде, как и красота, с которой он тесно связан. Следовательно, преодолеть замкнутый круг симуляции с помощью коммуникации, идущей по каналам новых технологий, практически невозможно, так как миф общения в этом смысле также становится симулякром, то есть мифом-симулякром, вследствие чего «мы испытываем нарастающий дефицит чувства подлинности и в межличностном общении, и как участники массовых коммуникаций» [79, с. 52].

Итак, в заключение можно сделать вывод, что в рамках псевдомодернистской парадигмы процессы мифологизации, характерные еще для постмодернистской парадигмы, получают свое максимальное распространение в социокультурном пространстве вследствие их тесной связи с процессами виртуализации. Хотя процессы виртуализации не могли быть определяющими для постмодернистской парадигмы, она, тем не менее, явилась тем полем, на котором произошло их созревание. В конце концов, сами процессы мифологизации подвергаются виртуализации, что приводит к поглощению мифологизации виртуализацией.

Таким образом, мифы превращаются в симулякры, став мифами-симулякрами, примерами которых являются интерактивность, свободное творчество, а

также такие важные феномены, как смерть, жизнь, красота, соблазн, общение, которые тоже не могут избежать виртуализации и превращения в мифы-симулякры. Все это приводит к тому, что реальность как таковая вытесняется реальностью виртуализированной, которую можно назвать также виртуальной реальностью, существующей по принципу хаосмоса.

2.3. Виртуальная реальность как хаосмос

Реальное не стирается в пользу воображаемого, оно стирается в пользу более реального, чем реальность: гиперреальности.

Ж. Бодрийяр, «Экстаз и инерция»

В любом случае эта погоня за реальным и за иллюзией реального ведут в тупик, ведь, когда один предмет точно подобен другому, он не похож на него точно, он подобен ему немного точнее.

Ж. Бодрийяр, «Симулякры и симуляция»

Подчеркнем еще раз, что виртуальную реальность не стоит понимать как нечто, связанное исключительно с компьютерной реальностью, несмотря на все ее технологическое значение. Стоит привести слова Д. В. Иванова: «Виртуализация... – это любое замещение реальности ее симуляцией/образом – не обязательно с помощью компьютерной техники, но обязательно с применением логики виртуальной реальности» [98, с. 19]. Таким образом, виртуальная реальность в данном исследовании будет пониматься как нечто, являющееся прямым наследником понятия хаосмоса, введенного философией постмодернизма.

Ж. Делез, являющийся типичным представителем постмодернистской парадигмы, придает понятию симулякра положительный оттенок как раз вследствие того, что симулякр никак не связан с какой-либо сущностью, так как не может нести в себе копию Идеи. Об этом он говорит следующим образом: «Ес-

ли у симулякра и есть какая-то модель, то совсем иного типа – модель Иного, которая обуславливает внутреннее несходство» [64, с. 335]. Ж. Бодрийяр же, начинающий преодолевать позитивный настрой философии постмодернизма по отношению к ветвлению смыслов в хаосмосе, понимает симулякр по-другому. Нам представляется, что для Ж. Бодрийяра симулякры любого уровня связаны не столько с различием, как это понимает Ж. Делез, сколько с культом различия, который является определяющим для общества потребления в целом [23]. В таком обществе различие как таковое больше не существует, потому что любое различие само становится симулякром.

Таким образом, симулякры, получившие в рамках псевдомодернистской парадигмы распространение, еще не свойственное парадигме постмодернистской, соотносятся уже не с установлением различия, которое способно преодолевать власть любой трансцендентной инстанции, утверждающей четкий иерархический порядок, а с бесконечным тиражированием и дальнейшим распространением этого клонированного различия по всему социокультурному пространству. Это является симуляцией различия как такового.

Следовательно, положительный оттенок, присущий пониманию симулякров в философии постмодернизма, ярким примером чего является мысль Ж. Делеза, сменяется в творчестве Ж. Бодрийяра, находящегося уже на границе двух парадигм, оттенком отрицательным. Культ различия на деле приводит к возникновению еще большего сходства всего со всем, которое, в конце концов, трансформируется в слитность всех феноменов, в их абсолютную неразличимость между собой. Таким образом, сама идея о рассеянии всех структур, присущая философии постмодернизма, привела в итоге к подобному исчезновению различия в псевдомодернизме.

Как уже было сказано выше, виртуальная реальность может пониматься как нечто, связанное с функционированием компьютерных технологий. В этом смысле происхождение термина виртуальная реальность часто связывается с именем Д. Ланира (Д. Ланье), который занимался разработкой симуляторов и компьютерных игр. Но здесь стоит подчеркнуть, что в итоге Д. Ланир все же

переходит от узкого понимания виртуальной реальности к более широкому ее пониманию, так как проблемы современности тесно связаны с процессами тотальной симуляции бытия.

Именно такому широкому пониманию виртуальной реальности и посвящена книга Д. Ланира «Вы не гаджет. Манифест», в которой он рассматривает проблему личности и ее ответственности в современных условиях диктата новых технологий и вводит понятие нового цифрового гуманизма, который, по его мнению, должен привести к возвращению человеческой личности, а значит, и к возвращению человека человеку [126]. Можно сказать, что в этом смысле Д. Ланир занимает более оптимистичную позицию по сравнению с Ж. Бодрийяром, так как не считает процессы виртуализации, поглотившие человека и общество, столь тоталитарными, чтобы их было невозможно достаточно спокойно преодолеть, задавшись в определенный момент этой целью как целью ведущей.

Это вполне вероятно, потому что, во-первых, «чтобы машины все время казались умными, люди сознательно деградируют» [126, с. 58], а во-вторых, «нечто является реальным, если его невозможно воспроизвести в точности» [126, с. 212]. Таким образом, происходит реабилитация сознательности человека даже в рамках таких процессов, в которых он на первый взгляд теряет свою субъектность, а также появляется четкий критерий для того, чтобы можно было без особых затруднений отнести тот или иной феномен к реальности, причем к реальности именно не симулированной, что, как нам представляется, ведет к четкому установлению подлинности, которое перестает быть проблемой.

Но здесь необходимо задаться следующим вопросом: на самом ли деле современные социокультурные условия позволяют четко разделить подлинное от неподлинного с помощью такого критерия, как воспроизводимость какого-либо феномена?

Прежде чем ответить на данный вопрос, обратимся к концепциям Н. А. Носова и Е. Е. Таратуты. Например, Н. А. Носов рассматривает проблему виртуальности через ее историческое преломление, то есть, начиная с категории виртуальности, которая была важна для схоластической философии, заканчивая

виртуальной психологией, основанной на признании многомерности реальности [146]. В рамках виртуальной психологии виртуальное понимается как психологическая виртуальная реальность, то есть такая реальность психики, которая связана с отражением психических процессов в самообразе, при этом данная реальность сама является многомерной. Таким образом, здесь также возникает проблема установления подлинности, так как «поскольку в виртуальной реальности образы внутреннего мира ничем не отличаются от образов внешнего, то... человеку легко запутаться – где произошло событие: в мире, порожденном самим человеком или внешнем, независимом от него» [147, с. 161–162].

Мы полагаем, что Е. Е. Таратута довольно во многом опирается на концепцию Н. А. Носова, но нивелирует ее акцент на психологию, что, тем не менее, приводит к схожести выводов обеих концепций. По мнению Е. Е. Таратуты, существует такая реальность, лишь на основе которой может возникнуть и функционировать реальность виртуальная, причем не только в ее технологическом – сетевом измерении, но и в смысле любого создания образов [179, с. 82–85]. Получается, что социальное пространство будет всегда выступать как первичное по отношению к пространству виртуальному, которое не имеет своего собственного смысла, а зависит от того смысла, который содержится в социальном пространстве. Можно сказать, что социальное пространство в данном случае выступает в качестве рода по отношению к виртуальному пространству, которое в свою очередь по отношению к пространству социальному является видом. Таким образом, влияние виртуальной реальности на социальную реальность, по нашему мнению, представляется минимальным: если оно начинает хоть как-то проявляться, то это всегда можно прекратить, то есть остановить его в любой момент.

Данная точка зрения схожа с взглядами Д. Ланира, предполагающими наличие сознательности, субъектности, а также критерия для установления подлинности того или иного феномена даже в тех случаях, когда это кажется невозможным. Но виртуальная реальность может существовать по каким-то своим правилам и принципам, в ней заключена достаточная доля свободы, о чем

Е. Е. Таратута говорит так: «...Виртуальная реальность дает своим создателям и участникам ощущение свободы от законов физики, а также и от социальности, – ощущение социальной невесомости» [179, с. 73], то есть, несмотря на свою зависимость от социальной реальности, она способна и на нечто такое, что не может найти своего проявления в рамках социальной реальности, тем самым виртуальная реальность даже получает некоторое превосходство над реальностью социальной. Но все же при этом получается так, что превосходство виртуальной реальности может существовать только до тех пор, пока она не начинает свой путь по направлению к социальной реальности, которая способна дать ей мгновенный отпор, отбросив на исходные позиции. По нашему мнению, это значит, что ни концепция Д. Ланира, ни концепция Е. Е. Таратуты не признают победу процессов виртуализации в рамках современного социокультурного пространства, причем Е. Е. Таратута не признает ее в большей степени, чем это делает Д. Ланир.

Е. Е. Таратута отрицает победу виртуализации, так как предполагает, что все находится под контролем социальной реальности, допускающей только такое проявление свободы в виртуальной реальности, которое не сможет выйти за ее пределы и начать поглощать саму социальную реальность; причем, по ее мнению, при конструировании виртуальной реальности как таковой Интернет играет не столь важную роль, как другие средства массовой коммуникации, потому что он в большей степени является воплощением самой социальной реальности, чем, например, средства массовой коммуникации, функционирующие по старым правилам [179, с. 120–132]. Но, например, Д. Ланир, как уже было сказано, отрицает победу виртуализации в более мягкой форме, чем Е. Е. Таратута, так как не считает, что все подобные процессы в данный момент взяты под контроль социальной реальности. Здесь также необходимо еще раз вернуться к концепции Н. А. Носова, чья схожесть с концепцией Е. Е. Таратуты, по нашему мнению, состоит в том, что в ней признается некая исходная реальность, которая и порождает виртуальные реальности разного уровня и характера, непосредственно с этой исходной реальностью связанные. Объекты вирту-

альной реальности также значимы, как и объекты исходной реальности, они имеют некую степень свободы от исходной реальности, но существовать без нее не могут [146, с. 33–47]. Таким образом, концепция Е. Е. Таратуты во многом является конкретизацией концепции виртуальной психологии Н. А. Носова в применении к вопросам взаимоотношения социальной реальности и новых технологий.

В итоге можно сделать вывод, что все перечисленные выше подходы к виртуальной реальности (подходы Д. Ланира, Н. А. Носова и Е. Е. Таратуты) – это подходы, в той или иной степени отрицающие диктат виртуального над реальным, которое воспринимается в качестве не симулированного реального, а значит, тем самым и в качестве того, что является подлинным. Следовательно, мы можем предположить, что в рамках данных концепций происходит утверждение критерия, по которому любой феномен можно отнести либо к сфере подлинного, либо к сфере неподлинного. Правда, здесь стоит подчеркнуть, что феномены, относящиеся к области виртуального, не отрицаются, а воспринимаются в качестве таких же важных феноменов, как и феномены, принадлежащие к реальности, но только при условии, что они не претендуют на переконструирование самой исходной реальности по собственному образцу.

В случае, когда начинает происходить нечто подобное, данный процесс останавливается и виртуальные феномены возвращаются на те места, которые они занимали до этого, примером чего может выступить виртуальная реальность человека, склонного к алкоголизму [146], или же виртуальная реальность новых технологий, начинающая наступление на исходную реальность социального пространства [126; 179]: и в том, и в другом случае феномены, принадлежащие к сфере виртуального, становятся опасными, что означает необходимость вмешательства с целью восстановления гармонии между исходной реальностью и реальностью, ею порожденной, то есть виртуальной реальностью, что возможно, как уже было сказано выше, только при допущении наличия в рамках социокультурного пространства сознательности и субъектности. И если в случае виртуальной реальности, связанной с алкоголизмом, вопросов почти не возникает,

так как это проявление медицинского аспекта, который не может быть изучен в рамках данного исследования, то в случае виртуальной реальности, порожденной новыми технологиями, эти вопросы существуют. И одним из самых важных таких вопросов все еще остается вопрос, заданный выше: действительно ли четким критерием разграничения подлинного и неподлинного является полная воспроизводимость того или иного феномена? Здесь имеется в виду заключенное в концепциях Д. Ланира и Е. Е. Таратуты отношение к исходной реальности как к реальности, не подлежащей тотальной виртуализации вследствие некоего иммунитета, имеющегося по отношению к ней, что входит в противоречие с концепцией Ж. Бодрийяра, в которой наличие подобного иммунитета отрицается.

Данный иммунитет при этом является, по нашему мнению, достаточно сложным феноменом, так как, с одной стороны, он означает, что реальное, являющееся в полном смысле этого слова подлинным, не может быть в точности воспроизведено в виртуальной реальности, потому что многие его грани и аспекты в этом случае будут безвозвратно утеряны, аналогией чего является, например, перевод любого текста. Но с другой стороны, он связан с тем, что при перемещении какого-либо явления в виртуальную реальность это явление все равно сохранит какие-то свои реальные черты, а не изменится полностью. Получается, что в любом случае виртуальная реальность будет тем или иным образом зависеть от реальности исходной, о чем, к примеру, Е. Е. Таратута говорит следующее: «...Даже при попытке создать персонаж, максимально далекий от того, кем автор является в реальной жизни, такой персонаж все же будет заключать в себе черты автора, которые он не изменит» [179, с. 128]. Конечно, в этом случае нельзя спорить с тем фактом, что исходная реальность никуда сказочным образом не исчезает: несомненно, она остается, но при этом очень сильно изменяется, так как подобное сочетание потери одних черт личности и сохранения других ее черт все же приводит к искажению, которое не может не иметь обратного влияния на автора, о чем уже говорилось в рамках данного исследования.

Нам представляется, что любой персонаж, являющийся искажением личности, принадлежащей к исходной реальности, начинает рано или поздно опре-

делять и ее поведение вне виртуального пространства, что заметно хотя бы на примере ведения блогов: человек воспринимает многие события, свидетелем или участником которых он является, как то, что может быть помещено в блог; и чем дальше от собственной личности находится персонаж, этот блог ведущий, тем сильнее личность, принадлежащая к исходной реальности, подвергается искажению по образцу данного персонажа, потому что восприятие событий реальной личностью постепенно трансформируется в их восприятие с точки зрения персонажа.

Получается, что происходит постоянное преломление собственного мнения по поводу событий через призму мнения персонажа, который сохраняя некоторые черты личности, ее точным воспроизведением не является. То есть, несмотря на то что персонаж не может быть точной копией личности, он, тем не менее, оказывает на нее огромное влияние, что, в конце концов, приводит к изменению данной личности как таковой, то есть к виртуализации ее бытия. При этом личность трансформируется не единожды, она постоянно подлежит подобным модификациям, так как в данных условиях «сам человек, его Ego, личность больше не оказываются самодовлеющим и универсальным центром» [171, с. 88]. Следовательно, в этом месте можно сделать вывод, что критерий подлинности, состоящий в воспроизводимости или невозможности того или иного феномена в виртуальной реальности, работает не всегда успешно, а это значит, что иммунитет социальной реальности как исходной реальности к процессам виртуализации как минимум содержит в себе бреши; это приводит к тому, что «виртуализации могут подвергаться и целые сферы общественной жизни» [166, с. 97].

Таким образом, все то, что выше было продемонстрировано на примере виртуализации личности, характерно, по нашему мнению, и для общества в целом, которое также начинает выстраиваться по образцу, созданному виртуальной реальностью, то есть реальностью симулированной, а это значит, что общество подвергается процессам виртуализации и само становится воплощением симуляции, так как содержит в себе огромное количество симулякров разного рода.

Именно это и имеет в виду Д. В. Иванов, когда говорит о виртуализировании экономики, политики, науки, искусства и даже семьи. В экономике, по его мнению, определяющими становятся процессы, связанные с тем, что производится по большому счету не продукт в смысле вещи как таковой, а образ этого продукта (именно такой образ, связанный в первую очередь с престижностью и статусностью, продается и покупается). К тому же само функционирование экономики становится тесно связанным с компьютерными сетями и обходиться без них уже не может; политическая жизнь также определяется новыми технологиями, так как уходит в PR-агентства и телестудии, потому что политическая победа идет рука об руку с рейтингами, зависящими от успешности того или иного образа, который необходимо умело сконструировать, что под силу только профессионалам в этой области. Наука, виртуализируясь, перестает содействовать приращению знания, так как больше не стремится устанавливать истину, потому что ее целью становится создание таких образов, которые смогут помочь достичь успеха в том или ином мероприятии, например в получении грантов. Искусство больше не верит в новизну, оно откровенно заявляет об ироническом цитировании и смешении всех возможных стилей и жанров в целях, опять же, конструирования особых образов. Даже семья подвергается процессам виртуализации, так как от семьи как таковой остается лишь один образ: на деле то, что в наши дни называется семьей, в полном смысле слова ей не является [98, с. 41–60].

Таким образом, получается некий замкнутый круг: виртуализированные личности конструируют общество, а виртуализированное общество конструирует личность. Все это, по нашему мнению, невозможно отделить от проблемы подлинности как таковой, потому что ускоренное распространение процессов виртуализации в социокультурном пространстве приводит не столько к ветвлению смыслов, имеющих равную по отношению друг к другу степень подлинности, сколько к полному нивелированию любого проявления подлинного, а значит и к исчезновению всех смыслов.

Здесь и возникает противоречие, связанное с принципами философии постмодернизма, которая как раз ориентирована на воплощение подвижности и

релятивности в социокультурном пространстве. Об этом, к примеру, ярко заявляет концепция номадизма, но при этом философия постмодернизма не нацелена на исчезновение любых смыслов, к чему неминуемо приводит осуществленное до конца стремление к утверждению ветвления подлинного. В результате совершенное на практике воплощение релятивности истины в рамках социокультурного пространства приводит к феномену «конца социального»: Ж. Бодрийяр полагает, что современное ему общество превратилось в массу, которая является совершенно непредсказуемой и при этом в той же степени безразличной ко всему: к политике, экономике, культуре, к любому своему выражению в принципе [20]. Нам представляется, что такую массу ни в коем случае нельзя понимать в смысле массового общества, так как она больше не является обществом как таковым ни в одном из его возможных преломлений; стало быть, масса не есть нечто единое, цельное, а значит, на самом деле лучше говорить не о массе в единственном числе, а о массах (именно поэтому более точным переводом первой половины названия книги Ж. Бодрийяра сейчас считается не «В тени молчаливого большинства», а «В тени молчаливых большинств»).

Таким образом, мы можем предположить, что, по мнению Ж. Бодрийяра, социальное исчезает, так как массы, не являющиеся ни субъектом, ни объектом истории и политики, поглощают без остатка любые смыслы, ничего при этом не выражая [20], причем репрезентировать массы невозможно вследствие того, что они поглощают и все попытки это сделать, сбивая с толку любого, кто такие попытки еще предпринимает: получается, что социальное, существовавшее раньше, больше уже не существует, потому что массы уничтожили саму реальность, без которой социальное не может функционировать, а сила самих масс состоит не в активности, а в их молчании, ведущем к нейтрализации и поглощению всех сил, которые только могут быть на них направлены.

Допущение ветвления смыслов в социокультурном пространстве привело к тому, что сами смыслы в скором времени стали безразличны, так как их ничем не ограниченное движение вызвало мутацию, ставшую итогом утверждения релятивности истины, что и определило «молчание масс». В конце концов,

в данных условиях у человека появляется ощущение полного рассеяния реальности и неуловимости смыслов, что в некоторых случаях вызывает отчаянный поиск основания подлинного, который может выражаться в самых радикальных формах. О нем и говорит С. Жижек, когда иллюстрирует подобный поиск с помощью примера, связанного с нанесением себе порезов, ставшего в определенном смысле модой: «Нанесение порезов вовсе не связано с... суицидальными желаниями, это просто радикальная попытка найти твердую опору в реальности, или... попытка достичь твердого основания нашего эго в телесной реальности...» [89, с. 16–17].

Подобные саморазрушающие попытки достичь ощущения реальности являются закономерным результатом тотальной симуляции бытия, упраздняющей более безопасные для бытия человека критерии разграничения подлинного и неподлинного. В этом смысле становятся понятными слова, принадлежащие Д. И. Дубровскому: «Наряду с экологическим кризисом и другими... глобальными проблемами... угрозу существованию земной цивилизации представляет бурное... разрастание виртуальной реальности» [79, с. 54].

В этом месте необходимо еще раз подчеркнуть тесную связь между хаосмосом философии постмодернизма и виртуальной реальностью, которую здесь следует понимать как реальность виртуализированную, то есть симулированную. Такая реальность как раз конструируется по образцу хаосмоса, но это не приводит к достижению тех целей, которые провозглашены философией постмодернизма. Виртуальная реальность и есть хаосмос, но только такой, в котором место сходящихся, расходящихся и постоянно ветвящихся смыслов занимают симулякры, также способные к подобному ветвлению, но уже не связанные с подлинностью ни в каком ее преломлении. При этом симулякры, как того и хочет философия постмодернизма, вступают в противоречие с иерархией и уничтожают ее.

Получается, что симулякры не подчиняются иерархическому порядку в его традиционном значении, так как они равны друг другу. Но речь здесь идет не о равенстве значимости и ценности, как это было в случае ветвящихся смыслов, составляющих постмодернистский хаосмос, а о равенстве как полном отсутствии в

любом из симулякров всякой значимости и всякой ценности, потому что ни один из симулякров не может быть связан с воплощением подлинности. И если в рамках постмодернистской парадигмы предполагается, что каждый из ветвящихся смыслов является подлинным, то псевдомодернистская парадигма подходит к этому вопросу с другой стороны, отменив подлинность как таковую вообще.

В псевдомодернистской парадигме симулякры и состоящий из них хаосмос не могут быть выражены через подлинность, так как подобный хаосмос является гиперреальностью, или такой реальностью, которая выступает в качестве более реальной, чем могла бы быть сама реальность, еще не затронутая процессами виртуализации. При этом Ж. Бодрийяр постоянно подчеркивает, что гиперреальное «никогда не является репродукцией... но всегда уже является симуляцией» [30], но симуляцией «не точной, а с чрезмерной правдивостью, то есть такой, которая уже находится по ту сторону истины» [30]. Таким образом, подлинное уничтожается именно гиперреальностью, которая не оставляет ему никаких шансов на спасение, так как обладает опасным оружием – вирулентностью, то есть огромной силой поражающего воздействия, являющейся силой распространения вируса симуляции. Но сопротивляться этой силе вирусного заражения никто в принципе и не собирается, о чем Ж. Бодрийяр говорит так: «Мы обожаем, когда нас заражают немедленно... Эта вирулентность губительна, как бациллы чумы, но никакая моральная социология, никакой философический склад ума не в силах справиться с нею» [27, с. 103].

Можно сказать, что подобное распространение вируса симуляции, завоевавшего все социальное пространство, идейно связано с тем рассеянием любой структуры, которое провозгласила в свое время философия постмодернизма. Нам представляется, что рассеяние, ставшее главным инструментом борьбы с проявлением власти трансцендентного, привело в итоге не только к распылению порождающих моделей, но и к тому, что вирус симуляции сам применил к себе этот инструмент. Это вызвало разрастание гиперреальности, которая принесла с собой полное забвение подлинности, переставшей быть проблемой вследствие собственного исчезновения. Значит, рассеяние трансцендентного,

нацеленное на утверждение имманенции, привело к существованию такой имманенции, которая слилась с гиперреальностью, а все плато ризомы и смыслы, ими вырабатываемые, преобразовались в симулякры.

К тому же сама гиперреальность, по мнению Ж. Бодрийера, превращается при этом в вирулентность как таковую, то есть в особый вид вирусности, что не является случайностью, так как все шло именно к этому, тем самым информация превращается в опасный вирус, который невозможно победить [24, с. 87–88]. В итоге виртуальную реальность нужно рассматривать не столько с той точки зрения, которая вменяет ей обладание вирулентностью в качестве ее опасного свойства, сколько с позиции, определяющей гиперреальность непосредственно как вирулентность саму по себе.

Получается, что виртуальная реальность как хаосмос и есть вирулентность, нейтрализующая все смыслы, а тем самым не оставляющая никакого места любому проявлению подлинности и на уровне всего хаосмоса, и на уровне его частей, ставших симулякрами. Такая нейтрализация ведет к цикличности подобия, заменяющего собой различие, становясь его симулякром и не давая ему возможности возникнуть в пространстве гиперреальности. А это останавливает все процессы, которые могли бы быть связаны с производством смыслов сингулярностями, так как подобное производство предполагает активность, а не инертность, ставшую, по мнению Ж. Бодрийера, судьбой всего нового мира: «Расползающая... гипертельная: такова инертная судьба перенасыщенного мира. <...> Разрастание взамен роста, а взамен скорости – инерция, как ее итог» [33].

Таким образом, гиперреальность вызывает процессы энтропии. Она не позволяет воцариться различию, которое философия постмодернизма утверждает в качестве условия достижения единичностями свободы, а это приводит к тому, что единичности превращаются в идентичные друг другу симулякры, способные сливаться в нераздельную массу. Вирулентность рассеивает все феномены по социальному пространству, которое уже перестает быть в полном смысле слова социальным, и придает им тем самым схожесть: все становится всем. То есть ценности больше не существует так же, как и значимости, пусть

даже и в смысле равенства феноменов в их ценности и значимости, что уже было отмечено выше. Следовательно, любой феномен может слиться с другими феноменами, и никакого противоречия здесь не будет (именно в этом смысле можно говорить о существовании трансэстетики, транссексуальности и трансэкономики, которые переносят те феномены, которые когда-то были характерны исключительно для сферы эстетики, сексуальности или экономики, на все социальное пространство в целом [27, с. 7–53]).

Все это приводит к еще большей степени виртуализации социального пространства, что приближает момент достижения им энтропии. Такое социальное пространство, с одной стороны, можно назвать ризоматичным, так как оно не имеет, на первый взгляд, ничего трансцендентного по отношению к себе, а значит, не зависит от власти порождающей модели и иерархического порядка, данной моделью устанавливаемого; также здесь нельзя говорить и о каком-то определенном центре подобного пространства. Но с другой стороны, это пространство ризомой не является, потому что все плато ризомы философии постмодернизма, которые могут определенным образом сочетаться между собой, при этом друг с другом не сливаются, так как являются единичностями, а не идентичностями, что имеет место в пространстве псевдомодернистской парадигмы.

Именно поэтому стоит еще раз указать на принципиальное отличие хаосмоса постмодернистской парадигмы от хаосмоса псевдомодернистской парадигмы, которая смогла воплотить хаосмос философии постмодернизма в рамках социокультурного пространства на практике. Следовательно, несмотря на взаимосвязь хаосмоса философии постмодернизма и виртуальной реальности, следует всегда помнить, что они друг с другом все же не совпадают. Нам представляется, что философия постмодернизма вводит некий идеал, который при своем внедрении в социальное пространство подвергся достаточно сильному искажению, что и приводит к тотальной симуляции бытия, ведущей к разрастанию неподлинного.

С. Жижек говорит об этом как о воплощении некоего синтетического рая, который «при всей своей гиперреальности, по сути, ирреален, несубстанциален,

лишен материальной инерции» [89, с. 20]. Но яркой иллюстрацией такого воплощения рая может выступить также и Интернет, который является образцом для конструирования социального пространства и его закономерным продуктом одновременно. В статье В. А. Емелина и А. Ш. Тхостова как раз говорится о том, что релятивизм, присущий постмодернистской парадигме, легко можно обнаружить в пространстве Интернета, в котором человек не может отличить действительность от ее отражения, а симулякры от уже не существующего оригинала [88].

Но подобная неспособность отличать подлинное от неподлинного переносится из пространства Интернета и в социокультурное пространство как таковое, таким образом, можно сказать, что через феномен Интернета, понимаемого в качестве аналогии современного социокультурного пространства, легче понять многие процессы, в этом пространстве происходящие. На подобную аналогию указывает, например, А. В. Назарчук, когда рассуждает о сетевом обществе, возникновение которого связано с появлением совершенно нового типа коммуникации, определяющего в наши дни всю социальную коммуникацию в целом. Это объясняется следующим образом: «В рамках участия в... автоматизированных процессах люди... стали коммуникационно воспроизводить эту систему в собственной коммуникации. Их общение... оказалось подчинено... программе сетевых процессов» [143, с. 57]. Также здесь снова стоит подчеркнуть сходство между виртуальной реальностью и хаосмосом философии постмодернизма, так как сетевое общество, которое можно понимать как общество, подвергшееся симуляции, основано на особом понимании времени и пространства. Пространство сетевого общества, по мнению А. В. Назарчука, – это пространство, состоящее из большого количества локальных пространств, связанных между собой потоками, а время такого общества – это время, способное разбиваться на части, но при этом сохраняющее единство [143, с. 58–65]. Подобное понимание времени и пространства неминуемо приводит к времени и пространству философии постмодернизма, правда, время и пространство, воплощающиеся в сетевом обществе, искажаются при этом так же, как и сам хаосмос как таковой.

В заключение можно сделать следующие выводы: виртуальная реальность функционирует по образцу хаосмоса, но в отличие от хаосмоса философии постмодернизма, основанного на ветвлении равных друг другу по своей значимости и ценности смыслов, хаосмос как виртуальная реальность основан на ветвлении симулякров, уже не имеющих никакого отношения ни к значимости, ни к ценности, ни к подлинности как таковым.

Виртуальная реальность является в то же время гиперреальностью, то есть реальностью более реальной, чем сама реальность, еще не подвергшаяся виртуализации. К тому же виртуальная реальность является вирулентностью как таковой, поэтому процессы сокрытия подлинного не останавливаются, а наоборот, постоянно ускоряются.

Все эти феномены необходимо понимать как искажение принципов философии постмодернизма в результате их воплощения на практике в рамках псевдомодернистской парадигмы. Таким образом, можно сказать о том, что философия постмодернизма, стремившаяся с помощью своих принципов к обретению единичностями свободы, в итоге своих целей добиться не смогла, что наиболее ярко заметно при изучении вопроса связи симуляции и власти, который будет рассмотрен в следующем параграфе.

2.4. Тотальность процессов симуляции

Больше не существует ни насилия, ни надзора – одна лишь «информация», скрытая вирулентность, цепная реакция, медленная имплозия и пространственные симулякры...

Ж. Бодрийяр, «Симулякры и симуляция»

Изложенное выше позволяет сказать, что проблема подлинности в рамках псевдомодернистской парадигмы становится скорее проблемой неподлинности, так как симулякры, составляющие хаосмос виртуальной реальности, невозмож-

но выразить через подлинное ни в каком его преломлении. Происходит это вследствие того, что симулякры больше не соотносимы ни с искажением истины (в этом случае все еще происходила бы отсылка к такой реальности, которая не поддавалась процессу симуляции), ни с каким-либо иным особым взаимодействием с ней, примером чего как раз и являются ветвящиеся смыслы хаосмоса философии постмодернизма. Поскольку они имеют равную по отношению друг к другу степень истинности, это превращает сам хаосмос во всей его текучести и изменчивости в подлинность как таковую.

Но виртуальная реальность, обладая такой же текучестью и изменчивостью, как хаосмос, является неподлинностью как таковой. Составляющие ее симулякры обладают, в отличие от номадических смыслов хаосмоса, не равной степенью подлинности, а равной степенью неподлинности по отношению друг к другу. Таким образом, становится заметным то искажение, которому подвергаются принципы философии постмодернизма и всей постмодернистской парадигмы в целом при переходе в псевдомодернистскую парадигму. Подобное искажение основных принципов, которые должны были привести к освобождению единичностей для того, чтобы они могли производить равные друг другу кочующие смыслы, вновь остро ставит вопрос, связанный с практическим осуществлением такого освобождения. Этот вопрос уже был обозначен в рамках данного исследования, но подробное рассмотрение он получит в текущем параграфе. Предварительно имеет смысл более детально рассмотреть вопрос тотальной утраты подлинности в современном социокультурном пространстве на примере попадания проблемы истинности знания в самый низ неофициального списка наиболее значимых проблем современной науки.

В данном контексте под современной наукой понимается не феномен «высокой науки», а наука как социальный институт, то есть наука в ее общественном преломлении. Кажется, что процессы виртуализации в области науки играют не столь важную роль, как в других областях. Так ли это обстоит на самом деле? Конечно, в наши дни авторитет научного знания в рамках общества в целом не является настолько высоким, как это было, например, еще в середине

XX века, но, тем не менее, он достаточно высок, даже несмотря на результаты опросов, в которых интервьюированные утверждали, что Солнце вращается вокруг Земли, радиоактивность как таковая создана руками человека, а радиоактивное молоко становится совершенно безвредным, если его прокипятить [174].

Как ни странно, но на факт того, что научное знание все еще является авторитетным для многих, указывает, по нашему мнению, увлечение псевдонаучными теориями, которые в огромных количествах транслируются по телевидению, а также получают свое распространение в пространстве Интернета. Секрет успеха подобных построений, как видится, достаточно прост: если форма изложения чего бы то ни было удовлетворяет требованиям логичности и точности, а также стремлению к объективности и истинности знания, то при этом любое содержание автоматически воспринимается в качестве приемлемого. Объяснить это можно тем, что именно данным принципам и должно в идеале подчиняться подлинное научное знание: можно сказать, что критерии подлинности научного знания глубоко укоренены в сознании людей, несмотря на то, что они также подверглись симуляции. К тому же «квазинаучное мифотворчество порождает вокруг себя... атмосферу, сочетающую... страх перед будущим, и надежды на то, что мир более благосклонен к человеку, чем это следует из его... научной картины...» [145, с. 121], что, как мы полагаем, также является очень привлекательным для человека-текста.

Таким образом, при желании любую информацию можно обрядить в научную форму и в таком виде предоставить аудитории, которая воспримет ее как нечто подлинное, не заметив того факта, что такая информация является симулякротом, то есть кроме наукообразной формы в глубине она не содержит ничего, что могло бы иметь хоть какую-то связь с не виртуализированной реальностью. Нужно еще раз подчеркнуть, что все это происходит именно потому, что вера в науку не исчезла, она просто стала менять свое проявление, подчиняясь требованиям эпохи симуляции. Получается, что играя на вере людей в науку, их сознанием можно манипулировать, что приводит к достижению тех целей, которые поставили перед собой манипуляторы. Эти цели могут быть, как и относи-

тельно невинными (просто шутка, розыгрыш для собственного удовольствия), так и в разной степени опасными (от попытки переключить внимание какого-то сегмента общества от насущных проблем до откровенного мошенничества). В этом месте необходимо напомнить: сами манипуляторы тоже подчиняются процессам виртуализации, поэтому способны попасть либо в собственную ловушку, либо в сеть, расставленную другими манипуляторами, и так может происходить до бесконечности.

В итоге получается, что все изложенное выше имеет отношение не к науке как к «последнему оплоту» подлинности, а к процессам симуляции, захватившим науку, которая перестала быть таким оплотом в рамках псевдомодернистской парадигмы. Стало быть, и наука не избежала участи быть подвергнутой виртуализации: вирус симуляции добрался и до нее, а технический прогресс не приостановил, а ускорил данный процесс. В этом контексте сама наука превращается в один из симулякров, входящих в хаосмос виртуальной реальности.

Но данный путь не является единственным, ведущим науку к превращению в симулякр: она становится симулякром и с помощью процесса так называемого научного производственничества, который связан уже не с псевдонаукой, а с «имитацией научной деятельности», которая знакома, думается, в той или иной мере всем, кто имеет хоть какое-то отношение к науке. Еще М. Хайдеггер говорил об отличии научного производства от научного производственничества: он подчеркивает, что научное производство необходимо, так как с его помощью происходит накопление знаний, без которого наука существовать не может [195]. В этом, собственно, и заключается эвристическая функция науки, но на этом пути возможна встреча с негативной тенденцией превращения производства в производственничество. Феномен производственничества появляется тогда, когда начинается погоня за бессмысленным и бессистемным накоплением результатов, итогом которого является производство ради производства, которое «начинает вращаться впустую» [195, с. 53].

М. Хайдеггер также отмечает важный факт: любая наука должна опираться на нечто «необходимое» – на то, без чего она не может существовать: физика

не может существовать без природы, так как природа была до физики; филология не может существовать без языка, так как язык был до филологии. Язык и природа изначально присутствуют в филологии и физике, их невозможно «обойти» [196, с. 248–249], но научное производственничество вполне способно функционировать и без учета этого необходимого, так как оно является симулякрот научного производства, а значит, изначально не содержит отсылок к не-обходимому, которое также подвергается процессам симуляции.

Стоит отметить, что такое явление, как производственничество в науке, замечает и Г. Зиммель, который, рассуждая о современной ему филологии, отмечает тот факт, что она «превращается в какую-то ловлю блох, педантизм и обработку абсолютно несущественного» [97, с. 468], при этом в науке в целом, по его мнению, стало главенствовать «лишенное содержания шествие метода, продвижение вперед конкретной нормы, самостоятельный путь которой более не совпадает с дорогой культуры как жизненным совершенствованием» [97, с. 468]. Все это и есть то самое научное производственничество, о котором пишет М. Хайдеггер.

Мы полагаем, что подобная «ловля блох» не просто сохранила свои позиции в наши дни, но стала еще заметнее: феномен так называемой имитации научной деятельности как раз и заключается в подобной обработке совершенно несущественного, а выражается он в огромном количестве статей и исследований, не имеющих никакой научной ценности и завоевывающих внимание аудитории лишь своим лавинообразным количеством. Необходимо отметить, что если подобное производственничество и дальше будет идти такими темпами, то настоящему научному производству места может и не остаться, так как производство ради производства приведет только к дальнейшему выхолащиванию науки. Противопоставить же этому можно только творчество, тесно связанное с проблемой существования Другого, которая будет подробно рассмотрена в последнем параграфе данного исследования.

Таким образом, процессы симуляции, поглощающие науку, идут двумя путями: первый путь – это разрастание псевдонауки и псевдонаучных мифов, с

помощью телевидения и Интернета отвечающих на запросы человека-текста и всей псевдомодернистской парадигмы в целом, второй путь – путь научного производственничества, которое не приносит никакого прироста знания и ведет к ускорению процессов виртуализации во всех сферах. Именно эти две черты и являются, по нашему мнению, главными чертами науки, которая принадлежит к псевдомодернистской парадигме и которую часто ошибочно относят к парадигме постмодернистской.

Здесь необходимо отметить, что хотя постмодернистская парадигма и выступала за релятивизацию знания с помощью своих построений, основанных на деконструкции рациональности, она все же не предполагала при этом подобного безграничного разрастания квазинаучных форм и научного производственничества. Именно о таком различии постмодернистской и псевдомодернистской парадигмы, как мы полагаем, и свидетельствуют следующие слова Д. Деннета, сказанные в адрес Р. Рорти: «Когда я его припер к стенке по вопросу истины, он признал, что действительно имеется полезное понятие истины, остающееся непоколебимым и после всех проделанных философами въедливых опровержений» [71, с. 97].

Стоит отметить, что это свидетельствует не столько о скрытом принятии объективной истины философией постмодернизма в целом, сколько о ее приверженности прагматизму, который при всем своем релятивистском отношении к истине все же не склонен к признанию откровенно псевдонаучных изысканий, которые «пришлись ко двору» псевдомодернистской парадигме. Именно поэтому такой релятивизм не есть релятивизм абсолютный, что подчеркивает, например, Н. С. Юлина: «Рорти протестует против отождествления его позиции с релятивизмом. И это понятно, ибо релятивизм – самоотрицающая позиция» [213, с. 87]. Но псевдомодернистская парадигма спокойно вбирает в себя и подобное самоотрицание, так как основывается на симуляции и симулякрах, которые равны друг другу в своей неподлинности. Таким образом, проникновение симуляции в самое сердце научного здания, подробно разобранные выше, приводит к закономерному выводу о тотальном характере процессов виртуализа-

ции, способных поглотить любой феномен в современном социокультурном пространстве, а это значит, что диктат властного принципа, которого так избегала философия постмодернизма, является диктатом симуляции, получившим свое полное воплощение в рамках псевдомодернистской парадигмы, явившейся прямой наследницей парадигмы постмодернистской.

В конце концов, становится возможным говорить не только о тотальности симуляции, но и о тоталитарности ее характера, так как симуляция не просто охватывает и подчиняет все феномены современного социокультурного пространства – она выстраивает их по определенному образцу, который уже не связан с существованием трансценденции: данный образец имманентен виртуальной реальности как хаосмосу и сам является симулякром. При этом такой образец не может являться чем-то четким и определенным, так как, наоборот, тесно связан с неразличимостью и слитностью, которые становятся идеалом псевдомодернистской парадигмы: само различие как таковое трансформируется в симулякр, скрывающий собственное отсутствие. Если философия постмодернизма ратовала за рассеяние любого образца, то в псевдомодернистской парадигме подобное рассеяние обернулось его победным возвращением, правда, уже не в смысле заданной извне модели, а в качестве скрытой власти всеобщей неразличимости, к которой в результате процессов виртуализации неминуемо стремятся все феномены, составляющие социокультурное пространство псевдомодернистской парадигмы.

Такая всеобщая неразличимость является закономерным результатом всеобщей неподлинности, связанной с установлением новой власти – власти симуляции и симулякров. Симулякры, являющиеся равными друг другу в своей неподлинности, постоянно вступают между собой в особые отношения, способные на первый взгляд показаться полностью аналогичными тем отношениям, которые предполагались между номадическими смыслами хаосмоса постмодернистской парадигмы, но в действительности здесь нет аналогии в полном смысле этого слова, так как отношения между симулякрами, в отличие от отношений между ветвящимися смыслами хаосмоса, не могут быть свободными.

Представляется, дело здесь в том, что подобные отношения регулируются безостановочным процессом симуляции, который протекает имплицитно, но при этом является инстанцией, детерминирующей все взаимодействия между симулякрами. Сказанное можно проследить на примере взаимоотношений симулированной красоты и симулированного соблазна: такая красота может вызывать соблазн только такого характера, потому что процесс симуляции определяет и сами феномены, превращающиеся тем самым в симулякры, и отношения между этими симулированными феноменами, что не позволяет им выйти из симуляции. Подобное взаимодействие симулированной красоты и симулированного соблазна Ж. Бодрийяр иллюстрирует понятием функциональной женственности, которая связана с тем, что «все естественные ценности красоты, обаяния, чувственности исчезают, уступая место показательным ценностям натуральности... эротизма, “изящества”, экспрессивности» [23, с. 128].

В этом случае даже естественность как таковая становится симулякром, потому что для того, чтобы ее достичь, необходимо приложить огромное количество усилий, без которых так называемая естественная красота проявиться не сможет. Получается, что в рамках псевдомодернистской парадигмы естественность для признания ее в качестве таковой должна превратиться в нечто, превосходящее саму естественность в ее не симулированном варианте, следовательно, естественность модифицируется в гиперреальное. Соблазн же здесь определяется именно новой, то есть симулированной, естественностью, а значит, он и сам является симулякром, скрывающим полное отсутствие на этом поле Другого, который только и способен стать поводом для настоящего соблазна. Можно сделать вывод, что в приведенном выше примере отношения между симулякрами не являются свободными, так как они полностью определены ходом процессов симуляции, переводящих и красоту как естественность, и сам соблазн в план гиперреальности. Таким образом, мы снова возвращаемся к вопросу о тоталитарном характере симуляции, способной переконструировать каждый феномен по образцу гиперреальности, а это значит, что симуляция нейтрализует все возможные особенности любого феномена, превращая при этом само различие в симулякр.

Заметим, что подобная власть симуляции была уже продемонстрирована в рамках данного исследования на примере превращения феноменов жизни и смерти в симулякры жизни и смерти, которое отменяет взаимную обратимость, являющуюся условием их подлинности. Учитывая все изложенное выше, нужно снова подчеркнуть, что и сам человек, функционирующий в псевдомодернистской парадигме, становится собственным симулякром, переходя в состояние человека-текста, который продолжает подвергаться непрекращающимся процессам симуляции, в дальнейшем становясь еще более виртуализированным, так как такой человек «никогда больше не сталкивается со своим образом: он имманентен знакам, которые он упорядочивает» [23, с. 240]. При этом упорядочивание знаков также подвержено процессам симуляции, поскольку сами знаки переходят в симулированное состояние.

Тотальность симуляции проявляется также в подверженности ее процессам любых событий, которые могут произойти в рамках социокультурного пространства псевдомодернистской парадигмы. И если процессам симуляции не может сопротивляться даже наука, то тем более это характерно для тех сфер, в которых проблема истинности никогда не ставилась на первое место, например для сферы политики или для сферы повседневности как таковой. Каждое событие, таким образом, можно не только по-разному интерпретировать, но и по-разному демонстрировать в зависимости от его интерпретации, что превращает событие в симулякр, который теряет всякую связь с истиной, перестающей в рамках псевдомодернистской парадигмы иметь значение даже в форме мифа-симулякра.

Особенно ярко это заметно на примере функционирования новых медиа, создающих особую реальность внутри самой гиперреальности. Здесь, например, стоит отметить, что, по мнению А. В. Дьякова, когда Ж. Бодрийяр утверждает, что никакой войны в заливе не было, он имеет в виду, что война, еще не начавшись, уже была выиграна, так как СМИ создали именно такую реальность для этой войны, заменив ее шоу [80, с. 14–15]. К тому же, как отмечает К. Харт, «Бодрийяр говорит, что показанное нам по телевидению не отражало реальных

событий, а скрывало их посредством информационной бомбардировки по поводу войны» [199, с. 97]. В этом месте стоит добавить, что подобное отношение к реальности означает в первую очередь то, что в принципе любое событие может стать виртуальным, потеряв при этом свою связь с реальностью, не подвергшейся симуляции.

Все изложенное выше приводит к выводу: любое событие, подвергшееся процессам симуляции, может быть раздроблено на несколько событий, каждое из которых превращается в симулякр, способный вступать в отношения с другими симулякрами данного события, что также будет детерминировано властью симуляции. Следовательно, в зависимости от конкретных целей войны, к примеру, можно показать с различных сторон, и каждая из этих сторон будет воплощать какой-то особый образ данной войны, то есть определенная война, таким образом, разделится на несколько частей, являющихся ее симулякрами, которые будут равны друг другу в своей неподлинности, а это значит, что можно выбрать любой вариант образа конкретной войны, не исключая при этом и такого варианта, который заявляет о ее небытии.

Мы считаем, что такое небытие необходимо понимать не столько в значении полного отсутствия определенного события (в данном случае войны) на практике, сколько в смысле отсутствия единственно верного понимания этого события, что связано с утратой способности восприятия истины в целом, а также в смысле замены события как такового каким-то из его симулированных образов. При этом, конечно, нельзя говорить о том, что событие не может существовать вообще, несмотря на то, что вполне имеется и такая возможность в случае, когда происходит полное конструирование какого-либо события из ничего, но в любом случае симуляция события, как это уже было показано на примере виртуализации личности, имеет огромное влияние на само событие, иногда искажая его до неузнаваемости, что приводит к новому витку симуляции.

Значит, любое историческое событие также способно превратиться в медиаобъект, на что и указывает, например, Ж. Бодрийяр, когда иллюстрирует эту мысль с помощью следующего примера: «...Телепроект Холокост является...

попыткой разогреть холодное историческое событие... холодными же медиа... для масс, которые сами холодные...» [30]. Следовательно, и само прошлое вместе со всеми своими событиями может подвергаться процессам симуляции, что, с одной стороны, помогает уйти от историцизма, которого избегала философия постмодернизма, но с другой – приводит к опасности, связанной с установлением новой власти – власти симуляции как кода. Мы полагаем, что этот код способен подчинить себе любые события вплоть до так называемых исторических событий, превращая их в симулякры. Таким образом, даже самые страшные события, имевшие место в прошлом, переводятся в план настоящего через процессы симуляции, что нейтрализует все их смыслы. В конце концов, такое виртуализированное событие перестает быть событием как таковым, превращаясь в информацию, которую можно подавать с разных ракурсов, меняя тем самым не только отношение к данному событию со стороны некоторой части аудитории, которую составляют люди-тексты, но и само событие через трансформацию его образа; стоит также подчеркнуть, что в рамках псевдомодернистской парадигмы новый образ события означает отмену всех его первоначальных образов, а значит, и рассеяние того события, которое когда-то было связано с не симулированной реальностью, что приводит к невозможности его полной реконструкции.

Получается, что историческое событие в современном социокультурном пространстве нельзя воспроизвести без потерь, оно в любом случае будет в той или иной степени переконструировано вследствие воздействия на него процессов симуляции, что как раз и является проявлением власти кода. К тому же любой феномен псевдомодернистской парадигмы, включая и получившие в ее рамках новое преломление исторические события, может быть воспринят до конца только тогда, когда он уже виртуализирован, то есть когда получил свое собственное место в виртуальной реальности. Дело в том, что в новой парадигме даже процесс общения подвергается симуляции, о чем уже было сказано ранее, но именно этот факт еще раз подчеркивает невозможность восприятия какого-либо феномена вне его виртуализации, так как передача в процессе коммуникации некой информации уже приводит к ее искажению, а тем самым и к

искажению образа самого события, в эту информацию превратившегося, что еще более усиливается при передаче данной информации через медиа. Именно поэтому Ж. Бодрийяр делает следующий вывод, связанный с симуляцией исторических событий: «...Сама история оказалась выброшенной на собственную помойку... Помойка истории превратилась в информационную помойку» [21].

В этом месте необходимо привести рассуждения Ю. А. Мелкова, отвергающего концепцию Ж. Бодрийяра из-за того, что в ней, по его мнению, происходит утверждение «принципиальной несовместимости с любой другой реальностью, в том числе и с реальностью повседневности» [139, с. 128] реальности виртуальной.

Как подчеркивает Ю. А. Мелков, может существовать огромное количество виртуальных миров, связанных с проявлением субъективной реальности в самых разнообразных формах: это и кинематограф, и компьютерные игры, и ролевые игры, связанные с реконструкцией каких-либо исторических событий или сюжета фильма, книги и т. д. [139] А это значит, что виртуальную реальность как таковую нельзя отождествлять исключительно с компьютерной реальностью, так как компьютерную реальность можно в любой момент отправить в небытие с помощью выключения тока, что невозможно предпринять в отношении других виртуальных миров. При этом, по мнению Ю. А. Мелкова, любой пласт виртуальной реальности зависит от существования порождающей реальности, которая является главной в иерархии реальностей [139]. Подобное понимание виртуальной реальности снова возвращает нас к взглядам таких ее исследователей, как Д. Ланир, Н. А. Носов и Е. Е. Таратута, концепции которых были подробно рассмотрены в предыдущем параграфе. Получается, что понимание виртуальной реальности, принадлежащее Ю. А. Мелкову, аналогично ее пониманию перечисленными выше авторами, а значит, его взгляды также необходимо сопоставить с взглядами Ж. Бодрийяра, но уже в несколько ином контексте – в контексте тотальности процессов симуляции.

Как нам представляется, Ю. А. Мелков в некоторой степени искажает мысли Ж. Бодрийяра, когда заявляет об утверждении им тезиса о полной несо-

вместимости виртуальной реальности с реальностью повседневной, так как Ж. Бодрийяр все же никогда не отвергал существования реальных событий, в том числе и событий исторических. Как уже было сказано выше, виртуализация событий не означает их полного отсутствия, она означает лишь то, что образ события всегда изменяется при своем превращении в информацию, что особенно характерно для его представления в рамках медиапространства. Таким образом, мы предполагаем, что Ж. Бодрийяр смог избежать «обеих ловушек – как простодушной референции к внешней реальности вне киберпространства, так и противоположной ей убежденности в том, что “нет никакой внешней реальности”» [92, с. 228].

Также, на наш взгляд, Ж. Бодрийяр ни в коем случае не отрицал связь виртуальной реальности с реальностью повседневной, так как никогда не понимал виртуальную реальность в качестве реальности кибернетической, которая при этом способна функционировать даже без поступления тока. На самом деле виртуальная реальность, понимаемая как реальность, подвергшаяся процессам симуляции, есть, в том числе, и повседневная реальность, а в каких-то случаях даже повседневная реальность по преимуществу. Это объясняется тем, что симуляция в рамках псевдомодернистской парадигмы не щадит никого и ничего, ярко проявляясь прежде всего в отношениях между людьми, превратившимися в текст уже не в смысле их пребывания в интернет-пространстве, а в самой повседневной реальности как таковой. В качестве примера такого проникновения процессов симуляции в повседневную реальность можно привести популярность реалити-шоу, по образцу которых в наши дни выстраиваются и те шоу, которые изначально принадлежали другому типу. К тому же когда, например, Ж. Бодрийяр рассуждает о реалити-шоу, посвященном повседневной жизни американской семьи, он заявляет: «...Эта семья уже была гиперреальной по своей природе, почему ее и выбрали: типично идеальная американская семья...» [30], а это значит, что гиперреальная идеальность уже полностью воплотилась в самой повседневности как таковой. В конце концов, именно такое широкое распространение процессов симуляции в повседневной реальности и

указывает, по нашему мнению, на тотальность симуляции, которая в рамках псевдомодернистской парадигмы способна внедряться и в здание науки, и в историческое прошлое, почти не встречая на этом пути никакого сопротивления.

Таким образом, можно сказать, что Ю. А. Мелков, в отличие от Ж. Бодрийяра, не воспринимает процессы симуляции в качестве тотальных, а его понимание виртуальной реальности имеет скорее положительную, а не отрицательную коннотацию.

Далее стоит обратиться к понятию кода, которое уже упоминалось выше в качестве воплощения тотальности процессов симуляции в рамках псевдомодернистской парадигмы, и рассмотреть его более детально, чтобы дать объяснение его введению. Кажется, что данное понятие связано с некоей трансцендентной инстанцией, которая является порождающей моделью, то есть источником власти и принуждения, разрушающим имманенцию в качестве ризоматического пространства. Философия постмодернизма выступала за рассеяние всех возможных трансценденций, то есть за рассеяние всех существующих кодов, так как только при условии их рассеяния могла быть обеспечена свобода единичностей в производстве смыслов. Но псевдомодернистская парадигма, основанная на процессах симуляции, несмотря на то что она выступила преемницей постмодернистской парадигмы, не смогла удержать равновесие без власти кода, который в итоге вернулся на собственное место во всей своей полноте, но воплотился при этом уже совсем в другой форме, далекой от какой-либо трансценденции.

Код как таковой рассеялся, чего и добивалась философия постмодернизма, но это рассеяние кода привело не к свободе единичностей, а к тому, что он снова утвердил свою власть над ними уже в своем новом рассеянном состоянии. Получается, что сам властный принцип как таковой, когда-то являвшийся принципом трансцендентным, в рамках псевдомодернистской парадигмы перешел на имманентное положение, что привело к разрастанию властных отношений, которые поглотили все социокультурное пространство. Но эти властные отношения, связанные с новым кодом, имеют, по нашему мнению, совершенно

иной характер по сравнению с властными отношениями, предполагавшимися постмодернистской парадигмой, что будет рассмотрено ниже.

В этом месте необходимо подчеркнуть отличие взглядов Ж. Бодрийяра от взглядов М. Фуко, о чем сам Ж. Бодрийяр говорит следующим образом: «...Если... появилась возможность говорить о власти, о сексуальности, о подчинении с таким исчерпывающим знанием дела..., то значит, все это отныне и навсегда уже закончилось...» [22, с. 39]. Если исходить из взглядов Ж. Бодрийяра, мысль которого во многом определена уже псевдомодернистской, а не постмодернистской парадигмой, то можно прийти к выводу о том, что ни власти, ни подчинения, ни сексуальности как таковых больше не существует, так как они рассеялись, причем это рассеяние стоит понимать в смысле полного растворения в виртуальной реальности, что означает их подверженность процессам симуляции. Таким образом, можно сказать, что власть, подчинение и сексуальность в их традиционном понимании сами в рамках псевдомодернистской парадигмы подчинились некой властной инстанции, обладающей тоталитарным характером, и этой властной инстанцией, которая находится внутри имманенции, явилась сама симуляция как таковая.

Мы полагаем, что именно симуляция выступает в качестве нового кода – властного принципа, рассеянного по всему социокультурному пространству, а власть в ее традиционном понимании, которое было характерно и для постмодернистской парадигмы, перестает быть таковой, так как виртуализируется точно так же, как и все другие феномены; аналогичные процессы происходят и с феноменом подчинения, которое трансформируется непосредственно в подчинение симуляции. Получается, что Ж. Бодрийяра «отличает понимание власти не как внешнего принуждения..., но как технологического режима функционирования, в котором исчезает... сам индивид как субъект социальных отношений» [83, с. 144], что еще раз говорит о невозможности четкого отделения манипуляторов от манипулируемых в рамках псевдомодернистской парадигмы, так как и те и другие подчинены тотальности симуляции.

Здесь также необходимо отметить, что власть симуляции в качестве нового кода тесно связана с таким явлением, как непристойное. Непристойное, по

мнению Ж. Бодрийяра, – это то, что не подразумевает никаких дистанций, то, что делает все феномены чересчур реальными [25, с. 15]. Таким образом, нам представляется, что непристойное означает абсолютную открытость всего, что раньше было сокрыто: симуляция выводит с помощью своей власти все явления на поверхность и преувеличивает их, превращая тем самым в гиперреальное. Но постмодернистская парадигма как раз и была нацелена на то, чтобы вывести на поверхность все возможные явления, так как это приблизило бы достижение свободы единичностями, которые в рамках псевдомодернистской парадигмы подверглись симуляции и превратились в идентичности, не способные к осуществлению свободы.

Итак, необходимо сделать следующие выводы: виртуальная реальность как хаосмос состоит не из номадических смыслов, а из симулякров, любые отношения между которыми определяются процессами симуляции, что не позволяет никакому симулированному феномену выйти из сферы виртуального.

Это значит, что в рамках социокультурного пространства псевдомодернистской парадигмы процессы симуляции обладают тотальным характером, а сама симуляция становится новым кодом, подчиняющим любые феномены, но кодом не трансцендентным и концентрированным, а имманентным и рассеянным. Можно сказать, что власть нового кода является итогом воплощения принципов философии постмодернизма в социокультурном пространстве псевдомодернистской парадигмы.

Отсюда можно сделать вывод, что освобождение единичностей, ставшее целью философии постмодернизма, так и не произошло, так как единичности виртуализировались, преобразовавшись в симулякры – идентичности. Стоит также отметить, что власть симуляции не в последнюю очередь поддерживается функционированием медиа, что и будет рассмотрено в следующем параграфе.

2.5. Конструирование реальности трансмодернизма

Погребенные в глубине media, мы больше не можем сказать, произошло ли что-то или нет.

Ж. Бодрийяр, «В тени тысячелетия»

Сама полнокровная жизнь (real life) обернулась потоком электронных образов.

В. В. Савчук, «Медиафилософия. Приступ реальности»

Все предметное исчезло, все живое и телесное умерло, кругом одни слова, язык, анализ и дискурс.

В. А. Кутырев, «Наша цивилизация в эпоху трансмодерна»

Симуляция, ставшая новым кодом, регулирующим в определенном смысле все феномены социокультурного пространства и все отношения между ними, во многом опирается именно на функционирование медиа, так как псевдомодернистская парадигма в целом, как уже было установлено в рамках данного исследования, тесно связана с медиапространством.

Таким образом, процессы симуляции, способные подвергнуть своему воздействию любой феномен: от красоты и соблазна до жизни и смерти как таковых, приобретают с помощью медиа свой тотальный характер. Спротивляться ему становится все труднее в силу того, что эти процессы с течением времени не замедляются, а наоборот, ускоряются, приводя к новым уровням неподлинности, а также к появлению новых средств искажения реальности, которые условно можно назвать новыми медиа, подразумевая под данным понятием некоторую совокупность медиа, получивших свое распространение в рамках псевдомодернистской парадигмы. С помощью новых медиа, усиливающих интенсивность процессов симуляции во много раз, становится возможным не только переконструировать какой-либо феномен, но и сконструировать его из ничего, то есть вообще без каких-либо отсылок к не симулированной реальности.

Подобная возможность создания феномена с нуля еще раз подчеркивает тот факт, что симулякры, из которых состоит социокультурное пространство псевдомодернистской парадигмы, больше уже не могут быть выражены через такие понятия, как подделка, копия оригинала, серийное производство, так как никакого оригинала не существует вообще: симулякры основываются только на других симулякрах, вступающих с ними в отношения, регулируемые властью нового кода – тотальной симуляции. Нам представляется, что номадические смыслы, к ветвлению которых стремилась философия постмодернизма, являющаяся концентрированным выражением всей постмодернистской парадигмы в целом, в социокультурном пространстве псевдомодернистской парадигмы поглощаются процессами симуляции, становясь симулякрами, связанными не с выражением подлинности, а с установлением неподлинности в качестве образца. В конце концов, само социокультурное пространство начинает все больше сливаться с медиапространством как таковым, поскольку человек-текст уже не способен обходиться без него, а это приводит к формированию реальности нового типа, которая когда-нибудь, возможно, сможет выйти даже за рамки псевдомодернистской парадигмы.

Здесь стоит отметить, что некоторые исследователи феномена виртуальной реальности, к примеру Ю. А. Мелков [139], полагают, что от диктата новых технологий, а значит, и от власти медиа можно избавиться с помощью такого способа, как полное обесточивание (понимаемое в прямом смысле этого слова), что приведет к исчезновению кибернетической реальности, которое, в свою очередь, вызовет растворение медиапространства в реальном социокультурном пространстве. Подобные взгляды связаны главным образом с неверием в тотальность процессов симуляции и полаганием их абсолютной обратимости, так как в этом случае считается, что все симулированные когда-то феномены способны вернуться к своему прежнему состоянию без серьезных потерь, то есть симуляция здесь воспринимается как состояние сна: рано или поздно наступит пробуждение от него и начнется состояние бодрствования, как будто ничего ранее и не произошло.

Но действительно ли возможно произвести подобное обращение процессов симуляции в применении к уже виртуализированному человеку, а также к насквозь симулированному социокультурному пространству в целом? Нам это представляется невозможным, так как, во-первых, в предложении обесточивания скрывается достаточная доля лукавства: обесточить можно собственный компьютер, телевизор, смартфон, но нельзя обесточить все существующие компьютеры, телевизоры и смартфоны, потому что это приведет к катастрофе; во-вторых, нельзя быть уверенным в том, что при исчезновении всех новых медиа их место спокойно займут так называемые старые медиа, не подвергшиеся за эти годы никаким изменениям. Данные пункты стоит рассмотреть более подробно.

Итак, обесточивание всех устройств является скорее гипотетическим предположением, чем реальным предложением, так как его воплощение на практике привело бы к самой настоящей катастрофе, а не к освобождению человека от диктата процессов симуляции. Лукавство подобного предложения заключается, по нашему мнению, в том, что если предположить его осуществление, то воображению рисуются далеко не самые радужные перспективы: в результате возникла бы такая реальность, в которой смешались необратимость виртуализации, уже создавшей новый тип человека и общества, и беспомощность в новых условиях тех, кто ранее подвергся процессам симуляции. Все это в итоге привело бы к воплощению некой антиутопии, которая не представляется приемлемой альтернативой симулированной реальности. Получается, что если воспринимать данное предложение в качестве серьезного, то можно сразу же заметить его радикальный характер, который не смог бы привести к оптимальным результатам. Правда, еще раз стоит подчеркнуть, что такое предложение все же является всего лишь гипотетическим предположением, осуществлять которое на практике никто не собирается, но именно в этом и состоит его лукавство. Здесь необходимо также подчеркнуть, что даже личный отказ от любого использования гаджетов в современном социокультурном пространстве не реализуем, а если он и реализуем в принципе, то только за пределами данного пространства, что, конечно, подходит далеко не для каждого.

Второй пункт, как мы полагаем, также противоречив: дело в том, что даже если представить ситуацию, в которой все новые медиа исчезнут, уступив место старым медиа – обычным, а не электронным периодическим изданиям, листовкам, а также радио, то в данном случае все же нельзя утверждать, что их функционирование станет осуществляться по тем принципам, которые были характерны для эпохи их расцвета. Скорее всего, так называемые старые медиа точно так же стали бы функционировать по примеру новых, как это происходит сейчас, поскольку в некотором смысле они уже сами преобразовались в новые медиа. Все это происходит вследствие того, что изменилось само мышление как таковое, а значит, понимание всех феноменов и процессов в медиaprостранстве осуществляется по определенным правилам, характерным для псевдомодернистской парадигмы, это мышление сформировавшей.

Нам представляется, что мышление в современном социокультурном пространстве, все сильнее сливающимся с медиaprостранством, детерминировано функционированием новых медиа, тесно связанных с тотальным характером симуляции. Но процесс данной детерминации необратим: такое мышление все еще способно к дальнейшей трансформации, но эта трансформация изначально ограничена рамками новых медиа, так как «мышление есть пассажир языка (медиа), без него мышления нет (оно средство доставки к цели)» [177]. Можно также сказать, как это делает Д. Мерш, что медиа есть некий «вид практики, которая входит в наши процессы восприятия и познания» [140], что приводит к выводу о неспособности человека-текста к познанию окружающего мира вне функционирования медиа, так как окружающий мир в псевдомодернистской парадигме всегда опосредован ими. Получается, что при вычитании новых медиа вычитается и само мышление человека-текста, полностью зависимое от их существования, а это значит, что медиареальность в рамках псевдомодернистской парадигмы неустранима, поскольку пронизывает собой, так или иначе, все феномены социокультурного пространства.

В этом месте необходимо задать следующий вопрос: можно ли говорить о том, что появление новых медиа и медиареальности вызвало также и полное

осуществление идеалов информационного общества, о котором в свое время было так много сказано и написано? На первый взгляд может показаться, что новые медиа, по крайней мере, должны были упростить доступ к получению информации, что как раз и является одним из основных признаков информационного общества, но все же этого явно недостаточно. Действительно, в наши дни информация стала более доступна, чем это было раньше, но связана ли такая доступная информация со знанием как таковым? В предыдущем параграфе уже было сказано о том, что любое событие при переходе в информационное состояние подвергается многочисленным искажениям, превращаясь, таким образом, в симулякр, вступающий с другими симулякрами в отношения, также регулируемые процессами симуляции. Но это в первую очередь говорит о том, что при всей доступности информации становится трудно добраться до изначального события, связанного с еще не симулированной реальностью, следовательно, знание о первоначальном событии практически недостижимо.

Получается, что обладание какой-либо информацией не ведет автоматически к обладанию знанием о самом событии, так как, во-первых, образ данного события уже подвергся процессам симуляции, а во-вторых, даже если сделать предположение о полном соответствии образа события самому событию как таковому, то еще неизвестно, можно ли его правильно проинтерпретировать в принципе, так как тот, кто занимается декодированием информации, уже сам подвергся процессам симуляции, то есть, скорее всего, способен воспринять данное событие только с какой-то определенной точки зрения. К тому же нельзя забывать и том, что новые медиа способны не только к переконструированию события, но и к его конструированию без всякой отсылки к не симулированной реальности, о чем уже было сказано выше и примером чего может служить любая «утка», распространяющаяся в интернет-пространстве. Дело в том, что такая ложная информация, несмотря на полное отсутствие связи с реальностью, все же будет производить самые разнообразные эффекты (от смеха до страха и отчаяния), влияя при этом на любого, кто с ней сталкивается, что вполне может вызвать какое-то новое событие, которое уже изначально являет-

ся симулированным, так как произведено симулякр. Также здесь необходимо добавить, что, по мнению В. В. Савчука, доступность информации является всего лишь потенциальной ее доступностью, а современный человек стремится в первую очередь к овладению ссылками на информацию [162], что тем более неспособно привести его к какому-либо знанию.

Из всего изложенного выше можно сделать следующие выводы. Во-первых, в рамках псевдомодернистской парадигмы нельзя говорить о четкой связи между знанием и информацией, так как за информацией здесь может вообще ничего не скрываться. В конце концов, современное социокультурное пространство, тесно связанное с медиареальностью, все дальше отходит от идеалов информационного общества, суть которого можно выразить с помощью следующего тезиса: «Информация – это власть. Доступ к информации есть условие свободы» [16, с. 335]. Нам представляется, что данный тезис находится на очень большом расстоянии от псевдомодернистской парадигмы, но при этом в непосредственной близости от парадигмы постмодернистской. В рамках же псевдомодернистской парадигмы власть выступает в качестве власти симуляции как нового кода, а информация превращается в симулякр, который сам подчиняется этому коду, при этом свободный доступ к информации, который обеспечивают новые медиа в медиареальности, теряет свое решающее значение, так как он тоже определяется процессами симуляции, имеющими тотальный характер.

Во-вторых, постмодернистская парадигма имплицитно предполагала в качестве своего результата воцарение именно такого типа общества, которое условно можно назвать информационным. Но вместо парадигмы, способной осуществить данный тип общества на практике, на смену постмодернистской парадигме пришла парадигма псевдомодернистская, которая, на наш взгляд, явилась «более» закономерным итогом воплощения принципов постмодернистской парадигмы, чем парадигма, совместимая с идеалами информационного общества.

Далее в целях сравнения псевдомодернистской парадигмы как преемницы постмодернистской парадигмы и теорий информационного общества необходимо

рассмотреть две концепции: концепцию Э. Тоффлера, связанную с демассификацией средств массовой информации, и концепцию массмедиа Ж. Бодрийяра.

Э. Тоффлер, выступающий с достаточно оптимистичных позиций по отношению к будущему, несмотря на то что при этом он не отрицает и возникновения перед человечеством большого количества новых проблем, полагает, что средства массовой информации потеряли свое огромное влияние, которое было характерно для предыдущей эпохи, называемой Второй волной. Третья волна принесла с собой феномен демассификации средств массовой информации, связанный, во-первых, с появлением новых медиа, которые сместили старые с главенствующих позиций, а во-вторых, с тем фактом, что все медиа, независимо от их принадлежности к группе старых или к группе новых, стали дробиться на мелкие частицы вследствие раздробления самой их аудитории как таковой на многочисленные группы интересов. Таким образом, вместо нескольких основных периодических изданий и радиостанций появилось огромное число самых разнообразных газет, журналов, радиостанций, а также телеканалов, имеющих свою собственную целевую аудиторию, а значит, ориентирующихся исключительно на ее интересы, не учитывая при этом мнения оставшейся части аудитории в целом. По мнению Э. Тоффлера, все это в итоге приводит к исчезновению власти средств массовой информации как некоего монолита, а также к общему повышению грамотности современного человека в самом широком смысле этого слова [180, с. 262–281].

Нам представляется, что рассмотренные выше взгляды Э. Тоффлера, не являющегося прямым представителем постмодернистской парадигмы, все же достаточно неплохо в нее вписываются, так как его концепция тесно связана с проблемой рассеяния, которая в данном случае соотнесена с функционированием массмедиа. Получается, что идея рассеяния, воплотившаяся в применении к медиа, приводит к освобождению от диктата средств массовой информации, которые долгое время воспринимались в качестве так называемой четвертой власти. Но аудитория больше не представляет собой единства, она состоит из частей, каждая из которых может интересоваться чем угодно, что может быть

совсем не связано с интересами другой части когда-то являвшейся целостной аудитории, а это значит, что сознательное манипулирование общественным мнением становится все менее и менее осуществимым, так как больше нельзя воздействовать на всю аудиторию в целом, потому что такая аудитория осталась в прошлом. Здесь снова можно вспомнить о хаосмосе философии постмодернизма: аудитория, понимаемая как нечто, распавшееся на многочисленные фрагменты, не связанные между собой общим интересом, но при этом равные друг другу, на первый взгляд схожа с таким хаосмосом. Но на самом ли деле подобный хаосмос является свободным? Мы полагаем, что аудитория, воспринимаемая как хаосмос, относится скорее к виртуальной реальности, так как даже при отсутствии единого направления манипуляции, связанного с властью средств массовой информации, части такой аудитории все же не способны быть полностью свободными от власти медиа. Нам представляется, что власть медиа в этом случае уже не будет связана с властью в традиционном смысле слова, так как аудитория распалась на фрагменты, но все же любая часть фрагментированной аудитории подчинена новому властному порядку, установленному процессами симуляции, ставшими кодом.

Здесь стоит также подчеркнуть, что в отличие от сингулярностей философии постмодернизма части фрагментированной аудитории только на мгновение могут показаться основанными на различии как таковом, но в действительности данные фрагменты подобны друг другу, так как какой бы интерес они не выражали, этот интерес будет неустойчив и зависим от тотальности симуляции. Получается, что фрагменты когда-то целостной аудитории в какой-то степени все же объединены между собой, но уже не единым глубоким интересом, а тем самым и общим полем идущей от масс-медиа манипуляции, а симуляцией, уничтожающей как традиционную власть средств массовой информации, связанную с единым направлением манипуляции, так и глубину и устойчивость интереса аудитории. Даже рекламе приходится подчиняться новым правилам, так как ее старая форма в новых условиях становится все более неэффективной, именно поэтому она переходит на свой новый уровень – уровень контекстной

рекламы, которая ориентирована не на всю интернет-аудиторию в целом, а на ее отдельные фрагменты, быстро утрачивающие свой интерес к чему бы то ни было. Особенно ярко это заметно на примере рекламы в социальных сетях, которая основана на определении интересов интернет-пользователя по посещению им тех или иных интернет-страниц или же по его поисковым запросам, способным постоянно меняться и часто связанным скорее со случайностью и кратковременностью интереса, чем с какой-то определенной его закономерностью, что заставляет такую рекламу постоянно подстраиваться под ситуацию.

Таким образом, если вернуться к вопросу о демассификации средств массовой информации, можно сделать следующий вывод. С одной стороны, демассификация медиа действительно предполагает разрушение единственной магистральной линии манипуляции, идущей от средств массовой информации, что на первый взгляд должно способствовать свободной выработке смыслов в рамках современного социокультурного пространства, чего и добивалась постмодернистская парадигма. Но с другой стороны, демассификация средств массовой информации все равно не приводит к такому высвобождению всех возможных смыслов на практике, так как, избавляя от власти медиа в ее традиционном значении, она в тот же момент устанавливает власть иного типа – власть симуляции как нового кода, а это в свою очередь означает, что демассифицированные медиа (главным образом новые) являются важным помощником симуляции в деле всеобщей виртуализации.

Получается, что принципы постмодернистской парадигмы в применении к медиа приводят не к освобождению единичностей, а к их новому закабалению, которое связано с тотальным характером процессов симуляции, способных виртуализировать любые единичности, превращая их тем самым в идентичности. Это в данном случае ярко проявляется на примере интересов раздробленной на части аудитории, которые сливаются в неразличимую массу вследствие их поверхностности и мгновенности. Можно также привести пример идентичности самих средств массовой информации: несмотря на огромное количество существующих в данный момент телеканалов, сайтов, электронных

периодических изданий, все они имеют своих дублеров, отличающихся только незначительными деталями, в целом не влияющими на их восприятие в качестве идентичностей (комедийные кабельные каналы, кабельные каналы для женщин, новостные порталы, копирующие новости друг у друга, схожие между собой и постоянно конкурирующие социальные сети и т. д.).

Таким образом, мы полагаем, что Э. Тоффлер, слишком «радужно» воспринявший рассеяние средств массовой информации и их аудитории на мелкие фрагменты, обошел вниманием вопрос, связанный с установлением новой власти, который Ж. Бодрийяр в свою очередь рассматривает очень подробно. В «Обществе потребления» Ж. Бодрийяр заявляет следующее: «Массовые коммуникации дают нам не действительность, а головокружение от действительности. <...> Мы живем... под покровом знаков и в отказе от действительности» [23, с. 15]. Подобное утверждение основывается на сомнении, связанном с соответствием того, что мы видим посредством медиа, тому, что происходит за пределами медиа: совпадают ли действительность и совокупность знаков, выражающая ее в медиапространстве? Нам представляется, что Ж. Бодрийяр всем своим творчеством отвечает на данный вопрос отрицательно, так как гиперреальность, ставшая единственной реальностью псевдомодернистской парадигмы, не имеет референций с действительностью, которая в наши дни может восприниматься только с помощью ее перевода на язык знаков, автоматически превращающий саму действительность в информацию. Но информация, как уже было сказано выше, может вообще ничего не скрывать, являясь в качестве симулякра совершенно бессодержательной, но при этом способной вызывать новые симулированные события. В конце концов, по мнению Ж. Бодрийяра, массмедиа «суть то, что всегда запрещает ответ, что делает невозможным любой процесс обмена» [28, с. 238], а это значит, что в псевдомодернистской парадигме нет места единичностям, так как они могут проявить себя только тогда, когда возможен обмен, тесно связанный с проблемой Другого, которая будет рассмотрена в следующем параграфе.

Подобная невозможность обмена ярко проявляется в феномене реалити-шоу, который стал важным элементом функционирования новых медиа: да-

же войну, на которой погибают люди, можно сделать вариантом рейтингового реалити-шоу, примером чему являются демонстрируемые всему миру через медиа снимки из тюрем Багдада, которые, как считает Ж. Бодрийяр, «стали в точности такими же виртуальными, как и вся война» [26]. Нам представляется, что такая всеобщая виртуализация, усредняющая все феномены, уже не может быть при всем желании связана с установлением свободы, так как демассифицированные средства массовой информации самим фактом своей демассификации еще больше утверждают дальнейшее растворение власти симуляции во всем медиaprостранстве, потому что диктат нового кода более ощутим там, где рассеяние осуществилось во всей своей полноте. К тому же у фрагментированной аудитории есть еще один общий знаменатель, заменивший собой единое поле манипуляции, – это стремление стать изображением.

Но именно это стремление к трансформации в изображение и является тем фактором, который еще больше усиливает акцент новых медиа на феномене реалити-шоу: чем выше уровень технологии, тем выше и уровень демонстрации того, что когда-то было сокровенным: «...Большинство интимных процессов нашей жизни становится виртуальной питательной почвой для медиа» [34]. И такое раскрытие интимного нельзя назвать обманом, идущим со стороны новых медиа, так как сам человек-текст желает этого, медиа же только идут за его желаниями, потому что сами уже не способны формировать ни желания, ни мнения фрагментированной аудитории, являющейся в то же самое время аудиторией виртуализированной. Подобная подвергшаяся виртуализации аудитория есть также и совокупность масс, манипулировать которой невозможно, так как эта совокупность сама манипулирует, но только не сознательно, а с помощью своей инертности; массы сейчас нельзя заинтересовать смыслом, так как их «интересует только медиум – носители посланий, выступающие... эффектами, движение которых выливается в завораживающий спектакль» [20].

Как уже было сказано ранее, массы поглощают любые смыслы; происходит это потому, что массам они просто не интересны, а это значит, что подстраивающиеся под характер современной виртуализированной аудитории ме-

диа не только больше не производят смыслы, но и по возможности поглощают их еще на стадии преобразования события в информацию, превратившуюся в наркотик для человека-текста. Таким образом, в результате такого поглощения смыслов новыми медиа в угоду массам, которым даже такая уступка со стороны медиа становится безразличной, можно говорить о совместном конструировании ими новой реальности, пока еще находящейся внутри псевдомодернистской парадигмы, но в некоторых случаях начинающей ее превосходить, что также будет рассмотрено в данном параграфе.

Итак, нам представляется, что разница, выявленная нами между взглядами Э. Тоффлера и Ж. Бодрийера, является довольно существенной. В отличие от Э. Тоффлера Ж. Бодрийер акцентирует внимание на связи медиа с процессами симуляции, ставшими новой властью, а также на том, что медиа непосредственно связаны с массами, которые поглощают все смыслы, не давая ничего взамен. Получается, что демассификация средств массовой информации не приносит никакой свободы, потому что такое их рассеяние еще больше приближает к диктату нового кода.

Здесь необходимо подчеркнуть, что явление демассификации связано с преодолением массы именно в ее традиционном значении, то есть в значении единого массового общества, но в псевдомодернистской парадигме массовое общество исчезло, уступив место тому, что уже не является обществом как таковым (пусть даже и в его массовом варианте) [20]: массовое общество преобразовалось в рассеянную совокупность масс, а значит, в этом смысле демассификацию как преодоление массовости понимать уже нельзя.

К тому же здесь стоит отметить, что фрагментированная аудитория, несмотря на свою кажущуюся способность к свободной выработке смыслов, в итоге совпадает со всей совокупностью масс как таковой, а значит, дробление целостной когда-то аудитории на многочисленные целевые аудитории также не является признаком приближающегося освобождения единичностей, так как целевые аудитории и есть в данном случае те самые массы. Как уже было сказано, единичности переходят в состояние неотличимых друг от друга идентич-

ностей, то есть превращаются в симулякры, которые вступают между собой только в отношения, полностью регулирующиеся кодом – тотальной симуляцией, а это приводит к тому, что пространство, являющееся ареной подобных процессов, становится пространством, где сливаются медиа и массы, вместе поглощающие все возможные смыслы.

В этом месте необходимо прояснить понятия медиареальности и медиапространства. Нам представляется, что под медиареальностью в рамках псевдомодернистской парадигмы следует понимать такую реальность, которая совместно конструируется массами, совпадающими в данном смысле с фрагментами раздробленной аудитории, и новыми медиа, то есть медиа, пришедшими вместе с появлением новых технологий.

В данном исследовании под новыми медиа понимается, прежде всего, вся совокупность медиа, связанных с интернет-пространством, а также телевидение, перешедшее на свой новый уровень – уровень интерактивного телевидения. Также здесь стоит отметить, что, по нашему мнению, такие старые медиа, как периодические издания и радио, совершили своеобразный скачок, что перевело их на позицию, близкую к новым медиа: имеется в виду не только переход старых медиа в интернет-пространство, но и их функционирование в традиционной форме по принципам новых медиа; это значит, что старые медиа точно так же связаны с властью процессов симуляции и стараются во всем угодить поглощающим все смыслы массам, что приводит к их слиянию с массами. Можно сделать вывод, что старые медиа тоже в каком-то смысле стали новыми медиа в силу тотальности процессов симуляции.

Под медиапространством же в рамках данного исследования понимается та часть социокультурного пространства, которая связана с производством и потреблением информации, что определяется функционированием медиа. Поскольку в псевдомодернистской парадигме так или иначе все социокультурное пространство в целом связано с информацией в том или ином ее виде, то можно говорить о покрытии социокультурного пространства медиапространством, а также в некотором смысле и о слиянии этих пространств.

Здесь стоит также подчеркнуть, что понятия медиареальности и медиапространства в рамках псевдомодернистской парадигмы непосредственно связаны с функционированием именно новых медиа, поэтому их невозможно определить через те средства коммуникации, которые еще не опосредованы новыми технологиями. Об этом и рассуждает А. В. Назарчук, когда говорит о том, что, например, книга как средство коммуникации способна к некоторой модификации реальности, но только к такой модификации, которая связана с не симулированным миром, при этом новые медиа уже не просто модифицируют реальность – они творят ее заново [142, с. 164]. И хотя, по нашему мнению, М. Маклюэн верно подметил тот факт, что даже появление азбуки и книгопечатания, также являющихся некими техническими средствами коммуникации, вызвало серьезную трансформацию социокультурного пространства [132, с. 341], при изучении псевдомодернистской парадигмы все же необходимо делать акцент на тех средствах коммуникации, которые связаны с новыми технологиями. Дело в том, что псевдомодернистская парадигма основана на функционировании новых медиа и их слиянии с массами; она не смогла бы существовать без них. А это в итоге приводит к утверждению такого медиапространства и такой медиареальности, которые уходят в непреодолимый отрыв от медиапространства и медиареальности предыдущих эпох, связанных не с полным изменением мира, а всего лишь с его новым пониманием, детерминированным некоторыми переменами в нем.

В свое время М. Маклюэн заявил: «...Всего через несколько десятков лет будет легко описать революцию в человеческом восприятии и в мотивационной сфере, вызванную созерцанием мозаического кружева телевизионной картинки» [131, с. 397], и он оказался прав, так как в этих его словах содержится предсказание появления псевдомодернистской парадигмы и нового типа человека. Псевдомодернистская парадигма, если подойти к ней со стороны ее связи с новыми медиа, полностью изменяет с их помощью само понимание реальности, о чем и говорит Дж. Ваттимо: «Реальность для нас является скорее результатом переплетения... многочисленных образов, интерпретаций, реконструкций, ко-

торые... распространяют массмедиа» [42, с. 14], но такое понимание реальности приводит и к полной трансформации реальности как таковой. Получается, что возникает порочный круг: симулированная реальность определяет особое ее понимание, а особое понимание реальности, связанное с распространением симулякров с помощью новых медиа, определяет ее конструирование по данному образцу.

Наконец, необходимо отметить, что функционирование новых медиа является необходимым элементом гиперреальности, являющейся с одной стороны их продуктом, но с другой стороны той инстанцией, которая вынуждает новые медиа функционировать именно таким образом. Представляется, что тем самым новый тип человека, принадлежащий к псевдомодернистской парадигме, определяется новыми медиа так же, как и любой другой феномен социокультурного пространства, что вызывает его постоянную виртуализацию, через которую такой человек теряет связь не только с не симулированной реальностью, но и с самим собой. Подобный человек становится совершенно пассивным, ему сложно заниматься поиском какой-либо информации, несмотря на то, что этот поиск в рамках псевдомодернистской парадигмы упростился до крайности. В итоге так называемый новый человек не желает даже ничего самостоятельно выбирать, потому что такой выбор уже принуждает к какой-то степени активности. Именно поэтому С. Жижек вводит понятие интерпассивности и задается вопросом: «Разве мы не являемся свидетелями “интерпассивности” в форме современного телевидения или рекламных щитов, которые на самом деле пассивно наслаждаются продукцией вместо нас?» [90, с. 19]. Но не ведет ли феномен интерпассивности к такой реальности, которая сможет превзойти реальность псевдомодернистской парадигмы?

Здесь можно перейти к проблеме конструирования совершенно новой реальности, являющейся результатом полного слияния новых медиа с массами. Как уже было сказано, любая степень их слияния еще сильнее ускоряет поглощение всех возможных смыслов, в которых массы больше не нуждаются, и процесс этот кажется неостановимым. Таким образом, можно сказать, что раз-

растание гиперреального подходит к некой критической отметке, достижение которой, возможно, способно привести к изменению парадигмы, то есть к переходу от псевдомодернистской парадигмы к парадигме, основанной на превосходящем даже парадигму псевдомодернистскую распространении неподлинного, а значит, на еще большем усилении власти симуляции. Следовательно, новая парадигма, которая может занять место псевдомодернистской парадигмы, будет связана с еще непредставимым нами уровнем неподлинности, а может быть и с некой совершенно новой подлинностью, так как человек в такой парадигме превратится для начала в нечто абсолютно интерпассивное.

Для того чтобы как-то обозначить эту возможную парадигму, которую можно определить в качестве преемницы обеих рассматриваемых в данном исследовании парадигм – постмодернистской и псевдомодернистской, мы обратимся к понятию трансмодернизма, введенному в оборот В. А. Кутыревым: по его мнению, наша цивилизация скоро столкнется с трагедией, так как «превращаясь в постчеловеческую, в постобщество, она вступает в эпоху трансмодерна» [123, с. 10]. В этом месте стоит указать, что В. А. Кутырев объединяет псевдомодернистскую парадигму с эпохой трансмодернизма, мы же их разводим, так как полагаем, что псевдомодернизм уже воплотился в жизнь полностью, а трансмодернизм может стать следующим этапом функционирования псевдомодернизма, явившегося наследником постмодернизма. Далее необходимо отметить следующее: В. А. Кутырев полагает, что эпоха трансмодернизма – это эпоха, в которой произойдет полное преодоление всего человеческого, что приведет к воцарению неких новых форм разума, тесно связанных с прямым внедрением кибертехнологий не только в социокультурное пространство, но даже непосредственно в сферу телесности; в конце концов, результатом всех этих процессов станет утверждение реальности искусственного интеллекта [120; 121]. Нам представляется, что в этом случае вообще нельзя оперировать понятиями подлинного и неподлинного, так как данные понятия могут выражать исключительно ту реальность, которая еще хоть как-то связана с чем-то человеческим, пусть даже такая реальность уже подверглась тотальному характеру процессов симуляции, но реаль-

ность искусственного интеллекта не может восприниматься через эти понятия вследствие того, что с человеком она никак не соотносима.

Здесь стоит сказать, что концепцию трансмодернизма, разрабатываемую В. А. Кутыревым, можно воспринимать в качестве антиутопии, но при этом нельзя не признать, что многие процессы, на которых делает акцент В. А. Кутырев, уже заметны невооруженным глазом, что, например, касается неспособности человека-текста обходиться без медиапространства, а также постоянной виртуализации собственной личности при помощи разнообразных устройств. Но то, что кажется фантастическим сегодня, может стать действительностью завтра, поэтому игнорировать такой вариант смены парадигм нельзя. Именно поэтому перед нами встает следующий важный вопрос: каким образом можно избежать такой перспективы, что ей можно противопоставить? Попытаемся ответить на него в следующем параграфе.

2.6. Проблема Другого и возможный способ преодоления симуляции бытия

Другой все больше становится доступен лишь посредством цифровых технологий.

В. В. Савчук, «Медиафилософия. Приступ реальности»

Человечество должно отстаивать свой «жизненный мир»... Наше положение безнадежно, поэтому мы должны сделать все, чтобы его изменить.

В. А. Кутырев, «Время Mortido»

В данном исследовании мы предлагаем концепцию последовательной смены трех парадигм, имеющих свое собственное представление о взаимосвязи подлинного и неподлинного: постмодернистской, псевдомодернистской и пост-псевдомодернистской, которая еще только начала проявлять свои симптомы на границе псевдомодернистской парадигмы. В отличие от взглядов

В. А. Кутырева [120; 121; 124], мы не объединяем псевдомодернистскую и пост-псевдомодернистскую парадигмы в одно целое, а наоборот, разводим их, так как полагаем, что трансмодернистскую парадигму нельзя рассматривать в качестве непосредственного результата постмодернистской парадигмы. По нашему мнению, между трансмодернистской парадигмой, понимаемой нами в качестве пост-псевдомодернистской парадигмы, и парадигмой постмодернистской лежит переходная область псевдомодернистской парадигмы, которая, с одной стороны, является прямой наследницей постмодернистской парадигмы, а с другой стороны, выступает как нечто, порождающее новую пост-псевдомодернистскую парадигму.

Таким образом, нельзя говорить о прямом влиянии философии постмодернизма и всей постмодернистской парадигмы в целом на вызревание трансмодернистской реальности, так как без переходного этапа, утвердившего равную степень неподлинности в качестве образца, этого бы не произошло. Нам представляется, что разница между постмодернистской, псевдомодернистской и пост-псевдомодернистской (трансмодернистской) парадигмами состоит в следующем: постмодернистская парадигма основана на утверждении в качестве эталона хаосмоса, состоящего из сходящихся и расходящихся свободно вырабатываемых смыслов, обладающих равной степенью подлинности по отношению друг к другу, а тем самым превращающих и сам текучий хаосмос в подлинность как таковую. Псевдомодернистская парадигма, внедрившая принципы постмодернистской парадигмы в социокультурное пространство, получила свое выражение в виртуальной реальности как особом хаосмосе, связанном уже не с подлинными смыслами, а с равными в своей неподлинности симулякрами, придающими виртуальной реальности характер неподлинности. Предполагаемая пост-псевдомодернистская парадигма, еще не получившая своего полного воплощения, скорее всего, будет основываться не на понятиях подлинного и неподлинного, а на таком их сочетании, которое невозможно выразить, находясь в рамках человеческой ментальности, так как данная парадигма выйдет далеко за ее пределы.

Далее необходимо сопоставить указанные выше парадигмы по степени воплощения в них свободы, а также по тому типу человека, который является для них определяющим типом.

Итак, мы полагаем, что постмодернистская парадигма предполагает полное осуществление свободы единичностей в хаосмосе ветвящихся смыслов, так как в рамках этой парадигмы происходит рассеяние всех возможных трансцендентных инстанций, способных выступить в качестве порождающей модели, а тем самым приносящих с собой установление иерархического порядка.

Псевдомодернистская парадигма, основанная на попытке внедрить данный принцип в социокультурное пространство, связана с восстановлением власти кода, в качестве которого в этом случае выступает симуляция, имеющая в рамках псевдомодернистской парадигмы тотальный характер и способная тем самым поглотить любой феномен современного социокультурного пространства: красоту, соблазн, жизнь, смерть, любое историческое событие, здание науки и т. д., что приводит к невозможности свободной выработки смыслов единичностями, полностью зависящими от диктата процессов симуляции, ставших кодом.

Пост-псевдомодернистская парадигма вообще не может быть определена через понятие свободы, так как данное понятие тесно связано с человеческой ментальностью точно так же, как и понятия подлинного и неподлинного, поэтому вопрос о свободе человека здесь ставиться не может в принципе.

По типу человека парадигмы можно сопоставить следующим образом. Постмодернистская парадигма делает ставку на утверждение свободных единичностей – сингулярностей, которые нельзя назвать ни субъектом, ни личностью, так как и субъект, и личность – это то, что определено трансценденцией в той или иной ее форме. Значит, ни субъект, ни личность не способны свободно вырабатывать ветвящиеся смыслы, стало быть, необходимо устранить субъектность и личностность с помощью рассеяния, результатом которого в идеале как раз и является утверждение сингулярностей.

Псевдомодернистская парадигма вызывает существование человека-текста, стремящегося постоянно находиться в медиапространстве, имеющего нар-

котическую зависимость от информации, мечтающего превратиться в изображение, и способного к активности только лишь в качестве ее симулякра – интерактивности, которая на самом деле является скрытой пассивностью (или, как ее называет С. Жижек, интерпассивностью [90]). Такой тип человека не является ни субъектом, ни личностью, так как, по нашему мнению, рассеяние субъектности и личности, предпринятое постмодернистской парадигмой, детерминировало появление человека-текста в псевдомодернистской парадигме.

Пост-псевдомодернистская парадигма в свою очередь будет связана даже не с человеком-текстом, а с его дальнейшей модификацией, которая, возможно, приведет к существованию существ, полностью оторвавшихся от человеческой ментальности и совершенно не способных испытывать те эмоции и чувства, на которые все же еще способен человек-текст, пребывающий в рамках псевдомодернистской парадигмы.

Здесь стоит отметить, что в некоторых случаях человек-текст все больше приближается к выходу за пределы псевдомодернистской парадигмы, постепенно достигая параметров, необходимых для функционирования в новой трансмодернистской реальности, в которой ни эмоции, ни чувства, связанные с человеческой ментальностью, существовать не смогут. Примером такого приближения человека-текста к границам псевдомодернистской парадигмы может, по нашему мнению, выступить его стремление запечатлеть любое событие в формате фото или видео, но такое стремление проявляется даже в критических ситуациях, например, в случае крупной автокатастрофы, пожара, наводнения и т. д. Часто псевдомодернистский человек-текст воспринимает данные ситуации, не учитывая их трагическую сторону, так как для него они служат лишь поводом задержаться в медиапространстве с помощью снятого материала. Дело в том, что разрастание неподлинного, связанное с тотальным характером симуляции, приводит, как уже было сказано ранее, к новому восприятию реальности, которая с помощью новых медиа стала уже изначально симулированной. Получается, что человек-текст не всегда способен испытать те или иные эмоции и чувства, так как они тоже подвергаются симуляции в качестве части виртуализированной реальности.

Таким образом, в псевдомодернистской парадигме любой феномен воспринимается в своем симулированном виде, потому что человек-текст сам виртуализирован, то есть является симулякром; но, как уже было отмечено выше, функционирование симулякров основано на неподлинности, а не на подлинности, с которой было связано ветвление смыслов в хаосмосе философии постмодернизма, поэтому человек-текст, обитающий в виртуальной реальности, воспринимает Другого как симулякр, равный в своей неподлинности любому иному симулякру. Следовательно, феномен Другого для человека-текста не просто непонятен, а находится за границами его восприятия, что еще сильнее затрудняет встречу с Другим, которая никогда не была чем-то простым и доступным в любой момент.

Проблема встречи с Другим будет рассмотрена более подробно чуть ниже, здесь же необходимо сделать выводы, связанные с сопоставлением особенностей трех парадигм: постмодернистской, псевдомодернистской и пост-псевдомодернистской.

Мы полагаем, что данные парадигмы связаны между собой, потому что каждая последующая парадигма основывается на парадигме предыдущей, но при этом они отличаются друг от друга по следующим основаниям: по отношению к вопросу подлинности, по отношению к вопросу свободы, и по типу человека, характерному для той или иной парадигмы.

Таким образом, учитывая все сказанное ранее, стоит отметить, что постмодернистскую парадигму можно назвать неким воплощением утопии, так как она делает акцент на таком состоянии единичностей, которое является их идеальным состоянием: в ее рамках единичности становятся сингулярностями, способными совершенно свободно вырабатывать номадические смыслы, ничем не ограниченные в своем движении, но при попытке осуществить постмодернистские принципы в современном социокультурном пространстве происходит их искажение, что еще раз подчеркивает утопический характер всей постмодернистской парадигмы в целом.

В этом смысле псевдомодернистскую парадигму можно понимать как воплощение идеалов постмодернистской парадигмы на практике, а это значит,

что псевдомодернистская парадигма уже не является вариантом утопии: если постмодернистскую парадигму нужно соотносить в первую очередь с возможностью, то псевдомодернистскую парадигму следует соотносить с действительностью. Здесь стоит подчеркнуть, что действительность в этом случае нельзя связывать с тем или иным преломлением подлинности, так как в данном контексте действительность обозначает не соответствие феноменов некой подлинной реальности, а практическое воплощение конкретных принципов, возможность же обозначает оторванность этих принципов от непосредственного практического воплощения.

Но если постмодернистская парадигма соотносима с утопией, а псевдомодернистская парадигма – с действительностью, то есть с воплощением утопических принципов на практике, что подвергает их искажению, то пост-псевдомодернистская парадигма является выражением антиутопии, осуществление которой приведет к коллапсу всего жизненного мира человека. Именно эта возможность разрушения жизненного мира вызвала следующие слова В. А. Кутырева: «Человечество должно отстаивать свой «жизненный мир». <...> Наше положение безнадежно, поэтому мы должны сделать все, чтобы его изменить» [121, с. 16]. Как уже было сказано в предыдущем параграфе, кажущееся фантастическим сегодня, может стать реальностью следующего дня, поэтому необходимо вновь обратиться к проблеме подлинности и понять, возможно ли вернуть хотя бы немного подлинного в наш мир, пока еще существующий в псевдомодернистской парадигме, несмотря на некоторые явления, уже начинающие выходить за ее рамки.

Итак, в этом месте нам снова следует вернуться к вопросу о различии и тождестве: если постмодернистская парадигма основывается на конституировании различия, то псевдомодернистская парадигма, как уже было сказано ранее, связана не с самим различием как таковым, а с культом различия, то есть различие псевдомодернистской парадигмы – это различие симулированное, являющееся различием только на первый взгляд. Мы полагаем, что такое виртуализированное различие выступает в качестве тождества, скрывающегося под маской

различия, что является результатом процессов симуляции. Таким образом, сингулярности постмодернистской парадигмы переходят из своего свободного состояния в состояние, зависимое от власти нового кода, что сразу же трансформирует их в идентичности, тождественные друг другу. Наконец, постоянное повторение одного и того же, поддерживаемое процессами симуляции, снова и снова нивелирует различие, утверждая тождество в качестве основного принципа псевдомодернистской парадигмы, несмотря на провозглашаемый в ее рамках культ различия, на который направлено столько усилий человека-текста, стремящегося с помощью этого культа как можно дольше оставаться в медиапространстве, требующем постоянной новизны подаваемого материала.

Но такая новизна, необходимая для медиапространства, а значит, и для человека-текста, является новизной условной, так как медиаинформация обязана подчиняться особым правилам, не связанным с инаковостью, то есть медиаинформация всегда должна быть тождественной и организованной определенным способом. В подобных условиях встреча с Другим, несомненно, становится важной проблемой, так как Другой – это не воплощение тождества, а утверждение различия как такового, без которого сингулярности превращаются в идентичности. Получается, что свободная выработка смыслов, о которой так много говорилось в философии постмодернизма, не может быть осуществлена при отсутствии Другого, так как только он способен выступить гарантией различия. Но именно этот факт, связанный с важностью Другого для установления состояния свободы единичностей, не был четко проработан в рамках постмодернистской парадигмы, потому что феномен Другого имплицитно связывался с трансценденцией, которую необходимо было подвергнуть рассеянию.

Действительно, Другой является тем, что существует во вне, но это не значит, что при этом он есть трансценденция, выступающая в качестве порождающей модели: мы полагаем, что Другой не идентичность, способная слиться с такими же идентичностями, но он и не трансценденция, устанавливающая иерархический порядок. Сложность здесь, по нашему мнению, заключается также в том, что типичный для псевдомодернистской парадигмы человек-текст не

может выступать в роли Другого, так как, укоренившись в медиапространстве, он подчиняется диктату кода, то есть тотальному характеру процессов симуляции, что и подчеркивает Ж. Бодрийяр, когда говорит следующее: «...Нас лишают всякой инаковости, всякой необычности и обрекают на воспроизводство Того же самого в бесконечном процессе отождествления, в универсальной культуре тождественности» [21]. Тотальность симуляции, таким образом, поглощает любое проявление не-обычности, выравнивая его по образцу тождества, что не позволяет Другому осуществиться во всей своей полноте. Представляется закономерным, что процесс общения в этом случае также переходит в свое виртуализированное состояние, управляемое особым алгоритмом, который устанавливается кодом, что еще сильнее подвергает симуляции все феномены современного социокультурного пространства, объединенные принципом тождественности и всеобщей заменимости. Такое симулированное общение, распространившееся в наши дни не только в интернет-пространстве, но и по всему псевдомодернистскому социокультурному пространству в целом, затемняет феномен Другого, заменяя его тождественным, что приводит к почти полному исчезновению различия из жизненного мира.

По словам Н. В. Громыко, основа любой коммуникации в интернет-пространстве – это языковые игры, способные заместить собой даже план мышления [57, с. 176–177], но здесь нужно отметить, что данное явление характерно не только для интернет-коммуникации, но и для коммуникации, находящейся за пределами интернет-пространства. Как нам представляется, яркими признаками разрастания этого явления являются, во-первых, утрата диалогического характера общения, присущего псевдомодернистской парадигме, а во-вторых, тесно связанное с этой утратой исчезновение любого взаимодействия с инаковостью, способной хотя бы частично разрешить актуальную как никогда проблему подлинности.

Вновь обратимся к мифу общения, о котором уже говорилось во втором параграфе данной главы, и попытаемся ответить на вопрос: почему современный тип коммуникации приводит не к обретению Другого, а к его утрате (не-

смотря на то что на первый взгляд установление контакта любого характера стало более осуществимым благодаря развитию новых технологий и функционированию новых медиа)?

Чтобы ответить на поставленный выше вопрос, необходимо привести тезис, принадлежащий А. В. Назарчуку: «...Отныне коммуникация методически выстраивается по моделям, задаваемым технологиями системной интеграции процессов обработки и передачи информации» [143, с. 58], что предполагает зависимость любого варианта коммуникации от принципов, связанных с переводом события в информационное состояние. Получается, что процесс коммуникации всегда будет зависеть от устройства, его обеспечивающего, а если коммуникация совершается без помощи каких-либо устройств, то в большинстве случаев она все равно станет подчиняться тем же самым принципам, основанным на монологичности и тождественности, исключаяющей инаковость. Но, например, Е. Е. Таратута полагает, что Интернет является не столько симулятивной, сколько информационной и коммуникативной практикой, так как выступает средством, помогающим наладить повседневную коммуникацию [179, с. 130]. Таким образом, с данной точки зрения утраченная когда-то теснота контактов с триумфом возвращается благодаря вмешательству новых технологий.

Но действительно ли в этом случае происходит конституирование Другого? Как уже было сказано в рамках данного исследования, новые медиа конструируют такую реальность, которая включает в себя и субъективную реальность, что вызывает виртуализацию эмоций и чувств, присущих человеку, но это снова приводит к преобразованию единичностей в идентичности, подчиняющиеся определенным правилам даже в выражении собственных чувств. В конце концов, человек-текст начинает испытывать только те эмоции и чувства, которые он усвоил в качестве допустимых, пребывая в медиапространстве, что вызывает тождественность этих эмоций и чувств, а тем самым выводит феномен Другого из зоны восприятия человека-текста, так как Другого можно понять только через способность к восприятию инаковости. Это значит, что новые технологии, причастные к трансформации реальности в гиперреальность, никак

не сочетающуюся с феноменом Другого, который вводит не только инаковость, но вместе с ней и подлинность, не могут рассматриваться в качестве того, что оказывает помощь в конституировании Другого. К тому же контакты, воспринимающиеся в рамках псевдомодернистской парадигмы как тесные, то есть личностные контакты, на самом деле таковыми являются очень редко вследствие того, что медиареальность очень сильно искажает дистанцию, находящуюся между двумя позициями в социокультурном пространстве, что и отмечает В. В. Савчук: «Соотнесение себя с событием, вхождение в интимное сопереживание с чувством другого приостанавливается и вытесняется натиском следующего потока информации» [162]. В итоге такая кажущаяся близость приводит к еще большему расстоянию между данными позициями, так как она постоянно подвержена процессам симуляции, которые все сильнее отдаляют от Другого.

В качестве иллюстрации здесь можно привести пример общения через Skype, которое очень часто используется как обратный пример, доказывающий возможность полного восприятия Другого в рамках псевдомодернистской парадигмы с помощью новых технологий, в данном случае снова выступающих в качестве главного помощника в деле установления личностных связей. Но действительно ли контакт, устанавливаемый через видеосвязь, является личностным в полном смысле этого слова? Можно ли через него встретиться с Другим? Нам представляется, что на первый вопрос следует ответить отрицательно, так как, даже несмотря на иллюзию более личностного контакта по сравнению с другими возможными его вариантами, получившими распространение в современном социокультурном пространстве, такой контакт все же будет подвергнут процессам симуляции. Дело в том, что традиционные формы общения делают акцент не только на визуальном восприятии собеседника, являющемся определяющим в случае видеосвязи, но и детерминированы многими другими аспектами, которые при общении лицом к лицу почти не искажаются. Например, традиционный тип общения связан не только с коммуникацией как таковой, но и с интеракцией, то есть с возможностью практического, телесного взаимодействия, неосуществимого при установлении контакта через видеосвязь. К тому

же традиционные формы общения не допускают «ликвидации» собеседника, которую при желании можно осуществить в случае видеосвязи с помощью выхода из обеспечивающей эту связь программы. Но здесь все же еще раз стоит подчеркнуть, что в псевдомодернистской парадигме даже традиционные формы общения способны выстраиваться по принципу коммуникации, основанной на использовании специальных устройств, так как диктат кода распространяется на все феномены современного социокультурного пространства. Иначе говоря, в рамках псевдомодернистской парадигмы уже не всегда можно говорить об осуществлении полноценной интеракции, правда, «отключение» собеседника в жизнь пока еще не воплотилось, что может обрести действительность в транс-модернистской парадигме.

На второй же вопрос, связанный с возможностью полноценной встречи с Другим при помощи новых технологий, уже нельзя ответить столь определенно, потому что, как уже было сказано, возможность такой встречи существует всегда, так как феномен Другого, затемненный виртуальной реальностью, способен проявиться даже в интернет-пространстве. Но для этого человек-текст должен суметь выйти за пределы своего состояния, связанного со стремлением постоянно находиться в медиареальности, иначе воспринять Другого будет невозможно ни в интернет-пространстве, ни за его границами. При этом сразу же стоит отметить, что преобразование человека-текста в существо, уже ничем не связанное с человеческой ментальностью, нельзя понимать как единственный вариант исхода современной ситуации. Тотальная симуляция бытия все еще может быть преодолена с помощью осознанной встречи с Другим, а человек-текст, являясь определяющим псевдомодернистскую парадигму типом человека, все же не является единственным его типом, а значит, встреча с Другим остается возможной. К тому же даже человек-текст в течение некоторого времени может балансировать на грани такого своего состояния, так как постоянно держаться в медиапространстве невозможно. Стало быть, при балансировании на этой грани встреча человека-текста с Другим еще может состояться и пусть на краткий срок, но все же способна отправить его по ту сторону стремления быть изображением.

Здесь вполне логично обозначить два самых важных направления, по которым способно идти взаимодействие с Другим, вызывающее установление той или иной степени подлинности в рамках современного социокультурного пространства. Это является едва ли не единственным условием избавления от нависшей над человеком угрозы, связанной со сменой псевдомодернистской парадигмы парадигмой пост-псевдомодернистской (трансмодернистской), которая может уничтожить любое проявление человеческого.

Как мы полагаем, этими двумя важными направлениями взаимодействия с Другим являются, во-первых, соблазн, полностью выходящий за рамки симуляционной гомогенности и приводящий тем самым к достижению гетерогенности, основанной на признании отличий Другого от Того же самого; а, во-вторых, осознание собственной смертности, которое в рамках псевдомодернистской парадигмы искажено виртуализацией, превращающей проблему смертности из экзистенциального вопроса, стоящего перед каждым из нас, в симулякр, то есть в современный миф, не имеющий под собой никаких оснований, так как в псевдомодернистской парадигме смерть воспринимается как нечто, что не может с нами произойти: она всегда чужая и при этом изначально симулированная.

Итак, начнем с феномена соблазна, который уже рассматривался во втором параграфе данной главы: как уже было сказано, соблазн всегда связан с существованием Другого, так как клонирование, основанное на гомогенности, не может быть соблазнительным. Приведем простой пример: нас не может долго интересовать то, что повторяется в одном и том же своем виде изо дня в день – мы просто перестаем это замечать так же, как не замечаем шум листвы или воды, когда слышим его в течение длительного времени; человек, пусть даже перешедший в состояние человека-текста, все равно тянется к чему-то новому, именно поэтому в псевдомодернистской парадигме и существует культ различия, призванный обеспечить хотя бы видимость этого нового. Таким образом, встреча с Другим, никогда не совпадающим с нами, способна указать путь к такому новому, которое останется новым всегда, потому что оно способно к саморегуляции и не подлежит копированию: его можно повторить, но

нельзя повторить без изменений. Это касается всех человеческих отношений, если рассматривать их вне процессов симуляции, которые в рамках псевдомодернистской парадигмы поглощают и данные отношения в том числе, производя на свет симулированную любовь и симулированную дружбу, в качестве которых выступают не только любовь и дружба в интернет-пространстве, но и взаимоотношения, существующие за его пределами. Количество так называемых друзей в социальных сетях не есть доказательство личностности контактов, а к тому же не говорит о реальном существовании людей, скрывающихся за той или иной страницей, так как они могут являться всего лишь виртуальными персонажами, сконструированными с той или иной целью. Но то же самое происходит и вне интернет-пространства, когда отношения с людьми строятся на их коллекционировании и ранжировании, а черты персонажа переносятся на личность, когда-то бывшую реальной; тем самым происходит не только потеря Другого во всей его полноте и яркости, но и одновременно с этим потеря себя: «...Этот Другой – двойник, тень, бессознательное, то есть отчужденный образ самого себя... – и был условием формирования личности, существовавшей до сих пор» [151, с. 9]. Получается, что без Другого личность превращается в нечто бесформенное, в идентичность, не способную к человеческим чувствам, то есть находящуюся в непосредственной близости от трансмодернизма.

Осознание смертности тесно связано с феноменом соблазна: не симулированный соблазн возможен лишь в случае полного осознания смертности Другого, а значит, и своей собственной смертности, но псевдомодернистская парадигма, как уже было отмечено выше, не уделяет данному феномену должного внимания, так как он предполагает вдумчивое отношение, почти неосуществимое при той скорости всех процессов, которая определяет всю псевдомодернистскую парадигму в целом. И все же для того, чтобы остаться в рамках человеческой ментальности, не соотносимой с пост-псевдомодернистской парадигмой, необходимо по возможности осуществить осмысление смертности, что приведет к выходу за пределы симуляции в сферу соблазна.

Здесь возникает следующий вопрос: что в первую очередь вызывает уход от проблемы смертности в любом из ее преломлений в рамках псевдомодернист-

ской парадигмы? Для начала следует отметить, что уже постмодернистская парадигма начала двигаться в сторону от экзистенциалов, так как предполагала их зависимость от власти трансценденции, но именно псевдомодернистская парадигма окончательно перешла на позиции, отрицающие влияние экзистенциалов на феномены социокультурного пространства, что и вызвало появление человека-текста, постоянно забывающего о собственной смертности. Но подобная утрата осознания своей смертности связана, по нашему мнению, с утратой полноценного ощущения телесности, так как телесность в рамках псевдомодернистской парадигмы начинает основываться на постоянном переконструировании, которое проявляется уже не столько в интернет-пространстве в форме преобразования собственных изображений по образцу того или иного виртуального персонажа, сколько за его границами. Переконструирование получает свое выражение, например, в таком феномене, как огромная популярность разнообразных пластических операций, часто совершаемых в целях достижения сходства с тем, кто добился более длительного нахождения в медиапространстве.

О проблеме потери ощущения телесности говорит и В. А. Кутырев, когда рассуждает о том, что современный способ бытия человека во многом определяется такими концептами, как тело без органов и тело без пространства, пришедшими из философии постмодернизма, которую сам В. А. Кутырев подвергает критике; по его мнению, данные концепты замещают любые реальные вещи, в том числе и живое тело человека, трансформирующееся тем самым в антитело, являющееся телом на экране [121, с. 81–82]. Получается, что телесность, ориентирующаяся на экранные образы, перестает восприниматься в качестве реальной, а значит, ее можно модифицировать точно так же, как и свой образ в интернет-пространстве, что еще раз подчеркивает тот факт, что виртуальная реальность не является исключительно компьютерной реальностью, а совпадает со всем социокультурным пространством псевдомодернистской парадигмы в целом.

Итак, уход от проблемы смертности в рамках псевдомодернистской парадигмы во многом связан с утратой ощущения собственной телесности как первичной реальности, поскольку первичной реальностью здесь становится гипер-

реальность симуляционных экранных образов, выступающих в качестве образца для преобразования любого феномена, в том числе и своего тела, которое «лишается свойств, в том числе импульсов боли и удовольствия» [203, с. 99]. Но утрата ощущения реальности собственного тела, связанная с невозможностью осознания своей смертности, снова приводит к уходу от Другого, который отдаляется при этом все сильнее, а значит, диктат процессов симуляции не ослабевает, что вызывает новый виток виртуализации.

В итоге мы полагаем, что все перечисленное выше приводит к тому, что «чужой болью становится боль близлежащего человека» [162], следовательно, тем самым устанавливается неспособность к проявлению жалости по отношению к любому живому существу, так как даже собственная боль претерпевается ради достижения соответствия какому-либо эталону, порожденному медиареальностью; но исчезновение чувства жалости, являющегося столь важным для человека, вновь напоминает об угрозе трансмодернизма, в котором уже не будет никаких свойственных человеку эмоций и чувств. Для того чтобы избежать подобного варианта развития событий, необходимо постараться заново конституировать Другого, встреча с которым, по нашему мнению, сможет помочь преодолеть симуляцию бытия, постепенно ведущую к новой пост-псевдомодернистской парадигме.

Итак, и тайна соблазна, и осознание смертности, а значит и достижение определенной степени подлинности в рамках псевдомодернистской парадигмы, вновь смогут проявиться лишь тогда, когда наша жизнь станет игрой Другого. Но существует ли этот Другой? Как можно допустить, что он есть именно извне?

Думается, что на этот вопрос вполне возможно ответить с помощью понятия интерсубъективности. Если опереться на идеи феноменологии, то Другой будет вырисовываться более четко и определенно, избавляя нас хотя бы от сомнений в его существовании, что очень важно, так как сомнения стали едва ли не всеохватывающими в условиях тотальной виртуализации бытия. На самом деле наше Его изначально оказывается уже подготовленным к принятию появления других структур, находящихся вне нас: «Так исчезает иллюзия, будто бы

все, что я в качестве трансцендентального Ego познаю как сущее для меня самого и истолковываю как конституированное во мне самом, должно принадлежать сфере моей собственной сущности» [59, с. 280]. И тот факт, что Другой не дан нам непосредственно, только увеличивает шансы на освобождение, потому что в этом случае возможность слияния и смешения сведена к минимуму, а значит, различие еще может преодолеть власть тождества. Мы полагаем, что встреча с Другим способна вернуть нам экзистенциалы, без которых человеческая ментальность может смениться чем-то нечеловеческим, что воплотит в жизнь антиутопию трансмодернизма. Таким образом, несмотря на тотальность охватывающей нас симуляции, все еще остается нечто, способное дать нам хотя бы возможность выхода за границу виртуализированной реальности, и это нечто – Другой. По мнению Э. Гуссерля, любой вариант самоистолкования в рамках редуцированного к самому себе сознания приводит к познанию в качестве феномена этого сознания всего мира в целом, который включает в себя всех возможных «других»; мир, данный в таком опыте, является чуждым Ego, то есть intersубъективным, а значит, общим для всех «других» [59, с. 185–187].

Нам представляется, что здесь можно выстроить следующую упрощенную схему: принятие общности мира, несмотря на разницу в его феноменальном выражении (так как иначе мы вообще не смогли бы вступить ни в какой контакт – даже в полностью симулированный), приводит и к принятию «других», а это в свою очередь вызывает возможность аналогии, воплощающейся в переносе собственных ощущений и чувств в подобный нашему опыт Другого. Такую аналогию Э. Гуссерль называет вчувствованием, которое выступает для него в качестве «трансцендентальной теории опыта «другого» [59, с. 187]. Здесь также необходимо учесть и мнение А. Шюца, который полагает приведенную выше аналогию не совсем достаточной для полноценного конституирования Другого: А. Шюц считает, что для разрешения проблемы intersубъективности необходимо сделать акцент не на трансцендентальность, а на саму обыденную сферу жизненного мира человека, так как любой из нас приходит в мир, где уже есть другие, а значит, первично вовсе не Я, а Мы, но при этом Я все же не растворяется в Мы полностью, всегда оставаясь собой [208, с. 218–222].

Следовательно, так как Я способно отделять себя от Другого, то и Другой в качестве собственного Я может отделить себя от нашего Я. А это значит, что различие, утерянное в рамках псевдомодернистской парадигмы, тем самым возвращается к нам, принося вместе с конституированием Другого ощущение своей и чужой телесности, включающей в себя боль, а также возможность соблазна и осознание смертности, что дает нам шанс на достижение некоторой степени подлинности, способной остановить дальнейшее разрастание процессов симуляции. В этом месте снова стоит обратиться к А. Шюцу, который излагает принципы, определяющие понимание всех феноменов, связанных с существованием Другого: по его мнению, такое понимание возможно вследствие существования двух идеализаций, которые он называет взаимозаменяемостью точек зрения и соответствием систем релевантностей. Взаимозаменяемость точек зрения связана с предположением об одинаковой типизации предметов, а соответствие систем релевантностей – с предположением об одинаковой их интерпретации [206, с. 15]. Если бы этих идеализаций не существовало, то никакое общение не было бы возможным в принципе, именно поэтому мы можем утверждать: идеалы философии постмодернизма, которые в итоге привели к тотальности симуляции бытия в рамках псевдомодернистской парадигмы, не могли быть воплощены без искажений, так как свобода единичностей в выработке смыслов изначально была ограничена обозначенными выше принципами организации социального опыта, являющимися непреодолимыми.

Таким образом, мы можем сделать следующий вывод: феноменологический взгляд полностью удовлетворяет нашим требованиям конституирования Другого, что является главным условием преодоления симуляции бытия, так как только в этом случае возвращается диалогичность, вытесняющая монологичность и повторение одного и того же, а тем самым восстанавливается и способность к пониманию инаковости. Такое сочетание диалогичности и понимания инаковости Г. Г. Кеглер называет «диалогическим признанием Другого» [104, с. 115], которое основывается не просто на формальном признании права Другого на существование, а на построении любой интерпретации Другого в

качестве особого диалога, в котором интерпретатор обязан понять точку зрения Другого, тесно связанную с его собственным самопониманием [104, с. 115–117]. В конце концов, нам представляется, что конституирование Другого, являющееся способом выхода из сферы симуляции, возвращает нас к экзистенциально-герменевтической традиции, отвергнутой сначала постмодернистской, а затем псевдомодернистской парадигмой, которая снова приносит в жизненный мир общность языка, способность к разговору [45], а также важность экзистенциалов бытия человека.

Итак, изложим основные выводы, касающиеся второй главы данного исследования.

Проблема подлинности всегда являлась важной проблемой, связанной с бытием человека. Псевдомодернистская парадигма, явившаяся преемницей постмодернистской парадигмы, несмотря на свое сходство с ней, тем не менее, очень сильно от нее отличается, в том числе и в своем отношении к проблеме подлинности. Если в рамках постмодернистской философской парадигмы в качестве подлинности понимался текучий и постоянно изменяющийся хаосмос как таковой, состоящий из равных друг другу по своей значимости, ценности и подлинности смыслов, то псевдомодернистская парадигма, некоторые аспекты которой рассматриваются, например, медиафилософией, акцентирует внимание не на подлинности, а на неподлинности.

Это особенно ярко выражается в разрастании процессов мифологизации, слившихся в рамках псевдомодернистской парадигмы с процессами виртуализации, способными превратить любой феномен социокультурного пространства в симулякр, то есть в то, что уже не имеет никакой связи с не симулированной реальностью (ни с копией оригинала, ни с промышленным производством). В итоге сама мифологизация становится одним из симулякров.

Таким образом, псевдомодернистская парадигма точно так же, как и парадигма постмодернистская, основывается на концепте хаосмоса. Но хаосмос псевдомодернистской парадигмы является виртуальной реальностью, то есть симулированной реальностью, что имеет отношение ко всему социокультурному пространству псевдомодернистской парадигмы в целом.

Это значит, что реальность уступает свое место гиперреальности, которая изначально воспринимается в качестве реальности как таковой. Такой хаосмос связан уже не с подлинностью равных друг другу номадических смыслов, свободно вырабатываемых сингулярностями, а с ветвящимися симулякрами, равными друг другу в своей неподлинности. При этом симулякры не могут быть определены через понятие свободы, так как их отношения между собой полностью подчинены процессам симуляции, обладающими тотальным характером. Если хаосмос постмодернистской парадигмы основывался на различии, то виртуальная реальность как хаосмос основывается на тождестве, которое выражается в постоянном копировании Того же самого и маскируется с помощью культа различия.

Свобода единичностей не смогла получить свое практическое воплощение. Это попыталась осуществить псевдомодернистская парадигма, вызвавшая тем самым еще большее ограничение свободы, так как власть в ее традиционном смысле уступила место тотальной власти процессов симуляции, ставших новым кодом. Диктат нового кода, то есть процессов симуляции, постоянно поддерживается функционированием новых медиа, которые преобразовывают по своему образцу и старые медиа.

Новые медиа, тесно связанные с массами, представляющими собой фрагменты когда-то целостной аудитории, способны с помощью своего «сотрудничества» с ними переконструировать любое событие, а также сконструировать его из ничего. Это приводит к тому, что в качестве реальности воспринимается только то, что прошло через медиа. Получается, что медиа начинают поглощать смыслы, которые становятся ненужными массе, еще на стадии преобразования события в информацию.

Информация также становится симулякром, что позволяет сделать вывод о неосуществимости идеалов информационного общества, с которыми постмодернистская парадигма оказалась имплицитно связана.

Новые медиа в своем слиянии с массами способны к конструированию такой реальности, которая предположительно будет уже несовместима даже с псевдомодернистской парадигмой, что может вызвать очередную смену парадигм.

Новая парадигма (трансмодернистская или пост-псевдомодернистская), которая, возможно, придет на смену парадигме псевдомодернистской, будет уже неопределима через понятия подлинности, неподлинности и свободы, так как, скорее всего, она преодолеет человеческую ментальность как таковую, что вызовет исчезновение эмоций и чувств, на которые еще способен в некоторых случаях человек-текст, являющийся в рамках псевдомодернистской парадигмы определяющим типом человека.

Постмодернистскую парадигму следует понимать как некий вариант утопии, псевдомодернистскую парадигму – как нашу действительность, а пост-псевдомодернистскую парадигму – как антиутопию; при этом все три парадигмы связаны друг с другом, так как каждая последующая парадигма четко детерминирована предыдущей: псевдомодернистская парадигма является результатом практического применения идеалов постмодернистской парадигмы в социокультурном пространстве, а пост-псевдомодернистская парадигма может стать закономерным итогом псевдомодернистской парадигмы.

Избежать воплощения антиутопии можно только с помощью встречи с Другим, способной вывести из сферы тотальной симуляции, но здесь встает проблема конституирования Другого, которое невозможно осуществить средствами псевдомодернистской парадигмы.

Именно феноменологическое понимание Другого способно осуществить его полноценное конституирование, а тем самым и установить необходимое различие, ведущее к выходу из сферы виртуализации, основанной на клонировании. Это в свою очередь вызовет достижение некоторой степени подлинности, связанной с возможностью диалогичности и инаковости. Таким образом, мы можем утверждать, что только встреча с Другим, вызывающая возвращение экзистенциально-герменевтической традиции, способна предотвратить исход, связанный с воплощением трансмодернистской антиутопии, поэтому нужно всегда помнить слова, сказанные Ж. Бодрийяром: «Другой – тот, чьей тайной владеем мы, и кто владеет нашей» [32].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На основании проведенного исследования можно сделать следующие основные выводы:

1. Возникновение философии постмодернизма не было случайным, она появилась как ответ на потерю веры в Великий Нарратив. Именно подтачивание веры в Великий Нарратив, явившееся следствием кризиса системы ценностей, и приводит в итоге к возникновению постмодернистской парадигмы, занявшей место проекта Модерн. Происходит это вследствие сочетания утраты традиционной религиозности с утратой нововременной веры в господство разума. Таким образом, доверие к универсальным ценностям, воплощающимся в таких формах Великого Нарратива, как Бог, Рациональность, Прогресс, Субъект, исчезает, в результате чего получает распространение релятивизм.

2. Философия постмодернизма ставит перед собой цель – рассеять все возможные властные инстанции, чтобы дать единичностям, сутью которых является не сходство, а различие, полное право на свободную выработку своих собственных смыслов. Таким образом, философия постмодернизма делает акцент на рассеяние всех структур, способных выступить в качестве порождающей модели, что должно привести к установлению полной свободы единичностей, не подчиняющихся никакому иерархическому порядку. Метанарративы должны быть рассеяны на огромное количество микронарративов, уже не связанных с властным принципом.

3. Философия постмодернизма стремится заменить любую трансцендентную сущность, всегда выражающую определенный властный порядок, беспредельной имманенцией, состоящей из сингулярностей – свободных единичностей, способных вырабатывать собственные смыслы. Такой отказ от трансценденции приводит к особому пониманию подлинности, которое больше не может быть связано с подлинностью той или иной трансценденции.

4. Философия постмодернизма вырабатывает новое понимание времени и пространства, так как, по ее утверждению, классическое их понимание вело к

историцизму, связанному с установлением власти тоталитарных структур. Она предполагает два возможных прочтения феноменов времени и пространства, одно из которых отвергает как несоответствующее собственным принципам. Таким образом, время в философии постмодернизма понимается как время Хроноса и Эона: Хронос является циклическим временем, связанным с телесностью и процессами смешивания, а Эон является временем-лабиринтом бестелесных событий, идущим в двух направлениях и дробящим настоящее; пространство же понимается как разрастающаяся во всех направлениях ризома, пропитанная чистой длительностью.

5. В рамках философии постмодернизма возникает понятие ризомы – пространства, пронизанного чистой длительностью, не имеющего ни центра, ни периферии, ни сторон; пространства, которое состоит из огромного количества самых разных напластований, плато, выходящих на поверхность и свободно вырабатывающих собственные смыслы. Эти смыслы способны вступать между собой в разнообразные отношения и образовывать комбинации, неограниченно кочуя по поверхности ризомы. Здесь стоит подчеркнуть, что пронизанные чистой длительностью напластования ризомы можно воспринимать и как воплощение пространства, и как воплощение не выражающего власть трансценденции времени. При этом философия постмодернизма отвергает линейное время и зависимое от него иерархически организованное пространство. Именно в этом смысле и можно говорить о поглощении времени пространством, так как в постмодернистской парадигме акцент сделан не на линейное время, которое в данном случае связывается с властью трансценденции и историцизмом, а на пространство, но на пространство, не способное существовать без процессов текучести.

6. Не допуская возможности возвращения порождающей модели, устанавливающей иерархический порядок, философия постмодернизма провозглашает рассеяние всех бинарных оппозиций, так как они рано или поздно приводят к победе одного из своих членов, а значит и к новым властным отношениям. Таким образом, философия постмодернизма диссеминирует оппозиции Единое/Множественное, внешнее/внутреннее, поверхность/глубина, норма/па-

тология, явление/сущность, что приводит к утверждению равноценности всех возможных феноменов.

7. При рассеивании оппозиции поверхность/глубина глубина выходит на поверхность, которая превращается в особую поверхность, уже никак не связанную с противопоставлением глубине, то есть в поверхность ризомы. Именно на поверхности ризомы и вырабатываются смыслы, движение которых ничем не ограничено, так как только номадические смыслы могут сочетаться с осуществлением свободы. Таким образом, выход глубины на поверхность приводит к исчезновению объективной истины, в этой глубине скрывающейся, а это значит, что исчезает и критерий, по которому смыслы могли бы быть распределены по степени своей подлинности, что приводит к утверждению равенства всех кочующих смыслов по их значимости, ценности и подлинности.

8. Философии постмодернизма присуще особое понимание подлинности. Она отвергает понимание подлинности как соответствие смыслов некой объективной истине, содержащейся в глубине, и вводит понятие хаосмоса: хаосмос не является ни порядком, ни беспорядком, он есть нечто, состоящее из огромного количества различных смыслов, равных друг другу по значимости и ценности. Данные смыслы невозможно структурировать по критерию подлинности и неподлинности, так как в этом значении они не являются ни подлинными, ни неподлинными: без объективной истины фиксировать такую подлинность невозможно. Но вследствие того что все они равны друг другу, смыслы обретают некую новую подлинность в хаосмосе.

9. Хаосмос как таковой во всем сочетании смыслов и их разветвленности выступает в качестве чистой подлинности, которой он остается даже при всех своих изменениях, связанных с его текучестью, в свою очередь связанной с постоянным схождением, расхождением и ветвлением смыслов. Следовательно, и все смыслы, составляющие хаосмос, также являются подлинными, что полностью исключает допущение ложности какого-то смысла. Для более яркого восприятия понятие хаосмоса можно выразить через такие метафоры, как Книга, Лабиринт, Библиотека, а также проиллюстрировать с помощью рассмотрения

феномена интертекстуальности, являющегося частным случаем проявления идеи хаосмоса.

10. Понимание проблемы подлинности трансформируется через ее переход от экзистенциализма к медиафилософии. В философии экзистенциализма, связывающей проблему подлинности с достижением подлинности собственного существования, предполагается наличие критерия, с помощью которого возможно разграничить сферу подлинного и неподлинного. Философия постмодернизма отказывается от подобного критерия. Исчезновение же такого критерия приводит к утверждению равенства всех смыслов, вырабатываемых сингулярностями, по степени их подлинности. Если обратиться к медиафилософии, претендующей на отражение процессов, характерных уже для наших дней, то становится ясно, что мы находимся за пределами постмодернистской парадигмы, а проблема подлинности превращается в проблему неподлинности. Таким образом, получается, что мы становимся свидетелями смены постмодернистской парадигмы парадигмой псевдомодернистской, воплощающей на практике многие положения своей предшественницы.

11. Постмодернистская парадигма начинает сменяться новой – так называемой псевдомодернистской – парадигмой. Это особенно ярко выражается в разрастании процессов мифологизации, сливающихся с процессами виртуализации, способными превратить любой феномен в симулякр, то есть в то, что уже не имеет никакой связи с не симулированной реальностью. В итоге сама мифологизация становится одним из симулякров.

12. Виртуальная реальность может быть представлена в качестве хаосмоса. Ее нельзя рассматривать только как кибернетическую реальность: виртуальная реальность – это реальность симулированная, то есть подвергшаяся процессам виртуализации. Такая виртуализированная реальность функционирует по образцу постмодернистского хаосмоса. Но если хаосмос постмодернистской парадигмы состоит из номадических смыслов, являющихся одинаково подлинными, то виртуальная реальность как хаосмос состоит из симулякров, являющихся одинаково неподлинными. Это значит, что и сама виртуализированная

реальность в целом выступает в качестве неподлинности как таковой, то есть как гиперреальность. Гиперреальность же возникает в результате попытки практического воплощения постмодернистской идеи хаосмоса в рамках псевдомодернистской парадигмы.

13. В новой парадигме происходит возвращение власти кода. Стремление философии постмодернизма к свободе единичностей так и не смогло осуществиться, так как отношения между симулякрами, составляющими виртуализированную реальность, полностью регламентированы властью нового кода, в качестве которого выступают процессы симуляции, обладающие тотальным характером. Власть процессов симуляции в отличие от традиционной власти является имманентной и рассеянной, а не связанной с трансценденцией, пусть даже и распределившейся по всему социальному пространству. Такая имманентная власть не является властью в ее традиционном понимании, с которой пыталась бороться философия постмодернизма. Но она становится не менее, а даже более жесткой, чем традиционная власть. Сами единичности, попав под воздействие процессов симуляции, виртуализируются и превращаются в симулякры-идентичности, связанные не с принципом различия, а с принципом сходства. Таким образом, само различие становится симулякром.

14. Власть кода во многом обусловлена функционированием новых медиа. Оно оказывается инструментом процессов симуляции. Сами новые медиа тесно связаны с массами, которым смыслы как таковые уже не интересны, именно поэтому медиа, стараясь угодить массам, сливаются с ними, что приводит к совместному конструированию ими некой новой реальности, которая в ряде случаев даже способна выйти за пределы псевдомодернистской парадигмы. Псевдомодернистскую парадигму в итоге может сменить такая парадигма, в которой процессы разрастания неподлинного распространятся настолько, что понятия подлинного и неподлинного совершенно потеряют свое значение, имеющее смысл только в отношении человеческой ментальности. Таковую возможную парадигму мы называем пост-псевдомодернистской парадигмой.

15. Как мы полагаем, происходит последовательная смена трех парадигм – постмодернистской, псевдомодернистской и пост-псевдомодернистской,

каждая из которых является преемницей предыдущей. Смена данных парадигм связана непосредственно с трансформацией понимания проблемы подлинности.

Возникает серьезный и очень сложный вопрос о возможности преодоления симуляции бытия. На наш взгляд, избежать угрозы смены псевдомодернистской парадигмы парадигмой пост-псевдомодернистской можно лишь при условии достижения некоторой степени подлинности, что зависит от возможности выхода из сферы симуляции. Такой выход из сферы симуляции может осуществиться только через встречу с Другим. Данная встреча затруднена, но, тем не менее, все еще возможна, так как даже человек-текст оказывается иногда на грани своего виртуализированного состояния и поэтому способен хотя бы на частичное восприятие феномена Другого, с помощью которого в наш мир вновь возвращается диалогичность и инаковость. Таким образом, встреча с Другим, проходящая по двум наиболее важным направлениям – через соблазн и осознание собственной и чужой смертности, – может помочь пережить подлинность экзистенциалов бытия.

В качестве заключения необходимо сказать, что тема подлинности является многогранной и сложной, многие вопросы заслуживают дальнейшего тщательного исследования. К ним, например, можно отнести вопрос, связанный с феноменом Другого, так как только встреча с Другим способна вывести нас из сферы симуляции, а значит, и сохранить то человеческое, которое еще осталось в псевдомодернистском типе человека. Дальнейшая философская разработка данного вопроса может быть основана на идеях феноменологии, герменевтики, а также на некоторых положениях экзистенциальной философии, которые сохраняют свою востребованность и актуальность. Интерес представляет и проблема сохранения способности к эмпатии, сопереживанию, исследование которой предполагает междисциплинарный, комплексный подход.

Проблема подлинности в контексте ее понимания философией постмодернизма тесно связана с вопросами структуры, времени, пространства, реальности. И хотя онтологические и гносеологические проблемы философии постмодернизма рассматриваются многими авторами, далеко не весь спектр данных проблем исследован до конца.

Феномен виртуализации бытия может быть подвергнут дальнейшему изучению, так как его рассмотрение с точки зрения, воспринимающей виртуальную реальность в качестве искажения постмодернистской идеи хаосмоса, способно принести некие новые результаты, важные для развития виртуалистики и футурологии.

Остается добавить следующее: в рамках постмодернистской парадигмы предполагалось, что особое понимание проблемы подлинности приведет к воплощению свободы, не ограниченной никакими отношениями власти. Но произошло ли это в действительности, если учесть разрастание процессов виртуализации, в некотором смысле поглотивших процессы ремифологизации? Конечно, нельзя не признать, что благодаря постмодернистской парадигме возник новый образ жизни, а тем самым и новый тип человека, изначально живущего в мире, понимаемом как хаосмос, но что же ждет этого человека в будущем и каким станет то пространство, в котором он станет существовать? Несмотря на то что данные темы были затронуты в рамках данного исследования, окончательный ответ на них оставлен автором на суд читателя.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Автономова Н. С. Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии. – М.: Ad Marginem, 2000. – С. 7–107.
2. Автономова Н. С. Мишель Фуко и его книга «Слова и вещи» // Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – СПб.: А-сad, 1994. – С. 7–27.
3. Аронсон О. В. Язык времени // Делез Ж. Кино. – М.: Ad Marginem, 2004. – С. 11–36.
4. Аронсон О. В. Игра случайных сил // Делез Ж. Ницше и философия. – М.: Ad Marginem, 2003. – С. 5–29.
5. Бадью А. Делез. Шум бытия. – М.: Логос-альтера, 2004. – 184 с.
6. Бадью А. Манифест философии. – СПб.: Machina, 2003. – 184 с.
7. Барт Р. Две критики // Избранные работы: Семиотика: Поэтика. – М.: Прогресс, 1989. – С. 262–268.
8. Барт Р. Мифологии. – М.: Академ. проект, 2008. – 351 с.
9. Барт Р. Мифология сегодня // Система Моды. Статьи по семиотике культуры. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2003. – С. 474–477.
10. Барт Р. От произведения к тексту // Избранные работы: Семиотика: Поэтика. – М.: Прогресс, 1989. – С. 413–423.
11. Барт Р. Ролан Барт о Ролане Барте. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2012. – 224 с.
12. Барт Р. Смерть автора // Избранные работы: Семиотика: Поэтика. – М.: Прогресс, 1989. – С. 384–391.
13. Барт Р. S/Z. – М.: Академ. проект, 2009. – 373 с.
14. Батаева Е. В. Фланерство и видеомания: современные и постмодерные визуальные практики // Вопросы философии. – 2012. – № 11. – С. 61–68.
15. Бауман, З. Текущая современность. – СПб.: Питер, 2008. – 240 с.
16. Белл Д. Социальные рамки информационного общества // Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986. – С. 330–342.

17. Бибихин В. В. Жак Деррида // Деррида Ж. Позиции. – М.: Академ. проект, 2007. – С. 5–8.
18. Бибихин В. В. Послесловие переводчика // Деррида Ж. Позиции. – М.: Академ. проект 2007. – С. 119–125.
19. Бодрийяр Ж. Америка. – СПб.: Владимир Даль, 2000. – 208 с.
20. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. URL: <http://lib.ru/FILOSOF/BODRIJAR/silent.txt>
21. Бодрийяр Ж. Город и ненависть. URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/publicdoc/2006/656>
22. Бодрийяр Ж. Забыть Фуко. – СПб.: Владимир Даль, 2000. – 91 с.
23. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. – М.: Республика: Культурная революция, 2006. – 269 с.
24. Бодрийяр Ж. От фрагмента к фрагменту // Пароли. От фрагмента к фрагменту. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – С. 39–128.
25. Бодрийяр Ж. Пароли // Пароли. От фрагмента к фрагменту. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – С. 5–38.
26. Бодрийяр Ж. Порнография войны: низость и гнусность американского могущества. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Bodr/Porn_War.php
27. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М.: Добросвет, 2000. – 258 с.
28. Бодрийяр Ж. Реквием по медиа // К критике политической экономии знака. – М.: Академ. проект, 2007. – С. 228–260.
29. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2011. – 392 с.
30. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция. URL: http://lit.lib.ru/k/kacha-low_a/simulacres_et_simulation.shtml
31. Бодрийяр Ж. Соблазн. – М.: «Ad Marginem», 2000. – 320 с.
32. Бодрийяр Ж. Совершенное преступление. URL: http://www.bim-bad.ru/biblioteka/article_full.php?aid=772
33. Бодрийяр Ж. Экстаз и инерция. URL: <http://exsistencia.livejournal.com/13882.html>

34. Бодрийяр Ж. Экстаз коммуникации. URL: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/3091>
35. Борхес Х. Л. Алеф // Стихотворения. Новеллы. Эссе. – М.: НФ «Пушкинская библиотека»: АСТ, 2003. – С. 276–290.
36. Борхес Х. Л. Вавилонская библиотека // Стихотворения. Новеллы. Эссе. – М.: НФ «Пушкинская библиотека»: АСТ, 2003. – С. 142–150.
37. Борхес Х. Л. Книга песка // Стихотворения. Новеллы. Эссе. – М.: НФ «Пушкинская библиотека»: АСТ, 2003. – С. 397–401.
38. Борхес Х. Л. Пьер Менар, автор «Дон Кихота» // Стихотворения. Новеллы. Эссе. – М.: НФ «Пушкинская библиотека»: АСТ, 2003. – С. 119–128.
39. Борхес Х. Л. Сад расходящихся тропок // Стихотворения. Новеллы. Эссе. – М.: НФ «Пушкинская библиотека»: АСТ, 2003. – С. 151–161.
40. Борхес Х. Л. Смерть и буссоль // Стихотворения. Новеллы. Эссе. – М.: НФ «Пушкинская библиотека»: АСТ, 2003. – С. 170–181.
41. Бычков В. В., Маньковская, Н. Б. Виртуальная реальность в пространстве эстетического опыта // Вопросы философии. – 2006. – № 11. – С. 47–59.
42. Ваттимо Дж. Прозрачное общество. – М.: Логос, 2002. – 128 с.
43. Визинг Л. Шесть ответов на вопрос «Что такое медиафилософия?» URL: http://mediaphilosophy.ru/biblioteca/articles/vizing_mediaphil/
44. Вирилио П. Информационная бомба. Стратегия обмана. URL: <http://lib.ru/POLITOLOG/virilio.txt>
45. Гадамер Г. Г. Неспособность к разговору // Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 82–92.
46. Гадамер Г. Г. Философские основания XX века // Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 16–26.
47. Ганжа Р. М. Вариации на тему хаоса (Рецензия: Ж. Делез, Ф. Гваттари «Что такое философия?»). URL: http://lib.ru/FILOSOF/DELEZGVATTARI/rec_filosof.txt
48. Гвардини Р. Конец нового времени. URL: http://krotov.info/libr_min/04_g/va/rdini.htm

49. Гиренок Ф. И. Патология русского ума. Картография дословности. – М.: Аграф, 1998. – 416 с.
50. Гиренок Ф. И. Удовольствие мыслить иначе.. – М.: Академ. проект, 2008. – 235 с.
51. Гобозов И. А. Куда катится философия. От поиска истины к постмодернистскому трепу (Философский очерк). – М.: Издатель Савин С. А., 2005. – 200 с.
52. Голобородько Д. Б. Картезианское исключение. М. Фуко и Ж. Деррида: спор о разуме и неразумии // Опыт и чувственное в культуре современности. Философско-антропологические аспекты. – М.: Изд-во ИФ РАН, 2004. – С. 9–41.
53. Голобородько Д. Б. Концепции разума в современной французской философии. М. Фуко и Ж. Деррида. – М.: Изд-во ИФ РАН, 2011. – 177 с.
54. Грицанов А. А. Жиль Делез. – Мн.: Кн. дом, 2008. – 320 с.
55. Грицанов А. А. Лиотар Ж. Ф. // Новейший философский словарь. Постмодернизм. – Минск: Совр. литератор, 2007. – С. 271–274.
56. Грицанов А. А., Кацук Н. Л. Жан. – Минск: Кн. дом, 2008. – 256 с.
57. Громько Н. В. Интернет и постмодернизм – их значение для современного образования // Вопросы философии. – 2002. – № 2. – С. 175–180.
58. Грязнова Е. В. Философский анализ концепций виртуальной реальности // NB: Философские исследования. – 2013. – № 4. – URL: http://e-notabene.ru/fr/article_278.html
59. Гуссерль Э. Картезианские размышления. – СПб.: Наука, 2004. – 320 с.
60. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – 400 с.
61. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия. URL: <http://www.infoliolib.info/philos/gusserl/crisis.html>
62. Декарт Р. Размышления о первой философии // Сочинения: в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1994. – С. 3–72.
63. Делез Ж. Кино. – М.: Ad Marginem, 2004. – 623 с.
64. Делез Ж. Логика смысла. – М.: Раритет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998. – 480 с.

65. Делез Ж. Мистерия Ариадны по Ницше // Марсель Пруст и знаки. Статьи. – СПб: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ: Алетейя, 1999. – С. 175–186.
66. Делез Ж. Различие и повторение. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 384 с.
67. Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко. – М.: Логос, 1997. – 264 с.
68. Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург: У-Фактория, 2008. – 672 с.
69. Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. – 895 с.
70. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М.: Академ. проект, 2009. – 261 с.
71. Деннет Д. Постмодернизм и истина. Почему нам важно понимать это правильно // Вопросы философии. – 2001. – № 8. – С. 93–100.
72. Деррида Ж. Диссеминация // Диссеминация. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – С. 349–462.
73. Деррида Ж. Есть ли у философии свой язык? Ответы Жака Деррида на вопросы издательства “Autrement” // Золы угасшй прах. – СПб.: Machina, 2012. – С. 89–107.
74. Деррида Ж. Золы угасшй прах. – СПб.: Machina, 2012. – 115 с.
75. Деррида Ж. Когито и история безумия // Письмо и различие. – М.: Академ. проект, 2000. – С. 54–104.
76. Деррида Ж. О грамматологии. – М.: Ad Marginem, 2000. – 512 с.
77. Деррида Ж. Сила и значение // Письмо и различие. – М.: Академ. проект, 2000. – С. 9–53.
78. Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Письмо и различие. – М.: Академ. проект, 2000. – С. 445–466.
79. Дубровский Д. И. Постмодернистская мода // Вопросы философии. – 2001. – № 8. – С. 42–55.
80. Дьяков А. В. Жан Бодрийяр: Стратегии «радикального мышления». – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. – 357 с.

81. Дьяков А. В. Жиль Делез. Философия различия. – СПб.: Алетейя, 2012. – 504 с.
82. Дьяков А. В. Мишель Фуко и его время. – СПб.: Алетейя, 2010. – 672 с.
83. Дьяков А. В. Философия пост-структурализма во Франции. – Нью-Йорк: Северный крест, 2008. – 364 с.
84. Емелин В. А. Виртуальная реальность и симулякры. URL: <http://postmodern.in.ua/?p=1192>
85. Емелин В. А. Постиндустриальное общество и культура постмодерна. URL: <http://postmodern.in.ua/?p=1179>
86. Емелин В. А. Постмодернизм: в поисках определения. URL: <http://postmodern.in.ua/?p=1177>
87. Емелин В. А. Постмодернизм: проблемы и перспективы. URL: <http://postmodern.in.ua/?p=1184>
88. Емелин В. А., Тхостов А. Ш. Вавилонская сеть: эрозия истинности и диффузия идентичности в пространстве интернета // Вопросы философии. – 2013. – № 1. – С. 74–84.
89. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального. – М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002. – 160 с.
90. Жижек С. Интерпассивность, или Как наслаждаться посредством Другого // Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм. – СПб.: Алетейя, 2005. – С. 5–44.
91. Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение. – М.: Европа, 2008. – 516 с.
92. Жижек С. Чума фантазий. – Х.: Изд-во «Гуманитарный центр», 2012. – 388 с.
93. Зенкин С. Н. Послесловие переводчика // Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М.: Академ. проект, 2009. – С. 254–260.
94. Зенкин С. Н. Ролан Барт – теоретик и практик мифологии // Мифологии. – М.: Академ. проект, 2008. – С. 5–69.
95. Зиммель Г. Изменение форм культуры // Избранное. Т. 1. Философия культуры. – М.: Юрист, 1996. – С. 483–488.

96. Зиммель Г. Конфликт современной культуры // Избранное. Т. 1. Философия культуры. – М.: Юрист, 1996. – С. 494–516.
97. Зиммель Г. Понятие и трагедия культуры // Избранное. Т. 1. Философия культуры. – М.: Юрист, 1996. – С. 445–474.
98. Иванов Д. В. Виртуализация общества. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. – 96 с.
99. Ильин А. Н. Субъект в пространстве философии постмодернизма // Знание. Понимание. Умение: Электрон. науч. журн. Моск. гуманит. ун-та. – 2010. – № 1. – Философия, Политология. – URL: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2010/1/Ilyin_Subject/
100. Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. – М.: Интрада, 1998. – 255 с.
101. Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. – М.: Интрада, 1996. – 256 с.
102. Кант И. Критика чистого разума. – М.: Эксмо, 2006. – 736 с.
103. Кастельс М. Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе. – Екатеринбург: У-Фактория (при участии изд-ва Гуманитарного ун-та), 2004. – 328 с.
104. Кеглер Г. Г. Этика после постмодернизма // Вопросы философии. – 2006. – № 3. – С. 111–117.
105. Князева Е. Н. Синергетическое погружение в бездны виртуальной реальности // Теоретическая виртуалистика: новые проблемы, подходы и решения. – М.: Наука, 2008. – С. 237–261.
106. Контрера М. С. Медиафера и кризис чувства. URL: http://mediaphilosophy.ru/biblioteca/articles/contrera_mediasfera/
107. Корякина А. П. «Мифологии» сегодня: псевдомодернистская парадигма // European Social Science Journal (Европейский журнал социальных наук). – 2014. – № 1(40) том 1. – С. 25–28.
108. Корякина А. П. Проблема подлинности: от экзистенциализма к медиафилософии // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. – 2014. – № 5. – С. 40–46.

109. Корякина А. П. Симуляция бытия и возможность ее преодоления: подход Ж. Бодрийера // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. – 2013. – № 1(1). – С. 27–30.
110. Косиков Г. К. Идеология. Коннотация. Текст // Барт Р. S/Z. – М.: Академ. проект, 2009. – С. 5–42.
111. Косиков Г. К. Ролан Барт – семиолог, литературовед // Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика. – М.: Прогресс, 1989. – С. 3–45.
112. Кралечкин Д. Ю. Критика не в фокусе // Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург: У-Фактория, 2008. – С. 639–660.
113. Кралечкин Д. Ю. Фундаментальное различие бытия и сущего как способ обоснования онтологии: дис. ... канд. философ. наук. – М., 2002. – 146 с.
114. Кралечкин Д. Ю. Derrida.-Запись одного шума // Деррида Ж. Письмо и различие. – М.: Академ. проект, 2000. – С. 476–493.
115. Кристева Ю. Бахтин, слово, диалог и роман // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. – М.: ИГ Прогресс, 2000. – С. 427–457.
116. Кристева Ю. Исследования по семанализу // Избранные труды: Разрушение поэтики. – М.: Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2004. – С. 31–394.
117. Кузнецов В. Ю. Бодрийер и симулякры // К критике политической экономии знака. – М.: Академ. проект, 2007. – С. 5–8.
118. Кузнецов В. Ю. Деррида как Деррида // Деррида Ж. Письмо и различие. – М.: Акаде. проект, 2000. – С. 3–6.
119. Кузнецов В. Ю. Пересечения двойных потоков Делеза-Гваттари // Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург: У-Фактория, 2008. – С. 661–662.
120. Кутырев В. А. Бытие или ничто. – СПб.: Алетейя, 2009. – 496 с.
121. Кутырев В. А. Время Mortido. – СПб.: Алетейя, 2012. – 336 с.
122. Кутырев В. А. Естественное и искусственное: борьба миров. – Н. Новгород: Н. Новгород, 1994. – 199 с.

123. Кутырев В. А. Наша цивилизация в эпоху трансмодерна // Философия и культура. – 2011. – № 12. – С. 10–19.
124. Кутырев В. А. Философский образ нашего времени (безжизненное пространство постчеловечества). – Смоленск: Изд-во СмолГУ, 2006. – 301 с.
125. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. – М.: Гнозис, 1995. – 192 с.
126. Ланир Д. Вы не гаджет. Манифест. – М.: Астрель: CORPUS, 2011. – 320 с.
127. Левинас Э. Время и Другой // Время и другой. Гуманизм другого человека. – СПб: Высш. религ.-филос. шк., 1998. – С. 21–103.
128. Лиотар Ж. Ф. Постмодерн в изложении для детей. Письма: 1982–1985. – М.: Изд-во РГГУ, 2008. – 145 с.
129. Лиотар Ж. Ф. Состояние постмодерна. URL: <http://sociologos.net/book/export/html/71>
130. Лугинина А. Г. Виртуализация общества как проблема современной социальной философии (историко-философский аспект): дис. ... канд. филос. наук. – Краснодар, 2007. – 138 с.
131. Маклюэн М. Галактика Гутенберга: Сотворение человека печатной культуры. – К.: Ника-Центр, 2004. – 432 с.
132. Маклюэн М. Средство само есть содержание // Информационное общество. – СПб.; М.: АСТ, 2004. – С. 341–348.
133. Маковецкий Е. А. Социальная аналитика ритма: Жиль Делез, или О спасении. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2004. – 176 с.
134. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. URL: http://sbiblio.com/biblio/archive/mamardashvili_klass/
135. Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире. Философия и наука. Критические очерки буржуазной философии. – М.: Наука, 1972. – С. 28–94.
136. Маньковская Н. Б. Эстетика постмодернизма. – СПб: Алетейя, 2000. – 347 с.

137. Марков Б. В. Реквием сексуальному // Забыть Фуко. – СПб.: Владимир Даль, 2000. – С. 5–34.
138. Марков Б. В. Человек в эпоху масс-медиа // Информационное общество. – СПб.; М.: АСТ, 2004. – С. 452–507.
139. Мелков Ю. А. Виртуальная реальность как феномен культуры // Теоретическая виртуалистика: новые проблемы, подходы и решения. – М.: Наука, 2008. – С. 110–139.
140. Мерш Д. Мета/диа. Два различных подхода к медиальному URL: http://mediaphilosophy.ru/biblioteca/articles/mersh_dia/
141. Молчанов В. И. История и пространство. Деструкция темпоральной историчности // Вопросы философии. – 2013. – № 7. – С. 24–36.
142. Назарчук А. В. Идея коммуникации и новые философские понятия XX века // Вопросы философии. – 2011. – № 5. – С. 157–165.
143. Назарчук А. В. Социальное время и социальное пространство в концепции сетевого общества // Вопросы философии. – 2012. – № 9. – С. 56–66.
144. Нанси Ж. Л. Складка мысли Делеза. URL: <http://knigosite.org/library/read/86370>
145. Наука и квазинаука / В. М. Найдыш, Е. Н. Гнатик, В. Н. Данилов и др.; Под ред. В. М. Найдыша. – М.: Альфа-М, 2008. – 320 с.
146. Носов Н. А. Виртуальная психология. – М.: Аграф, 2000. – 432 с.
147. Носов Н. А. Виртуальная реальность // Вопросы философии. – 1999. – № 10. – С. 152–164.
148. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Восстание масс. – М.: АСТ: Ермак, 2005. – С. 9–209.
149. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства // Восстание масс. – М.: АСТ: Ермак, 2005. – С. 211–269.
150. Отраднова О. А. Виртуальная реальность как феномен современного общества. URL: <http://sibac.info/index.php/2009-07-01-10-21-16/2911-2012-05-27-15-37-43>
151. Петровская Е. В. Вхождение в конечное // Бодрийяр Ж. Соблазн. – М.: Ad Marginem, 2000. – С. 7–21.

152. Печенкина О. А. Этика симулякров Жана Бодрийера (анализ постмодернистской рецепции этического): дис. ... канд. филос. наук.– Тула, 2006. – 159 с.
153. Пигалев А. И. Деконструкция денег и постмодернистская концепция человека // Вопросы философии. – 2012. – № 8. – С. 50–60.
154. Подорога В. А. Ж. Делез и линия Внешнего // Складка. Лейбниц и барокко. – М.: Логос, 1997. – С. 246–262.
155. Подорога В. А. План вторжения. Французская философия в России (интервью). URL: <http://www.podoroga.com/pv.html>
156. Подорога В. А. Тело без органов. URL: <http://www.anarhvrn.ru/anarh/хаос/noorgan.html>
157. Рорти Р. Философия и зеркало природы. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. – 320 с.
158. Рубцов А. В. Архитектоника постмодерна. Пространство // Вопросы философии. – 2012. – № 4. – С. 34–44.
159. Рыклин М. К. Back in Moscow, sans the USSR // Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. – М.: РИК «Культура», 1993. – С. 82–151.
160. Савчук В. В. Коммуникант – эпифеномен коммуникации. URL: http://mediaphilosophy.ru/biblioteca/articles/savchuk_communicant/
161. Савчук В. В. Медиареальность. Медиа субъект. Медиа философия. URL: <http://www.slideshare.net/ramakaa/ss>
162. Савчук В. В. Медиа философия. Приступ реальности. URL: <http://reftrend.ru/549633.html>
163. Савчук В. В. Неизбежность медиа философии. URL: http://mediaphilosophy.ru/biblioteca/articles/savchuk_inevitability/
164. Савчук В. В. Философия эпохи новых медиа // Вопросы философии. – 2012. – № 10. – С. 33–42.
165. Самарская Е. А. Жан Бодрийер и его вселенная знаков // Общество потребления. Его мифы и структуры. – М.: Республика: Культурная революция, 2006. – С. 251–264.

166. Самохвалова В. И. Виртуал. К вопросу идентификации реальностей разного генезиса и уровня // Теоретическая виртуалистика: новые проблемы, подходы и решения. – М.: Наука, 2008. – С. 92–109.
167. Сапов В. В. «Магический кристалл» социологии // Социальная и культурная динамика. – М.: Астрель, 2006. – С. 3–18.
168. Сартр Ж. П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С. 319–344.
169. Свасьян К. А. Освальд Шпенглер и его реквием по западу // Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: Гештальт и действительность. – М.: Эксмо, 2006. – С. 5–150.
170. Свирский Я. И. На пути к «сложностному» мышлению // Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. – С. 872–889.
171. Севальников А. Ю. Виртуальное и метафизика // Теоретическая виртуалистика: новые проблемы, подходы и решения. – М.: Наука, 2008. – С. 79–91.
172. Слинин Я. А. Кризис европейского человечества: в чем он состоит и какие средства предлагает Эдмунд Гуссерль для его преодоления // Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – С. 359–384.
173. Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2002. – 248 с.
174. «Солнце – спутник Земли», или Рейтинг научных заблуждений россиян. URL: <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=111345>
175. Сорокин П. А. Кризис нашего времени // Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1992. – С. 427–504.
176. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика. – М.: Астрель, 2006. – 1176 с.
177. Степанов М. А. Аппаратное понимание медиа. URL: http://mediaphilosophy.ru/biblioteca/articles/stepanov_apparatus/

178. Степин В. С. Смена типов научной рациональности. URL: <http://spkurdyumov.ru/education/smena-tipov-nauchnoj-racionalnosti/>
179. Таратута Е. Е. Философия виртуальной реальности. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. – 147 с.
180. Тоффлер Э. Третья волна. – М.: АСТ, 1999. – 784 с.
181. Тоффлер Э. Шок будущего. – М.: АСТ, 2002. – 557 с.
182. Уэбстер Ф. Теории информационного общества. – М.: Аспект Пресс, 2004. – 400 с.
183. Философия и литература. Беседа с Жаком Деррида (Москва, февраль 1990 г.) // Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. – М.: РИК «Культура», 1993. – С. 151–187.
184. Фишман Л. Г. Постмодерн как возврат к Просвещению // Вопросы философии. – 2006. – № 10. – С. 69–79.
185. Фуко М. Другие пространства // Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. – М.: Праксис, 2006. – Ч. 3. – С. 191–204.
186. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2010. – 698 с.
187. Фуко М. Мое тело, эта бумага, этот огонь // Голобородько Д. Б. Концепции разума в современной французской философии. М. Фуко и Ж. Деррида. – М.: Изд-во ИФ РАН, 2011. – С. 148–176.
188. Фуко М. Порядок дискурса // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М.: Касталь, 1996. – С. 47–96.
189. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – СПб.: А-сad, 1994. – 407 с.
190. Фуко М. Что такое автор? // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М.: Касталь, 1996. – С. 7–46.
191. Фуко М. *Theatrum philosophicum* // Делез Ж. Логика смысла. – М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. – С. 441–473.
192. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. – М.: Весь Мир, 2008. – 416 с.

193. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.
194. Хайдеггер М. Введение к: «Что такое метафизика?» // Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 27–36.
195. Хайдеггер М. Время картины мира // Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 41–62.
196. Хайдеггер М. Наука и осмысление // Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 238–253.
197. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 192–220.
198. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 16–27.
199. Харт К. Постмодернизм . – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2006. – 272 с.
200. Хоружий С. С. Род или недород? Заметки к онтологии. URL: виртуальности.: <http://knigosite.org/library/read/89320>
201. Шпенглер О. Закат Европы. – Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 1376 с.
202. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: Гештальт и действительность. – М.: Эксмо, 2006. – 800 с.
203. Штайн О. А. Трансформация телесности в современном мире // Вестник Удмуртского университета. Сер. 3: Философия. Психология. Педагогика. – 2010. – Вып. 1. – С. 99–102.
204. Шюц А. Возвращающийся домой // Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии. – М.: Ин-т фонда «Общественное мнение», 2003. – С. 207–221.
205. Шюц А. Значение Э. Гуссерля для социальных наук // Избранное: Мир, светящийся смыслом. – М.: Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2004. – С. 151–160.
206. Шюц А. Обыденная и научная интерпретация человеческого действия // Избранное: Мир, светящийся смыслом. – М.: Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2004. – С. 7–50.

207. Шюц А. Размышления о проблеме релевантности // Избранное: Мир, светящийся смыслом. – М.: Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2004. – С. 235–398.
208. Шюц А. Теория интерсубъективности Шелера и всеобщий тезис альтер эго // Избранное: Мир, светящийся смыслом. – М.: Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2004. – С. 202–232.
209. Эко У. Заметки на полях «Имени розы». – СПб.: Симпозиум, 2007. – 92 с.
210. Эко У. От Интернета к Гутенбергу: текст и гипертекст. Отрывки из публичной лекции Умберто Эко на экономическом факультете МГУ 20 мая 1998. URL: <http://philosophy.ru/library/eco/internet.html>
211. Эпштейн М. Н. Постмодерн в России. Литература и теория. – М.: Издание Р. Элинина, 2000. – 368 с.
212. Юлина Н. С. Деннет о вирусе постмодернизма. Polemica с Р. Рорти о сознании и реализме // Вопросы философии. – 2001. – № 8. – С. 78–92.
213. Юлина Н. С. Постмодернистский прагматизм Ричарда Рорти. – Долгопрудный: Вестком, 1998. – 100 с.
214. Юхвид А. В. Современные философские подходы к проблемам виртуальности, виртуальной реальности и виртуальных технологий // Теоретическая виртуалистика: новые проблемы, подходы и решения. – М.: Наука, 2008. – С. 177–194.
215. Boskovic A. Imagined Boundaries and Hyperreality in Southeastern Europe. URL: <http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=97#bio>
216. Boskovic A. Socio-Cultural Anthropology Today – An overview. URL: http://www.gape.org/sasa/Anthro_overview_Campos.pdf
217. Bruckman A. Gender Swapping On The Internet. URL: <http://www.cc.gatech.edu/~asb/papers/gender-swapping.txt>
218. Bruckman A. Identity Workshop: Emergent Social and Psychological Phenomena in Text-Based Virtual Reality. URL: <ftp://ftp.cc.gatech.edu/pub/people/asb/papers/identity-workshop.rtf>
219. Eshelman R. Performatism, or the End of Postmodernism. URL: <http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap0602/perform.htm>

220. Gans E. Victimary Thinking Forever? URL: <http://www.anthropoetics.ucla.edu/views/vw230.htm>
221. Heim M. Cyberspace. URL: <http://www.mheim.com/wp-content/uploads/2014/05/Cyberspace-Dialectic-1997-in-Peter-Lunenfelds-Digital-Dialectic.pdf>
222. Heim M. Heidegger & Computers. URL: <http://www.mheim.com/wp-content/uploads/2014/05/Heidegger-and-Computers-1990.txt>
223. Heim M. The Metaphysics of Virtual Reality. URL: <http://www.mheim.com/wp-content/uploads/2014/05/The-Metaphysics-of-Virtual-Reality-1991-Meckler.pdf>
224. Heim M. Transmogrification. URL: <http://www.mheim.com/wp-content/uploads/2014/05/transmog.pdf>
225. Kirby A. Digimodernism. How New Technologies Dismantle the Postmodern and Reconfigure Our Culture. – L.; N. Y.: Continuum International Publishing Group, 2009. – 282 p.
226. Kirby A. The Death of Postmodernism And Beyond. URL: // Philosophy Now. – Nov/Dec 2006. – Issue 58. URL: http://philosophynow.org/issues/58/The_Death_of_Postmodernism_And_Beyond
227. Kirby A. Time for a new “ism”? URL: <http://www.newstatesman.com/ideas/2007/03/end-movement-postmodernism>
228. Lambert G. “Create, she said”: Deleuze and Feminism (On Dorothea Olkowski’s “Gilles Deleuze and the Ruin of Representation”). URL: <http://www.jcrt.org/archives/04.2/lambert.shtml>
229. Lambert G. On the Uses and Abuses of Literature for Life: Gilles Deleuze and the Literary Clinic. URL: <http://pmc.iath.virginia.edu/text-only/issue.598/8.3lambert.txt>
230. Lambert G. The Non-Philosophy of Gilles Deleuze. – L.; N. Y.: Continuum International Publishing Group, 2002. – 182 p.
231. Olkowski D. Gilles Deleuze and the Ruin of Representation. – Oakland: University of California Press, 1999. – 310 p.
232. Vermeulen T., Akker van den R. Notes on metamodernism // Journal of Aesthetics & Culture. – 2010. – Vol. 2. URL: <http://www.aestheticsandculture.net/index.php/jac/article/view/5677/6306>

Научное издание

Корякина Анна Павловна

**ПОСТМОДЕРНИСТСКИЙ ВЗГЛЯД НА ПРОБЛЕМУ
ПОДЛИННОСТИ: ХАОСМОС СМЫСЛОВ И ПЕРЕХОД К ВИРТУАЛИЗАЦИИ БЫТИЯ**

Корректор *О. И. Коробкова*
Компьютерная верстка *Л. А. Кислицыной*

Подписано в печать 12.12.2016 г.
Формат 60×84/16.
Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 13,0.
Тираж 500 экз.
Заказ № 4250.

Научное издательство Вятского государственного университета
610000, г. Киров, ул. Московская, 36
www.vestnik43.ru, www.vyatsu.ru
Тел. 20-89-64

Отпечатано в центре полиграфических услуг
Вятского государственного университета,
610000, г. Киров, ул. Московская, 36